جدید فقہی مباحث

اوقاف

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

اس کتاب میں وقف کے بنیادی اصول واحکام، استبدالِ وقف، نا قابل انتفاع اوقاف پر تعلیمی اور رفاہی اداروں کا قیام، مساجد اور قبرستان کی زائد اراضی کا تعلیمی اور رفاہی مقاصد کیلئے استعمال، اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف، موجودہ رائج انگریزی نظام کے قانون وقف کا جائزہ، آثار قدیمہ کی مساجد کا حکم، مساجد پر غیر مسلم انتظامیہ کی تولیت، قبرستان کا نا قابل استعمال ہو جانا، نیز ہندوستان میں اوقاف کے تعارف اور جائزہ پر اہم تحقیقات شامل ہیں۔

تاثرات:
مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی
مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی
شیخ الاسلام حضرت مولانا جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

جلد۔۱۲

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون 34965877

Islamic Fiqh Academy (India) مجمع الفقہ الاسلامی (الھند)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالی: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالی آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچا دیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ ادارۂ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں''۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دارالعلوم کراچی

''مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کرسکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا''۔

چند تاثرات

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم وفضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض ومقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض ومقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر لیس فیہ امر و لانھی فما ذا تامرنا فیہ"

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقھاء العابدین و لا تمضوا فیہ برای خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا ہے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج ومذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگادی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنا لے، اس کے حکم بیان کردے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

فہرست

آیت قرآنی

﴿ لیس البر أن تولوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من آمن بالله والیوم الآخر والملئکة والکتاب والنبیین وآتی المال علیٰ حبه ذوی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل والسائلین وفی الرقاب ﴾

(سورة البقرة / ۱۷۷)

نیکی کچھ یہی نہیں کہ منہ کرو اپنا مشرق کی طرف یا مغرب کی طرف، لیکن نیکی تو یہ ہے جو کوئی ایمان لائے اللہ پر اور قیامت کے دن پر اور فرشتوں پر اور سب کتابوں پر اور پیغمبروں پر، اور دے مال اس کی محبت پر رشتہ داروں کو اور یتیموں کو اور محتاجوں کو اور مسافروں کو اور مانگنے والوں کو اور گردنیں چھڑانے میں۔

حدیث وقف

﴿عن ابنِ عُمرَ رضی اللّٰہُ عنهمَا اَن عمرَ بنَ الخطابِ أصاب أرضاً بِخیبرَ فأتی النبیَ ﷺ یستأمِرُہُ فیها فقالَ یا رسول اللّٰهِ إنی أصبتُ أرضاً بخیبر لمْ أصبْ مالاً قطُّ أنفسَ عندي منهُ فما تأمرنيْ بہِ قالَ إنْ شئتَ حَبستَ أصلها وتَصدّقتَ بها قالَ فتصدّقَ بها عمرُ أنّہٗ لا یُباعُ وَلاَ یُوهَبُ وَلاَ یُورَثُ﴾.

(البخاری: کتاب الشروط ۔باب الشروط فی الوقف)

(حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ کو خیبر کی ایک زمین ملی، وہ نبی کریم ﷺ کے پاس اس سلسلہ میں مشورہ کرنے آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے خیبر کی ایک ایسی زمین ملی ہے جس سے عمدہ کوئی مال کبھی مجھے نہیں ملا، آپ اس سلسلہ میں مجھے کیا مشورہ دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو روک لو اور اس (کی منفعت) کو صدقہ کردو، راوی کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس زمین کو اس طور پر صدقہ کردیا کہ وہ نہ فروخت کی جائے گی، نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت چلے گی)۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

انسانی فلاح، مصیبت زدوں کی مدد، سماج سے فقروافلاس کو دور کرنے کی کوشش، فاقہ کشوں تک روٹی پہونچانا، بیماروں کی تیمارداری اور ان کا علاج، یتیموں، بیواؤں اور بے سہارا لوگوں کی سرپرستی اور کفالت، لاوارث اموات کی عزت کے ساتھ تجہیز اور تدفین، مساجد کے نظام کو استوار رکھنا اور اس کے اخراجات کی کفالت کا مستقل نظم، قوم کے بچوں کو تعلیم اور ہنر سے آراستہ کرنا، مدارس ومکاتب اور صنعتی تربیت گاہوں کا قیام، اسپتال اور شفاخانوں کا جاری کیا جانا، قرض کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگوں کو قرض کی قید سے نجات دلانا وغیرہ ایسے سیکڑوں کام ہیں جن کو منظم اور مربوط طریقے پر انجام دیا جانا کسی بھی سماج کی فلاح کے لئے بنیادی ضرورتوں کا درجہ رکھتے ہیں۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(الف) وما ادراک ماالعقبة فک رقبة او اطعام فی یوم ذی مسغبة یتیماً ذامقربة او مسکیناً ذا متربة ثم کان من الذین آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة (سورة البلد / ۱۲۔۱۷)

(اور تو کیا سمجھا، کیا ہے وہ گھاٹی، چھڑانا گردن کا، یا کھلانا بھوک کے دن میں، یتیم کو جو قرابت والا ہے، یا محتاج کو جو خاک میں رل رہا ہے، پھر ہووے ایمان والوں میں جو تاکید کرتے ہیں آپس میں تحمل کی اور تاکید کرتے ہیں رحم کھانے کی)۔

(ب) کلا بل لا تکرمون الیتیم ولاتحاضون علی طعام المسکین (سورة الفجر / ۱۷۔۱۸)

(کوئی نہیں! پر تم عزت سے نہیں رکھتے یتیم، اور تاکید نہیں کرتے آپس میں محتاج کو کھلانے کی)۔

(ج) فاما الیتیم فلاتقهر (سو جو یتیم ہو اس کو مت دبا) (سورة الضحیٰ/۹)

(د) فذلک الذی یدع الیتیم (سو یہ وہی ہے جو دھکے دیتا ہے یتیم کو) (سورة الماعون/۲)

(ھ) لاتعبدون الا الله وبالوالدین احسانا وذی القربی والیتامیٰ والمساکین (سورة البقرہ/۸۳)

(عبادت نہ کرنا مگر اللہ کی اور ماں باپ سے سلوک نیک کرنا اور کنبہ والوں سے اور یتیموں اور محتاجوں سے)۔

(د) وآتی المال علی حبه ذوی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین (سورۃ البقرہ/۱۷۷)
(اور دے مال اس کی محبت پر رشتہ داروں کو اور یتیموں کو اور محتاجوں کو)۔
(ز)وان تقوموا للیتامیٰ بالقسط (اور یہ کہ قائم رہو یتیموں کے حق میں انصاف پر)(سورۃ النساء/
۱۲۷)

(ح)وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل (سورۃ توبہ/۶۰)
(اور گردنوں کے چھڑانے میں اور جو تاوان بھریں اور اللہ کے رستہ میں اور راہ کے مسافر کو)۔

اسی طرح حدیث نبوی علی صاحبہ الصلاۃ والسلام کے وسیع اور عظیم الشان ذخیرہ کے اندر ان تمام فلاحی اور انسانی خدمات کا ذکر موجود ہے۔ جناب رسول اللہ ﷺ نے صدقہ جاریہ کی ترغیب دی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ انسان ایسی مفید خدمات انجام دے جس کا فائدہ محض وقتی نہ ہو بلکہ اس کے گذر جانے کے بعد بھی وہ فائدہ رسانی جاری رہے اور اس کا اجر وثواب بلا انقطاع اس کو مسلسل ملتا رہے۔

جناب نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

(۱) واذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث : صدقة جارية، اوعلم ينتفع به، او ولد صالح يدعوله (نيل الاوطار ۱۲۷/۶)

(جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہوجاتا ہے سوائے تین عمل کے: ۱۔صدقہ جاریہ ۲۔ایسا علم جس سے فائدہ اٹھایا جاتا رہے، ۳۔اور صالح اولاد جو اس کے لئے دعا کرے)۔

(۲) وعن ابن عمرؓ ان عمر اصاب ارضاً من ارض خيبر فقال : يا رسول الله ، اصبت مالاً بخيبر لم اصب قط مالاً انفس منه، فما تامرني ، فقال : " ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها ، غير انه لايباع اصلها ولايبتاع ولايوهب ولايورث" قال : فتصدق بها عمر على الاتباع ولاتوهب ولاتورث وتكون في الفقراء وذوي القربى والرقاب والضيف وابن السبيل ولاجناح على من وليها ان ياكل منها بالمعروف ويطعم غير ممول (رواه الجماعة)

(حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کو خیبر کی ایک زمین ملی تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ مجھے خیبر میں ایک مال ملا ہے جس سے بہتر مال مجھے کبھی نہیں ملا، تو آپ مجھے کس چیز کا حکم کرتے ہیں تو آپ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس کے اصل کو باقی رکھ کر اس (کی پیداوار) کو صدقہ کردو مگر یہ کہ اس کی اصل نہ بیچی جاسکتی ہے، نہ خریدی جاسکتی ہے، نہ ہبہ کی جاسکتی ہے اور نہ اس میں وراثت جاری ہوسکتی ہے، ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس کو صدقہ کردیا اس شرط کے ساتھ کہ نہ وہ فروخت کی جائے گی، نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی، اور (اس کی منفعت) فقراء، اہل قرابت، غلام کی آزادی، مہمان اور مسافر کے لئے ہوگی اور اس کے متولی کے لئے کوئی حرج نہیں کہ اس میں سے معروف طریقے پر کھائے اور کھلائے، اس کو اپنے لئے مال نہ بنائے)۔

(۳) وعن عثمان رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ قدم المدینة ولیس بها ماء یستعذب غیر بئر (رومة) فقال : " من یشتری بئر رومة فیجعل منها دلوه مع دلاء المسلمین بخیر له منها فی الجنة " فاشتریتها من صلب مالی فجعلت دلوی فیها مع دلاء المسلمین (رواه النسائی والترمذی ' وقال : حدیث حسن)

(حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ تشریف لائے' وہاں رومہ کے کنواں کے علاوہ کوئی میٹھا پانی نہیں تھا' آپ ﷺ نے فرمایا: کون بئر رومہ کو خرید کر اپنے ڈول کے ساتھ اس میں مسلمانوں کے ڈول کو بھی شریک کرے گا کہ اس کی وجہ سے جنت میں اس کے لئے خیر ہو؟ تو میں نے اپنے اصل مال سے اسے خرید لیا اور اس میں اپنے ڈول کے ساتھ مسلمانوں کے ڈول کو بھی شریک کرلیا)۔

(۴) واول وقف خیری عرف فی الاسلام هو وقف النبی ﷺ لسبع حوائط (بساتین) بالمدینة کانت لرجل یهودی اسمه مخیریق قتل علی راس اثنین وثلاثین شهراً من مهاجر رسول الله ﷺ وهو یقاتل مع المسلمین فی واقعة احد ' واوصی : ان اصبت ، ای قتلت ، فاموالی لمحمد یضعها حیث أراه الله تعالیٰ ' فقتل یوم احد ، وهو علی یهودیته . فقال النبی ﷺ : (مخیریق خیر یهود) ' وقبض النبی ﷺ تلک الحوائط السبعة فتصدق بها ، ای وقفها ، ثم تلاه وقف عمر ' ثم تتابعت بعد ذلک أوقاف الصحابة (الاسعاف فی احکام الاوقاف ' لبرهان الدین بن ابراهیم بن ابی بکر الطرابلسی /ص ۹ ، ۱۰)

(نبی کریم ﷺ نے مدینہ میں سات باغوں کو وقف کیا جو اسلام میں پہلا وقف خیری تھا' یہ باغ مخیریق نامی ایک یہودی کے تھے جو ہجرت نبی کے بتیسویں ماہ کے آغاز میں اس وقت مارا گیا جب وہ غزوہ احد میں مسلمانوں کے ساتھ شریک قتال تھا' اس نے وصیت کی کہ اگر میں مارا جاؤں تو میرے اموال محمد ﷺ کے لئے ہوں گے' وہ انہیں اللہ کی مرضی سے صرف کریں گے' احد کے دن یہودیت پر ہی وہ مارا گیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: مخیریق اچھا یہودی تھا' نبی کریم ﷺ نے ان ساتوں باغ کو قبضہ میں لیا پھر انہیں صدقہ (یعنی وقف) کر دیا۔ پھر اس کے بعد حضرت عمرؓ کا وقف ہوا' پھر صحابہ کرام کے اوقاف مسلسل ہوتے گئے)۔

وقف کی روح بھی یہی ہے کہ کوئی بھی جائداد اس طرح رضائے ربانی کی خاطر کسی مصرف خیر کے لئے محبوس کردی جائے کہ اصل شئے محفوظ رہے اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی متعین مصارف خیر پر صرف ہوتی رہے لیکن وہ شئے جس کی اصل محفوظ نہ رکھی جاسکے بیع اور اجارہ وغیرہ کے ذریعہ جس کی ملکیت بدلتی رہے تو اس کا نفع پائیدار نہیں ہوگا۔ وقف کا ثبوت خود عہد نبوی اور عہد صحابہ میں ملتا ہے اور پورے عالم اسلام میں اور جملہ بلاد اسلامی میں اتنی جائدادیں وقف کی گئیں کہ وقف کا ایک وسیع نظام وجود میں آ گیا' اور اسی لئے وقف سے متعلق بہت سے سوالات ہر دور میں پیدا ہوتے رہے جن کا تعلق املاک وقف کے تحفظ' ان کی افادیت میں اضافہ اور ان کے بہتر انتظام سے تھا۔

یہی وجہ ہے کہ فقہ اسلامی کا بہت بڑا ذخیرہ احکام وقف سے متعلق ہے۔

اس دور میں بھی اوقاف سے متعلق بہت سارے سوالات روز پیدا ہورہے ہیں جن میں سے کچھ سوالات کا تعلق اصحاب حرص وہوس سے وقف کی حفاظت سے ہے۔ اس طرح وقف کے بہتر انتظام' وقف کی افادیت میں اضافے اور ویران اوقاف کو مفید بنانے کی صورتیں' ان اہم موضوعات پر مجمع الفقہ الاسلامی الہند نے ایک اہم سیمنار مورخہ ۲۴/۲۵/۲۶/۲۷/ اکتوبر ۱۹۹۷ء کو ممبئی کے حج ہاؤس میں منعقد کیا۔ اس لحاظ سے یہ سیمنار بہت اہم تھا کہ اس میں ملک اور بیرون ملک سے صاحب نظر علماء اور دانشور شریک ہوئے۔

مجھے خوشی ہے کہ اس سیمنار میں پیش کئے جانے والے مباحث اور مناقشات کے فیصلوں کی یہ مفصل روداد ہم آپ کے سامنے پیش کررہے ہیں۔ اس میں وقف کے بنیادی اصول واحکام پر قیمتی تحریروں کے علاوہ اکیڈمی کی طرف سے بھیجا گیا سوالنامہ' مقالات کی تلخیص' عرض مسئلہ' نیز استبدال وقف' ناقابل انتفاع اوقاف پر تعلیمی اور رفاہی اداروں کا قیام' مساجد اور قبرستان کی زائد اراضی کا تعلیمی اور رفاہی مقاصد کے لئے استعمال' اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف وغیرہ دیگر اہم ترین سوالات پر علماء کے جوابات کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں اوقاف کے موضوع پر ایک اہم تعارفی تحریر شائع کی جارہی ہے۔

مجھے یقین ہے کہ یہ مجموعہ فقہ اسلامی اور خاص کر فقہ اوقاف کے لٹریچر میں ایک اہم اضافہ ہوگا اور اس کی افادیت دیر اور دور تک محسوس کی جاتی رہے گی۔ اللہ تعالی سے دعا ہے کہ وہ اس خدمت کو قبول فرمالے اور ہم سب کو خیر کی توفیق عطا فرمائے۔

واللہ الموفق

مجاہد الاسلام قاسمی ۲/۴/۱۹۹۹ء، ۱۷/ شوال ۱۴۱۹ھ

وقف

بنیادی اصول واحکام

۱۔	مفتی نظام الدین اعظمی	صدر مفتی دار العلوم دیوبند
۲۔	مولانا مفتی محمد حنیف	صدر شعبہ افتاء، جامعہ ریاض العلوم جونپور
۳۔	مولانا عبید اللہ اسعدی	جامعہ عربیہ، ہتھورا، باندہ۔ یوپی
۴۔	مفتی جنید عالم قاسمی ندوی	مفتی امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ
۵۔	شیخ عبد الحسن محمد العثمان	سکریٹری جنرل الامانۃ العامۃ للأوقاف، کویت

وقف کے بنیادی اصول واحکام

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب
صدر مفتی دارالعلوم دیوبند

وقف کے معنی ہیں:

حبس العین و صرف المنفعة فی جهة الخیر المؤبدة۔

اگر جہت خیر موبدہ نہ ہو بلکہ منقطعہ ہو تو وقف ہی جائز وصحیح نہ ہوگی۔

اس تعریف وقف سے بطور اشارۃ النص یہ بھی معلوم ہوگیا کہ وقف کارِ خیر ہی کے لئے اور ثواب ہی کے کام کے لئے ہونا ضروری ہے، یہیں سے حسب حکم شرع ''لاتبطلوا أعمالکم'' بھی معلوم ہوگیا کہ وقف صحیح ومنعقد ہو جائے تو خود واقف کو اس کے ختم کرنے وغیرہ کا حق نہیں رہے گا، اور فقہاء کرام نے اسی حکم کو بایں الفاظ نقل فرمایا ہے:

إن الوقف إذا تمّ لزم فلا یُملک ولا یُملّک ولا یُوهب ولا یُرهن الخ.

اور اسی کی جانب اشارہ اس فقہی قاعدہ میں ہے:

إن شرط الواقف کالنص فی المفهوم والدلالة ووجوب العمل به.

نیز اسی قبیل سے یہ قاعدہ بھی ہے:

إن مراعاة غرض الواقف واجبة۔

یعنی کوئی موقوف چیز معطل ہو جائے تو واقف کو جو ثواب اس موقوفہ سے ملتا تھا وہ فوت نہ ہو بلکہ وہ ثواب حاصل ہونے لگے یا بڑھ جائے اور وہ موقوف زندہ ہو جائے تو ایسا کر لینا ان فقہی اصول کے اشارہ سے جائز ہو جائے گا، مثلاً کسی نے تدفین موتی کے لئے کوئی اراضی وقف کی اور کسی قانونی معذوری سے یا کسی اور وجہ سے ان اراضی میں تدفین بند ہو جائے تو بجائے تدفین موتی کے اس قبرستان میں مسجد یا علم دین کی تعلیم کے لئے کوئی دینی درسگاہ قائم کر دی جائے تو اس عمل سے بلاشبہ واقف کو جو ثواب ملتا تھا وہ ثواب بلکہ اس سے زائد ثواب ملنے لگے گا، اس لئے اس قبرستان میں مسجد کا بنالینا بلاشبہ جائز ہوگا۔

اس کی تائیدی مثالیں مسجد اقصیٰ کے اطراف میں زمین کے اندر انبیاء علیہم السلام کے مدفون ہونے سے ملتی ہیں، نیز خود حرم مکہ میں بھی اس کے جواز پر تاریخی شواہد موجود ہیں۔ اور یہی حکم وحال کسی دینی درسگاہ کی تعمیر کا بھی ہوگا، جس میں علوم دینیہ کی تعلیم دی جائے تو یہ بھی جائز ہوگا، اور اس کی دلیل آیت کریمہ ''یا أیها الذین آمنوا قوا

أنفسكم و أهليكم نارا" سے بھی ملتی ہے، کیونکہ یہی چیز اسلام اور بعثت انبیاء کی اولین غایت ہے، اور ان کا یہی فریضۂ اولیہ ہے، کیونکہ یہی چیز اپنے کو اور لوگوں کو جہنم سے اور جہنم کے عذاب سے بچانے کا طریقہ لازمی ہے، کیونکہ یہ مقصد علم دین کی تحصیل کے بغیر نہیں ہوسکتا، اور علم دین کی تحصیل بغیر علماء کے وجود کے نہیں ہوسکتی، اور علماء کا وجود بغیر علم دین پڑھے پڑھائے نہیں ہوسکتا، لہذا بطریق اقتضاء النص دینی مدرسہ کا قیام ضروری نکل آیا اور اس کی اجازت بھی نکل آئی، اس کام میں جو ثواب ہوگا وہ تدفین موتیٰ کے ثواب سے بڑھا ہوا ہوگا، لہذا جو ثواب واقف کو تدفین میت سے ملتا جب وہ ثواب اس سے بھی زیادہ واقف کو ملے گا تو یہ عمل منشاء واقف کے خلاف بھی نہ ہوگا، اور بلا شبہ جائز رہے گا۔

پس اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ دینی تعلیم کی درسگاہ میں وقتی حساب کتاب بقدر ضرورت کر لینا حتمی طور پر جائز رہے گا، البتہ اس قبرستان کو کسی ایسے کام ومصرف میں استعمال کرنا کہ اس سے واقف کا ثواب مطلوب اس کو نہ ملے یا کم ملے تو درست وجائز نہ رہے گا۔ جیسے وہاں تجارتی کاموں کی منڈی بنالینا، یا وہاں لوگوں کا ذاتی مکان بنالینا، یا دنیوی تعلیم کا اسکول یا کالج وغیرہ بنانا جائز نہ رہے گا، کیونکہ اس عمل سے واقف کا ثواب مطلوب حاصل نہ ہوگا، اور" شرط الواقف كنص الشارع في المفهوم والدلالة و وجوب العمل " کے خلاف ہوگا، لہذا اس قسم کے امور کی اجازت شرعاً کسی طرح نہ ہوگی۔

☆☆☆

وقف کے بنیادی اصول واحکام

مولانا مفتی محمد حنیف صاحب
صدر شعبہ افتاء، جامعہ ریاض العلوم جونپور

الوقف فی اللغة :وقف کے معنی لغت میں روکنے کے ہیں، پھر اسم مفعول یعنی موقوف کے معنی میں مشہور ہوگیا۔

الوقف لغة الحبس وهو مصدر ثم اشتهر فی الموقوف (الدر مع الرد ۳؍۳۵۷)

الوقف فی الشرع: وقف کی شرعی تعریف میں حضرات صاحبین اور امام صاحب کا اختلاف ہے:

امام صاحب کے نزدیک ملکیت باقی رکھتے ہوئے منافع کو صدقہ کردینے کا نام شریعت میں وقف ہے۔

وشرعاً حبس العين علی ملک الواقف والتصدق بالمنفعة عنده (درمختار ۳؍۳۵۷)

اور حضرات صاحبین اور اکثر علماء کے نزدیک کسی چیز کو اللہ رب العزت کی ملکیت میں دے کر اس کے منافع کو اپنے پسندیدہ جائز مصارف پر صرف کرنے کا نام شریعت میں وقف ہے۔

وعندهما هو حبسها علی حکم ملک الله تعالی وصرف منفعتها علی من احب (درمختار ۳؍۳۵۸)

حکمه عند الامام: امام صاحب کے نزدیک صیغۂ وقف استعمال کرنے سے شئ موقوف وقف ہوجاتی ہے لیکن ملک ید واقف کی باقی رہتی ہے، اسی وجہ سے ملکیت کے احکام یعنی بیع، ہبہ، وراثت وغیرہ جاری ہوں گے، اور ملکیت سے اخراج کے لئے چار چیزوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے۔

والصحيح انه جائز عند الكل وانما الخلاف بينهم في اللزوم و عدمه فعنده يجوز جواز الإعارة فتصرف منفعة إلى جهة الوقف مع بقاء العين على حكم ملك الواقف ولو رجع عنه حال حياته جاز مع الكراهة ويورث عنه (ردمختار ص ۳۵۸) وقال فالرقبة باقية على ملكه في حياته وملک للورثة بعد وفاته فانه بحيث يباع ويوهب (ردمختار ۳۵۷)

اسباب خروج: چار جہتوں سے امامؒ کے نزدیک شئ موقوف سے واقف کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے:

(۱) موقوف اگر مسجد ہے تو اسکو الگ کردینے (حد بندی) سے واقف کی ملکیت ختم ہوکر اللہ رب العزت کی ملکیت میں داخل ہوجائے گی۔

(۲) قاضی لزومیت وقف کا فیصلہ کر کے متولی وغیرہ کے سپرد کردے۔

(۳) وقف کو اپنی وفات پر معلق کرنے کی صورت میں شئ موقوف ترکہ کے تہائی حصہ سے واقف کی ملکیت سے بعد وفات نکل جائے گی، اس تہائی موقوفہ حصہ میں وراثت جاری نہ ہوگی۔

الحاصل: یہ بعینہ وصیت کے حکم میں ہے، لہذا اسکو اپنی زندگی میں رجوع کا اختیار ہوگا۔ (تنبیہ: تعلیق بالوفات حقیقت میں زوال ملک کا سبب نہیں ہے)۔

(۴) کسی چیز کو اپنی زندگی اور بعد وفات دونوں میں ہمیشہ کے لئے وقف کردینے سے واقف کی ملکیت بعد وفات شئ موقوف سے ترکہ کے تہائی حصہ کے اعتبار سے ختم ہوجائے گی، اگر رجوع نہ کیا تو اس پر وراثت بھی جاری نہ ہوگی، اور زندگی میں اس کی آمدنی تصدق کی نذر ہوگی جس کو پورا کرنا واجب ہے یعنی اس کی آمدنی کا صدقہ کرنا بوجہ نذر واجب ہے۔

والملک یزول عن الموقوف بأربعة: (۱) بإفراز مسجد کما سیجی: (۲) وبقضاء القاضی لأنه مجتهد فیه و صورته أن یسلمه إلی المتولی (۳) أو بالموت إذا علقه به ای بموته کإذا متّ فقد وقفت داری علی کذا فالصحیح انه کوصیة تلزم من الثلث بالموت لاقبله (۴) أو بقوله وقفتها فی حیاتی وبعد وفاتی مؤبداً فإنه جائز عندهم لکن عند الإمام مادام حیا هو نذر بالتصدق بالغلّة فعلیه الوفاء وله الرجوع ولو لم یرجع حتی مات جاز من الثلث (الدر المختار ۳/۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳)

خلاصہ: حضرت امام صاحب کے نزدیک زوال ملکیت کے ذکر کردہ اسباب اربعہ میں سے دو سبب یعنی افراز مسجد اور قضاء قاضی ایسے ہیں جن سے فی الحال واقف کی ملکیت شئ موقوف سے ختم ہوجاتی ہے اور دو سبب ایسے ہیں جن سے فی الحال واقف کی ملکیت ختم نہیں ہوتی، بلکہ علی حالہ اس کی ملکیت پر باقی رہتی ہے جس کی وجہ سے اپنی زندگی میں واقف کو حق رجوع حاصل رہتا ہے، البتہ بعد وفات یعنی فی الحال رجوع نہ پائے جانے کی صورت میں شئ موقوف ترکہ کے ثلث کے بقدر ملکیت نکل جائے گی، جس پر وراثت جاری نہ ہوگی (کمافی الرد ۳/۳۶۴)۔

وحکمه عند الصاحبین: صاحبین اور اکثر علماء کے نزدیک صیغۂ وقف کے استعمال کرنے اور وقف کے تمام ہونے کے بعد وقف ہوکر واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور اللہ رب العزت کی ملکیت میں داخل ہوجاتی ہے، اسی وجہ سے شئ موقوف کا ہبہ، وصیت اور اس کی بیع وغیرہ باطل ہے اور وراثت کے احکام اس پر جاری نہ ہوں گے، البتہ تمامیت وقف میں حضرت امام محمدؒ اور حضرت امام ابویوسفؒ کا اختلاف ہے۔

وعندهما: هو حبسها علی ملک الله تعالی و صرف منفعتها علی من أحب فیلزم فلا یجوز له إبطاله ولایورث عنه و علیه الفتوی، وفی الحاشیة: وعندهما یلزم بدون ذلک وهو قول عامة العلماء وهو الصحیح ثم إن أبا یوسف یقول یصیر وقفا بمجرد القول لأنه بمنزلة

العتاق عنده و عليه الفتوى، و عند محمد: لا إلا بأربعة شروط ستأتي (الدر مع الرد ۳۵۸/۳)۔

شروطِ تمامیتِ وقف:

وعند محمد: حضرت امام محمدؒ کے نزدیک وقف کے تام ہونے کے لئے چار شرطیں ہیں، مندرجہ ذیل چاروں شرطیں جب پائی جائیں گی تو واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ رب العزت کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی پھر اس کی بیع، ہبہ وغیرہ ناجائز ہو جائے گا۔

قال محمد إنما يجوز بأربع شرائط:

(۱) واقف اپنے قبضہ سے نکال کر متولی کے سپرد کر دے۔

أحدها: أن يخرجه من يده ويسلمه إلى المتولي.

(۲) شئ موقوف مشترک نہ ہو بلکہ الگ ہو۔

والثاني: أن يكون في المفروز دون المشاع

(۳) شئ موقوف کے منافع میں سے اپنے لئے کوئی شرط نہ لگائے۔

والثالث: أن لا يشترط لنفسه شيئا من منافع الوقف.

(۴) ہمیشہ کے لئے وقف کر دے۔

والرابع: أن يكون مؤبدا بأن يجعل آخره إلى فقراء المسلمين (تحفۃ الفقہاء ۳/۳۷۷)۔

و هكذا في الدر المختار: ولا يتم الوقف حتى يقبض ويفرز فلا يجوز وقف المشاع ويجعل آخره لجهة لا تنقطع، هذا بيان شرائطه الخاصة على قول محمد لأنه كالصدقة (درمختار ۳/ ۳۶۴-۳۶۵)

مذہب ابو یوسف: حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرائط مذکورہ میں سے تمامیت وقف کے لئے کوئی شرط نہیں ہے، ان کے نزدیک وقف، اعتاق کی طرح ہے جو صرف الفاظ وقف کے استعمال سے لازم و تام ہو جاتا ہے۔

على قول أبي يوسف ولا يشترط شئ من هذه الأشياء (تحفہ ۳/۳۷۷) وفي الدر: وجعله أبو يوسفؒ كالاعتاق (درمختار ۳/۳۶۵)

القول المفتی بہ: احتیاطاً فتوی کے لئے حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیا گیا ہے، باوجود یکہ امام محمد اور امام ابو یوسفؒ دونوں حضرات کے قولوں پر حضرات متقدمین کی جانب سے فتوی کی تصریح موجود ہے لیکن احتیاط و آسانی حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول میں ہے اس لئے حضرات فقہاء نے ان ہی کے قول کو راجح کہا ہے۔

واختلف الترجيح والأخذ بقول الثاني أحوط وأسهل بحرو في صدر الشريعة والدر وبه يفتى (قوله واختلف الترجيح) مع التصريح في كل منهما بأن الفتوى عليه، لكن في الفتح إن قول أبي يوسف أوجه عند المحققين (درمختار ۳/۳۶۶)

خلاصہ: عبارت مذکورہ کا حاصل صرف اتنا ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق الفاظ کے استعمال کرنے سے وقف تام اور لازم ہوجاتا ہے، اس کی بیع، ہبہ وغیرہ ناجائز اور حرام ہوجاتی ہے۔

وقف جبری:

اگر کسی شخص نے کوئی چیز وقف تو نہیں کیا لیکن دوسرے کے قبضہ میں کوئی چیز دیکھی اور اسکو اس نے وقف کی چیز کہا اور قابض اس کے وقف ہونے سے انکار کرتا رہا، پھر وہی شخص جس نے وقف کی چیز کہا تھا اس کا مالک ہوگیا، خواہ بیع وشراء و ہبہ سے یا وصیت و وراثت سے مالک ہوا ہو، اس شخص کے ملک میں داخل ہونے کے بعد وہ چیز اگر وقف ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے تو بغیر وقف کئے اس کی ملکیت میں دخول سے وقف ہوجائے گی۔

أقر بأرض في يد غيره أنها وقف و كذّبه ثم ملكها صارت وقفا (درمختار/۵۵۹) قوله ملكها اى المقرولو بسبب جبرى قوله صارت وقفا مواخذة له بزعمه (شامی۶/۵۵۹)۔

مثلاً اشیاء غیر منقولہ اور وہ اشیاء منقولہ جن کے وقف کرنے کا عرف ہو جیسے کتب وغیرہ، اگر ان کو کسی کے قبضہ میں دیکھ کر موقوفہ کہے اور قابض انکار کرے تو ایسی صورت میں جس نے وقف کی کہا ہے اگر وہ اس کا مالک ہوجائے تو وہ چیز وقف کی ہوجائے گی۔

جہات اوقاف:

جن کے لئے وقف صحیح ودرست ہوتا ہے وہ تین ہیں:

(۱) صرف فقراء کے لئے وقف ہو۔

(۲) اولاً اغنیاء کے لئے بعدہ فقراء کے لئے وقف ہو۔

(۳) ایسا وقف ہو جس میں اغنیاء وفقراء دونوں برابر ہوں۔ (درمختار۶/۶۰۳)

ایسے اوقاف جس میں دونوں برابر کے شریک ہوتے ہیں وہ مساجد اور دیگر رفاہی کام ہیں، مثلاً مساجد، مسافر خانہ، قبرستان، پل، نہر وغیرہ، یعنی ہر وہ چیز جس کی ضرورت فقراء واغنیاء دونوں کو پڑتی ہو اور دونوں کے لئے وقف کرنے کا عرف ہو، تو ایسی صورت میں اگر واقف کسی کی تخصیص نہ کرے کہ یہ مدرسہ صرف غریبوں کے لئے ہے یا مسافر خانہ صرف محتاجوں کے لئے ہے بلکہ مطلق رکھے تو ایسی صورت میں **المعروف كالمشروط** کی بنا پر ان چیزوں کو اغنیاء اور فقراء دونوں کے لئے برابر مشترک سمجھا جائے گا، بغیر تخصیص کے تخصیص نہ ہوگی۔

في الدر كرباط و خان و مقابر و سقايات و قناطر و نحوذلك كمساجد و طواحين طست لاحتياج الكل لذلك (درمختار۶/۶۰۳).

وزاد في الهداية أن الفارق بين الموقوف للغلة و بين هذا هو العرف فان أهل العرف يريدون بذلك في الغلة للفقراء وفي غيرها التسوية بينهم وبين الأغنياء (شامی/۶۰۳)

اور اگر ایسی چیز کے لئے وقف کیا جس کی ضرورت اغنیاء وفقراء دونوں کو برابر نہیں پڑتی ہے اور دونوں کے

لئے مشترک طور پر وقف کرنے کا عرف بھی نہیں ہے تو ایسے وقف میں اغنیاء صرف اس صورت میں داخل ہونگے جب واقف صراحت کے ساتھ اغنیاء کے شریک ہونے کو بیان کردے، یا عمومیت کی تصریح کردے کہ سب کے لئے ہے تو اغنیاء بھی فقراء کے تابع ہوکر داخل ہوجائیں گے، اور اگر اغنیاء کی تصریح یا عمومیت کی وضاحت نہ کرے تو اغنیاء ایسے وقف میں شریک نہ ہوں گے، مثلاً دوا کے لئے وقف ہو تو اگر اغنیاء کی تصریح یا عمومیت ہو تو اغنیاء علاج کرواسکتے ہیں ورنہ نہیں۔

بخلاف الأدوية فلم يجز لغني بلا تعميم أو تنصيص فيدخل الأغنياء تبعاً للفقراء قنية

قوله بخلاف الأدوية.. اى الموقوفة فى التيمارخانة، فإن للحاجة إليها دون الحاجة إلى السقاية، فإن العطشان لو ترك شرب الماء يأثم، ولو ترك المريض التداوى لا يأثم (شامی ۶۰۳/)

شرائط صحت وقف: ۔

وقف کے صحیح ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں:

(۱) فسق وفجور میں وقف نہ ہو۔

(۲) صرف اغنیاء پر نہ وقف ہو۔

کیونکہ وقف ایک عبادت ہے جو شئ موقوف کو اپنی ملک سے نکال کر منافع کو علی الدوام صدقہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے اگر کار خیر میں وقف نہ کرے بلکہ فسق وفجور کے لئے وقف کرے یا صرف اغنیاء پر وقف کرے تو صدقہ وعبادت ہونے کی وجہ سے وقف درست نہ ہوگا (کمافی الشامیہ)

ويشترط أن يكون قربة فى ذاته (شامی ۶/۵۲۱) ولو وقف على الأغنياء وحدهم لم يجز لأنه ليس بقربة (شامی ۶/۵۱۹)۔

حالات وقف: شئ موقوف کی پانچ حالتیں بنتی ہیں، لہذا پہلے ان کو ذکر کیا جاتا ہے بعدہ انشاءاللہ ان کے بیع واستبدال کا حکم مع شرائط ذکر کیا جائے گا:

(۱) شئ موقوف ایسی ہو جس کے بدلنے کی واقف نے اپنے لئے یا دوسرے کے لئے شرط لگائی ہو۔

الاول: أن يشترط الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه و غيره.

(۲) شئ موقوف ایسی ہو جس کے بدلنے کی واقف نے شرط تو نہ لگائی ہو (یعنی سکوت ہو یا عدم استبدال کی شرط ہو) لیکن وہ اس طرح ہوجائے کہ اس سے انتفاع کی کوئی صورت باقی نہ رہے۔ انقطاع انتفاع بالکلیہ خواہ آبادی کے منتقل ہونے یا انہدام اور لوگوں کی عدم ضرورت کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجہ سے۔

والثاني: أن لا يشرطه سواء شرط عدمه اى سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بان لا يحصل منه شئ أصلا.

(۳) شئ موقوف کا اپنا ذاتی خرچ بھی اس کی آمدنی سے پورا نہ ہو سکے۔

الثالث: لا یفی بمؤنته.

(۴) شئ موقوف ایسی ہو جس سے انتفاع تو ہو رہا ہو لیکن بیع و استبدال کی صورت میں نفع زیادہ ہو یعنی اس کا بدل انفع ہو۔

الرابع: أن لا یشرطه أیضا لکن فیه نفع فی الحملة و بدله خیر منه ریعاً و نفعاً۔

(۵) شئ موقوف ایسی ہو جس کے استبدال و بیع کی نہ شرط ہو اور نہ ہی استبدال کی صورت میں نفع زیادہ ہو اور شئ موقوف سے انتفاع ہو رہا ہو۔ (شامی ۶/ ۵۸۳-۵۸۴)

بیع و استبدال:

پہلے بیع و استبدال کے شرائط بیان کئے جاتے ہیں پھر ذکر کردہ اشیاء موقوفہ کی قسموں کا حکم لکھا جائے گا۔

شرائط استبدال: وقف کو بدلنے اور فروخت کرنے کی نو شرطیں ہیں:

(۱) شئ موقوف سے انتفاع کی کوئی صورت باقی نہ رہے۔

الاول: أن یخرج عن الانتفاع بالکلیه.

(۲) شئ موقوف کا کوئی ایسا فنڈ اور کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس کے ذریعہ اسکو قابل انتفاع بنایا جا سکے۔

الثانی: وأن لا یکون هناک ریع للوقف یعمر به.

(۳) بیع و استبدال کھلے ہوئے گھاٹے کے ساتھ نہ ہو۔

الثالث: أن لا یکون البیع بغبن فاحش.

(۴) بدلنے والا قاضی الجنۃ یعنی صاحب علم وتقوی وطہارت ہو اور قاضی کے فقدان کی صورت میں جو بھی بدلنے والا ہو اس کے لئے علم وعمل، تقوی وطہارت کا ہونا ضروری ہے۔

الرابع: أن یکون المستبدل قاضی الجنة المفسر بذی العلم والعمل لئلا یحصل التطریق إلی إبطال أوقاف المسلمین کما هو غالب فی زماننا.

(۵) مبدل منہ دراہم ودنانیر نہ ہو، یعنی ایسی چیز سے نہ بدلا جائے جس کے ضیاع کا اندیشہ ہو۔

الخامس: ویجب فی زماننا أن یستبدل بعقار لا بدراهم ودنانیر.

(۶) ایسے شخص سے بیع و استبدال نہ کیا جائے جس کے حق میں بائع کی شہادت مقبول نہ ہو، اور مشتری غیر مقبول الشہادۃ ہو بائع کے حق میں۔

السادس: وهو أن لا یبیعه ممن لا تقبل شهادته له (یعنی اپنے اولاد سے بیع نہ ہو وغیرہ)۔

(۷) بدل کی جگہ اور محل وقوع مبدل منہ سے ادنی وکمتر نہ ہو۔

السابع: یبیع إذا کانتا فی محلة واحدة أو محلة أخری خیرا وبالعکس لا یجوز.

(۸) مشتری بائع کی اولاد صغیرہ نہ ہو۔

الثامن: أن لا يبيع من ابنه الصغير فانه لا يجوز اتفاقاً كالوكيل بالبيع من ابنه الصغير.

(۹) بیع اپنے قرض خواہ سے اس کے قرض کے بدلے نہ ہو، یعنی وہ وقف کو ایسے شخص سے فروخت نہ کرے جس کا متولی (فروخت کرنے والے) کے ذمہ قرض ہو اور اسی قرض کے بدلے وقف کو فروخت کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔

التاسع: أن لا يبيع الوقف ممن له على المستبدل دين باعه الوقف بالدين فانه لا يجوز علي قول أبي يوسف وهلال لأنهما لايجوز ان البيع بالعروض فبالدين أولى (شامی۶/۵۸۶)

تنقیح:

شرائط استبدال کو ذکر کرنے کے بعد ان کے تنقیح کی ضرورت معلوم ہوئی اس لئے شرائط مذکورہ میں سے خاص طور سے قاضی اور عقارات سے بدلنے اور اپنے نابالغ بچے سے نہ فروخت کی شرطیں قابل ذکر ہیں، اس لئے فائدہ کے عنوان سے ان شرائط کی تنقیح کی جاتی ہے۔

فائدہ۔۱:

اموراوقاف خواہ وہ بیع واستبدال ہوں یا دیگر اموراوقاف، تمام امور میں واقف اور اس کے وصی نہ ہونے کی صورت میں حضرات فقہاء قاضی کی شرط لگاتے ہیں۔ یہ شرط انتظامی ہے، اس شرط کے ذریعہ اوقاف کی حفاظت مقصود ہے، اسی لئے اگر قاضی سے وقف کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں قاضی کو اموراوقاف میں شریک نہیں کیا جائے گا، حضرات فقہاء نے اس زمانہ میں قاضیوں کی خیانت کی وجہ سے قاضی کو اموراوقاف میں شریک نہ کرنے کا فتوی دیا ہے، لہذا قاضی کے خائن یا اس کے نہ ہونے کی صورت میں دیندار عامۃ المسلمین کے مشورہ اور انتظام سے اموراوقاف انجام دیئے جائیں گے۔ كما في الشامية و حاشية البحر وغیرہ۔

وفي منحة الخالق: قوله فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره الخ.

قال الرملي: لاتنس ماقدمه بأسطر عن شمس الائمة الحلواني بنقل الذخيرة حين سئل عن أوقاف المسجد إذا تعطلت، هل للمتولي أن يبيعها ويشتري مكانها أخرى قال نعم و لقولهم الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة ولاتفاق المشائخ المتأخرين على أن الأفضل لأهل المسجد أن ينصبوا متوليا ولا يعلموا القاضي في زماننا لما علم من طمع القضاة في أمور الأوقاف، صرح به في التتارخانية وغيرها في كثير من كتب المذهب (منحۃ الخالق/۲۱۷)

وفي الشامية: ذكر عن التتارخانية ما حاصله أن أهل المسجد لو اتفقوا على نصب رجل متوليا لمصالح المسجد فعند المتقدمين يصح ولكن الأفضل كونه بإذن القاضي ثم اتفق المتأخرون أن الأفضل أن لا يعلموا القاضي في زماننا لما عرف من طمع القضاة في أموال

الوقف (شامی ۶/۶۴۴)

فائدہ۔۲:

اسی طرح عقارات سے بدلنے کی شرط حضرات فقہاء متاخرین نے اوقاف کی حفاظت کے لئے لگائی ہے ،لہذا اگر دراہم ودنانیر سے فروخت کر کے دوسرا وقف خرید لیا جائے تو یہ جائز ہے۔

قال في البحر: ولو شرط أن يبيعها ويشتري بثمنها أرضا أخرى ولم يزد صح استحسانا وصارت الثانية وقفا بشرائط الأولى (شامی/۵۸۵)

عقارات سے بدلنے کی شرط فقہاء متاخرین نے تغیر عرف وزمانہ کی بنا پر لگائی ہے کہ دراہم ودنانیر سے بدلنے میں اس زمانہ میں وقف کے ضیاع کا اندیشہ ہے کہ متولی خود کھا جائے دوسرا وقف نہ خریدے، ضیاع سے بچانے کے لئے متاخرین نے یہ شرط لگائی، چنانچہ قاضی خان سے جواز کی صراحت منقول ہے۔

قال الرملي: كيف يخالف قاضي خان مع صراحته بالجواز الخ (منحۃ الخالق/۲۲۳)

ويجب أن يزاد آخر في زماننا وهو أن يستبدل بعقار لا بالدراهم والدنانير فانا قد شاهدنا النظار يأكلونها وقل أن يشتري بها بدل ولم نر أحدا من القضاة يفتش على ذلک مع كثرة الاستبدال في زماننا (ص/۲۲۳)۔

فائدہ۔۳:

اپنے نابالغ بچے سے فروخت کرنے میں روایتیں مختلف ہیں:

ایک روایت میں یہ ہے کہ موکل کی اجازت کے باوجود وکیل کے لئے اپنے چھوٹے نابالغ بچے سے فروخت کرنا جائز نہیں کیونکہ والد ہی اپنے نابالغ بچے کا وکیل ہوتا ہے اور متولی ہونے کی وجہ سے اوقاف کا وکیل ہوتا ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ بیوع میں کوئی شخص جانبین کا وکیل نہیں ہوسکتا ہے۔ (بحر/۲۵۸)

وفي السراج: لو أمره بالبيع من هؤلاء فإنه يجوز إجماعا لا أن يبيعه من نفسه أو ولده الصغير او عبده ولا دين عليه فلا يجوز قطعا وإن صرح به المؤكل (شامی۴/۴۰۷)

دوسری روایت میں ہے کہ اگر موکل اجازت دے دے تو اپنے چھوٹے بچے سے فروخت کرنا جائز ہے۔

وان أمره الموكل أن يبيعه من نفسه وأولاده الصغار أوممن لا تقبل شهادته فباع منهم جاز (شامی۴/۴۰۷) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں دونوں قول میں تعارض ظاہر ہے تو معلوم ہوا کہ مسئلہ مذکورہ میں دو قول ہیں۔

ولا يخفى ما بينهما من المخالفة و ذكر مثل ما في السراج في النهاية عن المبسوط و مثل ما في البزازية في الذخيرة عن الطحاوي و كان في المسئلة قولين (شامی۴/۴۰۷)۔

لہذا اگر عامۃ المسلمین متولی کو اجازت دیں تو ایک روایت کے مطابق درست ہے دوسرے کے مطابق

نہیں۔

مذکورہ تینوں شرطوں کے علاوہ بقیہ جو شرائط ہیں وہ بھی وقف کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ہیں جیسا کہ شرائط استبدال میں غور کرنے سے واضح ہے۔

احکام حالات وقف:

اب اشیاء موقوفہ کے احکام شروع کئے جاتے ہیں جیسا کہ حالات وقف کے تحت ان کا وعدہ کیا گیا تھا۔

(۱) شئی موقوف ایسی ہو جس کے بدلنے کی واقف نے اپنے لئے یا دوسرے کے لئے بدلنے کی شرط لگائی ہو، اس شرط کی بنا پر حق استبدال کے حاصل ہونے اور نہ ہونے کے سلسلے میں امام صاحب اور حضرات صاحبین کا اختلاف ہے، جو متفرع ہے اس مسئلہ مختلف فیہ پر جس میں واقف نے اپنے لئے تولیت وقف یا پیداوار وقف کی شرط لگائی ہو، تو امام محمدؒ کے نزدیک شرط تسلیم اور عدم تخصیص منافع کی شرط مفقود ہونے کی وجہ سے وقف درست نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ صحت وقف کے لئے کوئی شرط نہیں ہے اس لئے وقف جائز و درست ہے۔

كما في الدر: وجاز جعل غلة الوقف أو الولاية لنفسه عند الثاني وعند محمد لا يجوز بناء على اشتراطه التسليم إلى متول (الدرالمختار مع الرد ۵/۵۸۲، ۵۸۳)۔

اسی اختلاف پر شرط استبدال لنفسہ کا مسئلہ بھی متفرع ہے۔ لیکن اس شرط کی بنا پر امام محمدؒ کے نزدیک وقف صحیح ہو جاتا ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے، وأبطل محمد الشرط وصحح الوقف (بحر/۲۸۱)۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط استبدال لنفسہ میں بھی وقف اور شرط دونوں صحیح ہیں۔

وفرع في الهداية على الاختلاف بين الشيخين شرط الأستبدال لنفسه فيجوزه أبو يوسف وأبطل محمد الشرط و صحح الوقف ۔ (بحر/۲۲۳، شامی ۴/۵۸۴)

القول المفتی بہ: شرط استبدال کی وجہ سے شئی موقوف کو فروخت کرنے کے سلسلے میں فتوی حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، لہذا شرط استبدال کی وجہ سے مذکورہ شرائط استبدال میں سے قاضی، خروج عن الانتفاع، عدم قدرت تعمیر، ان تینوں کے علاوہ بقیہ تمام شرائط استبدال کے ساتھ حضرت امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق شئی موقوفہ کو ایک مرتبہ بدلنا جائز ہوگا، اگر دوسری مرتبہ بدلنے کی شرط سے سکوت ہو، اور اگر دوسری مرتبہ بھی بدلنے کی شرط مذکور ہو تو دوسری مرتبہ بھی بدلنا جائز ہے۔

(۱) جاز جعل غلة الوقف لنفسه عند الثاني و عليه الفتوى قوله و عليه الفتوى كذا قاله الصدر الشهيد وهو مختار أصحاب المتون ورجحه في الفتح واختار مشائخ بلخ وفي البحر عن الحاوي انه المختار للفتوى ترغيبا للناس في الوقف و تكثيرا للخير (شامی/۵۸۳)۔

(۲) ولو شرطه لا يلزم خروجه عن الانتفاع ولا مباشرة القاضي له وعدم ريع يعمر به كما لا يخفى (شامی/۵۸۶)۔

نوٹ: اگر واقف نے شیٔ موقوفہ کو فروخت کر کے اس کے ثمن سے دوسرا وقف خریدنے کی شرط لگائی تو یہ بھی جائز ہے۔

قال في البحر: ولو شرط أن يبيعها و يشتري بثمنها أرضا أخرى ولم يزد صح استحسانا و صارت الثانية وقفا بشرائط الأولى (شامی ۶/۵۸۵)

(۲) شیٔ موقوفہ ایسی ہو جس سے انتفاع کی کوئی صورت باقی نہ رہے تو اس کی چار قسمیں ہوتی ہیں، کیونکہ وہ شیٔ موقوفہ یا تو منقولہ ہوگی، یا غیر منقولہ، اگر غیر منقولہ ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ آمدنی کے لئے وقف ہو (۲) آمدنی کے لئے وقف نہ ہو۔ اور اگر منقولہ ہے تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) عمارت موقوفہ کا ملبہ ہو (۲) عمارت موقوفہ کے آلات ہوں۔ تو اس طرح سے چار شکلیں بنتی ہیں:

اقسام:

(۱) آمدنی کے اوقاف ہوں جو ویران و منہدم ہو جائیں، جیسے دوکانیں اور زراعت کی زمین جو ناقابل کاشت ہو جائے۔

(۲) غیر آمدنی کے اوقاف ہوں، مثلاً مدارس، مساجد، مقابر وغیرہ۔

(۳) ملبہ اوقاف ہو یعنی عمارت موقوفہ کے وہ اجزاء جن کی ضرورت نہ رہ جائے ان کے خراب ہو جانے کی وجہ سے یا عمارت کے ویران و منہدم ہو جانے کی وجہ سے، مثلاً اینٹ، پتھر وغیرہ۔

(۴) آلات وقف یعنی وہ چیزیں جو وقف کی ضروریات کے لئے ہوں، مثلاً فرش، چٹائی، پنکھا وغیرہ۔

اختلاف علماء: اقسام مذکورہ سے جب انتفاع نہ ہو سکے ان اوقاف کے ویران و منہدم ہو جانے کی بنا پر، اور لوگوں کی عدم ضرورت کی وجہ سے، یا اس جگہ سے مسلمانوں کے ہجرت کر جانے کی بنا پر اوقاف معطل غیر منتفع ہو جائیں تو ان کے حکم میں حضرات صاحبین کا اختلاف ہے، اور امام صاحبؒ سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں کے قولوں کے مطابق روایت ہے۔

امام محمدؒ سے دو روایتیں منقول ہیں:

(۱) بطلان وقف و رجوع الی الواقف کی ہے یعنی وقف باطل ہو جائے گا اور واقف کی ملکیت میں چلا جائے گا۔

(۲) دوسری روایت عدم بطلان وقف و عدم رجوع الی الواقف کی ہے۔ پہلی روایت کو ضعیف کہا گیا ہے۔

قال في الذخيرة وفي المنتقع قال هشام سمعت محمدا يقول: الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه فيشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي . و أما عود الوقف بعد خرابه إلى ملك الواقف أو ورثته فقد قدمنا ضعفه (شامی ۲/۵۷۲)

قول ابن ہمام: علامہ ابن ہمام امام محمدؒ کے قول کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ویران اور منہدم

ہونے والے اوقاف دو طرح کے ہوتے ہیں:

(۱) ایک تو جس کی ویرانی اور انہدام کی وجہ سے واقف کا مقصود بالکل فوت ہو جاتا ہے، اور کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جس کے ذریعہ واقف کے مقصود کو بحال کیا جا سکے، مثلاً دکان جو منہدم ہو جائے اور اس کے تعمیر کی کوئی صورت نہ ہو اور وہ خالی زمین کرایہ پر بھی نہ نکل سکتی ہو، یا مسافر خانہ، مدرسہ، یا حوض، تالاب وغیرہ جو کسی وجہ سے اس طرح ویران ہو جائے یا منہدم ہو جائے کہ ان کو دوبارہ آباد کرنے پر قدرت نہ ہو، تو اس کا حکم یہ ہے کہ ایسی حالت میں یہ سب اوقاف واقف کی ملک میں لوٹ جائیں گے۔

(۲) اور دوسرے اوقاف وہ ہوتے ہیں جن کی ویرانی اور انہدام سے واقف کا مقصود بالکل فوت نہیں ہوتا ہے بلکہ ویران اور منہدم ہونے کے بعد بھی ان کے ذریعہ سے کسی نہ کسی درجے میں واقف کے مقصود کو باقی رکھا جا سکتا ہے، مثلاً کوئی زمین وقف کی ہو اور لوگ ہجرت کر جائیں، یا کرایہ کے ہوٹل وغیرہ ہوں، منہدم ہونے کے بعد ان سے انتفاع ممکن ہے، مثلاً زمین میں پودے لگوا دیئے جائیں یا کسی کو کرایہ پر دے دے جو اس زمین اور جگہ پر تعمیر وغیرہ کر کے آمدنی حاصل کر کے زمین کا کرایہ ادا کرتا رہے، تو ایسے اوقاف جو منہدم ہونے کے بعد بھی واقف کے مقصود سے بالکل نہیں نکلتے ہیں ان کا حکم یہ ہے کہ وقف باطل نہیں ہوگا اور جو آمدنی حاصل ہوگی واقف کے بیان کردہ مصرف میں صرف کر دی جائے گی، ایسے اوقاف واقف کے ملک میں واپس نہ ہوں گے۔

كما في الشامية نقلا عن الفتح، ذكر في الفتح: مامعناه انه يتفرع على الخلاف المذكور ما إذا انهدم الوقف وليس له من الغلة ما يعمر به فيرجع الى البالى أو ورثته عند محمد خلافا لأبي يوسف، لكن عند محمد إنما يعود إلى ملكه ما خرج عن الانتفاع المقصود الواقف بالكلية كحانوت احترق ولا يستاجر بشئ، و رباط وحوض محلة خرب وليس له ما يعمر به فاما كان معدا للغلة فلا يعود إلى الملك الا نقضه و تبقى ساحته وقفا توجر ولو بشئ قليل بخلاف الرباط ونحوه فانه موقوف للسكنى وامتنعت بانهدامه، أما دار الغلة فانها قد تخرب وتغير كوما وهى بحيث لو نقل نقضها ليستاجر أرضها من يبنى أو يغرس ولو بقليل فيغفل عن ذلك وتباع لواقفها مع أنه لا يرجع إليه منها إلاالنقض واستند فى ذلك للخانية وغيرها ظاهر كلامه واعتمده (شامی ۵۴۹/۶)

عند ابی یوسفؒ: امام ابو یوسفؒ سے اس سلسلے میں روایت یہ ہے کہ وقف ہو جانے کے بعد وقف کبھی باطل نہیں ہوتا، خواہ انتفاع کی کوئی صورت باقی رہے یا نہ رہے۔

واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثانى قوله عند الإمام والثانى فلا يعود ميراثا فلا يجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا (درمختار مع الرد ۵۴۸/۶)۔

البتہ اس صورت میں اشیاء موقوفہ سے انتفاع نہ ہو، اس کی بیع کے سلسلے میں امام ابو یوسفؒ سے دو

روایتیں منقول ہیں:

(۱) ان کو علی حالہ چھوڑ دینا واجب ہے، اسکو فروخت کرنا یا بعینہ ان اوقاف کو دوسری جگہ منتقل کرنا جائز نہیں۔

لا يجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر (شامی ۶/۵۴۸)

(۲) ایسی اشیاء موقوفہ کو منتقل کرنا یا اس کی قیمت فروخت کر کے اسی جیسے دوسرے اوقاف میں استعمال کرنا واجب ہے۔

ولو خرب المسجد وما حوله وتفرق الناس عنه لا يعود الى ملك الواقف ، عند أبى يوسف: ويباع نقضه بإذن القاضي ويصرف ثمنه إلى بعض المساجد (شامی ۵۴۹/۶)۔

عندالامام حضرت امام ابوحنیفہؒ سے حضرت امام محمدؒ کی روایت کے مطابق عدم انتفاع کی صورت میں بطلان وقف کی روایت، اور حضرت امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق عدم بطلان وقف کی روایت منقول ہے۔

قال في الإسعاف: ذكر بعضهم أن قول أبى حنيفة كقول أبى يوسفؒ وبعضهم ذكره كقول محمدؒ (شامی ۶/۵۴۸)

حاصل:

امام محمدؒ کی دونوں روایتوں اور ابن ہمام کی توضیح کا یہ حاصل نکلتا ہے کہ بطلان وقف کی روایت ایسے اوقاف پر محمول ہے جن کے ویران اور انہدام یا لوگوں کے استغناء کی وجہ سے واقف کا مقصد بالکل ختم ہو جائے تو ایسے اوقاف ویران اور لوگوں کے مستغنی ہو جانے کی صورت میں واقف کی ملک میں لوٹ جائیں گے، خواہ اشیاء منقولہ کی قبیل سے ہوں یا غیر منقولہ کی قبیل سے ہوں، مثلاً مدارس، جہاد کے لئے وقف کی ہوئی سواری، مسجد کی چٹائی، پنکھا وغیرہ اور جیسے اوقاف کے ملبے وغیرہ۔ اور عدم بطلان کی روایت جو بروایت ہشام ہے ایسے اوقاف پر محمول ہے جن کے تعطل اور لوگوں کے استغناء سے واقف کا مقصود نہیں فوت ہوتا ہے، مثلاً زراعت کی زمین اور باغات، یعنی ایسے اوقاف جو حصول آمدنی کے لئے ہوں تو ان کے انہدام اور تعطل کے باوجود کسی نہ کسی درجہ میں واقف کا مقصود باقی رہتا ہے، لہذا ایسے اوقاف کا وقف باطل نہ ہوگا بلکہ اگر آمدنی بہت کم ہو جائے تو اسکو فروخت کر کے نیا وقف آمدنی کے لئے تیار کیا جائے، اگر چہ اس کی آمدنی پہلے والے سے کم ہو، البتہ اگر اس کی قیمت سے نیا وقف بھی تیار نہ ہو سکے تو اس صورت میں مقصود ختم ہو جانے کی وجہ سے واقف کی ملک میں لوٹ جائے گا۔

والحال أنه إن أمكن شراء شئ يستغل ولو قليلا أو إجارة الأرض بشئ ولو قليلا فعل وحفظ لعمارة مابقى ولو خرب الكل و تعذر أن يشترى بثمنه مستغل ولو قليلا حينئذ يرجع إلى الواقف (فتح القدیر ۶/۲۳۸)

لہذا امام محمدؒ کی روایت کے مطابق غیر آمدنی کے اوقاف اور اوقاف کے ملبے جو کارآمد نہ ہوں اور اوقاف

کے دوسرے سامان تعطل یا استغناء کی صورت میں واقف کی ملک ہو جائیں گے، اسی طرح آمدنی کے وہ اوقاف بھی واقف کی ملک ہو جائیں گے جن کے انہدام وتعطل سے مقصد ختم ہو جائے اور اس کی قیمت سے بھی دوسرے وقف کی تیاری ممکن نہ ہو۔ البتہ آمدنی کے وہ اوقاف جن کی اجرت و قیمت سے مقصد کی بحالی ممکن ہو ایسے اوقاف کا وقف باطل نہ ہوگا بلکہ اس کے مقصد کو بحال کیا جائے گا۔

اور امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق وقف باطل نہ ہوگا، اور جواز بیع والی روایت کی بنا پر بیع واستبدال جائز ہے۔ لہذا تمام اوقاف جو منہدم یا مستغنی ہو جائیں ان کی بیع یا نقل واجب ہے۔

القول المفتی بہ:

اقسام مذکورہ میں سے قسم رابع بھی وقف کے آلات (سامان ضرورت وغیرہ) کے سلسلہ میں فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے کہ اگر آلات نا قابل انتفاع ہو جائیں تو اگر واقف یا اس کے ورثاء کو معلوم ہو تو ان کی ملکیت میں لوٹ جائیں گے ورنہ بحکم لقطہ ہیں، کما صرح به في فتح القدير (۲۳۸/۶) إن الفتوى على قول محمد في آلات المسجد والمراد بآلات المسجد نحو القنديل والحصير (شامی/۵۴۹) وهكذا في البحر (۲۵۲/۵)۔

آمدنی کے یا غیر آمدنی کے اوقاف وملبۂ وقف میں قول مفتی بہ:

فرش اور چٹائی وغیرہ یعنی آلات وقف کے علاوہ وقف کی دوسری تمام چیزوں میں فتوی امام ابو یوسفؒ کی دونوں روایتوں پر مصرح ہے، متقدمین کا فتوی عدم جواز بیع ونقل پر ہے، یعنی ان لوگوں کے نزدیک وقف کے سامان کو فروخت کرنا یا بغیر فروخت کئے اس سامان کو ضرورت نہ ہونے کے وقت دوسرے وقف میں صرف کرنا جائز نہیں۔

(عند الثاني) لا يجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا، وهو الفتوى حاوي القدسي وأكثر المشائخ عليه مجتبى وهوا لأوجه فتح اھ (شامی/۵۴۸)

اور متاخرین نے امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت پر فتوی دیا ہے یعنی جب وقف ویران اور منہدم ہو جائے اور لوگوں کو اس کی ضرورت نہ رہے تو اس کے سامان کو یا اس کی قیمت کو قریبی جہت کے دوسرے وقف میں صرف کر دیا جائے گا۔

ولو خرب المسجد وما حوله وتفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك الواقف عند أبي يوسف فيباع نقضه بإذن القاضي ويصرف ثمنه إلى المساجد (شامی/۵۴۹) وفي الدر: فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر عليه تفريع إلى قولهما، هذا التفريع إنما يظهر على ما ذكره الشارح من الرواية الثانية عن أبي يوسف وقدمنا أنه جزم بها في الإسعاف (درمختار مع الرد/۵۴۹)۔

نوٹ: لیکن حضرات متاخرین مسجد کے سلسلہ میں امام ابو یوسفؒ کی روایت اولی کو ترجیح دیتے ہیں۔

حاصل: مسجد اور اسی طرح دوسری موقوفہ عمارتوں کے ملبے یعنی اینٹ، پتھر، کڑی وغیرہ کا حکم یہ ہے کہ اگر اسی موقوفہ کو تعمیر کرنا ممکن ہو تو اس کی تعمیر میں ان کو یا ان کی قیمتوں کو صرف کر دیا جائے گا، اور اگر اس وقف کی تعمیر ممکن نہ ہو تو اسی جہت کے کسی دوسرے قریبی وقف میں وہ اشیاء اگر قابل استعمال ہوں ورنہ ان کی قیمتوں کو لگا دیا جائے گا۔ دوسری جہت کے اوقاف میں صرف کرنا جائز نہیں۔

سئل شيخ الإسلام عن أهل قرية رحلوا أو تداعى مسجدها إلى الخراب و بعض المتغلبة يستولون على خشبه و ينقلونه إلى دورهم، هل لواحد لأهل المحلة أن يبيع الخشب بأمر القاضي ويمسک الثمن ليصرفه إلى بعض المساجد أو إلى هذا المسجد؟ قال: نعم، وحكى أنه وقع مثله في زمن سيدنا الإمام الأجل في رباط في بعض الطرق خرب ولا ينتفع المارة به، وله أوقاف عامرة فسئل هل يجوز نقلها إلى رباط آخر ينتفع الناس به، قال: نعم، لأن الواقف فرضه انتفاع المارة ويحصل ذلک بالثاني (شامی۶/۵۵۰)

(۳) تیسری قسم یعنی جب موقوفہ اشیاء ایسی ہو جائیں کہ ان سے ان پر ہونے والا خرچ بھی حاصل نہ ہو سکے، چاہے وہ جائداد ہو یا دیگر اوقاف مستغلہ، انکا حکم دوسری قسم کا حکم ہے کہ یہ انتفاع سے بالکلیہ خارج ہیں، لہذا اس کی بیع واستبدال جائز ہے۔

أو لا يفي بمؤنته فهو جائز على الا صح (شامی۶/۵۸۴)

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ شئ موقوفہ سے انتفاع ہو رہا ہو لیکن بیع واستبدال کی صورت میں نفع زائد ہو یعنی بدل انفع ہو، اس کے حکم میں حضرات علماء کے دو قول ہیں:

۱۔ استبدال کی صورت میں اگر نفع زیادہ ہو تو بیع واستبدال جائز ہے۔

الرابعة: أن يرغب انسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن صقعا فيجوز على قول أبي يوسف و عليه الفتوى الخ (شامی۳/۳۸۹)۔

۲۔ اگر شئ موقوفہ سے انتفاع ہو رہا ہو تو اس کی بیع واستبدال جائز نہیں اگر چہ بدلنے میں نفع زائد ہو۔

والعمل على قول أبي يوسف معارض بما قاله صدر الشريعة نحن لا نفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد و يحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين الخ (شامی۳/۳۸۹)

ترجیح:

علامہ شامیؒ نے قول ثانی کو راجح قرار دیا ہے کیونکہ بیع واستبدال اگر شرط واقف کی بنا پر نہ ہو تو بغیر ضرورت کے جائز نہیں اس بنا پر کہ وقف میں اصل اشیاء موقوفہ کو علی حالہ باقی رکھنا ہے اصل کے خلاف بغیر ضرورت کے نہ کیا جائے گا اور جب انتفاع بالکل ختم ہو جائے تو مجبوراً وضرورتاً بیع جائز ہے، اور جب نفع بالکل ختم نہ ہو بلکہ انتفاع ہو رہا ہو

اور بدلنے میں نفع زائد ہوتو اس صورت میں بیع واستبدال صرف نفع کو زائد کرنے کے لئے مقصد وقف کے بالکل خلاف ہے، لہذا بیع ناجائز ہوگی۔

قال العلامة البيرى بعد نقله أقول وفى فتح القدير والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أولا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم فينبغي أن لا يختلف فيه وإن كان لا لذلك بل اتفق انه أمكن أن يؤخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعابه فينبغي أن لا يجوز لان الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة . ولأنه لا موجب لتجويزه لأن الموجب فى الأول الشرط وفى الثانى الضرورة. ولاضرورة فى هذا إذ لا تجب الزيادة بل نبقيه كما كان الخ، أقول ما قاله هذا المحقق هو الحق والصواب (شامی۳/۳۸۹)

(۵) پانچویں قسم وہ اوقاف جن سے آمدنی جاری ہواور واقف نے بدلنے کی شرط نہ لگائی ہو اور نہ ہی استبدال میں نفع زیادہ ہوتو ایسے اوقاف کی بیع باطل ہے۔ بیع کے بعد مشتری اگر اس سے نفع اٹھائے اور پھر بیع کو لوگ ختم کردیں اور مشتری کو اس کا ثمن واپس کردیں تو ایسی صورت میں جتنے دن مشتری نے اس وقف سے فائدہ حاصل کیا ہے اتنے دن کی اجرت مثل لازم ہوگی۔

وإذاصح الوقف لم يجز بيعه ولا تمليكه (ہدایہ/۶۳۰)۔

اگرچہ وہ اوقاف آمدنی حاصل کرنے کے نہ ہوں مثلاً مسجد ہو یا مدرسہ، کما صرح۔

و دخل مالوكان الوقف مسجداً أو مدرسة سكن فيه فتجب فيه أجرة المثل (شامی /۶۱۵)

بطلان بیع وقف سے انتفاع کا حکم:

پانچویں قسم جس کا بیان سطور بالا میں ہوا اس سے انتفاع بیع کے باطل ہونے کی وجہ سے حرام ہے اور بیع کو ختم کردینا واجب ہے، اگر بیع کو فوراً ختم نہ کیا اور وقف سے نفع اٹھاتا رہا تو جب لوگ بیع کو ختم کرکے مشتری کا پیسہ واپس کریں گے تو جتنے دن فائدہ حاصل کیا ہے اتنے دن کی اجرت مثل لازم ہوگی۔

كما فى الشامى حتى لوباع المتولى دار الوقف فسكنها المشترى ثم أبطل القاضى البيع كان على المشترى أجرة المثل (فتح) وبه أفتى الرملى وغيره كما قدمناه وما فى الاسماعيلية من الإفتاء بخلافه تبعا للقنية فهو ضعيف كما صرح به فى البحر (شامی۶/۶۱۵)

خلاصہ:

بیع واستبدال کی سب پانچ صورتیں منتج ہیں: (۱) واقف نے بدلنے کی شرط لگائی ہو، (۲) وقف سے انتفاع بالکل ختم ہوجائے خواہ وقف کی آمدنی صرف اتنی ہو جس سے وقف کا اپنا ذاتی خرچ بھی پورا نہ ہو سکے، (۳) کسی ایسے غاصب نے غصب کرلیا جس سے واپس لینا ناممکن ہو اور غاصب اس کا عوض دینے پر راضی ہو، (۴) وقف سے انتفاع

جاری ہو لیکن بیع واستبدال کی صورت میں واقف کی آمدنی زیادہ ہو جائے اور بدل مبدل عمدہ وانفع ہو، (۵) وقف سے انتفاع جاری ہو اور بدلنے کی صورت میں کوئی نفع بھی نہ ہو۔

حکم:

مذکورہ صورتوں میں سے تین صورتوں میں مفتی بہ قول کے مطابق بیع واستبدال ذکر کردہ شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ اور چوتھی صورت میں حضرات علماء کا اختلاف ہے۔ بہت سے علماء نے حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق بیع کو جائز کہا ہے اور اسی کو قول مفتی بہ بھی بتلایا ہے، اور بہت سے علماء نے بیع ناجائز وحرام کہا ہے، علامہ شامیؒ نے استدراک قائم کر کے صاحب فتح کے قول کے ذریعہ عدم جواز کو ترجیح دیا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اگر بیع و استبدال کو جائز کہا جائے تو اس کے ذریعہ ابطال اوقاف کا دروازہ کھلے گا، نیز یہ استبدال بلاضرورت ہے کیونکہ اوقاف کا مقصود آمدنی کا بڑھانا نہیں بلکہ ان کو حالت سابقہ پر باقی رکھنا ہے تو خلاف مقصود کے ذریعہ بلاضرورت اس کے ضیاع کا اندیشہ کیوں پیدا کیا جائے، لہذا راجح عدم جواز ہے۔ پانچوں قسم کی بیع واستبدال بالاتفاق باطل ہے۔

نوٹ: بیع کے جواز وعدم جواز کا مدار صرف دو چیزوں پر ہے: ا۔ شرط واقف، ۲۔ ضرورت، ان دونوں میں سے کوئی ایک پائی جائے تو بیع واستبدال جائز ہے ورنہ ناجائز ہے۔

إلا في أربع الأولى لو شرطه الواقف، الثانية إذا غصبه غاصب وأجرى عليه الماء حتى صار بحرا فيضمن القيمة ويشترى المتولي بها أرضا بدلا، الثالثة أن يجحده الغاصب ولا بينة اى وأراد دفع القيمة فللمتولي أخذها يشترى بها بدلا، الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن صقعا فيجوز على قول أبي يوسف وعليه الفتوى كما في فتاوى قارى الهداية، قال صاحب النهر في كتابه إجابة السائل قول قارى الهداية والعمل على قول أبي يوسف معارض، فما قال صدر الشريعة: نحن لا نفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد ويحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين وعلى تقديره فقد قال في الإسعاف: المراد بالقاضي هو قاضي الجنة المفسر بذى العلم والعمل ولعمرى إن هذا أعز من الكبريت الأحمر وما أراه إلا لفظا يذكر فالأقوى فيه السد خوفا من مجاوزة الحد والله سائل كل إنسان .

وقف کے بدل کے احکام:

بدل کی سب پانچ صورتیں بنتی ہیں کیونکہ جس کو بدلا جائے گا دو حال سے خالی نہیں: (۱) یا تو وہ وقف کا ملبہ یعنی انقاض وقف ہوگا (۲) یا تو اوقاف ہوں گے، اگر اوقاف ہوں تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: (۱) یا تو آمدنی کے لئے اوقاف ہوں گے (۲) یا تو آمدنی کے لئے نہ ہوں گے۔ پھر یہ بھی دو حال سے خالی نہیں: (۱) اصل وقف کو قائم کرنے کی ضرورت ہوگی (۲) یا نہ ہوگی۔

(۱) انقاض: اس کا حکم یہ ہے کہ اگر ان کے اوقاف موجود ہوں تو ان کو اگر قابل استعمال ہیں ورنہ اس کی

قیمت کو ان کے اوقاف میں صرف کیا جائے گا۔

فإن احتاج الوقف إلى عود النقض أعاده الحصول المقصود به وان استغنى عنه أمسكه إلى أن يحتاج إلى عمارته (ولا يجوز) وان تعذر إعادة عينه الى موضعه بيع و صرف ثمنه إلى المرمة صرفا للبدل إلى مصرف المبدل. ملخصا (بحرالرائق رص ۲۲۰)

غیر آمدنی کے اوقاف:

(۲) غیر آمدنی کے جس وقف کو بدلنا ضروری ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے بدلے میں اسی نوع کا دوسرا وقف قرب وحسن مکانی کی رعایت کرتے ہوئے قائم کیا جائے جو بعینہ پہلے والے وقف کے درجہ میں وقف ہوگا۔

وفي الخانية الصحيح قول أبي يوسف لأنه شرط لا يبطل حكم الوقف لأن الوقف يحتمل الانتقال من أرض إلى أرض أخرى ويكون الثاني قائما مقام الأولى الخ (بحرالرائق ۲۲۱)

(۳) غیر آمدنی کے جس وقف کو بدلنے اور فروخت کرنے کے علاوہ کوئی صورت نہ ہو اور اس کے بدلے دوسرے وقف کا قیام عدم ضرورت یا کسی اور وجہ سے متعذر ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اسی جہت کے دوسرے اوقاف میں اس کی قیمت اور بدل کو استعمال کیا جائے۔

رباط بعيد و استغنى عنه المارة و بجنبه رباط آخر، قال السيد الإمام أبو الشجاع تصرف غلته إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب واستغنى عنه أهل القرية فرفع ذلك إلى القاضي فباع الخشب وصرف الثمن إلى مسجد آخر جاز (شامی/۵۵۰)۔

آمدنی کے اوقاف:

(۴) آمدنی کے جس وقف کو بدلنے اور بیع کرنے کے علاوہ اور کوئی صورت نہ ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے بدلے یا اس کی قیمت کے بدلے ایسا وقف حاصل کیا جائے جو پہلے وقف سے انفع یا کم سے کم اس کے مساوی ہو، اور اس کی آمدنی کو موقوف علیہم پر اگر موجود ہوں ورنہ اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں استعمال کیا جائے۔

وإذا كانت موقوفة الاستغلال فالظاهر عدم اشتراط اتحاد الجنس على المنظور فيها كثرة الريع و قلة المرمة و قابلية البقاء. شرط آخر وهو اتحاد المحلة أوكون الثانية أحسن (منحة الخالق/۲۲۳) لو اشترى ببدل الوقف فإنه يصير وقفا كالاولى على شروطه وإن لم يذكر شيئاً (شامی/۶۲۷) في الخلاصة قال المسجد إذا خرب أو الحوض إذا خرب ولم يحتج إليه لتفرق الناس عنه صرفت أوقافه في مسجد آخر أو حوض آخر (شامی/۶۴۲)

(۵) آمدنی کے جس وقف کو بدلنا لازم ہو اور اسی جیسے دوسرے وقف کا قیام ناممکن ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا بدل اور اس کی قیمت موقوف علیہم ورنہ اسی جیسے دوسرے اوقاف میں استعمال کیا جائے۔

ونقل في الذخيرة عن شمس الائمة الحلواني انه سئل عن مسجد أو حوض خرب

ولا يحتاج إليه لتفرق الناس عنه هل للقاضى أن يصرف أوقافه إلى مسجد أو حوض آخر فقال نعم و مثله فى البحر عن القنية (شامی/۵۵۰)۔

اقسام اوقاف عامرہ: آباد اوقاف کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وقف حصول آمدنی کے لئے ہوں یا حصول آمدنی کے لئے تو نہ ہوں لیکن ان اوقاف کے لئے آمدنی کے اوقاف ہوں۔

(۲) اوقاف حصول آمدنی کے نہ ہوں اور نہ ہی ان کے لئے آمدنی کے اوقاف ہوں۔

احکام: پہلی قسم کا حکم: جس وقف کے پاس آمدنی ہو خواہ وہ آمدنی اسی وقف سے حاصل ہو یا ان پر موقوفہ اوقاف سے حاصل ہو تو اس سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے:

(۱) کہ اگر واقف نے اس وقف کے اخراجات کے لئے آمدنی کا کوئی حصہ متعین نہیں کیا ہے تو آمدنی میں سے پہلے اس وقف کے اخراجات ضرور یہ نکالے جائیں گے اگر ضرورت ہو ورنہ اسکو موقوف علیہم کے اخراجات میں صرف کیا جائے گا۔

۱۔ الثانى عشر لو وقف على المساكين ولم يذكر العمارة يبدأ من الغلة بالعمارة و بما يصلحها وبخراجها و مؤنتها ثم يقسم الباقى على المساكين (۲۱۶/۵)۔

۲۔ فالمراد بالوقف الذى يبدأ من غلته بعمارته العين الموقوفة للغلة والعين الموقوف عليها كالمسجد إذ لا شك أن كلا موقوف عليه الغلة بمعنى أنهما مشروط صرف الغلة إلى عمارتها (تقریرات رافعی/۸۱) (شامی ۵۵۹/۶)۔

(۲) اور اگر واقف نے آمدنی سے اوقاف کے ذاتی اخراجات کے لئے حصہ مقرر کیا ہے یا مقرر نہیں کیا ہے لیکن آمدنی سے اخراجات وقف کی شرط لگائی ہے تو پہلے آمدنی سے اوقاف کے اخراجات کے لئے حصہ متعینہ یا جتنی ضرورت پڑسکتی ہو نکال لیا جائے گا اگر چہ فی الحال کوئی ضرورت نہ ہو کیونکہ آئندہ ضرورت پڑنے کا امکان ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ جب ضرورت ہو اسوقت آمدنی نہ رہے تو اسی وضع کردہ واقف کے ذکر کردہ مصارف میں شرائط واقف کی رعایت کے ساتھ صرف کیا جائے گا۔

لو شرط الواقف تقديم العمارة ثم الفاضل للفقراء أو للمستحقين لزم الناظر امساك قدر العمارة كل سنة وإن لم يحتجه الان لجواز أن يحدث حدث ولا غلة بخلاف ما إذا لم يشترطه فليحفظ الفرق بين الشرط وعدمه (درمختار ۵۶۵/۶، ۵۶۶) وكذا فى البحر لو اجتمع من الغلة مقدار ما يحتاج الأرض والمسجد إلى العمارة ويمكن العمارة بها و يفضل تصرف الزيادة إلى الفقراء على ما شرط الواقف (بحرالرائق ۲۱۵/۵، ۲۱۶)

(۳) اوقاف کا خرچ نکالنے کے بعد اگر موقوف علیہم افراد اور جماعت متعینہ نہ ہوں تو اخراجات ضروریہ

کے بعد سب سے پہلے ان چیزوں پر صرف کیا جائے گا جو تعمیر سے معنوی طور پر زیادہ قریب ہیں یعنی جن کے نہ ہونے کی صورت میں تعطل وقف ہوجاتا ہے تو یہ بھی حقیقت میں عمارت سے ملحق ہیں پھر دوسرے مصالح میں صرف کیا جائے گا، مثلاً مسجد و مدرسہ پر وقف ہوتو اس صورت میں پہلے آمدنی سے اخراجات عمارت نکالے جائیں گے پھر امام ومؤذن اور معلمین مدرسہ کوان کی کفایت کے بقدر دیا جائے گا، پھر چٹائی، روشنی، ودیگر مصالح وقف میں صرف کیا جائے گا۔

ويبدأ من غلته بعمارته ثم ما هو أقرب لعمارته كإمام مسجد و مدرس مدرسة يعطون بقدر كفايتهم ثم السراج والبساط كذلك الى آخر المصالح (درمختار،٥٥٩،٢٦٠،٢٦١)

قوله ثم ما هو أقرب لعمارته الخ اى فان انتهت عمارته و فضل من الغلة شئ يبدأ بما هو أقرب للعمارة وهو عمارته المعنوية التى هى قيام شعائره (شامی،٥٦٠) إلى قوله هذا إذا لم يكن معينا يعنى أن الصرف إلى ما هو أقرب إلى العمارة كالإمام ونحوه إنما هو فيما إذا لم يكن الوقف معينا على جماعة معلومين كالمسجد والمدرسة (شامی،٦/٥٦١)

(٣) اور اگر موقوف علیہم افراد و جماعت متعینہ ہوں تو اس کے اخراجات نکالنے کے بعد آمدنی ان لوگوں پر صرف کردی جائے گی بغیر تقدم وتاخر کی رعایت کے، جیسے وقف علی الاولاد یا وقف علی الفقراء۔

اما لو كان معينا كالدار الموقوفة على الذرية أو الفقراء فانه بعد العمارة بصرف الريع إلى ما عينه الواقف بلا تقديم لأحد على أحد۔ فاغتنم هذا التحرير (شامی،٥٦١)

اگر واقف نے وقف حصول آمدنی کے لئے کیا لیکن موقوف علیہم اسکو اپنی دوسری ضرورتوں میں استعمال کریں تو جائز ہے۔ ان کے ذمہ اجرت بھی نہیں لازم ہوگی، البتہ اخراجات وقف ان کے ذمہ ہوں گے، اور موقوف علیہم کا آمدنی کے علاوہ دوسری ضرورتوں میں استعمال کرنا جائز ہے۔

فلاعمارة على من له الاستغلال لأنه لا سكنى له فلو سكن هل تلزمه الأجرة الظاهر لا لعدم الفائدة إلا إذا احتيج للعمارة فيأخذها المتولى ليعمر بها (درمختار،٥٧٠،٥٧١)

قوله لأنه لا سكنى له قال فى البحر وظاهر كلام المصنف وغيره أن من له الاستغلال لايملك السكنى ومن له السكنى لا يملك الاستغلال إلى قوله قلت ويؤيده ان الخصاف سوى بين المسئلتين لكنه فرق بينهما فى محل آخر بأن من له الاستغلال له السكنى لأن سكناه كسكنى غيره بخلاف العكس لأنه يوجب فيها حقا لغيره ومن له الاستغلال إذا سكن لايوجب حقا لغيره وادعى الشرنبلالى فى رسالته أن الراجح هذا (شامی۔٦/٥٧٠،٥٧١)

نوٹ: اور اگر رہائش کے لئے وقف کیا تو اسکو حصول آمدنی کے لئے استعمال نہیں کیا جائے گا۔

(٦) اور اگر واقف نے حصول آمدنی کے لئے وقف کیا اور اس کے اخراجات کی شرط موقوف علیہم کے ذمہ رکھا تو یہ شرط کالعدم ہے۔

ولو شرط الواقف غلتها له و مؤنتها عليه صحّا و هل يجبر على عمارتها؟ الظاهر لا (درمختار ۶/۵۷۱،۵۷۲) وفي الرد قلت علمت أن صحة الشرط غير صحيحة في عبارة التاتارخانية و تعليل الهداية شامل للشرط وغيره فهو دليل على عدم صحته إلى قوله لأن كلام الواقف لا يصلح ملزما له بتعميرها إذ لا ولاية له على المستحق (شامی ۶/۵۷۲)

حاصل یہ ہے کہ اگر وقف سے آمدنی ہورہی ہو یا اس وقف کے پاس آمدنی کے دوسرے اوقاف ہوں تو اس کے اخراجات اسی کی آمدنی سے پورے کئے جائیں گے اگر چہ واقف نے اخراجات کی ذمہ داری موقوف علیہم کے ذمہ رکھی ہو۔

ابقاءوقف:

واقف نے آمدنی کے اوقاف کو جس عمل میں وقف کیا تھا اسکو اسی طرح باقی رکھا جائے گا، اگر باغات ہیں تو سوکھنے والے پودوں کی جگہ دوسرے نئے پودے لگائے جائیں گے، زراعت کی زمین ہے تو اس کو قابل زراعت رکھنے کی پوری کوشش کی جائے گی، اگر دوکان ومکانات ہیں تو ان کی اصلاح ومرمت وغیرہ، یہ سب اسی وقف کی آمدنی سے اپنی اسی حالت پر باقی رکھے جائیں گے، مکانات میں رنگ وروغن وغیرہ نہیں کرتا تھا تو بغیر موقوف علیہم کی اجازت کے نہیں کئے جائیں گے۔

وقف میں زیادتی: اور اگر اس وقف میں ایسی زیادتی کی ضرورت پڑے جس سے وقف کی آمدنی بڑھ جائے اور وقف کا اپنا خرچ کم ہوجائے جس میں موقوف علیہم کا فائدہ ہو تو ایسی زیادتی جس میں موقوف علیہم کا فائدہ ہو بغیر اجازت کے بھی جائز ہے۔ آمدنی میں اضافہ کرنے والی زیادتی ممنوع نہیں ہے اور نہ ہی اس کے لئے اجازت شرط ہے۔

ولو كان الوقف على معين فالعمارة في ماله بقدر ما يبقى الموقوف على الصفة التي وقفه فإن خرب يبنى كذلك ولا تجوز الزيادة بلا رضاء ولو كان على الفقراء فكذلك وعند البعض تجوز والأول أصح (ہدایہ ملخصا) وبه علم أن عمارة الوقف زيادة على ما في زمن الواقف لا تجوز بلا رضا المستحقين وظاهر قوله بقدر ما يبقى منع البياض والحمرة على الحيطان من مال الوقف إن لم يكن فعله الواقف وإن فعله فلا منع (شامی/۵۶۰)

وفي حاشية الشامية مطبوعة مكتبة زكريا: قوله منع البياض الحمرة الخ قال شيخنا وقد رأيت تقييد ذلك بما إذا لم يورث البياض والحمرة زيادة في الأجرة إن كان كذلك فلا منع ثم قال وهو تقييد حسن ويظهر أن الزيادة في أماكنه كذلك، حاشية الشامية للمحشي الشيخ عادل احمد عبد الموجود والشيخ على محمد مفوض (ص/۵۶۰)

جہت آمدنی کی تبدیلی کا حکم:

موقوفہ زمین میں اگر آمدنی میں اضافہ کرنے کے لئے دوکان یا مکان (ہوٹل) وغیرہ تعمیر کردئے جائیں یا مزروعہ زمین میں باغ لگادئے جائیں تو یہ سب امور انفع للوقف ہونے کی وجہ سے جائز ہیں۔ مثلاً شہر کے اندر خالی زمین وقف کی گئی اگر اس پر دوکان یا کرایہ کے مکانات تعمیر کردئے جائیں، یا مزروعہ زمین ہے جس کی کاشت میں دشواری ہوتی ہے اگر باغ لگادئے جائیں تو دشواری دور ہوجائے گی اور وقف کی آمدنی میں اضافہ بھی ہوجائے گا تو وقف کے فائدہ کے لئے جہت آمدنی کا تبدیل کردینا جائز ہے۔

كما في البحر: وإن أراد قيم الوقف أن يبني في الأرض الموقوفة بيوتا يستغلها بالإجارة لا يكون له ذلك لأن استغلال أرض الوقف يكون بالزرع ولو كانت الأرض متصلة ببيوت المصر يرغب الناس في استيجار بيوتها و تكون غلة ذلك فوق غلة الزرع والنخل كان للقيم أن يبني فيها بيوتا فيواجرها لأن الاستغلال بهذا الوجه يكون أنفع للفقراء (بحرالرائق ۵/۲۱۶)

فاضل آمدنی کا مصرف:

ایک وقف کی فاضل آمدنی کو دوسرے جہت کے وقف میں یا اسی جہت کے وقف میں استعمال کرنے کی سب چار صورتیں بنتی ہیں۔ ان میں سے دو جواز کی ہیں اور دو عدم جواز کی ہیں۔ اگر جہت متحد ہو تو ایک کی فاضل آمدنی دوسرے میں استعمال کرنا جائز ہے۔ اور اگر جہت مختلف ہو تو ایک کی فاضل آمدنی دوسرے میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

(۱) واقف اور جہت وقف دونوں متحد ہوں یعنی ایک ہی شخص نے ایک جہت پر متعدد وقف کئے، ایک وقف ایک مصلحت کے لئے اور دوسرا دوسری مصلحت کے لئے۔ مثلاً زید نے مدرسہ پر دو زمینیں وقف کیں، ایک زمین معلمین کی تنخواہ کے لئے اور دوسری مدرسہ کی عمارت کے لئے۔

إن الوقف و محل الوقف اعني الجهة إن اتحدت بأن كانا وقفا على المسجد، أحدهما إلى العمارة والآخر إلى إمامه أو مؤذنه (بحرالرائق ۵/۲۱۶)

حکم: اس صورت کا حکم یہ ہے کہ اگر ایک مصلحت سے آمدنی بچ جاتی ہے تو اسی جہت کی دوسری مصلحت میں فاضل آمدنی صرف کرنا جائز ہے۔

والإمام والمؤذن لا يستقر لقلة المرسوم للحاكم الدين أن يصرف من فاضل وقف المصالح والعمارة إلى الإمام والمؤذن باستصواب أهل الصلاح من أهل المحلة إن كان الواقف متحدا لان غرض الواقف إحياء وقفه و ذلك يحصل بما قلنا (بحرالرائق ۲۱۶)۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ واقف مختلف ہوں اور جہت وقف متحد ہوں یعنی چند لوگوں نے اپنی اپنی زمینوں کو ایک ہی جہت پر وقف کیا، مثلاً زید و عمرو بکر نے مسجد یا مدرسہ پر اپنی اپنی زمین وقف کیا۔

حکم: اس صورت کا حکم بھی پہلی صورت کے حکم کی طرح ہے، یعنی ایک کے فاضل آمدنی کو دوسرے میں استعمال کرنا جائز ہے۔

مسجد له أوقاف مختلفة لا بأس للقيم أن يخلط غلتها وإن خرب حانوت فيها لابأس بعمارته من غلة حانوت آخر اتحد الواقف أو لا (بحرالرائق وحاشیہ بحر ۵/۲۱۷)

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ واقف ایک ہو اور جہت مختلف ہو مثلاً زید نے ایک زمین مسجد کے لئے اور ایک زمین مدرسہ کے لئے وقف کیا، یا مکان کی ایک منزل رہائش کے لئے اور ایک منزل کرایہ کے لئے وقف کیا۔

اتحد الواقف واختلفت الجهة بأن بنى مدرسة و مسجدا وعين لكل وقفا (بحر/۲۱۶)
فى الحاشية قال الرملى من اختلاف الجهة ما إذا كان الوقف منزلين أحد هما للسكنى والآخر للاستغلال (حاشیہ بحر/۲۱۶)

حکم: اس صورت کا حکم یہ ہے کہ ایک کی فاضل آمدنی دوسرے پر صرف نہیں کی جائے گی، بلکہ واقف کی شرط ومقصد کی اتباع واجب ہے۔

فلا يصرف أحد هما للآخر وهى واقعة الفتوى، تأمل (حاشیہ بحر/۲۱۶) وفضل من غلة أحدهما لا يبدل شرط الواقف.

(۴) واقف بھی الگ الگ ہوں اور جہت وقف بھی الگ الگ ہو، مثلاً چند لوگوں نے الگ الگ وقف الگ الگ جہت پر کیا، ایک نے مدرسہ پر دوسرے نے مسجد پر تیسرے نے مسافر خانہ پر۔

حکم: اس صورت کا حکم تیسری صورت کے حکم کی طرح ہے۔ ایک کی فاضل آمدنی دوسرے پر صرف کرنا جائز نہیں۔

وكذا إذا اختلف الواقف لا الجهة يتبع شرط الواقف (بحرالرائق/۲۱۷)۔

مذکورہ چاروں صورتوں اور ان کے احکامات سے یہ معلوم ہو گیا کہ ایک کی فاضل آمدنی کو دوسرے پر استعمال کرنا کس وقت جائز اور کس وقت ناجائز ہے۔ اب اس پر ہم تفریعاً چند مسئلہ ذکر کرتے ہیں۔

وقد علم بهذا التقرير اعمال الغلتين إحياء للوقف و رعاية شرط الواقف هذا هو الحاصل من الفتاوى (بحرالرائق/۲۱۷)

تفریع:

(۱) مسئلہ: اگر مسجد کی موقوفہ زمین قابل کاشت نہ رہ جائے اور اس میں مصالح عامہ کے لئے حوض یا تالاب بنا دیا جائے تو لوگوں کے لئے اس کے پانی کو استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

أرض وقف على المسجد صارت بحال لا تزرع فجعلها رجل حوضا للعامة لا يجوز

للمسلمين انتفاع بماء ذلک الحوض، قنية (ہندیہ ۲/۴۶۴)

(۲) مسئلہ:۔ مسجد کی آمدنی اس کی ضرورت سے زائد ہو تو اس کو فقراء و مساکین پر صرف کرنا جائز نہیں۔

الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لايصرف وإنه صحيح لكن اشترى به مستغلا للمسجد (ہندیہ ۲/۴۶۳)

(۳) مسئلہ: وضو کے لئے وقف کئے گئے حوض سے پانی پینا جائز نہیں۔

إذا وقف للوضوء لا يجوز الشرب منه (ہندیہ ۲/۴۶۵)

(۴) مسئلہ: مسجد کی آمدنی سے کپڑا خرید کر مساکین وفقراء کو دینا جائز نہیں اور دینے والے کے ذمہ ضمان آئے گا۔

ولو اشترى القيم بغلة المسجد ثوبا و دفع إلى المساكين لا يجوز وعليه ضمان ما نقد من مال الوقف (ہندیہ/۴۶۲)

زائد آمدنی جس کی حفاظت دشوار ہو: اگر کسی مسجد یا مدرسہ کے ایسے اوقاف ہوں جن کی آمدنی مسجد و مدرسہ وغیرہ کے خرچ سے زائد ہو اور آئندہ کے لئے بھی ضرورت محسوس نہ ہو رہی ہو تو اس آمدنی کو دوسرے مدرسہ یا مسجد یعنی اسی جہت کے دوسرے اوقاف کی ضرورتوں میں خرچ کیا جائے گا۔

وعند أبي يوسف يباع ذلک ويصرف ثمنه إلى حوائج المسجد فإن استغنى عنه هذا المسجد يحول إلى مسجد آخر (بحر الرائق ۵/۲۵۲)

اور اگر اسی وقف (موقوف علیہ) کو آئندہ ضرورت پڑنے کا اور آمدنی نہ ہونے کا اندیشہ ہو تو بقدر ضرورت اس وقف کے لئے آمدنی کو محفوظ کیا جائے گا۔ الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح لكن يشترى به مستغلا للمسجد (ہندیہ/۴۶۳) تاکہ ضرورت کے وقت کام آئے، اور آمدنی کو محفوظ کرنے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ کوئی زمین اس وقف کے نام سے خرید لی جائے اور ضرورت کے وقت فروخت کر کے اس کی قیمت استعمال کی جائے۔ اما فيما اشتراه المتولى من مستغلات الوقف فانه يجوز بيعه بلا هذا الشرط إلى قوله والمختار أنه لا يكون وقفا فللقيم أن يبيعه متى شاء لمصلحة عرضت (منحۃ الخالق حاشیہ بحر)

وقف مجہول الجہتہ:

کسی زمین یا مکان و دوکان کا وقف ہونا لوگوں میں مشہور ہو کہ یہ چیز وقف کی ہے لیکن جہت وقف کا علم کسی کے پاس نہ ہو کہ یہ چیزیں کس مصرف کے لئے وقف کی گئیں تھیں تو انکا حکم یہ ہے کہ اس زمین کے سابقہ کاغذات اور پہلے کے منتظمین وقف کی فائلیں دیکھ کر معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ وقف کس مصرف کے لئے تھا، اگر کسی طرح جہت وقف کا علم نہ ہو سکے تو ایسے اوقاف کی آمدنی کو فقراء پر صرف کیا جائے۔

فی الدر لو انقطع ثبوته فما کان فی دواوین القضاء(قوله انقطع ثبوته الخ) المراد علم أنه وقف بالشهرة ولکن جهلت شرائطه و مصارفه بأن لم یعلم حاله ولا تصرف قوامه السابقین کیف کانوا یعملون و إلی من یصرفونه فحینئذ ینظر إلی ما فی دواوین القضاة فإن لم یوجد فیها لا یعطی أحد ممن یدعی فیه حقا لم یبرهن۔ فان لم یبرهن یصرف للفقراء لأن الوقف فی الأصل لهم وقد علم مجرد کونه وقفا ولم یثبت فیه حق لغیرهم فیصرف إلیهم (شامی ۶/۶۶۸)

حکم معلوم الجہۃ ومعدوم المصرف:

اگر وقف کی جہت معلوم ہو اور موقوف علیہم مفقود ہوں یا ان تک آمدنی کا پہو نچانا دشوار ہو، مثلاً کسی مدرسہ یا مسجد یا مسافر خانہ کا وقف تھا اور اب وہ سب ختم ہو گئے، یا کسی بستی کے مصالح عامہ پر وقف تھا اور اس بستی کے لوگ معلوم نہیں کہاں گئے، یا ان کی جگہ معلوم تو ہو لیکن ان لوگوں تک پہو نچانا دشوار ہو تو اس کا یہ حکم ہے کہ اسی جہت کے مصارف میں صرف کیا جائے، مدرسہ کا وقف دوسرے مدرسہ پر اور مسجد کا دوسری مسجد پر صرف کیا جائے۔ جہت کے معلوم ہو تے ہوئے دوسری جہت پر صرف کرنا جائز نہیں۔

فی رد المحتار حاصله أن المنقول عندنا أن الموقوف علیه إذا خرب یصرف وقفه إلی مجانسه فتصرف أوقاف المسجد إلی مسجد آخر و أوقاف الحوض إلی حوض آخر والا رصاد نظیر الوقف (شامی ۶/۶۴۶)

حاصل یہ کہ بقدر ممکن واقف کے مقصد کی رعایت کی جائے گی، اسی لئے اگر موقوف علیہم کو فی الحال یا فی المآل اس فاضل آمدنی کی ضرورت ہو موقوف علیہ کے علاوہ دوسرے پر صرف نہ کیا جائے گا، اور اگر ضرورت نہ ہو تو اسی جہت پر صرف کیا جائے گا، لہذا اگر کسی آبادی کے لوگوں کے لئے وقف تھا تو چونکہ اس وقف کا اصل مقصود فقراء تھے اس لئے فقراء پر صرف کیا جائے گا۔

وقف کی دوسری قسم:

(۱) وہ اوقاف جو آمدنی کے لئے نہ ہوں بلکہ رہائش وغیرہ کے لئے ہوں تو ان کے اخراجات موقوف علیہم کے ذمہ ہوں گے۔

ولو کان الموقوف داراً فعمارته علی من له السکنی ولو متعدداً من ماله لا من الغلة اذ الغرم بالغنم (درمختار ۵۶۸، ۵۶۹)

(۲) اور اگر موقوف علیہم فقیر ہوں یا خرچ نہ دیں اس وقت وقف کے اتنے حصے کو کرایہ پر دیدیا جائے گا جس سے وقف کی ضروریات پوری ہو سکیں۔

ولو بنی خانا واحتاج إلی المرمة روی عن محمد أنه یعزل منه بیت أو بیتان وتواجر و ینفق من غلتها علیه (بحر ۳۱۶)

(۳) اور اگر غیر آمدنی کے اوقاف کو موقوف علیہم آمدنی کے لئے استعمال کرنا چاہیں تو جائز نہیں، البتہ آمدنی کے اوقاف کو رہائش وغیرہ کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

من لہ السکنی لا یملک الاستغلال بلا خلاف واختلف فی عکسہ. والراجح الجواز کما حررہ الشرنبلالی فی رسالۃ (شامی ۶/۵۶۹)

تعمیر ومرمت: اگر موقوف علیہم کے پاس آمدنی ہو، خواہ اسی سے حاصل ہوتی ہو یا اس پر موقوفہ اوقاف سے حاصل ہوتی ہو تو آمدنی کو اگر تعمیر ومرمت کی ضرورت ہو تو اس پر صرف کیا جائے گا، اگر تعمیر ضروری ہے اور تاخیر کی گنجائش نہیں ہے تو سب سے پہلے تعمیر میں استعمال کیا جائے گا، اگر بچے تو ان لوگوں کو دیا جائے گا جن کو نہ دینے میں وقف کا نقصان ہو، اور اگر نہ بچے بلکہ پوری آمدنی تعمیر ومرمت ہی میں ختم ہو جائے تو کسی کو کچھ بھی نہ ملے گا، اور اگر تاخیر کی گنجائش ہے تعمیر میں جو سب سے زیادہ ضروری ہو اس کو مقدم کیا جائے گا بعدہ بقدر کفایت ان لوگوں کو دیا جائے گا جن کو نہ دینے میں وقف کا نقصان ہو، زمانہ تعمیر میں خواہ ضروری ہو یا ضروری نہ ہو بلکہ تاخیر کی گنجائش ہو ان لوگوں کو کچھ نہ ملے گا جن کو نہ دینے میں وقف کا نقصان نہ ہو، ایسے لوگوں پر تعمیر ہر حال میں مقدم رہے گی۔

والحاصل بما تقرر و تحرر انہ یبدأ بالتعمیر بالضروری حتی لو استغرق جمیع الغلۃ صرفت کلھا إلیہ و لایعطی أحد ولو إماما أومؤذنا فإن فضل عن التعمیر شیٔ یعطی ما کان أقرب إلیہ مما فی قطعہ ضرر بیّن و کذا لو کان التعمیر غیر ضروری بأن کان لا یؤدی ترکہ إلی خراب العین ولو أخر الی غلۃ السنۃ القابلۃ فیقدم الأھم فالأھم ثم من لا یقطع یعطی المشروط لہ إذا کان قدر کفایتہ وإلا یزاد أو ینقص وان لم یکن فی قطعہ ضرر بیّن قدمت العمارۃ لیہ و إن أمکن تاخیرھا إلی غلۃ العام القابل کماھو مقتضی إطلاق المتون ولا یعطی شیٔ أصلا (شامی ۶/۵۶۵)

آمدنی نہ ہو تعمیر کی ضرورت ہو:

اگر اوقاف کے پاس آمدنی نہ ہو خواہ اس وجہ سے کہ وہ آمدنی کے اوقاف نہ ہوں اور موقوف علیہم تعمیر و مرمت کا خرچ نہ دیں اپنے فقر کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے، یا وہ آمدنی کے اوقاف ہوں یا ان کی آمدنی کے لئے دوسرے اوقاف ہوں لیکن آمدنی حاصل نہ ہو، یا آمدنی تو ہو لیکن تعمیر ومرمت اس آمدنی سے نہ ہو سکے، تو ایسے اوقاف کا حکم یہ ہے کہ ان اوقاف کو اتنے دن کے لئے کرایہ پر دیدیا جائے گا جتنے دن کی آمدنی سے تعمیر وغیرہ ہو جائے۔ اور اگر کرایہ پر نہ اٹھے یعنی وہ ایسا ہو کہ لوگ اسکو کرایہ پر نہیں لیتے ہیں یا ایسی جگہ ہو جس کی وجہ سے کرایہ نہ ملے تو قرض لے کر تعمیر کی جائے، اور اگر قرض نہ ملے اور نہ ہی کرایہ حاصل ہو تو بعض کو فروخت کر کے بقیہ وقف کو تعمیر کیا جائے، چونکہ اول اجارہ ہے پھر قرض ہے، پھر بیع ہے، اس لئے پہلے اجارۂ وقف بعدہ استقراض للوقف اور پھر بیع وقف کو ذکر کیا جائے گا۔

احکام اجارۃ:

جب اوقاف کی تعمیر ومرمت کے لئے اتنی آمدنی نہ ہو جس سے وقف کی تعمیر ومرمت کی جائے تو ایسی صورت میں اوقاف کو اتنی مدت کے لئے جس کے کرایہ سے وقف کی تعمیر ومرمت ہو سکے کرایہ پر دینا جائز ہے، کسی خاص مدت کی تعیین ایسی صورت میں نہیں ہے، البتہ کرایہ پر دینے میں ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جس سے وقف ضائع نہ ہو اور مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد کرایہ دار کو الگ کرنے کا اختیار باقی رہے۔

وفی فتاوی قاری الهداية : إذا لم تحصل عمارة الوقف إلا بذلک يرفع الأمر للحاكم ليؤجره اكثر اى إذا احتيج إلى عمارته من أجرته يؤجره الحاكم مدة طويلة بقدر مايعمر به (شامی ۲۰۶/

چونکہ اوقاف کے اجارہ کی مدت فقہاء متقدمین نے متعین نہیں کی تھی لیکن بعد کے فقہاء نے وقف کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے مدت اجارہ کو متعین کر دیا ہے۔ زراعت کی زمین کے لئے تین سال کی مدت اجارہ اور مکانوں وغیرہ کے لئے ایک سال مدت اجارہ متعین کی گئی ہے، لیکن جب مصلحت کا تقاضا ہو تو ایسی صورت میں کمی بیشی بھی کی جائے گی اور تجدید مدت کی علت وقف کو ضیاع سے بچانا ہے، لہذا اگر بغیر تجدید کے دوسری صورت سے یہ مقصد حاصل ہو جائے تو تجدید لازم نہ ہوگی۔

إن المختار أنه لا يجوز في الدور أكثر من سنة إلا إذا كانت المصلحة في الجواز وفي الضياع يجوز إلى ثلاث سنين إلا إذا كانت المصلحة في عدم الجواز وهذا أمر يختلف باختلاف الزمان والمواضع الخ، وأشار الشارح إلى أنه لا يخالف مافي المتن لأن أصل عدول المتأخرين عن قول المتقدمين بعدم التوقيت إلى التوقيت إنما هو بسبب الخوف على الوقف فإذا كانت المصلحة الزيادة أو النقص اتبعت وهو توفيق حسن (شامی ۶/۲۰۶)

اجرت متقدمہ: جس چیز کو کرایہ پر دے کر کرایہ پیشگی وصول کیا جائے اس کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ کرایہ پر دی جانے والی چیز موجود ہو اور کرایہ وصول کر لینے کے بعد شئ مستاجرہ کرایہ دار کے سپرد کرنے کی شرط ہو۔

۲۔ شئ مستاجرہ موجود ہو اور آئندہ کسی تاریخ معینہ پر سپرد کرنے کا معاملہ ہو اور اجرت کو پیشگی ادا کرنا شرط ہو۔

۳۔ شئ مستاجرہ موجود نہ ہو اور اجرت پیشگی وصول کر کے آئندہ کسی تاریخ میں سپرد کرنے کی شرط ہو۔

احکام: پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ پیشگی اجرت وصول کر کے شئ مستاجرہ کو سپرد کر دینا جائز ہے، اور یہ عقد اجارہ لازم و درست ہے۔

أما إذا شرط في تعجيلها ملكت بالشرط وجب تعجيلها الخ (بدائع ۴/۲۰۳)

دوسری صورت یعنی اجرت پیشگی وصول کرنا اور شئ مستاجرہ کو آئندہ کسی تاریخ میں سپرد کرنے کی شرط لگانا، اسکو اصطلاح فقہ میں اجارۃ مضافہ کہتے ہیں، اور اس کے حکم میں حضرات علماء کا اختلاف ہے، بعض علماء فرماتے ہیں کہ اجارہ مضافہ لازم ہوجاتا ہے، اور پیشگی اجرت کا وصول کرنا اور اس کی شرط لگانا درست ہے، وصول کرنے کے بعد اجرت کا مالک ہوجائے گا۔ اور بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ یہ اجارہ لازم نہ ہوگا، لہذا وصول کردہ اجرت بحکم قرض ہوگی، اجارہ کے لازم نہ ہونیکی وجہ سے جانبین کو عقد اجارہ کے ختم کرنے کا اختیار ہوگا۔ اقوال مذکورہ میں سے دونوں اقوال کی تصحیح حضرات علماء نے فرمائی ہے لیکن اول کو صحیح اور ثانی کو اصح کہا ہے اور یہی قول مفتی بہ بھی ہے، اور ضرورت کے وقت قول صحیح یعنی لزوم عقد پر فتوی کی گنجائش ہے۔

كما ذكر في الشامية مطلب في لزوم الاجارة المضافة تصحيحان. وقال: قال قاضي خان وذكر شمس الائمة السرخسي إن الاجارة المضافة تكون لازمة في إحدى الروايتين وهو الصحيح... ويؤخذ برواية الملك هنا للحاجة. قلت وقد ذكر الشارح في أواخر كتاب الإجارة أن رواية عدم اللزوم تأيدت بأن عليها الفتوى اى فتكون أصح التصحيحين لأن لفظ الفتوى في التصحيح أقوى. لكن أنت خبير بأن رواية عدم اللزوم هنا لاتنفع لأنه يثبت للمستاجر الفسخ فيرجع بماعجله من الأجرة وان قلنا انها تملك بالتعجيل فينبغي هنا ترجيح رواية اللزوم للحاجة نظير ماقاله قاضي خان في رواية الملك (شامی ۲۰۷/۶)

تیسری صورت یعنی شئ مستاجرہ موجود نہ ہو اور عقد اجارہ کے ذریعہ پیشگی اجرت وصول کر لی جائے اور شئ مستاجرہ کو آئندہ کسی تاریخ تک تعمیر وغیرہ کر کے سپرد کرنے کا معاملہ ہو یعنی غیر موجود کا عقد اجارہ۔ اس کے حکم کی صراحت نظر سے نہیں گذری، البتہ اصول سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ غیر موجود کا عقد اجارہ منعقد نہ ہوگا۔ اور وہ کالعدم ہوگا، اجرت بحکم قرض ہوگی اور مؤجر کو دوسرے سے عقد اجارہ کرنے کا اختیار رہے گا۔ دلیل یہ ہے کہ اجارہ میں معقود علیہ منفعت ہوتی ہے لیکن اس کی جگہ پر اس کے سبب یعنی شئ مستاجرہ کو رکھ کر معاملہ درست ہوجاتا ہے، لہذا جب معقود علیہ نہ ہوگا تو عقد اجارہ کس پر منعقد ہوگا۔

اور صاحب بدائع عقد اجارہ ہوجانے کے بعد معقود علیہ کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں عقد اجارہ کے بقاء اور عدم بقاء پر گفتگو کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ جو چیز یقین سے ثابت ہو تو اس کی بقاء کے لئے انتفاع کا وہم بھی کافی ہے، اور جو چیز یقین سے ثابت نہ ہو تو اس کے ثبوت کے لئے وہم کافی نہیں بلکہ یقین کی ضرورت ہے، لہذا جب معقود علیہ موجود نہ ہو تو صرف وجود کے وہم سے عقد اجارہ کیسے منعقد ہوگا۔

والأصل فيه أن العقد المنعقد بيقين يبقى لتوهم الفائدة لأن الثابت بيقين لا يزال بالشك كما أن غير الثابت بيقين لا يثبت بالشك (بدائع ۱۹۶/۴)

اجارۃ البعض لحفظ الکل: پورے وقف کی حفاظت کے لئے بعض حصہ کو کرایہ پر دینا، مثلاً پورے قبرستان کی حفاظت کے

لئے اس کے بعض حصہ پر دوکان تعمیر کر دی جائے، تو ایسا کرنا جائز ہے۔

الثالث عشرة لو بنى خانا واحتاج إلى المرمة روى عن محمد انه يعزل منه بيت أو بيتان فتواجر و ينفق من غلته عليه (بحر/۲۱۶)

بعض علماء نے وقف کو ظالم کی دست درازی سے بچانے کے لئے اس کی بیع اور اس کے ثمن کو اس کی مثل میں صرف کرنے کا فتوی دیا، لیکن چونکہ اس فتوی سے ضیاع وقف کا اندیشہ تھا اس لئے اسکو فتوی کے لئے اختیار نہیں کیا گیا۔

كما في البحر: وفي الفتاوى قيم وقف خاف من السلطان أو من وارث يغلب على أرض وقف يبيعها و يتصدق بثمنها و كذا كل قيم إذا خاف شيئاً من ذلک له أن يبيعه ويتصدق بثمنها. قال الصدر الشهيد والفتوى على أنه لا يبيع الخ (بحر/۵/۲۱۷)۔

جب وقف کو ظالم سے بچانے کے لئے بیع کی اجازت تھی تو اجارۂ بعض حکم شرع کے عین مطابق ہے اور شامی وغیرہ میں بھی اجارہ کی اجازت مصرح ہے۔

آمدنی کا حکم: جب وقف کے بعض حصہ پر بغرض حفاظت دوکان تعمیر کر دی جائے تو دوکان سے حاصل ہونے والی آمدنی کا حکم یہ ہے کہ اس وقف کو جتنی ضرورت ہو اتنا تو اس کی ضرورت میں صرف کیا جائے۔ اور جو باقی بچے اس کے مثل دوسرے اوقاف میں صرف کیا جائے۔

يصرف ثمنه إلى حوائج المسجد فإن استغنى عنه هذا المسجد يحول إلى مسجد آخر (بحر/۵/۲۵۲)

قبرستان کی دوکان کی آمدنی:

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے جب دوکان تعمیر کی جائے تو اس کی آمدنی کا بھی مصرف وہی ہوگا جو چند صفحہ پہلے گذرا، یعنی جتنی ضرورت ہو اس قبرستان میں صرف کی جائے اور بقیہ کو دوسری قبرستانوں کی حفاظت میں خرچ کیا جائے یہی اولی واحوط ہے۔

رفاہی کاموں میں استعمال:

قبرستان کی زمین پر تعمیر شدہ دوکانوں کی فاضل آمدنی کا محتاط مصرف تو دوسرے مقابر کی حفاظت ہے، البتہ علامہ عینیؒ کی قبرستان کے بارے میں ذکر کردہ علت سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے رفاہی دینی کاموں میں استعمال کرنا جائز ہے، مثلاً مسجد کی ضروریات میں یا دینی مدارس وغیرہ میں۔

قال الحافظ العينيؒ: فان قلت هل يجوز أن تبنى المساجد على قبور المسلمين قلت قال ابن القاسمؒ لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجدا لم أر بذلک بأسا و ذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا

درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين الخ (عمدۃ القاری ۴/۱۷۹)۔

وقف کے لئے قرض: وقف کی ضرورتوں کے لئے قرض لینا جائز ہے۔

شرائط: دوشرطوں کے ساتھ۔(۱) قاضی (اوقاف کے منتظمین مسلم دیانتدار) کی اجازت ہو، (۲) وقف کو کرایہ پر دے کر اس سے کرایہ حاصل کرنا اور اس کی اجرت کو ضرورتوں میں استعمال کرنا بہت دشوار ہو۔

لا تجوز الاستدانة على الوقف إلا إذا احتيج إليها لمصلحة الوقف كتعمير و شراء بذر فيجوز بشرطين. الأول إذن القاضي . والثاني أن لا تيسر إجارة العين والصرف من أجرتها (درمختار ۶/۶۵۷)

قرض کی شکلیں اوران کا حکم:

(۱) وقف کے پاس آمدنی ہو اور متولی اپنے پاس سے وقف کی ضرورتوں میں صرف کردے بغیر منتظم وقف کی اجازت کے، تو اس کا حکم یہ ہے کہ متولی اپنی خرچ کردہ رقم خود سے لے سکتا ہے دیانۃً، البتہ اگر منتظمین سے مطالبہ کرے گا تو گواہوں کے قیام کے بغیر نہ ملے گی۔

إن الناظر إذا أنفق من مال نفسه على عمارة الوقف ليرجع في غلته له الرجوع ديانة لكن لوادعى ذلك لايقبل منه بل لا بد أن يشهد أنه أنفق (شامی ۶/۶۵۸)

(۲) وقف میں ٹھیکہ پر تعمیر کروانا۔ مثلاً وقف کے پاس آمدنی نہ ہو اور وقف کو تعمیر کی ضرورت ہو تو متولی یا منتظمین وقف کسی بلڈر سے یہ معاملہ کرلیں کہ اس زمین پر تعمیر کردو، اس کے عوض میں تم کو اتنی رقم ملے گی۔ یا جو مصارف آئیں گے وہ وقف دے گا اور بطور اجرت کے اتنی رقم مزید ملے گی، یا تعمیر ہوجانے کے بعد اس کا اتنا حصہ آپ کو بطور ملک کے ملے گا، یعنی آپ اتنے حصہ کے مالک ہوں گے۔

حکم: مذکورہ صورتوں میں تعمیر پر آنے والے مصارف کے بقدر بلڈر کا وقف مقروض ہوگا اور جتنا خرچ آیا ہے وقف کے ذمہ قرض ہوگا، یا متعینہ رقم قرض ہوگی۔

اور معاملہ میں تعمیر کے بعد بعض حصۂ وقف کے اجارہ یا بیع کی شرط لگانا شرط فاسد ہوگی جو قرض میں باطل ہوجاتی ہے، لہذا بیع واجارہ کی شرط غیر معتبر ہوگی۔ اور شرط مذکور کی بنا پر بلڈر کو اجارہ یا بیع کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا اور مطالبہ ناجائز وحرام ہوگا۔ "كل قرض جر نفعا فهو ربا" (الحدیث) بعض حصہ کو بیع کی شرط کیساتھ بلڈر سے معاملہ کرنا ناجائز وحرام ہے کیونکہ اس میں بیع وقف ہے جو ناجائز ہے، اور اگر صرف عمارت کی بیع مانی جائے کہ جب تک اس حصہ کی عمارت موجود رہے گی بلڈر کو اس میں ہر طرح کے تصرفات کا حق ہوگا تو اجرت قفیز طحان کی قبیل سے ہوگی۔

دفع أرضه ليغرس شجرا على أن تكون الأرض والشجر بينهما نصفين لم يجز والشجر لرب الأرض وعليه قيمة الشجر (ہندیہ ۴۴۵)

بیع البعض لحفظ الکل: وقف کے بعض حصہ کو یا کسی وقف پر موقوفہ وقف کو پورے وقف کی حفاظت کے لئے فروخت کرنا جائز ہے۔ یعنی کوئی وقف منہدم ہونے کے قریب ہو یا منہدم ہوگیا ہو یا معطل ہوگیا ہو اور اس کی تعمیر اور اس کی حفاظت کا کوئی طریقہ نہ ہو سوائے بعض حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے تعمیر و تحفظ کیا جائے، نہ اجارہ پر اٹھ سکے نہ قرض مل سکے تو بقدر ضرورت وقف کو فروخت کرنا جائز ہے۔

فی الخيرية إن أمكن عمارة المسجد بغلتها شيئاً فشيئاً ولا يخشى انهدام المسجد يجب عمارته منها وان لم يمكن تباع و يعمر المسجد من ثمنها قال فی التتارخانية نقلا عن فتاوى النسفی سئل عن أهل محلة باعوا وقف المسجد لأجل العمارة قال يجوز بأمر القاضی وغيره . هو موافق للقاعدة المشهورة إذ اجتمع ضرران قدم أخفهما ولا نعلم أحدا من علمائنا خالف فی هذه المسئلة لاسيما الواقف لهما متحدان (فتاوی خیریہ ۱/۱۲۹، حاشیہ البحر منحۃ الخالق ۵/۲۲۰)

بیع البعض لمصالح الوقف: وقف کے بعض حصہ کو، موقوفہ جائداد وغیرہ کو وقف کی مصلحت یعنی توسیع، آمدنی میں اضافہ وغیرہ کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔

قال الرملی أقول قال فی البزازية بيع عقار المسجد لمصلحته لا يجوز (منحۃ الخالق ۵/۲۲۱)

معطلہ مقبرہ: وہ قبرستان جو آبادی کے اندر آگئے ہیں اور ان پر دفن کا سلسلہ موقوف ہو خواہ حکومت کے پابندی لگانے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے، جب قبرستان میں دفن کا سلسلہ بالکل ختم ہو جائے تو اس کا حکم انقطاع انتفاع بالکلیہ کا حکم ہے، یعنی حضرت امام ابو یوسفؒ کے مفتی بہ قول کے مطابق اس کے بدلہ دوسرا قبرستان قائم کر دیا جائے۔

وعن الثانی ينقل إلى مسجد آخر باذن القاضی و مثله حشيش المسجد و كذا الرباط إلى أقرب مسجد أو رباط الخ (درمختار ۶/۵۴۹)

اور اگر اس کا بدلنا متعذر ہو تو اس قبرستان میں مسجد و مدرسہ اور دینی تعلیمی و تبلیغی مرکز قائم کر دئے جائیں۔ البتہ تمام قبروں کو برابر کر دیا جائے اور ان کو کھودا نہ جائے، اور بنیاد کی کھدائی میں جو ہڈیاں وغیرہ نکلیں ان کو احترام سے کسی جگہ دفن کر دے۔ اور مقبرہ کی زمین پر بیت الخلاء، استنجاخانہ وغیرہ اگر قبریں نئی ہوں تو قائم نہ کیا جائے۔

فی العمدة أن المقابر وقف من أوقاف المسلمين. والمسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عمدۃ ۵/۱۷۹) وحمل النهی على الجلوس لقضاء الحاجة يراد به نهی التحريم وماذكره غيره من كراهة الوطأ الخ، يراد به كراهة التنزيه فی غير قضاء الحاجة وتنتفی الكراهة مطلقا إذا كان الجلوس للقراءة الخ (شامی ۱/۶۰۶)

قبرستان کی مسجد:

مقبرہ میں جو مسجد موجود ہے اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ زمین قبرستان کی ہو بعد میں ضرورتاً مسجد تعمیر کر لی

گئی ہو۔(۲)وہ زمین قبرستان کی نہ ہو بلکہ مسجد کی ہو جس کو مسجد بنایا گیا ہو۔

پہلی قسم کا حکم: جو مسجد قبرستان کی زمین میں ضرورتاً تعمیر کی گئی ہو، اور اب اس کی توسیع کی تحت ضرورت ہو تو وہ قبرستان جس میں تدفین جاری ہے اگر فی الحال گنجائش توسیع کی ہو تو توسیع جائز ہے، اور جب قبرستان تنگ ہو جائے گا تو پوری مسجد کو قبرستان بنا دیا جائے گا، یا جتنے کی ضرورت ہو اتنا قبرستان بنا دیا جائے گا۔

وقد قال في جامع الفصولين: المسجد الذي يتخذ من جانب الطريق لا يكون له حكم المسجد بل هو طريق بدليل أنه لو رفع حوائطه كما كان قبله قلت الظاهر أن هذا في مسجد جعل كله من الطريق (۵۷۵/۶)

دوسری قسم کا حکم: اگر وہ مسجد قبرستان کی زمین پر نہ ہو بلکہ شروع سے مسجد ہی بنائی گئی ہو تو وہ قبرستان جس میں تدفین جاری ہے اس میں توسیع اسی وقت جائز ہے جب کہ فی الحال اور فی المآل قبرستان میں اتنی گنجائش ہو کہ توسیع کے بعد بھی قبرستان تنگ نہ ہو اور آئندہ مسلمانوں کو توسیع سے ضرر لاحق نہ ہو۔

جعل شيء اي جعل الباني شيئاً من الطريق مسجدا لضيقه ولم يضر بالمارين جاز لأنها للمسلمين (۵۷۴/۶)

تنبیہ: علامہ شامیؒ کے ذکر کردہ مسئلہ سے قبرستان کی مساجد دو طرح کی ہوتی ہیں، اسی وجہ سے توسیع کے حکم میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے کہ جب پوری مسجد قبرستان ہو اور بعد میں مسجد بنائی گئی ہو تو ایسی صورت میں وہ حصہ مسجد اسی وقت تک رہے گا جب تک مسجد کی عمارت موجود ہو۔ اور اگر پہلے سے مسجد موجود ہو قبرستان کی زمین پر نہ ہو تو ایسی صورت میں توسیع شدہ زمین کو اصل کے تابع مان کر مسجد شرعی مان لیں گے، جو کبھی مسجدیت سے نکل نہ سکے گی، تو ایسی صورت میں توسیع کے لئے شرط ہوگی کہ وہ حصہ فی الحال اور فی المآل فاضل ہو لیکن تقریرات رافعی کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ جو توسیع ہوگی وہ مسجد شرعی نہ بنے گی، البتہ جو کراہت بے راستہ وغیرہ میں نماز ادا کرنے کی وہ کراہت ختم ہو جائے گی، لہذا جب دیواریں اٹھا دی جائیں گی تو وہ حصہ اپنی اصلی حالت میں لوٹ آئے گا، خواہ پوری مسجد وراستہ قبرستان میں ہو یا صرف توسیع شدہ حصہ قبرستان وراستہ ہو، دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ (تقریرات رافعی/۳۸۳،۳۸۴)

قوله قلت الظاهر ان هذا في مسجد جعل كله من الطريق الخ. الظاهر ان حكم المسجدية في صورتي جعل كل الطريق مسجدا أو بعضه متحققة فيهما بدون فرق بين المسئلتين لكن ما دامت حوائطه قائمة والا عاد طريقا فيهما كما ياتي ما يفيد هذا مما كتبناه عقب هذا (تقریر/۸۳)

احکام مساجد:

چونکہ مساجد کے احکام دوسرے اوقاف کے احکام سے الگ ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسجد کے

لئے دوسرے اوقاف کی طرح قاضی کا فیصلہ ضروری نہیں، اور امام محمدؒ کے نزدیک تسلیم الی المتولی کی شرط نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں شیوع مانع مسجدیت ہے جب کہ دوسرے اوقاف میں شیوع مانع وقف نہیں، اس لئے ہم مسجد کے احکام کو الگ ذکر کر رہے ہیں۔

اعلم أن المسجد يخالف سائر الأوقاف فى عدم اشتراط التسليم إلى المتولى عند محمد وفى منع الشيوع عند أبى يوسف وفى خروجه من ملك الواقف عند الإمام و إن لم يحكم به حاكم كما فى الدرر وغيره (شامی ۵۴۴/۳)

سب سے پہلے مسجد ہونے کی شرائط ذکر کی جائیں گی کہ مسجد ہونے کے لئے کیا شرطیں ہیں اور علماء کا اختلاف کیا ہے اور قول مفتی بہ کیا ہے۔

شرائط:

۱۔ مسجد ہونے کے لئے تمام علماء کے نزدیک سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ بانی مسجد حصہ مسجد کو اپنی ملکیت کی دوسری زمینوں سے بالکل الگ کردے اور حدود مسجد کی حد بندی کردے کہ میں نے اتنے حصہ زمین و مکان کو مسجد بنایا، اگر حد بندی نہ کرے جس کی وجہ سے مسجد کا حصہ اس کی اور زمینوں سے الگ وممتاز نہ ہو تو مسجد نہ بنے گی۔

إن المسجد لو كان مشاعا لايصح اجماعا (شامی ۵۴۵/۳)

۲۔ حضرات طرفین کے نزدیک دوسری شرط یہ ہے کہ جس حصہ کو مسجد کے لئے وقف کرے اس میں نماز ادا کرلی جائے، کیونکہ حضرات طرفین کے نزدیک وقف کو متولی کے حوالہ کردینا ضروری ہے اور وقف مسجد میں نماز ادا کرلینا تسلیم الی المتولی کے قائم مقام ہے۔

أما الصلوة فيه فلأنه لابد من التسليم عند أبى حنيفةؒ و محمد فيشترط تسليم نوعه و ذلك فى المسجد بالصلاة فيه أو لأنه تعذر القبض يقام تحقق المقصود مقامه (بحر ۲۴۸/۵)

البتہ ایک شخص کا نماز ادا کرلینا کافی ہے یا اذان و جماعت کے ساتھ نماز کا ادا کرنا مسجد ہونے کے لئے ضروری ہے۔ اس میں دو روایتیں ہیں اور دونوں ظاہر الروایہ ہیں:

۱۔ حضرات طرفین نے مسجد ہونے کے لئے نماز با جماعت کی شرط لگائی ہے۔

شرط الإمام و محمد الصلوة بجماعة (درمختار ۵۴۵/۳، ۵۴۶)

اشتراط الجماعة لأنها مقصودة من المسجد ولذا شرط أن تكون جهرا بأذان و إقامة وإلا لم يصر مسجداً قال الزيلعى وهذه الرواية الصحيحة. إلى قوله و صححه فى الخانية أيضا و عليه اقتصر فى كافى الحاكم فهو ظاهر الرواية أيضا (شامی ۵۴۶/۳)

۲۔ حضرات طرفین کی دوسری روایت یہ ہے کہ نماز با جماعت مسجد ہونے کے لئے ضروری نہیں بلکہ واقف مسجد کے علاوہ کسی ایک شخص کا نماز ادا کرلینا کافی ہے۔

وقيل يكفي واحد و جعله في الخانية ظاهر الرواية (درمختار ۶/۵۴۶)

في الحاشية وعليه المتون كالكنز والملتقى و غيرهما.

ولو صلى الواقف وحده فالصحيح انه لا يكفي. لأن الصلوة انما تشترط لأجل القبض للعامة و قبضه لنفسه لا يكفي فكذا صلاته فتح واسعاف (شامی ۶/۵۴۶)

نوٹ: مسجد کے لئے وقف کردہ زمین میں اگر نماز ادا کی جائے بلکہ وہ زمین متولی کے حوالہ کر دی جائے تو کیا وہ زمین مسجد ہو جائے گی یا نہیں اس مسئلہ میں بھی حضرات علماء سے دو روایتیں منقول ہیں:

۱۔ اگر مسجد کے لئے وقف کردہ زمین متولی یا عامۃ المسلمین کے قبضہ میں دے دی جائے تو اس زمین کے مسجد ہونے کے لئے نماز کی ادائیگی ضروری نہیں بلکہ متولی کے حوالہ کر دینے سے مسجد بن گئی اور اسی روایت کو اکثر علماء نے ترجیح دیا ہے۔

علمت انه بالتسليم إلى المتولي يكون مسجدا دونها. اى دون الصلاة هذا هو الأصح كما في الزيلعي وغيره وفي الفتح وهو الاوجه لان بالتسليم إليه يحصل تمام التسليم اليه تعالى و كذا لو سلمه إلى القاضي أو نائبه كما في الأسعاف (شامی ۶/۵۴۶)۔

دوسری روایت یہ ہے کہ مسجد کے لئے وقف کردہ زمین متولی یا عامۃ المسلمین کے سپرد کرنے سے مسجد نہ بنے گی بلکہ اس کے مسجد ہونے کے لئے نماز کا ادا کرنا شرط ہے۔

كما في الشامية: وقيل لا واختاره السرخسي (شامی ۶/۵۴۶)

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسجد کے لئے زمین الگ کرنے کے بعد صرف اتنا کہنے سے بھی مسجد ہو جائے گی کہ میں نے اسکو مسجد بنایا۔ ان کے نزدیک نہ تو نماز کی ادائیگی مسجد ہونے کے لئے شرط ہے اور نہ ہی متولی و عامۃ المسلمین کے سپرد کرنا ضروری ہے۔ صرف اتنا کہہ کر زمین کو الگ کر دینے سے مسجد ہو جائے گی۔

وبقوله جعلته مسجداً عند الثاني (درمختار ۶/۵۴۵)

قول راجح: حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول راجح ہے، لہذا کسی زمین کے مسجد ہونے کے لئے نماز کی ادائیگی یا تسلیم الی المتولی و عامۃ المسلمین ضروری نہیں بلکہ صرف مسجد کی حد بندی کر دینے سے مسجد ہو جائے گی۔

قدم في التنوير والدرر والوقاية وغيرها قول أبي يوسفؒ و علمت أرجحيته في الوقف والقضاء (شامی ۶/۵۴۶)

عیدگاہ و جنازہ گاہ: عیدگاہ اور جنازہ گاہ کے سلسلے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں جن کو مختصر طور پر ذکر کیا جا رہا ہے:

جنازہ گاہ: جنازہ کی نماز پڑھنے کے لئے اگر کوئی شخص زمین وقف کر دے تو اس کا حکم مسجد کا حکم ہے، واقف کی ملکیت سے نکل جائے گی جس کی وجہ سے اس کی بیع اور اس کی وراثت کوئی چیز نافذ نہیں ہوگی۔

في الدر: ويزول ملكه عن المسجد والمصلى قوله والمصلى شمل مصلى الجنازة و مصلى العيد قال بعضهم يكون مسجدا حتى إذا مات لا يورث عنه وقال بعضهم هذا في مصلى الجنازة (شامی ۶/۵۴۵)

عیدگاہ:

عیدگاہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ عیدگاہ کے لئے اگر کوئی شخص زمین وقف کرے تو وہ واقف کی ملکیت سے نکلے گی یا نہیں اس کے احکام میں چند اقوال ہیں:

ا۔بعض لوگوں نے کہا کہ واقف کی ملکیت سے نکل جائے گی، اور اس پر مسجد کے احکام جاری ہوں گے۔ اس میں نہ تو وراثت جاری ہوگی اور نہ ہی اس کی بیع جائز ہوگی اور اس میں حائضہ ونفساء کا دخول بھی حرام ہوگا اور یہ مسجد ہوگی۔

۲۔اور بعض لوگوں نے یہ کہا کہ عیدگاہ کو مسجد کا حکم بالکل نہیں دیا جائے گا، البتہ امام کی اقتداء کے سلسلہ میں مسجد کے حکم میں ہوگی کہ اگر عید کی نماز میں عیدگاہ کے باہر کوئی شخص امام کی اقتداء کرلے اور صفوں کے اور مقتدی کے درمیان اگر چہ فصل ہوا اقتداء درست ہوجائے گی اور باہر سے اقتداء کرنے والے کی نماز صحیح ہوجائے گی۔

أما مصلى العيد لا يكون مسجدا مطلقا وإنما يعطى له حكم المسجد في صحة الاقتداء بالإمام وإن كان منفصلا عن الصفوف وفيما سوى ذلك فليس له حكم المسجد (شامی ۶/۵۴۵)

وقال بعضهم يكون مسجدا حال أداء الصلوة لا غير وهو و الجبانة سواء (شامی ۶/۵۴۵)

حکم: اس اختلاف کی بنا پر حضرات علماء نے فرمایا کہ مسجد کا حکم احتیاطا دیا جائے گا کہ اس سے جنبی اور حائضہ کو دور رکھا جائے گا۔

ويجنب هذا المكان عما يجنب عنه المساجد احتياطا الخ (خانية واسعاف) (شامی ۶/۵۴۵)

قول راجح: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ قول اول یعنی عیدگاہ اور جنازہ گاہ کا مسجد ہونا راجح ہے کیونکہ قاضی خاں قول اشہر کو مقدم رکھتے ہیں اور قول اول مسجد ہونے کا ہے۔

والظاهر ترجيح الأول لأنه في الخانية يقدم الأشهر (شامی ۶/۵۴۵)

☆☆☆

وقف کے بنیادی اصول واحکام

مفتی عبید اللہ اسعدی صاحب
جامعہ عربیہ ہتھورا، باندہ، یوپی

اوقاف سے متعلق سوالات کا حاصل یہ ہے کہ اوقاف اوران کی آمدنی کو کیسے بامقصد بنایا جائے جب کہ بہت سے اوقاف تعطل کا شکار ہیں اور بہت سے کارآمد ہیں مگران کا نفع محدود ہے جب کہ اس میں وسعت ممکن ہے یا حالات کا تقاضا وسعت دینے کا ہے۔

اوقاف کا معاملہ یہ ہے کہ اوقاف ابدیت ودوام کے حامل ہوتے ہیں، بلکہ اس کے بغیران کو صحیح قرار نہیں دیا جا تا اور اسی لئے وقف اصلاً انہیں اشیاء کا ہوتا ہے جن کے لئے طبعی طور پر دوام واستقلال ہوتا ہے، بایں معنی کہ ایک لا محدود مدت تک ان کا بقا سوچا جاتا ہے اور سوچا جاسکتا ہے یہی وجہ ہے کہ وقف اصلاً زمین، کھیت، باغ ومکان وغیرہ کا ہو تا ہے۔

اور اسی ابدیت ودوام کی مقصدیت واہمیت کی وجہ سے جب کوئی وقف صحیح قرار پا تا ہے تو قیامت تک اس کی اس حیثیت کو ختم نہیں کیا جاسکتا، واقف یا اس کے ورثہ اپنے ارادے ونیت سے رجوع نہیں کرسکتے اور نہ ہی اس کی خرید وفروخت کا حق رکھتے ہیں اسی لئے اوقاف کے لئے اس کے مطابق احکام جاری کئے گئے ہیں اور کئے جاتے ہیں۔

ان کی حفاظت وبقاء کی تدبیر کی جاتی ہے، اس کے لئے مرمت وتعمیر کی راہ بھی اپنائی جاتی ہے اور دوسری صورتیں بھی، وقف کی آمدنی کو اولاً حفاظت کی مد میں صرف کرنے کا حکم ہے، پھر خیر کے مصارف میں جو اسی کے لئے متعین کئے گئے ہوں، اور اگر حفاظت کا کام خود وقف کی آمدنی سے ممکن ہو تو اس کے لئے مختلف مناسب صورتیں تجویز کی گئی ہیں کہ ان سے کام لے کر وقف کی حفاظت بھی ہوتی ہے اور ان کا کام ونفع بھی جاری رہتا ہے۔

وقف کا حاصل یہ نہیں کہ شی موقوف کو آدمی اپنی ملک سے نکال کر بیکار چھوڑ دے جیسے جانور چھوڑے جاتے ہیں، بلکہ اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ اس کا انتفاع اب ذاتی وشخصی نہ رہ کر عام قومی اور ملی ہوگیا، اور اب تک آدمی اس سے اپنی دنیا کی ضرورت کی تکمیل کررہا تھا مگر وقف کرکے وہ اپنی آخرت کو سنوارتا ہے، خواہ وقف جس چیز کا اور جس شکل و صورت میں ہو۔

بہر حال وقف اور اس کے احکام کا حاصل ومفاد یہی ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اوقاف

جب تک اپنے مناسب حال پر ہیں اور واقف کے مقصد وشرط کے مطابق فائدہ دے رہے ہیں، خواہ کم ہو یا زیادہ اور کام آرہے ہیں تو ان سے تعرض اور ان میں تصرف ایک بیجا عمل ہے۔ لیکن جب ان کی صورت حال یہ ہو جائے کہ وہ مقصد کے مطابق کام بالکل بند کر دیں، یا برائے نام ان کا کام رہ جائے، جس کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، اور حالت یہ ہو جائے کہ موجودہ صورت حال کے باقی رہتے ہوئے کچھ کرنا، اور ان سے کسی طرح کا انتفاع یا مناسب انتفاع ممکن ومتصور نہ ہو تو ان کے کام کو جاری رکھنے وکرنے کے لئے کوئی مناسب شکل واقدام کا اختیار کرنا، تاکہ وقف اور اس کا مقصد زندہ وتابندہ رہے، اس کا کیا حکم ہے؟

اس کے تحت کئی صورتیں آتی ہیں:

۱۔ معطل وبیکار وقف کے حق میں تصرف، ۲۔ کار آمد مگر ناقص کے حق میں اور مزید آمدنی کے لئے تصرف، ۳۔ مصارف میں توسیع واقف کی طے شدہ صورتوں ومواقع میں وسعت واضافہ کرکے، جیسے ایک مقصد کے لئے وقف زمین کا دوسرے کسی مقصد میں بھی استعمال کرنا، یا آمدنی کا دوسرے مقاصد میں صرف کرنا۔

فقہاء کی تصریحات جہاں وقف کی اس حیثیت کو واضح ونمایاں کرتی ہیں جس کا تذکرہ پیچھے کیا گیا ہے، وہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت حال میں مناسب اقدام وانتظام کی اجازت ہے۔ اور یہی بات معقول بھی ہے اس لئے کہ وقف کی حفاظت اور اس کے لئے مناسب تدابیر اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس اقدام وانتظام میں وقف کی جگہ کا تبادلہ جگہ کے بدلہ جگہ کا معاملہ کرکے یا خرید وفروخت کے ذریعہ، یہ سب شامل ہے، فقہاء نے صراحۃ اس کی اجازت دی ہے، اسی طرح زائد جگہ وآمدنی کو ان دوسرے مواقع ومصارف میں استعمال کرنا جن پر وقف کیا جاتا ہے اور جو عامۃ المسلمین واسلام کے مصالح سے تعلق رکھتے ہیں، اس کی بھی ضرورت میں اجازت ہے، ضرورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جگہ بالکل خالی پڑی ہے، نہ اب تک اصل مصرف میں لگی نہ آئندہ عرصہ دراز تک متوقع ہے۔ اور یہ بھی کہ جگہ تو خالی نہیں پڑی، کسی شکل میں مستعمل ہے یا آئندہ جلد نوبت آسکتی ہے مگر دوسری ضرورت در پیش ہے جو اہم ہے، جیسے مسجد کی فاضل وزائد زمین پر مدرسہ قائم کرنا، یا قبرستان کی زمین پر مسجد یا مدرسہ کی تعمیر۔

کبھی آمدنی مصارف ومقاصد سے فاضل ہی نہیں بلکہ بہت زیادہ ہوتی ہے کہ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت مسئلہ ہوتی ہے، نہ تو یہ سوچا جا سکتا ہے کہ شیٔ موقوف کی کسی ضرورت میں اس کو جلد کام میں لیا جا سکے گا اور نہ کسی جگہ کسی صورت میں رکھنے پر اطمینان کیا جا سکتا ہے، نہ عوام نہ حکام، کسی کی طرف سے اطمینان نہیں ہوتا، اور دوسری طرف اسی قبیل کے اوقاف مصارف کے محتاج ہوتے ہیں اور ان کے لئے مناسب آمدنی نہیں پائی جاتی، یا دوسرے دینی وملی کام متقاضی ہوتے ہیں کہ ان کی طرف توجہ کی جائے۔

متدین اور قابل اعتماد متولیان وذمہ داران اگر ضرورت کا احساس کرکے اس طرح کا کوئی اقدام کریں اور کوئی صورت اختیار کریں تو قدیم فقہاء، اور ماضی قریب وحال کے بعض فقہاء کی صراحتوں کے مطابق اس کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے جب کہ مقصد بیجا تصرف واستعمال نہیں بلکہ بیجا دست برد سے بچانا، اور واقف کے مقاصد کی حفاظت

کے ساتھ ان کو وسعت دینا، اور اس طرح اس کے لئے ذخیرہ آخرت وثواب کا بڑھانا مقصود ہو۔

ذیل میں فقہاء کی کچھ عبارات وفتاوی ذکر کی جارہی ہیں جن کی روشنی میں احقر نے یہ رائے قائم کی ہے۔

وقف کے احکام:

الأصح انه عنده جائز غير لازم كالعارية و عندهما هو حبسها على حكم ملك الله تعالى و صرف منفعتها على من أحب ...... و عليه الفتوى (درمختار۴/۳۳۸،۳۳۹)

صحیح یہ ہے کہ وقف امام صاحب کے نزدیک جائز تو ہے مگر لازم نہیں مانند عاریت، اور صاحبین کے نزدیک وقف شئ موقوف کا اللہ کی ملک میں کر دینا ہے اور اس کی منفعت کا جہاں طے کرے وہاں صرف کرنا...... اور فتوی اسی قول پر ہے (یعنی صاحبین کے قول پر)۔

في الدرر: الصحيح ان التابيد شرط اتفاقا لكن ذكره ليس بشرط عند أبي يوسف و عند محمد لابد أن ينص عليه ...... وأما التابيد معنى فشرط اتفاقا على الصحيح و قد نص عليه محققو المشائخ (شامی۴/۳۴۹)

صحیح یہ ہے کہ وقف میں تابید کا پہلو حضرات صاحبین کے نزدیک شرط ہے ہاں صراحت کرنے میں دونوں کے درمیان اختلاف ہے، مگر معنیً اس پر دونوں متفق ہیں۔

فإذا تم لا يملك ولا يملك ولا يعار ولا يرهن (درمختار۴/۳۵۲)

وقف جب صحیح ومکمل ہو جائے تو نہ اس کا کوئی مالک رہ جائے گا اور نہ کسی کو اس کا مالک بنایا جائے گا، نہ اس کو عاریت میں دیا جا سکتا ہے اور نہ رہن میں۔

وقف کی حفاظت اور تعمیر و مرمت:

ويبدأ من غلته بعمارته ثم ما هو أقرب لعمارته كإمام مسجد و مدرس مدرسة يعطون بقدر كفايتهم ثم السراج و البساط كذلك إلى آخر المصالح ...... وإن لم يشترطه الواقف ...... و تقطع الجهات للعمارة إن لم يخف ضرر (درمختار۴/۳۶۷،۳۶۸)

اور وقف کی آمدنی کو شئ موقوف کی تعمیر میں لگائیں گے، پھر جو چیز اس قبیل کی ہو، جیسے مسجد کا امام اور مدرسہ کا مدرس وغیرہ ان کو بقدر ضرورت دیا جائے گا، پھر روشنی وفرش کے انتظام میں خواہ واقف نے شرط میں ذکر کیا ہو یا نہیں، اور تعمیر کی ضرورت کی وجہ سے دیگر چیزوں (مثلاً اشخاص) پر خرچ کو روک دیں گے (اِلّا یہ کہ کوئی اہم جہت ومد ہو)۔

حتی کہ وقف اگر تعمیر و مرمت کا محتاج ہو تو لکھا ہے کہ یہ معاملہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی کے سپرد مال موقوف کو کر دیں کہ وہ اپنے خرچ سے بقدر ضرورت اس کی تعمیر و مرمت کرادے، اور پھر اس کی آمدنی سے اس پیسے کو وصول کرتا رہے۔

اور اگر وقف کسی معین شخص پر ہے، اور تعمیر کی ضرورت ہے اور آمدنی کی کوئی جہت نہیں ہے تو جس کے لئے

وقف ہے وہ اپنے ذاتی سرمایہ سے تعمیر کرائے (شامی ۴/۳۶۷)۔

جو عمارت محض سکونت ورہائش کے لئے وقف کی گئی ہو تو جن لوگوں کے لئے ہے وہ اپنے مال سے اس کا کام کرائیں، اور اگر وہ اس پر راضی نہ ہوں یا وسعت نہ رکھتے ہوں تو حاکم اس کو کرائے پر دے کر اس کی تعمیر ومرمت کا کوئی نظام بنائے اور بعد میں اس کو مستحقین کے سپرد کرے (درمختار ۴/۳۷۳)

علامہ شامی نے کافی گفتگو کے بعد اخیر میں فرمایا ہے:

والحاصل لما تقرر و تحرر انه يبدأ بالتعمير الضروری حتی لو استغرق جميع الغلة صرفت كلها اليه ولايعطى أحد ولو إماما ومؤذنا فإن فضل عن التعمير شئ يعطى ما كان أقرب اليه مما فی قطعه ضرر بين وكذا لو كان التعمير غير ضروری بأن كان لا يؤدی تركه إلى خراب العين (شامی ۴/۳۷۰)

اور سابق تمام گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ آمدنی کو ضروری تعمیر میں پہلے لگایا جائے حتی کہ اگر ضروری تعمیر ساری آمدنی کھا جائے تو سب لگادیں گے اور کسی کو نہ دیں گے نہ امام کو نہ مؤذن کو، جب بچے گا تو قریبی مواقع میں صرف کیا جائے گا کہ جہاں صرف نہ کرنے میں کھلا ہوا نقصان ہو، اسی طرح جو تعمیر ضروری نہ ہو اس میں صرف نہیں کریں گے ،مثلاً وہ حصہ کہ جس کو چھوڑ دیں تو اس کی وجہ سے پورا وقف خراب وبرباد نہ ہو۔

وقف کا تبادلہ:

اعلم ان الاستبدال على ثلاثة وجوه،الأول: أن يشرطه الواقف لنفسه أولغيره أو لنفسه وغيره فالا ستبدال فيه جائز على الصحيح و قيل اتفاقا۔

والثانی: أن لايشرطه سواء شرط عدمه أوسكت لكن صار بحيث لا ينتفع با لكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أولا يفی بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان باذن القاضی ورأيه المصلحة فيه.

والثالث: أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع فی الجملة وبدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار (شامی ۴/۳۸۴)

استبدال کی تین صورتیں ہیں: پہلی یہ کہ واقف اس کی اپنے لئے یا غیر کے لئے یا اپنے اور غیر دونوں کے لئے شرط لگائے تو قول صحیح پر بلکہ کہا جاتا ہے کہ بالاتفاق جائز ہے۔

دوسری یہ کہ شرط نہ لگائے خواہ خاموش رہے یا یہ کہ منع کی شرط لگائے، اور وقف کا حال یہ ہو جائے کہ اس سے کسی طرح فائدہ نہ اٹھایا جا سکے، یا یہ کہ اس کی ضروریات پوری نہ ہوتی ہوں تو بھی استبدال قول اصح پر جائز ہے۔ بشرطیکہ قاضی مصلحت سمجھے اور اجازت دے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ شرط تو نہیں، اور نہ ہی وقف معطل وبیکار ہے بلکہ نفع بخش ہے اور تبادلہ وبدلہ میں

بہتری دکھائی دیتی ہے تو قول اصح پر استبدال جائز نہیں ہے۔

اس سلسلہ کی شرطوں کی بابت گفتگو کرتے ہوئے شامی فرماتے ہیں:

لا یخفی ان هذه الشروط فیما لم یشترط الواقف استبداله لنفسه أو غیره فلو شرطه لا یلزم خروجه عن الانتفاع ولا مباشرة القاضی له ولا عدم ریع یعمر به کما لایخفی فاغتنم هذا التحریر (شامی ۳۸۶/۴، ۳۸۷)

مخفی نہ رہے کہ یہ شرطیں اس وقت ہیں جب کہ واقف استبدال کی شرط نہ لگائے، اور اگر اس کی طرف سے اس شرط کی صراحت ہے تو جواز کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وقف انتفاع سے نکل جائے اور نہ قاضی کی اجازت اور نہ آمدنی نہ ہونے کی کہ جس سے اس کو آباد کیا جاسکے۔

ایک موقع پر شامی نے وقف کے اندر اس انداز کے بعض تصرفات کے لئے لکھا ہے کہ ذمہ دار محلّہ کے اہل صلاح مسلمانوں سے مشورہ کر کے کر سکتا ہے (شامی ۳۶۰/۴)

شامی نے علامہ البیری سے نقل کیا ہے، فتح القدیر میں آیا ہے کہ استبدال یا تو استبدال کی شرط کی وجہ سے اور اس کے بعد ہوگا یا اس کے بغیر ہوگا، تو وقف کے انتفاع کی حد سے نکل جانے کی وجہ سے ہوگا، تو اس میں اختلاف نہیں کیا جاسکتا کہ یہ جائز و درست ہے۔ اور اگر نہ تو شرط استبدال موجود ہے اور نہ ہی یہ بات کہ وقف سے انتفاع باقی نہ رہ جائے بلکہ بات صرف یہ ہے کہ اس سے اچھی آمدنی کی جگہ و ذریعہ اس کے بدلے میں مل رہا ہے تو اس کو جائز نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ وقف کا اپنے حال پر باقی رہنا ضروری ہے، تبادلہ کے مجوز دو ہی ہو سکتے ہیں، ایک شرط، دوسری ضرورت، اور یہاں دونوں میں سے کوئی موجود نہیں ہے اس لئے کہ زیادتی ضروری نہیں ہے، اصل کو باقی و محفوظ رہنا چاہئے (شامی ۳۸۸/۴)

جو وقف آباد و کار آمد ہو، محض احسن و انفع حاصل کرنے کی بات ہو تو اس کو عموماً منع لکھا ہے۔ مگر بعض حضرات نے بشرط مصلحت اس کی گنجائش ذکر کی ہے اس بابت قاری الہدایۃ کا فتوی معروف ہے (شامی ۳۸۷/۴، ۳۸۸)

ایک وقف اور آمدنی کا دوسری جگہ صرف:

پچھلے نمبر کے تحت شامی کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس میں اصل شی موقوف کے نقل کرنے کے ساتھ اس کے اجزاء و ٹوٹ پھوٹ کو دوسری جگہ استعمال کرنے و منتقل کرنے کی بات بار بار آئی ہے۔ شامی کی نقل کے مطابق بہت سے حضرات نے اس کا فتوی دیا ہے، درمختار وغیرہ کی عبارت ہے:

ولو خرب ما حوله و استغنی عنه یبقی مسجداً عند الإمام والثانی أبدا إلی قیام الساعة وبه یفتی.... وعن الثانی ینقل إلی مسجد آخر بإذن القاضی و مثله... حشیش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وکذا الرباط و البئر إذا لم ینتفع بهما فیصرف وقف المسجد

والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أوبئر أو حوض إليه، تفريع على قولهما (در مختار ۴/۳۵۸، ۳۵۹)

مسجد کا اطراف اگر غیر آباد ہو جائے اور مسجد سے بے نیازی ہو جائے تو بھی وہ حضرات شیخین کے نزدیک ہمیشہ کے لئے مسجد رہتی ہے، اور اسی پر فتوی ہے۔ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اس کا سامان دوسری مسجد میں منتقل کر دیا جائے جب کہ قاضی کی اجازت ہو، اسی طرح حکم گھاس و چٹائی کا بھی ہے۔ اور سرائے و کنواں وغیرہ جب کہ بیکار ہو جائے تو ان سب کا وقف قریب کی مسجد یا سرائے یا کنویں وغیرہ میں صرف کیا جائے اور لگایا جائے گا۔

شامی نے لکھا ہے کہ ''اسعاف'' میں امام ابو یوسف کی دوسری روایت کو ہی اختیار کیا گیا ہے اور اسی کے مطابق خانیہ وغیرہ میں فتاوی آئے ہیں (شامی ۴/۳۵۹)۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ وقف کو تبدیل کرنا اس وقت درست ہے جب کہ ویران ہو جائے اور لائق انتفاع نہ رہ جائے خواہ زمین ہو یا عمارت، اور ذخیرہ میں بحوالہ منتقی امام محمد کا قول نقل کیا ہے کہ جب وقف مساکین کے لئے نفع بخش نہ رہ جائے تو قاضی اس کو بیچ کر اس کی جگہ دوسری (زمین و مکان) خرید لے، قاضی کے علاوہ کسی کو یہ حق نہیں ہے۔

شامی نے اس بابت بعض مسائل کی تفصیل کے ضمن میں کہا ہے:

يباع النقض بموضعين : عند تعذر عوده و عند خوف هلاكه. (بحر) (شامی ۴/۳۷۷)

وقف کی ٹوٹ پھوٹ وغیرہ کا بیچنا دو صورتوں میں درست ہے، ایک تو یہ کہ اب اس کا استعمال نہ ہو سکتا ہو، دوسرے ضیاع کا اندیشہ ہو۔

اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم الموقوف عليه بسبب خراب وقف أحدهما جاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه لأنهما حينئذ كشئ واحد و إن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجدا و مدرسة و وقف عليهما أوقافا لا يجوز ذلک (در مختار ۴/۳۶۰)۔

اگر دو وقف ہیں اور واقف اور جہت وقف ایک ہے اور ایک کی آمدنی کم ہو گئی تو حاکم دوسرے وقف کی زائد آمدنی کو اس پر خرچ کرے، اس لئے کہ دونوں کی حیثیت ایک ہے۔ اور اگر واقف دو ہیں یا ایک مگر جہت دو، کہ ایک مسجد ایک مدرسہ، تو ایک کے وقف کا دوسرے کے لئے استعمال درست نہیں ہے۔

نقل فى البحر عن الولوالجية: مسجد له أوقاف مختلفة لا بأس للقيم أن يخلط غلتها كلها وان خرب حانوت منها فلا بأس بعمارته من غلة حانوت آخر لأن الكل للمسجد ولو كان مختلفا لأن المعنى يجمعهما (شامی ۴/۳۶۱)۔

ولوالجیہ میں آیا ہے کہ کسی مسجد کے اگر کئی اوقاف ہوں تو نگراں سب کی آمدنی کو باہم ملا سکتا ہے، اور اگر

اس کی کوئی دوکان بیکار ہو جائے تو دوسری دوکان کی آمدنی سے اس کی تعمیر میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ سب مسجد کے لئے ہے، الگ ہونے کے باوجود دونوں میں ایک اتحاد واجتماع ہے۔

فتاوی تاتارخانیہ میں فقیہ ابو اللیث کا فتوی نقل کیا ہے کہ اگر کسی سرائے تک پہونچنے کے لئے کوئی پل استعمال کیا جاتا ہو اور اس کے بغیر اس کے انتفاع اور اس تک پہونچنا ممکن نہ ہو اور وہ پل ٹوٹ جائے تو سرائے کی آمدنی سے اس پل کو بنایا جاسکتا ہے (تاتارخانیہ ۸۷۷/۵)۔

اسی طرح فقراء پر وقف کی آمدنی وقتی کار خیر میں صرف کی جاسکتی ہے، حتی کہ اس کی وجہ سے وقف کی مرمت وغیرہ مؤخر کی جاسکتی ہے اگر زیادہ نقصان نہ ہو ورنہ فاضل کو صرف کر سکتے ہیں، اسی طرح دیگر اوقاف میں گنجائش ہے، مگر جنس ونوع کا خیال رکھا جائے (تاتارخانیہ ۸۷۸/۵) اس طرح دیگر بعض حضرات سے مسجد کے اوقاف کی آمدنی کے علاوہ دوسرے اوقاف کی آمدنی کو دوسرے مصارف میں لگانے کی اجازت آئی ہے (۸۶۱/۵، ۸۸۰) لیکن امام ابوالقاسم سے مسجد کے اوقاف کی آمدنی کو بالخصوص مسجد کے استغناء وغیرہ کی صورت میں فقراء پر صرف کرنے کی اجازت نقل کی گئی ہے (۸۵۲/۵، ۸۵۴)۔

یہ بعض فقہاء احناف کے اقوال وفتاوی ہیں جو قول ضعیف کی حیثیت رکھتے ہیں جن پر ضرورتاً عمل کی اجازت دیدی جاتی ہے۔

وقف کے طویل اجارے واستفادے کے بعض نظائر:

فقہ حنفی کی کتابوں میں ایسی کئی صورتیں ملتی ہیں جن میں وقف سے مستفید ہونے والا خاص حالات وانداز میں وقف پر خرچ کے بعد ایک طویل مدت تک اس سے استفادہ کا حق رکھتا ہے، اگرچہ ان صورتوں میں یہ حکم اتفاقی نہ ہو لیکن بہرحال اس کو ذکر کیا گیا ہے اور اس کو بہت سے حضرات نے اختیار بھی کیا ہے، اور ان کے لئے اصطلاحات متعین ومستعمل کی گئی ہیں، مثلاً:

۱۔ مرصد: جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک وقف جائداد محتاج تعمیر ومرمت ہوتی ہے اور کوئی سرمایہ اس کے لئے نہیں ہوتا تو ایک آدمی اپنا سرمایہ لگا کر اس سے استفادہ کو تیار ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے وہ بہت معمولی کرایہ دیتا ہے، اور یہ سلسلہ اس وقت تک چلتا ہے جب تک کہ مدت پوری کر کے، یا اوقاف کے ذمہ داروں کی طرف سے رقم ادا کر کے حساب نہ ہو جائے۔

۲۔ خلو الحوانیت: یعنی پگڑی کا تذکرہ بھی ان کتابوں میں اسی ضمن میں اور اوقاف کے اجارہ واستفادہ میں آیا ہے۔

۳۔ الحکر والمقاطعۃ: وقف زمین کی مالیت کے برابر رقم ادا کرنے کے بعد ماہانہ ایک کرایہ دے کر اس سے استفادہ۔ خود دینے والا رہے یا دوسرا۔ اس کرایہ میں ردوبدل بھی ہوتا رہتا ہے۔

۴۔ الکدک: وقف دوکان یا مکان میں ضرورت کے مطابق اپنے سرمایہ سے تعمیر اور پھر اس کے مطابق اس

سے مستقل یا طویل مدت تک استفادہ۔

ان سب صورتوں میں ملکیت نہیں ثابت ہوتی مگر حق استفادہ مستقل یا طویل مدت کے لئے مانا جاتا ہے اور کرایہ بھی ادا کیا جاتا ہے جو عموماً رواجی کرایہ (اجرت مثل) سے کم ہوتا ہے۔

۵۔ کھیتی وغیرہ کی زمین میں بھی اس انداز کی محنت وخرچ کر کے یہ حق حاصل کیا جاتا ہے، شامی میں ان مسائل کا تذکرہ مختلف مواقع میں آیا ہے، مثلاً (۶/۲۵، ۲۶۔ ۴/۳۶۷، ۳۹۱، ۴۰۲ و ۵۲۱ تا ۵۲۴ وغیرہ۔ الفقہ الاسلامی ۸/۲۲۸ حاشیہ)۔

فقہ حنبلی کے بعض توسعات:

إن الوقف إذا خرب و تعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت و عادت مواتا ولم تمكن عمارتها... ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته. وإن لم يمكن الانتفاع بشئ منه بيع جميعه، قال أحمد في رواية أبي داؤد: إذا كان في المسجد خشبتان لهما قيمة جاز بيعهما وصرف ثمنهما عليه..... لأن فيما ذكرنا استبقاء الوقف بمعناه عند تعذر إبقائه بصورته فوجب ذلك.... وظاهر كلام الخرقي أن الوقف إذا بيع فأى شئ اشترى بثمنه مما يرد على أهل الوقف جاز سواء كان من جنسه أوعن غير جنسه لأن المقصود المنفعة لا الجنس لكن تكون المنفعة مصروفة الى المصلحة التى كانت الأولى تصرف فيها لأنه لا يجوز تغيير المصرف مع إمكان المحافظة عليه كما لا يجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به..... وما فضل من حصر المسجد وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل فى مسجد آخرأو يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه وغيرهم... قال المروزى سألت أبا عبدالله عن بوارى المسجد إذا فضل منه الشئ أو الخشبة قال يتصدق به وأرى أنه قد احتج بكسوة البيت إذا تخرقت تصدق بها وقال فى موضع آخر كان شيبة يتصدق بخلقان الكعبة.... وروى أن شيبة جاء إلى عائشة فقال: يا أم المومنين إن ثياب الكعبة تكثر عليها فننزعها فنحفر لها آبارًا فندفنها فيها حتى لاتلبسها الحائض والجنب قالت عائشة: بئس ما صنعت ولم تصب، إن ثياب الكعبة إذا نزعت لم يضرها من لبسها من حائض أو جنب ولكن لو بعتها وجعلت ثمنها فى سبيل الله والمساكين فكان شيبة يبعث بها إلى اليمن فتباع فيضع ثمنها حيث أمرته عائشة وهذه قصة مثلها ينتشر ولم ينكر فيكون اجماعا ولأنه من مال الله تعالى لم يبق له مصرف فصرف إلى المساكين كالوقف المنقطع (المغنی ۵/۶۳۱، ۶۳۳ و ۶۳۵، ۶۳۶ حذفاً واختصاراً)

وقف جب ویران وبیکار ہو جائے، مثلاً کوئی گھر گر جائے یا زمین بیکار ہو کر بنجر ہو جائے، اور اس کا آباد کرنا ممکن نہ رہ جائے، یا ساری عمارت اس طرح مخدوش ہو جائے کہ اس کی نئی تعمیر اس کے کچھ حصے کو بغیر فروخت کئے ممکن

نہ ہوتو باقی کو آباد کرنے کے لئے بعض کی فروخت درست ہے، اور اگر اس کے کسی حصے سے بھی انتفاع ممکن نہ رہ جائے تو کل کا بیچنا درست ہے۔ امام احمد نے ایک روایت میں فرمایا ہے کہ کسی مسجد کی اگر دولکڑیاں قیمتی ہوں تو ان کو بیچ کر ان کی قیمت مسجد میں صرف کی جائے، ہماری دلیل یہ ہے کہ جب صورتاً وقف کا بقا ممکن نہ رہا تو معنًی اس کے بقا کی یہی صورت ہے (لہذا ایسے تصرفات درست ہیں)، وقف کو بیچنے پر جو بھی چیز اس کی قیمت سے خریدی جائے اور اس سے اہل وقف کو فائدہ پہونچایا جائے تو جائز ہے، خواہ اس سے اسی کی جنس کی چیز خریدی جائے یا دوسری، اس لئے کہ مقصود تو منفعت ہے خود جنس وصورت تو مقصود نہیں ہے۔ البتہ یہ منفعت اصل وقف کے محل ومصرف میں لگائی جائے گی، اس لئے کہ جب تک اصل مصرف پر صرف ممکن ہو اس کا بدلنا اسی طرح جائز نہیں جیسے اصل وقف کا بدلنا اور بیچنا جائز نہیں جب کہ اس سے انتفاع ممکن ہو۔

اور مسجد کی چٹائی اور تیل وغیرہ سے جو کچھ بچے اور مسجد کو اس کی ضرورت نہ ہو تو اس کو دوسری مسجد میں صرف کرنا درست ہے، اسی طرح فقراء پر صرف وصدقہ کرنا بھی خواہ مسجد کے پڑوسی ہوں یا نہ ہوں۔ امام احمد سے مسجد کی بوریوں کے متعلق پوچھا گیا کہ اگر کچھ زائد ہو یا لکڑی تو فرمایا کہ اس کو صدقہ کردیا جائے۔

اور اس کی دلیل ان کے نزدیک بیت اللہ کے غلاف کا معاملہ ہے کہ بیت اللہ کے کلید بردار حضرت شیبہ نے حضرت عائشہؓ سے آکر عرض کیا کہ بیت اللہ کے کپڑے بہت ہو جاتے ہیں تو ہم اس خیال سے کہ اس کو حیض والی عورتیں اور جنبی نہ پہنیں گڑھے کھود کر ان میں دفن کردیتے ہیں۔ فرمایا کہ تم یہ ٹھیک نہیں کرتے۔ اتار دینے کے بعد جو پہنے حرج نہیں ہے، اگر ایسا کرو کہ بیچ کر قیمت کوئی سبیل اللہ اور مساکین پر صرف کردیا کرو تو اچھا ہے۔ چنانچہ وہ ان کپڑوں کو یمن بھیج دیا کرتے تھے وہاں وہ بکتے تھے پھر ان کی قیمت حضرت عائشہؓ کے حکم کے مطابق صرف کی جاتی تھی، اور یہ قصہ وہاں چھپنے والا تھا نہیں لیکن کسی نے انکار نہیں کیا، پھر یہ کہ یہ اللہ کا مال ہے جس کا مصرف باقی نہیں رہا تو مساکین پر صرف کیا جائے گا، جیسے وہ وقف جس کی جہت منقطع اور ختم ہو جائے تو اس کو فقراء پر صرف کریں گے۔

اکابر علمائے ہند ومفتیان دیو بند کے خصوصی فتاوی:

ہندوستان کے اکابر ارباب افتاء اور بالخصوص ممتاز علمائے دیوبند نے وقف کی بابت جہاں عام احکام اور اصل مذہب کے مطابق فتاوی صادر کئے ہیں وہاں حالات اور گنجائشوں پر بھی نظر رکھی گئی ہے اور وسعت کے فتاوی بھی ان سے منقول ہیں۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ نے مسجد کی فاضل آمدنی کو ضرورت پر دوسری مساجد میں صرف کرنے ولگانے کی بار بار اجازت دی ہے (امداد الفتاوی ۶۱۳/۳-۶۲۰) اور اگرچہ مدارس وغیرہ میں لگانے کی اجازت نہیں دی ہے، اور فرمایا ہے کہ علاقہ کی نہ سہی ملک کی دوسری محتاج مساجد موجود ہیں، مگر ایک موقع پر یہ بھی تحریر فرمایا ہے: اب آگے امر اجتہادی ہے کہ آیا وقت استغناء صرف دوسری مساجد میں صرف کرنے کا فتوی دینے سے احتمال ضیاع کا مرتفع ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اگر ہو سکتا ہے تب تو دوسری جہات میں صرف کرنے کی اجازت نہ دی جائے گی۔ لأن اتحاد الجهة

مرجع کما فی الرسالة، ورنہ بضرورت اجازت دی جائے گی" وعلیہ بناء ما فی الرسالة (امدادالفتاوی ۶۱۹/۲)معطل قبرستان میں عوامی انجمن کی اجازت دی ہے۔ بعلت اشتراک معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے(امداد۲/۶۰۰)

ایک فتوی میں تحریر فرماتے ہیں: روایات بالا سے معلوم ہوا کہ اصل اور راجح تو عدم جواز نقل ہے لیکن بعض علماء ضرورت میں جواز کے قائل ہوئے ہیں، سو بلاضرورت شدیدہ تو اصل مذہب کو چھوڑنا جائز نہیں اور ضرورت شدیدہ میں گنجائش ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جب ایک مسجد مستغنی عنہ ہو جائے اس کا وقف دوسری مسجد میں صرف کرنا بھی جائز ہے(امدادالفتاوی ۷۳۳/۲)

مولانا ظفر احمد صاحب نے اعلاء السنن میں کافی تفصیل کی ہے، اصل مذہب کی تقویت کے ساتھ المغنی کی گذشتہ عبارت مزید تفصیل کے ساتھ نیز بعض اجزاء پر تنقید کے ساتھ نقل کی ہے، اور اصل مسجد کو منتقل کرنے کی تو اجازت نہیں دی ہے، مگر فقہ حنفی کی بعض تصریحات اور آثار کی وجہ سے وسعت بھی ذکر فرمائی ہے، مثلاً راستے کو مسجد میں شامل کرنا، یا مسجد کے کسی حصہ کو راستہ بنانا، نیز مسجد سے متعلق و متصل صحن یا چبوترہ میں ردوبدل کہ صحن و چبوترہ کو مسجد بنادیا جائے اور مسجد کو صحن و چبوترہ۔

استاذی مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ نے ضرورت پر مسجد کا سامان منتقل کرنے ولگانے کی اجازت دی ہے، اور مقصود وقف کے فوت ہونے پر تبادلہ وقف کی بھی، نیز معطل قبرستان میں مسجد کی تعمیر کی بھی اجازت دی ہے(فتاوی محمودیہ ۴۱۵/۲، ۱۹۸/۶،۱۶۲/۱۴)

استاذی مفتی نظام الدین اعظمی کے فتاوی میں ایسے مسائل اور وسعت کی بات بار بار آئی ہے، جس میں ضرورتاً موقوفہ زمین کے بیچنے، متروکہ قبرستان میں مسجد کی تعمیر (خواہ نئی ہو) یا توسیع، قبرستان کی حفاظت کے لئے دوکانوں کی چہاردیواری، اس کی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف، نیز اس میں مدرسہ کی تعمیر، معطل قبرستان کو کسی طرح کارآمد بنا کر اس کی آمدنی سے فائدہ اٹھانا سب کا تذکرہ آیا ہے۔ ایک مفصل فتوی میں فرماتے ہیں: اوقاف کی فاضل آمدنی سے گورستان کی حفاظت و مرمت کی جاسکتی ہے، نیز جو قبرستان تدفین سے متروک ہو چکے ہوں یا قانوناً دفن سے روک دیئے گئے ہوں اور ان کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس میں دینی ضرورت کے مطابق مسجد یا دینی مدرسہ قائم کرکے یا اس کو کسی ایسے کار خیر میں استعمال کرکے جس سے مسلم عوام اور بچوں کی مذہبی واقتصادی تربیت وترقی کا ایسا کام کیا جائے کہ اصل واقفین کو ثواب پہونچتا رہے(نظام الفتاوی جدید اول/۱۸۰، نیز ۱۶۰،۱۶۱،۱۶۲،۱۶۷،۱۷۴،۱۷۹)۔

مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری کے فتاوی بھی حالات وضرورت کی رعایت میں توسع پر مبنی ہیں، استبدال وتبادلہ کے جواز کے علاوہ (رحیمیہ ۷۳/۶) فاضل آمدنی کی بابت متعدد فتاوی میں فرمایا ہے کہ اگر واقعی موجودہ و آئندہ ضرورت سے فاضل آمدنی ہے اور رکھنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے تو دوسرے مواقع میں صرف کریں مگر ایک جنس

کی آمدنی اسی میں صرف کریں، نیز یہ بھی فرمایا ہے۔ اوراس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہواس زائد اور فاضل رقم سے مسجد کے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کر سکتے ہیں (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۵، ۱۸۷)۔

خلاصہ عبارات وفتاوی:

گذشتہ عبارات و فتاوی کا حاصل یہ ہے کہ اوقاف کا بقاء اہم و اقدم ہے، لہذا ان کو ختم کرنے کی کوئی صورت اختیار کرنا درست نہیں ہے، لیکن جب ان کا حال یہ ہو جائے اور حالات ایسے ہوں کہ ان کا بقاء واقف کے مقصد کا ان سے پورا ہونا نیز اس کے لئے حصول ثواب کا سلسلہ جاری رہے، یہ سب وقف میں ردو بدل وتصرف کے ذریعہ ہی ممکن ہو تو مجبوراً اس میں تبادلہ وتصرف کے اقدامات درست ہیں، ان کی حفاظت و بقاء اور ابدیت و دوام کو اولیت واہمیت دینے کی شرط کے ساتھ اصل وقف کے حق میں بھی، اوراس کی آمدنی کے حق میں بھی، اور قبرستان وغیرہ کے حق میں بھی اور مسجد کے حق میں بھی، خود فقہ حنفی میں بھی توسعات ہیں اور ائمہ مذاہب سے منقول ہیں، اس لئے فقہاء احناف اور بعد میں ہمارے اکابر و مفتیان نے بھی ضرورت و مجبوری کے حالات میں اجازت دی ہے اور ساتھ ہی اصل مذہب کو بھی نمایاں کر کے ذکر کیا ہے اوراس کی تقویت بھی کی ہے۔ اور جب مقصد وقف کی بقاء وحفاظت ہو اور اصل صورت ممکن نہ رہ جائے، اور فقہ حنفی میں گنجائش نہ ہو تو فقہ حنبلی کے توسعات سے بھی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، مثلاً ہمارے قدیم فقہاء نے تو ایک وقف کی آمدنی کو دوسری جگہ استعمال کرنے کی اجازت نہیں دی ہے یا شاید و باید ہی دی ہے۔ مگر امام احمد سے مسجد کے وقف کی آمدنی و فاضل اشیاء کو فقراء پر صرف کرنے کی اجازت منقول ہے، اورانہوں نے مسجد کے اوقاف کو صدقہ کرنے کے جواز میں بطور دلیل بعض آثار کو ذکر کیا ہے جن کا بعض علماء احناف نے جواب ضرور دیا ہے مگر وہ جواب احتمالی ہے، کوئی اثر وغیرہ نہیں، بجز حضرت عمرؓ کی معروف روایت کے جس سے وقف کے اصل حکم میں سب استدلال کرتے ہیں کہ اس کو بیچا نہیں جا سکتا وغیر ذلک تو اس کے تو سب قائل ہیں، سوال ضرورت کے مواقع کا ہے، اور اس کا کہ دوسری صورت انتفاع و بقاء کی نہیں بن رہی ہے اوراس صورت کے اختیار کرنے میں واقف اور ملت وامت سب کا فائدہ ہے۔

مولانا ظفر احمد صاحب نے دارالاسلام ودارالکفر کی نسبت سے جو فرق کا خیال ظاہر فرمایا ہے کہ دارالکفر میں اوقاف کو واقف و بانی کی ملک میں واپسی قرار دیا جائے، کیا اس سے بہتر یہ نہ ہوگا کہ دوسرے ائمہ بلکہ خود ہمارے بعض فقہاء وعلماء کی رائے پر عمل کرتے ہوئے ان کو امام ابو یوسف کی رائے پر وقف ہی برقرار رکھا جائے اور صورت بدل دی جائے جو ممکن ہو، مولانا نے مسجد کو چبوترہ بنانے کی بابت صاحب فتح القدیر کے قول کو یہ کہہ کر نقل کیا ہے کہ آخر جیسے مسجد کو چبوترہ بنانے کی بات ذکر کی گئی ہے، راستہ بنانے کی بات بھی نقل کی گئی ہے لیکن اس پر ان کو کوئی اشکال نہیں ہے، اوراس حکم کی تائید مولانا نے ضرورت کے احساس واعتبار کی بنا پر ہی کی ہے تو اسی کے تحت یہ گنجائش بھی ہونی چاہئے جس کی دوسرے حضرات نے صراحت بھی کی ہے۔

بعض حضرات نے مسجد کی زمین وآمدنی کو مدارس کے لئے استعمال کرنے کو منع کیا ہے، حضرت تھانوی کے

فتاوی میں بار بار آیا ہے، کچھ شامی وغیرہ کی عبارت بھی نقل فرمائی ہے کہ مدرس کی کیا حیثیت ونوعیت ہے (امداد الفتاوی ۲؍۶۲۰، شامی ۴؍۳۶۷، ۳۷۲) مبنی یہ کہ مدرسہ ومدرس کا مسجد کی آبادی میں کیا دخل، اور اس کے مصالح سے کیا تعلق؟ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور ہندوستان میں اس کا کھلا تجربہ ہے، اور دوسری جگہوں پر بھی محسوس کیا جا سکتا ہے کہ آج مساجد کی آبادی میں بالخصوص مساجد سے متصل ومتعلق مکاتب ومدارس کا بہت بڑا دخل ہے، بچوں کے حق میں بھی اور بڑوں کے حق میں بھی، اور پھر ہمارے ملک کے حالات اور فاضل اوقاف سے انتفاع کا بھی ایک تقاضا ہے اس کو محسوس کرتے ہوئے مفتی نظام الدین صاحب اور مفتی عبد الرحیم صاحب نے فاضل آمدنی کا، نیز فاضل زمین کا مدارس کے لئے استعمال کرنا درست قرار دیا ہے۔

اور حالات کو محسوس کر کے ان حضرات نے جو وسعت دی ہے اس کو دوسری اسی انداز کی چیزوں کے لئے بنیاد بنایا جا سکتا ہے، مثلاً مسجد کی فاضل زمین پر مدرسہ کی تعمیر، زمین تو ہمیشہ مسجد کی رہے گی، اور بہتر صورت یہ ہے کہ مسجد کو زمین کا کرایہ دیا جائے یا عمارت مسجد کی آمدنی سے تعمیر کرائی جائے اور اس عمارت کا کرایہ مسجد کو ملتا رہے، تاکہ براہ راست مسجد کا انتفاع پایا جائے، لیکن ضرورت وحالات کے تحت اگر بغیر کرایہ کے ایسا معاملہ کیا جائے جب کہ مسجد اس سے مستغنی ہو اور اس کی ضروریات کا پورا نظم بھی ہو تو اس میں کوئی حرج سمجھ میں نہیں آتا بلکہ بہتر ہے کہ اس سے مزید مسجد اور اس کے اوقاف کی حفاظت ہوتی ہے، اور واقف کے مقصد کی بأحسن وجوہ تکمیل ہوتی ہے۔

رہ جاتی ہے یہ بات کہ وقف میں تبادلہ وغیرہ کے تصرف کے لئے فقہاء نے قاضی کی شرط، یعنی قاضی کے فیصلہ ونظر وحکم کی قید لگائی ہے، لیکن معروف ہے کہ ایسے بہت سے مسائل میں توسع اختیار کر لیا گیا ہے، معتمد ودیانتدار علماء وذمہ داران اور ارباب حل وعقد کو قاضی کی حیثیت ضرورتاً دیدی گئی ہے، لہذا ہندوستان میں اوقاف کے مسائل میں معتمد منتظمین کا فیصلہ معتبر ہوگا، اور مناسب ہوگا کہ یہ قید لگائی جائے اور توجہ دلائی جائے کہ وقف کے ذمہ داران ایسا فیصلہ کرنے میں صاحب نظر علماء سے رجوع کریں، ان کو شامل کریں یا کم از کم رابطہ واستفتاء کریں۔ شامی نے بعض معاملات میں محلہ کے مسلمانوں کی رائے کا ذکر کیا ہے اور ہمارے ارباب افتاء نے ایسے مسائل میں عموماً اس کا ذکر کیا ہے کہ ارباب حل وعقد ومنتظمین جب مناسب سمجھیں یعنی ضروری وبہتر خیال کریں تو ایسے اقدام کریں۔ امداد الفتاوی (۲؍۶۳۷) میں بھی کچھ اس بابت تفصیل آئی ہے کہ قاضی نہ ہو تو کیا کیا جائے گا۔

☆☆☆

وقف کے بنیادی اصول واحکام

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی صاحب
مفتی امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ

فقہ اکیڈمی کی جانب سے اوقاف سے متعلق جو سوالات موصول ہوئے ہیں وہ یقیناً حالات اور وقت کے تقاضے کے مطابق بہت ہی اہم ہیں، ان سوالات کے جوابات لکھنے سے قبل چند باتیں بطور تمہید ذکر کی جاتی ہیں، جن سے جواب کے سمجھنے میں سہولت ہوگی۔

وقف کی لغوی اور شرعی تعریف:

وقف لغت میں روکنے کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں وقف کہتے ہیں: کسی شئ کو اپنی ملکیت سے نکال کر اس طرح محبوس کرنا کہ اصل شئ باقی رکھتے ہوئے اس سے انتفاع کیا جا سکے۔ یعنی اصل شئ محفوظ رہے اور اس کے منافع کو واقف کی صراحت کے مطابق صرف کیا جائے۔ نہایۃ المحتاج میں ہے:

"هو لغة الحبس... وشرعا حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح موجود" (۳۵۵،۳۵۴/۵)

امام ابوحنیفہؒ کے دونوں شاگرد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے وقف کی شرعی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"(وعندهما هو حبسها على) حكم (ملك الله تعالى و صرف منفعتها على من أحب) ولو غنيا" (الدر المختار علی ہامش رد المحتار کتاب الوقف ۳۵۸/۳)

یعنی وقف شئ کو اللہ کی ملکیت میں محبوس کرنا اور اس کی منفعت کو منشاء واقف کے مطابق صرف کرنا ہے، گرچہ مالدار ہی پر کیوں نہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ چونکہ عام حالات میں وقف کے لزوم کے قائل نہیں ہیں، جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آرہی ہے، اس لئے وہ وقف کی شرعی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

(هو) لغة الحبس و شرعا (حبس العين على) حكم (ملك الواقف والتصدق بالمنفعة) ولو في الجملة" (الدر المختار علی ہامش رد المحتار کتاب الوقف ۳۵۸/۳)

یعنی اصل شئ کو واقف کی ملکیت میں باقی رکھتے ہوئے اس کے منافع کا صدقہ کرنا ہے، یہ صدقہ کسی بھی درجہ میں ہو۔ مثلاً اپنے اور اپنے اہل وعیال پر وقف ہو، اس کے بعد فقراء ومساکین پر یا مالداروں پر۔

وقف کا حکم:

ایک بحث وقف کی صحت اور عدم صحت کی ہے کہ کسی چیز کا وقف صحیح ہے یا نہیں؟ اگر صحیح ہے تو شئ موقوف واقف کی ملکیت میں باقی رہتی ہے یا اس کی ملکیت سے نکل جاتی ہے؟ اور واقف کے لئے وقف کرنے کے بعد شئ موقوف کی خرید وفروخت یا اس کا ہبہ یا کوئی دوسرا جائز تصرف جو اپنی ملکیت میں ہوتا ہے، شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کے مختلف اقوال ملتے ہیں، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱۔ پہلا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی کوئی جائداد وغیرہ وقف کرنا چاہے تو وقف کرسکتا ہے۔ اس کا وقف صحیح ہوگا۔ اس پر تقریباً تمام اہل علم کا اتفاق ہے۔ بعض حضرات گرچہ عدم صحت وقف کے قائل ہیں، لیکن ان کے قول کا اعتبار نہیں ہے۔ روایات، آثار صحابہ اور اقوال فقہاء صحت وقف پر متفق ہیں۔

امام ترمذی حضرت عمر کے واقعہ وقف والی روایت کو نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم لا نعلم بين المتقدمين منهم في ذلك اختلافا في إجارة وقف الأرضين وغير ذلك" (ترمذی ۱/۱۶۵)۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وقف تو صحیح وجائز ہوتا ہے، لیکن لازم نہیں ہوتا۔ یعنی شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ واقف اس کو فروخت بھی کرسکتا ہے اور ہبہ بھی، ہر طرح کے جائز تصرف کا اختیار واقف کو ہوگا، اس کے انتقال کے بعد اس میں وراثت بھی جاری ہوگی۔ اس کے قائل حضرت امام ابوحنیفہؒ ہیں... البتہ دو صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک بھی شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

الف۔ واقف نے اپنی کوئی چیز وقف کرکے متولی کے حوالہ کردیا، پھر متولی سے اپنی چیز کا مطالبہ کیا اور متولی نے دینے سے انکار کردیا۔ جب معاملہ قاضی شریعت کے پاس پہونچا تو قاضی شریعت نے لزوم وقف کا فیصلہ دیا... اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک بھی وقف لازم ہو جائے گا اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جائے گی، اس لئے کہ یہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے اور مجتہد فیہ مسئلہ میں قضاء قاضی رافع خلاف ہے۔

ب۔ دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میری فلاں چیز وقف ہے، تو اس صورت میں وقف لازم ہو جائے گا، اور اس کے انتقال کے بعد اس میں وراثت جاری نہ ہوگی، لیکن اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ صورت درحقیقت وقف کی نہیں ہے بلکہ وصیت کی ہے، لہذا اس صورت میں وصیت کے تمام احکام نافذ ہوں گے۔ مالک اگر اپنی زندگی میں رجوع کرنا چاہے تو رجوع کرسکتا ہے۔

قال أبو حنيفة: لا يزول ملك الواقف من الوقف إلا أن يحكم به الحاكم أو يعلقه بموته فيقول إذا مت فقد وقفت داري على كذا" (ہدایہ ۲/کتاب الوقف)

شرح فتح القدیر میں دوسری صورت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"(وأما تعليقه بالموت فالصحيح أنه لايزول ملكه إلا أنه تصدق بمنافعه مؤبداً فيصير

بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبداً فيلزم) وإن لم يخرج عن ملكه لأنه بمنزلته إذ لايتصور التصرف فيه ببيع و نحوه لما يلزم من إبطال الوصية وعلى هذا فله أن يرجع قبل موته كسائر الوصايا، وإنما يلزم بعد موته" (شرح فتح القدیر ۱۹۳/۶)

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ شئی موقوف واقف ہی کی ملکیت میں رہتی ہے، اس کی ملکیت سے نکلتی نہیں ہے، البتہ واقف کوفروخت کرنے یا ہبہ وغیرہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس پر یا اس کے بعد مقرر کردہ متولی پر لازم ہے کہ شئی موقوف سے حاصل ہونے والے منافع کو واقف کی صراحت کے مطابق صرف کرے۔ یہ قول صحیح روایت کے مطابق امام مالکؒ کا ہے (دیکھئے کتاب المواہب الجلیل شرح مختصر الخلیل ۱۸/۶)

۴۔ چوتھا قول یہ ہے کہ وقف لازم ہو جاتا ہے اور شئی موقوف واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے، لیکن موقوف علیہ کی ملکیت میں نہیں آتی ہے۔ واقف نہ تو اس کوفروخت کر سکتا ہے اور نہ ہی ہبہ وغیرہ کر سکتا ہے، اور نہ ہی ان کے انتقال کے بعد اس میں وراثت جاری ہو سکتی ہے... یہ قول صاحبین (امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) صحیح مذہب کے مطابق امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور جمہور صحابہ، محدثین اور علماء امت کا ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف کرتے ہی شئی موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے، اور امام محمد کے نزدیک اس وقت نکلتی ہے جب کہ اس کو متولی کے حوالہ کر دیا جائے۔ فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، اور علماء احناف کا عمل بھی اسی پر ہے۔

"وعندهما يلزم بدون ذلك وهو قول عامة العلماء وهو الصحيح ثم إن أبا يوسف يقول يصير وقفا بمجرد القول لأنه بمنزلة الإعتاق عنده وعليه الفتوى وقال محمد لا إلا بأربعة شروط" (ردالمحتار کتاب الوقف۔ ۳۵۸/۳۔ مزید دیکھئے: نہایۃ المحتاج فی مذہب الامام الشافعی جلد پنجم کتاب الوقف۔ المغنی لابن قدامہ الحنبلی جلد پنجم کتاب الوقف۔ مواہب الجلیل فی مذہب الإمام مالک جلد ششم کتاب الوقف)

قول راجح: صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کو جس انداز سے بیان کیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک امام صاحب کا قول راجح ہے، اس لئے کہ امام صاحب کے قول کی دلیل بعد میں بیان کرنا اور صاحبین کے دلائل کا جواب دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک امام صاحب کا قول راجح ہے، لیکن احادیث اور آثار صحابہ کی روشنی میں صحیح اور راجح قول جمہور کا معلوم ہوتا ہے۔ بہت سے صحابہ نے اپنی استطاعت کے مطابق وقف کیا، اور کسی سے بھی شئی موقوف کی واپسی یا اس کوفروخت کرنے اور اس کی قیمت کو اپنے مصرف میں لانے کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔

علامہ علاء الدین الحصکفی نے ابن الکمال اور ابن الشحنہ کے حوالہ سے اسی قول پر فتوی نقل کیا ہے۔

درمختار میں ہے: (وعندهما هو حبسها على) حكم (ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب) ولو غنيا فيلزم فلا يجوزله إبطاله ولا يورث عنه عليه الفتوى ابن الكمال وابن الشحنة"۔

اور علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کے حوالہ سے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ بے شمار احادیث و آثار اس کی تائید میں ہیں، اور صحابہ، تابعین اور بعد کے علماء کا عمل بھی اسی پر رہا ہے۔

علامہ شامی ''قولہ علیہ الفتوی'' کے تحت لکھتے ہیں:

ای علی قولهما بلزومه قال فی الفتح والحق ترجح قول عامة العلماء بلزومه لأن الأحاديث والآثار متظافرة على ذلک، واستمر عمل الصحابة والتابعين ومن بعدهم على ذلک فلذلک ترجح خلاف قوله'' (ردالمحتار ۳/ ۳۵۸)

اس قول کی بنیاد عبداللہ بن عمرؓ کی روایت پر ہے کہ جب حضرت عمرؓ کو خیبر کی زمین حصہ میں ملی تو وہ حضور اکرم ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ خیبر کی جو زمین حصہ میں ملی ہے وہ میرے نزدیک بہت ہی پسندیدہ مال ہے، میں اس کو اللہ تعالیٰ کے راستہ میں صدقہ کرنا چاہتا ہوں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اس کو صدقہ کردو، لیکن اصل زمین نہ تو فروخت کی جائے گی اور نہ ہبہ کیا جائے گا، اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی۔

''انه لا يباع أصلها ولا تباع ولا تورث ولا توهب'' (مسلم ۲/ ۴۱)

علامہ نووی نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

''وفيه أن الوقف لا يباع ولا يوهب ولا يورث'' (نووی شرح مسلم ۲/ ۴۲)

محقق ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں وقف کرنے والے صحابہ کی ایک لمبی فہرست شمار کی ہے، جن کا عمل لزوم وقف کی تائید کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو ان کی عبارت:

والحق ترجح قول عامة العلماء بلزومه لأن الأحاديث والآثار متظافرة على ذلک قولا كما صح من قوله عليه الصلوة والسلام لا يباع ولا يورث إلى آخره، وتكرر هذا في أحاديث كثيرة واستمر عمل الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على ذلک أولها صدقة رسول الله ﷺ ثم صدقة أبي بكر و عمر و عثمان و علي والزبير و معاذ بن جبل و زيد بن ثابت و عائشة و أسماء أختها و أم سلمة و أم حبيبة و صفية بنت حيّ وسعد بن أبي وقاص و خالد بن وليد و جابر بن عبدالله و عقبة بن عامر و أبي أروى الدوسي و عبد الله بن الزبير، كل هؤلاء من الصحابة ثم التابعين بعدهم كلها بروايات و توارث الناس أجمعون ذلک فلا تعارض بمثل الحديث الذي ذكره على أن معنى حديث شريح بيان نسخ ما كان في الجاهلية من الحامي و نحوه، وبالجملة فلا يبعد أن يكون إجماع الصحابة العملي ومن بعدهم متوارثا على خلاف قوله فلذا ترجح خلافه الخ (شرح فتح القدیر کتاب الوقف ۶/ ۱۹۳)

علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں عدم لزوم والے قول کو سنت نبویہ اور اجماع صحابہ کے خلاف قرار دیا ہے:

وهذا القول يخالف السنة الثابتة عن رسول الله واجماع الصحابة فان النبي ﷺ قال

لعمر فی وقفه،لا یباع أصلها ولا یباع ولا یوهب ولا یورث. (المغنی لابن قدامہ ۵/۵۹۸)

خلاصہ یہ ہے کہ روایات اور آثار صحابہ کی روشنی میں صحیح اور راجح قول یہ ہے کہ وقف صحیح اور لازم ہوتا ہے، اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔ عقلا بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے، اس لئے کہ وقف سے منشاء واقف یہ ہوتا ہے کہ اس کے انتقال کے بعد بھی اس کا نفع جاری ہو، جس کا ثواب اس کو ملتا رہے، اور یہ اس صورت میں ممکن ہے جب کہ لزوم وقف کا حکم دیا جائے، ورنہ اس کے انتقال کے بعد اس کے وارثین اس شئ کے مالک ہو جائیں گے اور مقصد فوت ہو جائے گا۔

شئ موقوف کی واپسی واقف یا اس کے وارثین کی طرف:

راجح اور مفتی بہ قول کے مطابق شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور اس پر ملکیت کے احکام جاری نہیں ہوتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا شئ موقوف کسی بھی حال میں کبھی بھی واقف یا اس کے وارثین کی ملکیت میں آتی ہے یا نہیں؟

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب شئ موقوف اپنی افادیت کھو دے، اس سے موقوف علیہم کو استغناء و بے نیازی ہو جائے تو ایسی صورت میں اگر واقف زندہ ہو تو اس کی ملکیت ورنہ اس کے وارثین کی ملکیت کی طرف وہ لوٹ آتی ہے... مثلاً وقف کی عمارت منہدم ہو گئی اور اس کا غلہ نہیں ہے جس سے اس کی تعمیر ہو سکے، یا کسی بازار میں وقف کی دوکان ہے، وہ آگ لگنے سے اس طرح جل گئی کہ اس سے انتفاع ممکن نہیں اور نہ ہی کوئی شخص اس کو اجارہ پر لینے کے لئے تیار ہے، یا کسی محلہ میں موقوف حوض ہے جو خراب ہو گیا اور اس کو ٹھیک کرنے کے لئے غلہ نہیں ہے، یا مسافر خانہ ہے جو ویران ہو گیا یا اس کی عمارت منہدم ہو گئی، تو ان تمام صورتوں میں امام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ موقوفہ مکان و دوکان اور حوض و مسافر خانے واقف اور اس کے انتقال کے بعد اس کے وارثین کی ملکیت کی طرف لوٹ جائیں گے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورتوں میں بھی شئ موقوف واقف یا اس کے وارثین کی ملکیت میں نہیں آئے گی، بلکہ اگر موقوفہ دوکانیں یا مکانات یا حوض اور مسافر خانے بے مصرف اور ناقابل انتفاع ہوں تو ان کے فاضل اور ٹوٹے ہوئے آلات و دیگر سامانوں کو یا ان پر وقف جائداد کی آمدنی کو اسی جنس کے وقف پر جو اس سے قریب ہو صرف کیا جائے گا۔

مثلاً اگر حوض ہے تو قریب کے حوض پر اگر مسافر خانہ ہے تو قریب کے مسافر خانہ پر الاقرب فالاقرب کے اصول پر آمدنی صرف ہوگی۔ اسی طرح قدیم وقف کی عمارت منہدم ہو جائے تو اس کے انقاض مثلاً اینٹ اور لکڑیاں وغیرہ امام محمدؒ کے نزدیک واقف کے حوالہ کر دی جائیں گی، اس لئے کہ وہی مالک ہے... اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قدیم وقف کی جدید تعمیر میں اگر ضرورت ہو تو اس میں استعمال کیا جائے گا، اگر ضرورت نہ ہو تو ان کو روک کر رکھا جائے گا، تاکہ ضرورت پڑنے پر ان کا استعمال ہو سکے، اور اگر مستقبل قریب میں ضرورت پڑنے والی نہ ہو اور رکھے رہنے میں ضیاع کا اندیشہ ہو تو قاضی شریعت کی اجازت سے ان کو فروخت کر کے ان کی قیمت نئی تعمیر میں صرف ہوگی،

اگر اس کو ضرورت نہ ہو تو قریب کے وقف پر صرف کیا جائے گا۔

اسی طرح مسجد کی گھاس اور اس کی چٹائیاں وغیرہ اگر نا قابل استعمال ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک واقف اور اس کے انتقال کے بعد اس کے وارثین مالک ہو جائیں گے...اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کو دوسری قریب کی مسجد میں منتقل کر دیا جائے گا، یا ان کو فروخت کر کے ان کی قیمت مسجد میں صرف کی جائے گی۔

استبدال وقف کا حکم:

شئ موقوف کے تبادلہ کا مسئلہ وقف کے اہم مسائل میں سے ہے۔ سوالنامہ کے زیادہ تر سوالات کے جوابات اسی پر موقوف ہیں۔ اس لئے اس مسئلہ کو قدرے تفصیل سے بیان کیا جا رہا ہے۔ یہ تو مصرح ہے کہ وقف تام اور مکمل ہو جانے کے بعد شئ موقوف کو خرید و فروخت یا ہبہ کے ذریعہ یا اس میں وراثت جاری کر کے وقفیت سے نہیں نکالا جا سکتا ہے، شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے۔

فإذا تمّ ولزم لا يملك ولا يملك ولا يعار ولا يرهن (درمختار) **(قوله لا يملك) اى لا يكون مملوكا لصاحبه ولا يملك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع و نحوه لاستحالة تمليك للخارج عن ملكه الخ** (ردالمحتار کتاب الوقف ۳/۳٦۷)

البتہ شئ موقوف کو دوسری شئ سے بدلنا یا ضرورتاً اس کو فروخت کر کے دوسری شئ خرید کر اس کو وقف قرار دینا درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کرام نے تفصیلی بحث کی ہے، اور اس کی تین صورتیں ذکر کی ہیں:

۱۔ واقف نے بوقت وقف تبادلہ کی شرط لگا دی ہو، خواہ اپنے لئے لگائی ہو یا کسی دوسرے کے لئے۔

۲۔ واقف نے بوقت وقف تبادلہ کی کوئی شرط نہیں لگائی، نہ اپنے لئے اور نہ ہی دوسرے کے لئے۔ یا با قاعدہ یہ صراحت کر دی کہ کوئی بھی اس کا تبادلہ نہیں کر سکتا۔ لیکن شئ موقوف بالکل نا قابل انتفاع ہے، یا معمولی نفع ہے بھی تو اس نفع کے حاصل کرنے کے لئے اس پر ہونے والے اخراجات اس سے زائد ہوتے ہیں۔

۳۔ واقف نے اپنے لئے یا غیر کے لئے تبادلہ کی شرط نہیں لگائی اور شئ موقوف قابل انتفاع بھی ہے، اس سے آمدنی حاصل ہوتی ہے، البتہ اس کو زیادہ نفع آور بنانے کے لئے اس کا تبادلہ دوسری نفع آور شئ سے کیا جائے۔

پہلی صورت:

جب کہ واقف نے بوقت وقف یہ شرط لگا دی کہ ضرورت پڑنے پر میں خود یا فلاں شخص اس کو دوسری شئ سے بدل کر یا شئ موقوف کو فروخت کر کے اس کی جگہ پر دوسری شئ خرید کر وقف کر سکتا ہے، تو اس صورت میں واقف کی صراحت کے مطابق خود واقف کو یا اس کے نامزد کردہ شخص کو شئ موقوف کے تبادلہ کا اختیار ہوگا، اور شرط کے مطابق شئ موقوف کو فروخت کر کے اس کی جگہ دوسری شئ خرید کر وقف کر سکتا ہے۔

(وجاز شرط الاستبدال به) أرضا أخرى حينئذ أو شرط بيعه ويشترى بثمنه أرضا أخرى إذا شاء فإذا فعل صارت الثانية كالأولى في شرائطها وإن لم يذكرها (درمختار)

(قوله و جاز شرط الاستبدال) اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه الأول ان يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه و غيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا الخ (رد المختار کتاب الوقف ۳ ر ۳۸۷)

واقف کی شرط کے مطابق استبدال کا حق اس لئے ہے کہ واقف کی شرط شرعاً معتبر ہے، اگر وہ غلہ یا ولایت کی شرط اپنے لئے لگادے تو اس کی یہ شرط درست ہوگی، جب اپنے لئے غلہ اور ولایت کی شرط درست ہے تو استبدال کی شرط بدرجہ اولی درست ہوگی... بلکہ کتب فقہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ جس طرح شارع کی نص پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح واقف کی شرط پر عمل کرنا بھی واجب ہے۔

"شرط الواقف كنص الشارع اى في المفهوم والدلالة ووجوب العمل به" (الدر المختار بامش رد المختار ۳ ر ۴۱۶)

دوسری صورت:

دوسری صورت میں جب کہ واقف نے بوقت وقف اس طرح کی شرط نہیں لگائی۔ وقف نامہ کسی طرح کی شرط سے خاموش ہے۔ یا یہ شرط لگادی کہ کسی کو بھی حتی کہ قاضی شریعت کو بھی تبادلہ کا اختیار نہیں ہوگا۔ لیکن شی موقوف بالکل نا قابل انتفاع ہے یا معمولی نفع ہے، جس کے حصول کے لئے اس سے زائد اخراجات ہوتے ہیں، اس صورت میں قاضی شریعت مصلحت سمجھ کر شی موقوف کو نفع آور بنانے کے لئے اس کا تبادلہ دوسری شی سے کر سکتے ہیں۔ یہ ان صورتوں میں سے ہے، جن میں واقف کی شرط کی مخالفت قاضی شریعت کے لئے جائز ہے۔

" والثانی أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان باذن القاضي ورأيه المصلحة فيه" (رد المختار ۳ ر ۳۸۷)

اس صورت میں تبادلہ کا اختیار اس لئے ہے کہ تبادلہ نہ کرنے کی صورت میں واقف کا مقصد فوت ہو رہا ہے، کیونکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ شی موقوف کی آمدنی مساکین یا دیگر کار خیر پر جس کی اس نے صراحت کی ہے صرف کی جائے جس کا ثواب اس کو مرنے کے بعد بھی ملتا رہے، اور یہ اصل شی کو باقی رکھتے ہوئے ممکن نہیں ہے، اور قاضی شریعت وقف کے مقاصد اور اس کے مصالح کے نگراں ہیں، اس کے تحفظ و بقا کے لئے کوشش قاضی شریعت کی ذمہ داری ہے، لہٰذا مقاصد وقف کے تحفظ و بقا کے پیش نظر قاضی شریعت اس کا تبادلہ دوسری شی سے کردیں گے یا ضرورت پڑنے پر اس کو فروخت کر کے دوسری شئ خرید کر اس کی جگہ پر وقف کردیں گے۔

علامہ ابن قدامہ نے اس مسئلہ پر اچھی بحث کی ہے اور یہ لکھا ہے کہ اس صورت میں اصل شی کو باقی رکھنے پر جمود اختیار کرنا مقصد واقف کو ضائع کرنا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

" وجمودنا على العين مع تعطلها تضييع للغرض" (پوری بحث کے لئے دیکھئے: المغنی لابن

قدامہ ۶۳۳/۵)

اس صورت میں قاضی کو تبادلہ کا جو اختیار ہے وہ چند شرطوں کے ساتھ ہے:

۱۔ یہ اختیار اس قاضی کو ہے جو علم وعمل اور عدل میں ممتاز ہو، صاحب تقویٰ اور پابند شرع ہو۔

۲۔ شیٔ موقوف بالکلیہ نا قابل انتفاع ہو۔

۳۔ وقف کی کوئی آمدنی نہ ہو جس سے اس کی آبادکاری ہو سکے۔

۴۔ بیع غبن فاحش کے ساتھ نہ ہو۔

۵۔ قاضی کسی ایسے شخص سے تبادلہ نہ کرے جو اس کا قریبی رشتہ دار ہو یا پہلے سے اس کا قرض قاضی پر ہو۔

"والمعتمد انه بلا شرط يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لايكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش و شرط في الإسعاف أن يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا...وأن لا يبيعه ممن لا تقبل شهادته له ولا ممن له عليه دين" (ردالمحتار ۳۸۸/۳)

تیسری صورت:

اس صورت میں جب کہ واقف نے استبدال کی کوئی شرط نہیں لگائی، نہ اپنے لئے نہ ہی کسی غیر کے لئے، اورشیٔ موقوف قابل انتفاع بھی ہے البتہ اس کو زیادہ نفع آور بنانے کے لئے کسی دوسری نفع آور شیٔ سے اس کا تبادلہ کیا جائے، اس صوت کے جواز اور عدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کرام کے دو قول ملتے ہیں:

الف: ایک صورت میں تبادلہ جائز نہیں ہے۔ اس کے قائل امام ابوحنیفہؒ ہیں۔

ب: تبادلہ شرعاً جائز و درست ہے، یہ قول امام ابویوسف اور حضرت ہلال کا ہے، اور ایک روایت کے مطابق امام محمدؒ کا۔

عام طور پر کتب فقہ حنفی میں عدم جواز کے قول کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔ علامہ شامی نے ردالمحتار میں اور علامہ ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں عدم جواز ہی کے قول کو راجح قرار دیا ہے، علامہ ابن قدامہ نے بھی المغنی میں اسی قول کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

"وإن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر رد على أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الأصل تحريم البيع وإنما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع إمكان تحصيله ومع الانتفاع وإن قل ما يضيع المقصود" (المغنی لابن قدامہ ۶۳۴/۵)

اور اگر مصلحت وقف بالکلیہ ختم اور بے کار نہ ہو بلکہ کم پڑ جائے اور اس کا بدل اس سے زیادہ نفع بخش اور اہل وقف کو زیادہ آمدنی دینے والا ہو تو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اصل بیع کی حرمت ہے۔ اور بیع کی اجازت

ضرورتاً ہے تاکہ مقاصد وقف ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائیں۔ اور جب تک انتفاع ممکن ہو گرچہ کم ہی کیوں نہ ہو مقصود ضائع نہ ہوگا۔

عدم جواز والے قول کی دو بنیادیں ہیں:

ایک تو یہ کہ قاضی حضرات دیانت دار اور صاحب تقوی نہیں ہوتے ہیں۔ اگر اس صورت میں تبادلہ کی اجازت دے دی جائے تو وہ بلا وجہ اور بلا ضرورت تبادلہ کر کے اوقاف کو ضائع کر دیں گے اور اس سے ناجائز فائدہ اٹھائیں گے۔ دوسری بنیاد یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو شئ موقوف کی وقفیت کو باقی رکھنا ضروری ہے۔ تبادلہ کی اجازت یا تو واقف کی شرط کی بنیاد پر ہو سکتی ہے یا ضرورت کی بنیاد پر، اور اس صورت میں کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ آمدنی کو بڑھانا ضرورت میں شامل نہیں ہے۔

علامہ شامی نے صاحب نہر کے حوالہ سے صدر الشریعہ کا فتوی نقل کیا ہے:

نحن لا نفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد ويحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين (ردالمحتار ۳/۳۸۹)

علامہ ابن ہمام فتح القدیر میں تفصیلی بحث کے بعد فرماتے ہیں:

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرطه الاستبدال وهو مسئلة الكتاب أو لا عن شرطه، فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم به فينبغي أن لا يختلف فيه كالصورتين المذكورتين لقاضي خان، وإن كان لا لذلك بل اتفق انه أمكن أن يؤخذ بثمن الوقف ماهو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ماكان عليه دون زيادة اخرى ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب في الأول الشرط و في الثاني الضرورة. ولا ضرورة في هذا إذ لاتجب الزيادة فيه بل نبقيه كما كان" (شرح فتح القدیر ۶/۲۱۲)

بعض فتاوی میں امام ابو یوسف کے قول پر بھی فتوی نقل کیا گیا ہے، جیسا کہ فتاوی قاری الہدایہ میں ہے، جس کو علامہ شامی نے نقل کیا ہے:

"الرابعة أن يرغب انسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن صقعا فيجوز على قول أبي يوسف و عليه الفتوى كما في فتاوى قارى الهداية" (ردالمحتار ۳/)

ایک روایت کے مطابق امام محمد نے بھی تبادلہ اور بیع کی اجازت دی ہے:

وقد روى عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستبدال والقيم يجد بثمنها اخرى أكثر ريعا كان ان يبيعها و يشترى بثمنها ما هو أكثر ريعا" (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۵/۲۲۴)

یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے بلکہ مجتہد فیہ ہے، حالات اور ضرورت کے لحاظ سے اقوال فقہاء بھی مختلف ہیں اور

ترجیحات وفتاوے بھی مختلف ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اپنے زمانے کے قضاۃ کے حالات کو سامنے رکھ کر عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے، اور امام ابویوسفؒ نے اپنے زمانے کے حالات اور تقاضے کو سامنے رکھ کر اور مزید مقاصد واقف کی حفاظت کی غرض سے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ ہمارے اس زمانہ میں امام ابویوسفؒ کے قول پر فتویٰ دینا اور اس پر عمل کرنا احسن معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس زمانہ کے قضاۃ سرکاری ہوتے ہوں اور ان میں ظلم وتشدد اور رشوت خوری عام ہو، لیکن ہمارے اس زمانہ میں چونکہ قاضی حضرات سرکاری نہیں ہیں اس لئے الحمدللہ جہاں بھی قضاء کا نظام ہے وہاں کے قاضی حضرات رشوت خوری وغیرہ کے مرض سے دور ہیں۔ خصوصاً بہار واڑیسہ میں قضاء کا نظام بہت ہی مستحکم ہے اور یہاں کے قاضی حضرات نہایت ہی دیانتدار، صاحب تقویٰ اور علم وعمل اور عدل میں ممتاز ہیں۔ رشوت لیکر اوقاف کو ضائع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جہاں تک یہ سوال ہے کہ حتی الامکان وقف کی وقفیت کو باقی رکھنا ضروری ہے، اور تبادلہ کی گنجائش یا تو وقف کی شرط کی بنیاد پر ہے یا ضرورت کی بنیاد پر، اور یہاں پر کوئی ضرورت نہیں ہے...تو میرے خیال میں اس صورت میں تبادلہ عین منشاء واقف اور مقاصد وقف کے مطابق ہے، اور اس میں اس کا تحفظ وبقا بھی زیادہ ہے۔ ظاہر ہے کہ واقف کا مقصد تو یہی ہے کہ وقف کی آمدنی زیادہ سے زیادہ ہو تا کہ کار خیر پر صرف ہو اور اس کا ثواب اس کو زیادہ سے زیادہ ملے، اور اگر فروخت کر کے اس کو زیادہ نفع آور بنانے کی کوشش نہ کی جائے تو ممکن ہے کہ وہ آہستہ آہستہ معطل و بے کار ہو جائے، اور ایک ایسا وقت آئے کہ اس سے انتفاع ممکن نہ ہو، اور اس وقت یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے تبادلہ یا اس کو خریدنے کے لئے کوئی شخص تیار بھی ہو جائے، اگر کوئی تیار بھی ہو تو ممکن ہے کہ معمولی قیمت دے...اور چونکہ قاضی مصالح کا نگراں ہے اور ہر قاضی کو تبادلہ کا اختیار بھی نہیں ہے، بلکہ قاضی الجنۃ یعنی صاحب تقویٰ، علم وعمل اور عدل میں ممتاز قاضی کو اس کا اختیار ہے، اس لئے وہ یقیناً مصالح کا خیال رکھ کر ہی تبادلہ کی اجازت دے سکتا ہے، لہٰذا اس صورت میں بھی راقم الحروف کی ناقص رائے میں حالات وضرورت کے پیش نظر امام ابویوسفؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہونی چاہئے۔ البتہ یہ واضح رہے کہ اگر معمولی نفع کا فرق ہو تو قاضی کو اس کی اجازت نہیں دینی چاہئے۔

بانی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ حضرت مولانا ابوالمحاسن محمد سجادؒ نے اس صورت میں بھی قاضی شریعت کی اجازت سے تبادلہ کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، چنانچہ وہ ایک استفتاء کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: ''موقوفہ زمین کو بخیال زیادتی منافع تبدیل کرنا یا فروخت کر کے دوسری زمین خریدنا بحکم واجازت قاضی جائز ہے، بغیر اجازت وحکم جائز نہیں، پس اگر اس کی ضرورت ہے تو قاضی شریعت سے درخواست دے کر اور ثبوت بہم پہونچا کر اجازت حاصل کیجئے'' (مولانا سجاد صاحبؒ کا یہ فتویٰ مطبوعہ نہیں ہے۔ طباعت کے بعد انشاء اللہ جلد ہی منظر عام پر آنے والا ہے)

واضح رہے کہ اس صورت میں اختلاف صرف اراضی موقوفہ کے سلسلہ میں ہے، مکان موقوفہ کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بالاتفاق اس کا تبادلہ جائز نہیں ہے۔ مکان کا قیاس زمین پر نہیں کر سکتے ہیں، اس لئے کہ اگر زمین کی پیداوار کم ہو جائے تو لوگ اس کو اجارہ پر لینے بلکہ بعض دفعہ خریدنے کے لئے بھی تیار نہیں ہوتے، اس کے بر

خلاف مکان اگر اس کا کچھ حصہ ویران ہوجائے تو بھی لوگ اس کو طویل مدت کے لئے اجارہ پر لے سکتے ہیں۔

"إن الخلاف في الثالث إنما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلا ل بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فإنه لايجوز حينئذ الاستبدال على كل الأقوال قال ولايمكن قياسها على الأرض فإن الأرض إذا ضعفت لا يرغب غالباً في استئجارها بل في شرائها أما الدار فيرغب في استئجارها مدة طويلة لأجل تعميرها للسكنى" (ردالمحتار ۳/۳۸۷)

استبدال کی مزید دو صورتیں:

مذکورہ بالا تین صورتوں کے علاوہ استبدال کی مزید دو صورتیں کتب فقہ میں ملتی ہیں:

الف۔ کسی شخص نے اراضی وقف کو غصب کیا اور اس پر پانی جاری کردیا، یہاں تک کہ وہ سمندر ہوگیا، تو ایسی صورت میں غاصب ان اراضی کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس قیمت سے دوسری اراضی خریدی جائیں گی جو پہلی اراضی کی جگہ پر وقف ہوں گی۔

ب۔ غاصب نے وقف کی جائداد دینے سے انکار کردیا، اور متولی کے پاس کوئی بینہ بھی موجود نہیں ہے، پھر غاصب نے اس کی قیمت دینے کا ارادہ کیا تو متولی قیمت لے کر دوسری زمین خرید کر وقف کردے گا۔

" لا يجوز استبدال العامر إلا في أربع" (درمختار) (قوله إلا في أربع) الأولى لو شرطه الواقف الثانية إذا غصبه غاصب و أجرى عليه الماء حتى صار بحرا فيضمن القيمة و يشترى المتولي بها أرضاً بدلاً الثالثة ان يجحده الغاصب ولا بينة اى و أراد دفع القيمة فللمتولي أخذها ليشتري بها بدلاً" (ردالمحتار ۳/۳۸۹)

شئ موقوف کے تبادلہ کا اختیار کس کو ہوگا:

جن صورتوں میں واقف نے تبادلے کی شرط اپنے لئے لگائی ہے یا کسی دوسرے کے لئے، ان صورتوں میں تبادلہ کا اختیار واقف کی شرط کے مطابق خود واقف کو یا اس کے نامزد کردہ شخص کو ہوگا۔ اور جن صورتوں میں واقف نے اپنے یا کسی غیر کے لئے کوئی شرط نہیں لگائی ہے اور شرعاً تبادلہ کی گنجائش ہے، ان صورتوں میں تبادلہ کا اختیار صرف قاضی شریعت کو ہوگا، جو علم و عمل اور عدل میں ممتاز ہوں۔

(وأما) الاستبدال ولو للمساكين آل (بدون الشرط فلا يملكه القاضي) والمستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل الخ (در مختار)

علامہ شامیؒ استبدال کی شرطیں بیان کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

" ولا يخفى ان هذه الشروط فيما لم يشترط الواقف استبداله لنفسه أو غيره فلو شرطه لا يلزم خروجه عن الانتفاع ولا مباشرة القاضي له ولا عدم ريع يعمر به كما لا يخفى فاغتنم هذا التحرير" (ردالمحتار ۳/۳۸۸)

اب رہا یہ سوال کہ جن مقامات پر قاضی شریعت موجود نہ ہوں وہاں پر یہ اختیار کس کو ہوگا، تو میرے خیال میں چونکہ متولی مصالح وقف کا نگراں اور محافظ ہے، اس لئے اگر متولی دیانتدار، صاحب تقوی اور پابند شرع ہے تو اس کو یہ اختیار ہونا چاہئے، لیکن وہ اس طرح کا تبادلہ اپنے علاقہ کے متدین اور صاحب تقوی علماء کی نگرانی میں کرے، اور اگر متولی بھی نہ ہو تو وہاں کے مسلمان کسی صاحب علم و عمل اور عدل میں ممتاز شخص کو اس کا متولی اور نگراں بنادیں، اور وہ تبادلہ کرے۔

فی الذخیرۃ سئل شمس الأئمة الحلوانی عن أوقاف المسجد إذا تعطلت و تعذر استغلالها هل للمتولی أن یبیعها ویشتری بثمنها مکانها أخری قال نعم" (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۲۳۷/۵) "اتفاق المشائخ المتأخرین علی أن الأ فضل لأهل المسجد أن ینصبوا متولیا ولا یعلموا القاضی فی زماننا لما علم من طمع القضاة فی أمور الأوقاف صرح به فی التتارخانیة و غیرها فی کثیر من کتب المذهب" (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۲۲۳/۵)۔

مسجد اور دیگر اوقاف میں فرق:

واضح رہے کہ تبادلہ وقف کے سلسلہ میں مذکورہ بالا پوری تفصیل مسجد کے علاوہ دیگر اوقاف یا خود مسجد پر وقف شدہ جائداد سے متعلق ہے، خود مسجد کے سلسلہ میں یہ تفصیل نہیں ہے، بلکہ مسجد مفتی بہ قول کے مطابق تا قیامت مسجد ہی رہتی ہے، اس کی مسجدیت کو باقی رکھنا ضروری ہے، کسی بھی حال میں، گرچہ اس کے ارد گرد آبادی ختم ہوگئی ہو، ایک شخص بھی نماز پڑھنے والا نہ ہو، پھر بھی نہ تو اس پر ملکیت کے احکام جاری ہوں گے، نہ اس کی خرید و فروخت جائز ہے، نہ اس کا تبادلہ اور نہ ہی اس میں کوئی ایسا کام کر سکتے ہیں جو احترام مسجد کے خلاف ہو۔

"(ولو خرب ما حوله واستغنی عنه یبقی مسجدا عند الإمام والثانی) أبداً إلی قیام الساعة (وبه یفتی) حاوی القدسی (درمختار) (قوله ولو خرب ما حوله الخ) ای ولو مع بقائه عامراً و کذا لو خرب ولیس له ما یعمر به وقد استغنی الناس عنه لبناء مسجد آخر (قوله عند الإمام والثانی) فلا یعود میراثا ولا یجوز نقله و نقل ماله إلی مسجد آخر سواء کانوا یصلون فیه أولا وهو الفتوی حاوی القدسی وأکثر المشائخ علیه مجتبی وهو الأوجه فتح" (رد المحتار ۳۷۱/۳)

منشاء واقف کی رعایت اور مقاصد وقف کا تحفظ و بقا ضروری ہے:

اوقاف کے سلسلہ میں منشاء واقف کی رعایت اور مقاصد وقف کا تحفظ و بقا ضروری ہے۔ یہ خیال رکھنا پڑے گا کہ واقف نے کس مقصد کے لئے وقف کیا ہے، جس مقصد کے لئے وقف کیا ہے اسی میں اس کا استعمال ضروری ہے، دوسرے مقاصد میں استعمال منشاء واقف کے خلاف ہے۔ مثلاً اگر مسجد کے لئے اراضی وقف ہیں تو ان اراضی کی پیداوار کو مسجد ہی پر صرف کرنی ہوگی، مدرسہ یا دیگر کار خیر میں صرف نہیں کر سکتے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ مقصد وقف کو ضائع ہونے سے بچایا جائے، کوئی ایسا کام نہ ہو جس سے مقصد وقف فوت ہو جائے، اگر کسی وجہ سے ضائع

ہونے کا اندیشہ ہوتو قاضی شریعت یا قاضی شریعت نہ ہوں تو متولی کی ذمہ داری ہے کہ ایسی کوشش کرے، جس سے مقصد وقف کی حفاظت ہو سکے۔ مثلاً قدیم مسجد شہید کر کے نئی مسجد بنائی گئی، قدیم مسجد کے سامان مثلاً اینٹ یا لکڑیاں جن کی ضرورت نئی مسجد کو نہیں پڑی، اوران کو فروخت نہ کرنے کی صورت میں ضائع ہونے کا یا چوری ہونے کا اندیشہ ہے تو اس صورت میں مقاصد وقف کے تحفظ و بقا کے پیش نظر قاضی شریعت کی اجازت سے وہ فروخت کردی جائیں گی اور قیمت مسجد میں صرف ہوگی، یا کوئی قبرستان ہے جو بہت ہی وسیع ہے، مردے کم دفن ہوتے ہیں، کچھ حصہ پر غیروں نے قبضہ کر لیا ہے اور بقیہ حصہ پر بھی قبضہ کر لینے کا خطرہ ہے، تو ایسی صورت میں قبرستان کی حفاظت کی غرض سے چاروں طرف سے دوکان بنا کر کرایہ پر لگانے کی گنجائش ہے، قاضی شریعت کی اجازت سے ایسا کر سکتے ہیں۔

"علی أنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة" (ردالمحتار ۳/۴۲۳)

"وما انهدم من بناء الواقف وآلته صرفه الحاكم في عمارة الوقف إن احتاج إليه وإن استغنى عنه أمسكه حتى يحتاج إلى عمارته فيصرفه فيها لأنه لابد من العمارة ليبقى على التابيد فيحصل مقصود الواقف فإن مست الحاجة إليه في الحال صرفها فيها وإلا أمسكها حتى لايتعذر عليه ذلك أو إن الحاجة فيبطل المقصود وإن تغذر إعادة عينه إلى موضعه بيع و صرف ثمنه إلى المرمة صرفا للبدل إلى مصرف المبدل" (ہدایہ کتاب الوقف ۲/۶۴۴)

وقف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

اس ذیل میں ایک اہم بحث یہ آتی ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی جو اس کی ضروریات سے زائد ہے، اور مستقبل قریب میں بھی اس کی ضرورت پڑنے والی نہیں ہے، تو ایسی صورت میں اس فاضل آمدنی کو کس مصرف میں صرف کیا جائے۔ مثلاً کسی مسجد پر کافی اراضی وقف ہیں، ان اراضی کی آمدنی ہر سال اتنی ہوتی ہے کہ مسجد کی ضروریات پر صرف ہونے کے باوجود بہت زیادہ بچ جاتی ہے، اس طرح ہر سال آمدنی میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، جس کی ضرورت مسجد مذکور کو نہیں ہے، تو ایسی صورت میں مسجد مذکور کی موقوفہ اراضی سے حاصل ہونے والی فاضل آمدنی کو کس مصرف پر صرف کیا جائے؟... اس سلسلہ میں کتب فقہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ ایک وقف کی آمدنی اولاً اسی وقف پر یا اس کی ضروریات پر صرف کی جائے گی، مثلاً مسجد پر موقوفہ جائداد کی آمدنی پہلے مسجد پر یا اس کی دیگر ضروریات جیسے امام و مؤذن کی تنخواہ یا اس کے لئے چٹائیاں یا تیل وغیرہ پر صرف کی جائے گی، لیکن اگر مسجد مذکور کی آمدنی اس کی ضروریات سے فاضل ہو جس سے مسجد کو بے نیازی ہو، یا مسجد کی گھاس یا اس کی چٹائیاں ہیں جن سے مسجد بے نیاز ہے، یا حوض یا مسافر خانہ یا کنواں ہے جس پر اراضی وقف ہیں، اور وہ حوض یا مسافر خانہ یا کنواں خراب و ویران اور بے مصرف ہو گیا، اس پر رقم صرف کرنے کی ضرورت نہیں۔ یا اس کی موقوفہ اراضی سے حاصل ہونے والی آمدنی بہت زیادہ ہے، جو اس کی ضروریات سے فاضل ہے، موقوفہ اراضی سے حاصل ہونے والی آمدنی کی حفاظت کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، اور مزید اراضی خریدنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی ہے، نیز رقم کو محفوظ رکھنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ

متولی وغیرہ اس کا بے جا استعمال کریں، تو ایسی صورت میں ایک وقف کی آمدنی اسی جنس کے وقف پر جو اس سے قریب ہو صرف کی جائے گی۔ مثلاً کسی مسجد کی فاضل آمدنی اس سے قریب کی مسجد یا اس کی ضروریات پر، پھر اس سے جو قریب ہو، اس طرح الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے پورے ہندوستان کی مساجد پر صرف ہوگی۔ یا حوض کی آمدنی قریب کے حوض پر، مسافر خانہ کی آمدنی مسافر خانہ پر، مدرسہ کی آمدنی مدرسہ پر صرف ہوگی۔ مسجد کی آمدنی مدرسہ پر یا مدرسہ کی آمدنی مسجد پر یا مسجد ومدرسہ کی آمدنی حوض یا مسافر خانہ یا کنواں پر صرف نہیں ہوگی۔

" (ومثله) في الخلاف المذكور (حشيش المسجد و حصره مع الاستغناء عنهما و) كذا (الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر) والحوض (إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر) أو حوض (إليه) (درمختار) قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ ،لف ونشر مرتب و ظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها" (ردالمحتار ۳/۲۷۱)

درمختار اور اس کے حاشیہ ردالمحتار میں اسی صفحہ کے بعد یہ صراحت بھی موجود ہے کہ اگر واقف اور جہت وقف دونوں متحد ہوں، تو ایسی صورت میں ایک وقف کی آمدنی دوسرے وقف پر صرف کر سکتے ہیں، مثلاً کسی شخص نے اپنی ایک زمین کسی مسجد کی تعمیر، چونہ گردانی وغیرہ پر وقف کی اور دوسری زمین اسی مسجد کے امام ومؤذن کی تنخواہ کے لئے وقف کی تو ایسی صورت میں چونکہ واقف اور جہت وقف دونوں متحد ہیں، اس لئے اگر امام ومؤذن کی تنخواہ اس پر موقوفہ اراضی کی آمدنی سے پوری نہیں ہو پاتی ہے تو دوسری اراضی جو اسی مسجد کی تعمیر یا چونہ گردانی وغیرہ پر وقف تھی اس کی آمدنی امام ومؤذن کی تنخواہ پر صرف ہوگی...اور اگر واقف یا جہت وقف دونوں میں سے کوئی ایک بھی مختلف ہو تو پھر ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے وقف پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔ مثلاً دو آدمیوں نے الگ الگ مسجد بنائی یا ایک شخص نے ایک مسجد اور ایک مدرسہ بنایا اور ان دونوں پر کچھ اراضی وغیرہ وقف کیا تو مسجد کی فاضل آمدنی مدرسہ پر یا مدرسہ کی فاضل آمدنی مسجد پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اگر دو منزلہ عمارت وقف ہو، جس کی ایک منزل رہنے کے لئے اور دوسری منزل آمدنی حاصل کرنے کے لئے ہو تو یہ بھی جہت وقف کے مختلف ہونے کی صورت ہے، اس میں بھی ایک کی آمدنی دوسرے پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔

(اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف عليه) بسبب خراب وقف أحدهما (جاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه) لأنهما حينئذ كشئ واحد (وإن اختلف أحدهما) بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجدا و مدرسة ووقف عليهما أوقافا (لا) يجوز له ذلك (درمختار) (قوله اتحد الواقف والجهة) بأن وقف وقفين على المسجد أحدهما على العمارة والآخر إلى إمامه و مؤذنه والإمام والمؤذن لا يستقر لقلة المرسوم للحاكم الديني أن يصرف من فاضل وقف المصالح والعمارة إلى الإمام والمؤذن باستصواب أهل الصلاح من

أهل المحلة ان كان الوقف متحدا لأن غرضه إحياء وقفه و ذلک يحصل بما قلنا...(قوله بسبب خراب وقف أحدهما) اى خراب أماكن أحد الوقفين...(تنبيه) قال الخير الرملى أقول ومن اختلاف الجهة ما إذا كان الوقف منزلين أحدهما للسكنى والآخر للاستغلال فلا يصرف أحدهما للآخر وهى واقعة الفتوى(ردالمحتار۳؍۳۷۲)

حضرت تھانویؒ امدادالفتاوی میں اس طرح کے سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

رہا یہ کہ وہ مصالح مسجد سے بچ جاتا ہے اور اس کے جمع رکھنے میں احتمال ضیاع کا ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس فاضل کو دوسرے مساجد کے مصالح پر صرف کرنا چاہئے جو مسجد موقوف علیہ سے قریب ہو، اور اگر اس مسجد قریب میں بھی استغناء ہو تو پھر اس کے بعد جو مساجد قریب ہوں حتی کہ دوسری بلاد ہند کی مسجد تک اس کی محل ہیں(امدادالفتاوی ۲؍۶۱۴)

دوسرے سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہر کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بہ ترتیب۔(امدادالفتاوی ۲؍۶۱۸)

فتاوی دارالعلوم قدیم میں مفتی عزیزالرحمن صاحب، مفتی دارالعلوم دیوبند ایک سوال(مسجد کی موقوفہ اراضی میں واقف یا غیر واقف مدرسہ بنا سکتا ہے یا نہیں؟) کے جواب میں فرماتے ہیں: نہیں بنا سکتا۔(فتاوی دارالعلوم قدیم ۵،۶؍۲۵۳)

خلاصہ یہ ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی کو اسی نوع پر الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کریں گے، دوسرے وقف پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔

☆☆☆

وقف کے بنیادی اصول واحکام

شیخ عبدالمحسن محمد العثمان
سکریٹری جنرل الامانۃ العامۃ للأوقاف، کویت

أحمدك اللهم، شاكراً لسابغ فضلك، وأستهديك هادياً قريباً منجياً....وأصلي وأسلم على رسولك نبي الرحمة، جاء بعقيدة التوحيد، وشريعة العدل، وحضارة الأخلاق...وعلى آله وصحبه ومن سار على هديه إلى يوم الدين. وبعد....،

مجھے اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے ذمہ داروں کا شکریہ ادا کرتے ہوئے بے انتہا خوشی محسوس ہو رہی ہے جس نے مجھے اس اہم سمینار کی سرگرمیوں میں شرکت کی پرخلوص دعوت دی...، امت مسلمہ کی موجودہ صورتحال کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ایک اسلامی تہذیبی پروگرام کے آئینہ میں اپنے کو موجودہ زمانہ سے مربوط کرنے کی نوعیت پر غور وفکر کریں جس کے ذریعہ امت اسلامیہ کی وہ عظمت رفتہ پھر بحال ہو جائے جس کا تعلیم ومعاشرت کے مختلف میدانوں کے اندر ایک اہم حصہ رہا ہے۔

انسانی تہذیب کی تشکیل میں ہم اگر اپنی معاشرتی سرگرمیوں کے معیار کو بلند کرنے کے لئے کمربستہ ہیں تو ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم اصولوں اور اپنے کامیاب تاریخی تجربات سے بھرپور استفادہ کریں، تاکہ ہماری معاشرتی ترقی اور فلاح کو مزید سرگرم بنانے والے مناسب حال اسلامی تہذیبی نقشوں اور طریقہ کار کو درجہ کمال تک پہنچانے والی تدابیر اور راہیں ہم پر آشکارا ہو سکیں، ان تدابیر سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے ان ترقیاتی کاوشوں پر نظر رکھنے کی ضرورت ہے جو سماج کے مختلف اداروں، خصوصاً ملکی سماجی اداروں کی طرف سے کی جارہی ہیں، اور یہ ایک امر واقعہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں عالمی سطح پر ترقیاتی عمل کی باگ ڈور بڑی حد تک ان ہی اداروں کے ہاتھوں میں ہے، صورتحال کی اس نزاکت کا تقاضا ہے کہ ہم وقف کی سنت کو ایک مؤثر اسلامی ترقیاتی پروگرام کی حیثیت سے پھر سے زندہ کرنے کی کوشش کریں۔

اس مسئلہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تین بنیادی عناصر ہیں:

۱۔ ہماری موجودہ زندگی میں اسلام کے بارے میں تصور

۲۔ ترقی کے بارے میں ہمارا موجودہ تصور

۳۔ موجودہ مسلم معاشرہ کے ترقیاتی نظام میں وقف کا مقام

ا۔ ہماری موجودہ زندگی میں ہمارا اسلامی تصور:

شاید کوئی یہ سوال کرے کہ کیا ہم اسلام کے بارے میں بحث کررہے..؟ اسلام تو اپنے اصول، مرجعیت، اقدار اور قوانین واحکام کے اعتبار سے معروف ومسلّم ہے۔

یہ سوال درست ہے، لیکن ہمارا موضوع بحث اس وقت وہ وسیع باب ہے جسے شریعت نے فقہ کے لئے چھوڑ دیا ہے... تاکہ ہم اپنی معاشرتی سرگرمیوں اور طرز زندگی میں اصولی اور فقہی اجتہاد کے ذریعہ زمانہ کے تقاضوں کو پورا کر سکیں، ہم لوگ اس بات کو محسوس کررہے ہیں کہ اس وقت مسلمان انفرادی اور اجتماعی طور پر دوسروں سے زیادہ فکری انتشار سے دوچار ہیں اور ان کی ایک بڑی اکثریت اس کا شکار ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ انتشار زبردست نقصانات کا سبب بنتا ہے اور ہر ایک الگ الگ مسلم معاشرہ کی ترقی کی راہ میں رکاوٹیں کھڑی کردیتا ہے اور پورے عالم اسلام کے لئے بھی ضرررساں بنتا ہے.... یہ ایسا خسارہ ہے جس کا اندازہ ماہرین ترقیاتی پیمانہ کے ان معیاروں کے مطابق آسانی سے لگا سکتے ہیں جو موجودہ انسانی فکر کا ماخذ ہیں، ہمارے ناقص ادراک کے مطابق یہ حقیقت ہمیں مسلسل اسلام کے متعلق گفتگو کرنے پر مجبور کرتی ہے، یہ گفتگو خواہ مخصوص سمیناروں کی سطح پر ہو یا عام محفلوں اور مجلسوں کی سطح پر... موضوع کا نازک پہلو یہ ہے کہ ہمیں کس اسلام کے متعلق گفتگو کرنے کی ضرورت ہے؟...

بہت سے ماہرین عصر حاضر کو ''انفارمیشن ایج'' سے تعبیر کرتے ہیں، یہ تعبیر بڑی حد تک دقت نظر پر مبنی ہے، تحقیق ومطالعہ سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ ان معلومات کا حجم جو اس وقت صرف ایک سال میں مدون ہوتی ہیں اور جو عالمی سطح پر متداول ہوتی ہیں پوری طویل انسانی تاریخ کے مدون ومتداول علوم ومعارف سے زائد ہے، ہوسکتا ہے اس تخمینہ میں ہمارے درمیان اختلاف رائے ہو، لیکن اس میں کوئی دورائے نہیں کہ اس وقت روزانہ مختلف ذرائع سے علوم ومعارف کا بے پناہ ذخیرہ منظر عام پر آرہا ہے، یہ ذرائع ہی ان کی تخلیق کرتے اور ان دلالوں کی ایک بڑی تعداد کے درمیان ان کو رواج دینے کی کوشش کرتے ہیں جو دانستہ یا نادانستہ ان کو قبول کرتے ہیں۔

عصر حاضر کی اس مخصوص علامت کی طرف اشارہ کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ہم یہ جان لیں کہ بلاشبہ نشرو اشاعت کے مختلف مراکز، ذرائع ابلاغ اور ارسال وترسیل کی بے انتہا قوت اور برق رفتاری کا حامل انٹرنیٹ کے ذریعہ انجام دی جانے والی ان علمی سرگرمیوں میں اسلام کا تناسب قابل لحاظ حد تک پایا جاتا ہے۔

چنانچہ اسلام کے حدود اربعہ کی وہ تعیین جس کے متعلق ہم گفتگو کرنا چاہتے اور خوشخبری دینا چاہتے ہیں کہ اسلام اس انفارمیشن ایج میں ایسی اہم ضرورت بن چکا ہے جس کا دعوت الی اللہ کی فطرت تقاضا کرتی ہے.... اور چونکہ جو خود پیاسا ہو وہ دوسروں کی پیاس نہیں بجھا سکتا، اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم خود اپنی موجودہ زندگی میں اسلامی تصور اور حیثیت کو اجاگر کریں۔

جب انبیاء علیہم السلام اور خاتم النبیین محمد ﷺ نے فریضہ تبلیغ ادا کیا اور دینی اقدار کی ترسیخ اور اصول شریعت کی تطبیق کا ایک مکمل نمونہ ہمارے سامنے پیش فرمادیا، پھر صحابہ، تابعین اور تبع تابعین نے تاریخ اسلامی کے

مختلف ادوار میں اپنے حالات زمانہ کے مطابق بہتر طور پر اصول شریعت کی تطبیق کے اس مبارک عمل کو جاری رکھا اور جب خدائے بزرگ و برتر کی مشیت یہی ہے کہ دعوت الی اللہ کا عمل تا قیامت جاری رہے...تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی موجودہ زندگی میں اسلام کے تطبیقی تصورات ومفاہیم کے انتشار کا ازالہ کریں...اس لئے کہ فہم وتصور کا یہ انتشار ترقیاتی کاوشوں پر بہت ہی واضح اثر ڈالتا ہے بلکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ پسماندگی کی ایک علامت ہے جسے دور کرنا ضروری ہے۔

اگر ہمارے پاس بحیثیت امت مسلمہ اسلام کے واضح تطبیقی تصورات ومفاہیم نہیں ہیں جن پر ہمارے عوام الناس کا ایمان ہو اور اسلامی عدل کی طرف اپنے مقدمات میں وہ رجوع کرتے ہوں، اسلامی اخلاق سے آراستہ ہوں اور اسلامی طریقہ کے مطابق ہی دوسروں کے ساتھ ان کا رہن سہن اور ان کے معاملات ہوں، اور جب ہماری ہی جنس کے غیر مسلموں کے لئے ان تصورات کا احاطہ مشکل ہو تو اس صورت میں میرے اپنے اندازے کے مطابق بسا اوقات مسلم معاشرے سخت داخلی اور خارجی انتشار اور کشمکش میں مبتلا رہیں گے، اور یہ داخلی وخارجی کشمکش ترقیاتی عمل اور ان کے حصول کے لئے سم قاتل ہے۔

اسلامی اصولوں کے لئے موجودہ تطبیقی تصورات کے فقدان کی ایک مثال ہم بیان کرتے ہیں...شاید اس سے ہمارے موجودہ فکری انتشار کا اندازہ لگایا جاسکے۔ اور زیر بحث مسئلہ کی ماہیت واضح ہو سکے۔ یہ مثال مفہوم مال کے تعلق سے ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا ہم مال کے مفہوم کے کسی معاصر واضح اور متفقہ نقطہ نظر یا اکثریت کے اتفاق پر مبنی نقطہ نظر کے حامل ہیں، اس طور پر کہ اس کے مقابلہ میں کوئی دوسرا نظریہ شاذ کے درجہ میں ہو۔

ہر ایک کو معلوم ہے کہ سرمایہ دارانہ اور اشتراکی کیمپوں کے درمیان سرد جنگ اور جنگ کے نتیجہ میں ہر ایک کو اپنا حمایتی بنانے کی زبردست تگ ودو کے آغاز ہی میں مسلمانوں کے درمیان ایک فکری تحریک ظہور پذیر ہوئی جس کا خیال تھا کہ اسلام ایک اشتراکی مذہب ہے، اس کے بالمقابل ایک دوسری تحریک منظر عام پر آئی جس کا دعوی تھا کہ اسلام ایک سرمایہ دارانہ مذہب ہے، اور یہ صحیح ہے کہ ان دنوں ایک دوسرا فکری رجحان بڑھ رہا ہے جو اسلام کے حقیقی تصور مال اور سماج اور اداروں سے اس کے رابطہ وتعلق کی نوعیت کو واضح کرنے کی کوشش میں ہے، مگر اس طرز فکر کی خامی یہ ہے کہ یہ عرصہ دراز تک دنیا پر چھائے ہوئے ''اشتراکی اور سرمایہ دارانہ'' دونوں نظریوں میں سے ہر ایک کو اپنا ہمنوا بنانے والی تحریک کی ناکامی اور کمزوری سے قوت حاصل کرنے کی کوشش میں ہے، اس کی قوت کا سرچشمہ قوت وطاقت کے ذاتی عوامل نہیں ہے۔

ہم زخموں کو کریدنا نہیں چاہتے، بلکہ اسلام کے تصور مال کی آمیزش کی ایک مثال دینا چاہتے ہیں، نویں دہائی کی ابتداء میں اپنے مسلم عرب پڑوسی عراق کی طرف سے کویت پر کیا جانے والا حملہ اس کی ایک واضح مثال ہے، پڑوسی ملک پر حملہ کے دیگر وجوہ جواز کے ساتھ ساتھ ایک وجہ جواز مال کے غلط تصور کا استعمال بھی ہے، کیا بحیثیت امت

ہمارے فکری انتشار کی یہ ایک واضح دلیل نہیں ہے؟...اس انتشار کے ہوتے ہوئے مسلم معاشروں کی ترقی اور ان کی ترقی کو بروئے کار لانے کے تقاضوں کی تکمیل کبھی نہیں ہو سکتی، یہ ملکوں اور ایک ہی سماج کے مختلف طبقوں کے درمیان بہت سے جھگڑوں کے برپا ہونے کا سبب ہے، اور تباہی، ہلاکت اور زوال کا باعث ہے، اسلامی اصولوں کے تطبیقی مفاہیم میں خلط والتباس کی زد بہت سارے ان فکری عناصر پر پڑتی ہے جن پر ہمیں موجودہ ترقیاتی نظریہ کی بنیاد رکھنی چاہئے...ان میں سے مثال کے طور پر چند یہ ہیں، ملکیت اور حقوق ملکیت کا تصور، استخلاف فی الارض کا تصور، معاشرہ میں وقف اور زکوۃ کا کردار، دعوت اور اجتہاد کا تصور، آزادی اظہار رائے اور حدود اختلاف رائے کا تصور، رفاہی امور کا تصور، فساد فی الأرض اور جہاد کا تصور، اقتدار، ذمہ داری، شورائیت، اجماع اور اکثریت کے تصورات، اور ان کے علاوہ دوسرے بہت سے امور جن کے لئے ایسے مفاہیم کی تلاش ہے جو شریعت کے مطابق ہوں، ہمارے اس دور میں قابل عمل ہوں، اور جن پر امت کا اتفاق ہو۔

۲۔ترقی کا موجودہ مفہوم:

ترقی سے ہماری کیا مراد ہے؟...ماہرین کی اصطلاح سے صرف نظر کرتے ہوئے اگر ہم اس سوال کا جواب دینا چاہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ''ترقی'' کا لفظ عربی زبان کے ایک مفرد کی حیثیت سے صرف عصر حاضر میں معروف ہے، اور اگر غیر عربی زبان کے مطابق ''ترقی'' تغیر اور نمو کے عمل کا نام ہے تو میں پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ترقی انسانی زندگی کی فطرت کا ایک حصہ اور پوری انسانی تاریخ میں ایک ثابت شدہ حقیقت ہے، اور لوگوں نے ہر دور میں زمان و مکان اور حالات کے اختلاف کے باوجود ترقی کے لئے ہمیشہ جدو جہد کی ہے۔

چنانچہ آج کا مسئلہ ترقی کے وجود کا نہیں ہے، اس لئے کہ ترقی تو موجود ہے اور ہر ایک تغیر و نمو کے عمل سے گذر رہا ہے، بلکہ آج کا اصل مسئلہ ترقی کے اغراض و مقاصد اور اس کے ذرائع و وسائل کا ہے، ہم کیوں کر نمو و تغیر کو قبول کریں اور کیسے قبول کریں؟ ترقی و تغیر کے لئے مختلف اسالیب کو ہمارے اختیار کرنے کے اسباب کیا ہیں؟ اور پھر ترقی و تغیر کے اس عمل میں نفع و نقصان کی مقدار کیا ہے؟

میرا خیال ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اکثر لوگ میری اس رائے سے اتفاق کریں گے کہ ترقی کا کوئی ایک نمونہ نہیں ہے جس کی تقلید لازمی ہو، اس لئے کہ ہر قوم، بلکہ ہر شہر کی کچھ اپنی خصوصیات ہوتی ہیں اور ان کے تدریجی حالات ہوتے ہیں جن کے زیر اثر وہ اپنی طرف سے تیار کردہ ترقی کے نمونہ کی تشکیل کرتے ہیں، بلکہ بعض کے نزدیک خصوصیت کی رعایت اور تکمیل میں اس کے نفوذ کی وجہ سے معاملہ یہاں تک پہونچ چکا ہے کہ صرف معاشرتی ترقی (یعنی الگ الگ ہر چھوٹے معاشرے کی مقامی ترقی) پر روشنی ڈالی جارہی ہے، جیسا کہ ترقی کا کوئی ایک بنیادی مرکز یا ادارہ ہو جو علاقائی پیمانے پر ہو یا پورے مسلم معاشرے یا ملک یا اسٹیٹ کو شامل ہو۔

میں چاہتا ہوں کہ تنمیہ کے مسئلہ سے متعلق کچھ بنیادی مفاہیم کی طرف اشارہ کرتا چلوں، وہ یہ ہیں۔

(الف) اس بات کی ضرورت کہ مسلمان اسلام کی قیادت کو تسلیم کریں

(ب) پسماندگی سے ترقی کے تعلق کی نوعیت کا مسئلہ

(ج) ترقیاتی سرگرمیوں کے معیارات

(الف) اس بات کی ضرورت کہ مسلمان اسلام کی قیادت کو تسلیم کریں:

تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ اس بات کی واضح رہنمائی کرتا ہے کہ مسلمانوں کی سرزمین میں اسلام کی جڑیں راسخ ہیں، اور اس کی شدید ضرورت ہے کہ امت کی تمام طاقتیں اور اس کے تمام اجتماعی ڈھانچے ٹھیک ٹھیک اسلام کو قبول کریں..اس کی تاریخی مثال یہ ہے کہ سامراجی طاقت جنوبی امریکہ کی اقوام کا اپنی فکری جڑوں سے رابطہ اور تعلق کو توڑنے میں کامیاب ہوگئی ٹھیک اسی وقت قرب مسافت کے باوجود شمالی افریقہ اور بحیرۂ روم کے مشرق میں آباد مسلم قوموں کا اسلام سے تعلق توڑنے میں ناکام رہی، لہذا مسلم معاشرے کا اسلام کی سربراہی اور قیادت کو تسلیم نہ کرنا سخت نقصانات کا باعث ہوگا جس کے نتیجہ میں ہمیں ترقی کی سنجیدہ کوششوں کو کمزور کرنے کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا۔

(ب) ترقی کا پسماندگی سے رابطہ کی نوعیت کا مسئلہ:

یہ بات معلوم ہے کہ ترقی۔ اپنے ایک مفہوم کے اعتبار سے۔ پسماندگی کے ازالہ کا نام ہے، بالفاظ دیگر ہمیں اس پسماندگی کو سمجھنے کی ضرورت ہے جس کا ازالہ اور خاتمہ ہم چاہتے ہیں، اس سوال کا براہ راست، واضح اور صحیح جواب ہی دراصل میرے خیال میں ترقی کے منصوبوں کی مضبوط بنیاد بنے گا، میرا خیال ہے اس جواب کے بغیر ہم خالی خولی دائرہ میں گھومتے پھرتے رہیں گے۔

تہذیبی ادبار اور سماجی و اقتصادی پسماندگی کے اسباب مختلف ہیں اور اس کے پیمانے متعدد ہیں جن میں سے اہم کا احاطہ مندرجہ ذیل امور میں ممکن ہے:

۱۔ مفاہیم میں خلط ملط، فکری حرکیت کا زمانے کے ساتھ چلنے سے باز رہنا، معاشرہ کی اصل اور حقیقی ثقافت سے حاصل شدہ کسی نئے اسلوب سے مسائل زمانہ کا مقابلہ کرنے سے پیچھے ہٹنا۔

۲۔ روایت پرستی اور دوسری تہذیبوں کی تقلید ان دونوں قسم کی انتہاپسندی کے درمیان فکری تحفظ۔

۳۔ سیاسی زندگی میں جاری مفاہیم اور ان کے انطباق میں معاشرہ کے تمام افراد اور جماعتوں کے اندر التباس، خصوصاً ان تطبیقات میں جن کا تعلق حقوق و فرائض کے مفاہیم سے ہے۔

۴۔ معاشرہ کے عمومی نظام میں کمزوری اور اس کی امن و سلامتی کو درپیش بڑھتے خطرات۔

۵۔ معاشرے کے مختلف عام و خاص اداروں کے انتظام و انصرام میں کمزوری، پالیسیوں کی گڑبڑی، کرپشن کا عام ہونا اور افراد و جماعتوں کے باہمی رابطہ اور لین دین پر منفی اقدار کا تسلط۔

۶۔ اجتماعی کفالت و نگہداشت کے فقدان اور غربت و محرومی سے دوچار طبقوں کے ساتھ مسلسل زیادتی کے باوجود سرمائے اور آمدنیوں کی تقسیم میں پایا جانے والا زبردست تفاوت۔

۷۔ معاشرہ کے مختلف طبقات کے درمیان پائے جانے والے سماجی امتیازات کو مٹانے والی اجتماعی حرکت کی

مشینوں کا بند ہو جانا۔

۸۔ تعلیم وصحت اور خدمات عامہ کے معیار کی پستی اور بامقصد تفریح کے تصور کا فقدان۔

۹۔ تطبیقی علوم اور ثقافت سے عدم دلچسپی۔

۱۰۔ اقتصادی مساوات کے دونوں پہلوؤں طلب و رسد کے درمیان عدم توازن ، جس کے نتیجہ میں سماج مختلف مشاکل میں پھنس کر رہ جاتا ہے جیسے افراط زر، آمدنیوں کی حقیقی قوت خرید کی گراوٹ، داخلی وخارجی قرضوں میں دب جانا جس کا بوجھ سال بسال بڑھتا ہی جاتا ہے۔، اور سماج کے بہت بڑے حصے میں غربت وافلاس کا عام ہونا۔

۱۱۔ اقتصادی تنوع میں عدم توازن، چنانچہ کبھی اقتصادیات یکرخی آمدنی اور نفع آمیز ہو کر رہ جاتی ہے، آمدنی کا معیار بڑھ جاتا ہے اور سماج میں پسندیدہ اور اختیاری بے روزگاری بڑی حد تک بڑھ جاتی ہے، اور عمومی طور پر کام کرنے والی طاقتوں کی سرگرمیوں کا معیار گھٹ جاتا ہے۔

۱۲۔ مختلف شعبہ جات، پیشوں اور معیارات کے درمیان کام کرنے والے عوامل کی باڈی کی تشکیل میں عدم توازن۔

۱۳۔ بیرونی تجارتی تعلقات کا خام مواد کی برآمدات اور مکمل بنی ہوئی مصنوعات کی درآمدات پر زور صرف کرنا

(ج) ترقیاتی سرگرمیوں کے معیارات:

فطری بات ہے کہ ترقیاتی منصوبہ اور اس کی تنظیم کے لئے سرگرمیوں کے معیارات کی ضرورت ہوگی۔ اس موقع پر خود بخود جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ کیا خالص اقتصادی تغیرات کے اشارات ہی سے ترقی کے نتائج کو پرکھنا ضروری ہے؟ جیسے: قومی آمدنی کی بڑھوتری کا اوسط اور ہر فرد کا اس میں حصہ، کام کا پروڈکشن، ذخیرہ اندوزی کا رجحان اور اس کا حجم، سرمایہ کاریوں کا حجم، یہ اور اس طرح کے دوسرے معیارات جن کا استعمال ہی بعض ملکوں کی اقتصادیات کی درجہ بندی کرتا ہے اور یہ طے کرتا ہے کہ یہ اقتصادی طور پر پسماندہ ہیں اور اس کے نتیجہ میں اس درجہ بندی سے نکلنے کے لئے یہ ممالک خالی خولی دائرے میں چکر لگاتے پھرتے ہیں، یہاں تک کہ اس درجہ بندی کی رو سے غریب ملک کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے "چونکہ فلاں ملک غریب ہے اس لئے وہ غریب ہے"۔

چند دہائیوں سے اکثر ماہرین اقتصادیات ترقی وپسماندگی کی درجہ بندی کے لئے ان معیارات کو استعمال کرتے آئے ہیں، بہت سے غریب اور امیر اور ان ملکوں کے تجرباتی مطالعہ کے بعد جن کو اس درجہ بندی کی رو سے ترقی پذیر ملک قرار دیا گیا تھا حالانکہ وہ مختلف قسم کی پسماندگی کے مظاہر میں مبتلا تھے اس خیال کی غلطی واضح ہو چکی ہے، یہ خیال اس لئے بھی درست نہیں کہ ہمیں اس وقت ایسے معیارات کی ضرورت ہے جو مسئلہ کے وسیع اطراف وجوانب سے ہم آہنگ ہوں۔

اس مقصد کے حصول کے لئے جب ہم اسلام کی طرف رجوع کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے پاس اس کے لئے ایک فکری وعملی دائرہ موجود ہے، اسلام اصول سازی کرتا ہے اور پھر زمان ومکان کے حالات سے ہم آہنگی کے لئے وسیع میدان چھوڑ دیتا ہے، اسلام اپنے اصولوں کی بنیاد پر ہمیں اس قابل بنادیتا ہے کہ ہم پسماندگی کے آثار کا ازالہ کریں اور ترقی کو بروئے کار لائیں، اور ایسا اس طرح کہ:

ا۔ اسلام تخلیق کی حکمت اور مخلوقات میں انسان کے مقام کے سلسلہ میں غور وفکر کی دعوت دیتا ہے، اسلام انسان کو اس پہلو سے بھی تدبر کی دعوت دیتا ہے کہ اسے اپنی ذات اور دیگر انسانوں اور مخلوقات کے تعلق سے بڑی بڑی ذمہ داریوں کا مکلف کیوں بنایا گیا ہے؟ اسی طرح اسلام مکمل طور پر فکری جمود کو رد کرتا ہے، اور ہر زمان ومکان میں مسلمانوں کو درپیش مسائل ومشکلات کا حل تلاش کرنے کے مقصد سے قوانین کی تشکیل، مفاہیم کی تجدید اور ان کی تطبیقی شکلوں کو بہتر سے بہتر بنانے کے لئے اجتہاد پر ابھارتا ہے۔

۲۔ فرائض کے تعلق سے مسلم معاشرہ کے افراد کے درمیان وحدت، فکری انتشار اسلام میں ممنوع ہے، انتہا پسندی اور غلو اعتدال پر مبنی اسلامی تعلیمات سے کوئی تعلق نہیں رکھتے، لہذا اس کی تعلیمات کے مطابق فکر، زندگی کے معاملات اور دوسری تہذیبوں سے تال میل میں انتہا پسندی اور غلو سے احتراز کی ضرورت ہے۔

۳۔ اسلام نے درست سیاسی زندگی کے لئے واضح اصول مقرر کئے ہیں، اور ان کے نفاذ کی تفصیلات کو ہر معاشرہ اور ہر زمانہ کے مناسب حال اجتہاد پر چھوڑ دیا ہے، مسلم معاشروں کی سیاسی زندگی میں کمزوری اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب معاشرے کے افراد اور اداروں کی طرف سے اسلامی اصولوں کی غلط تعبیر پیش کی جاتی ہے، خاص طور سے شریعت کے مقرر کردہ حقوق وفرائض کے مفاہیم کے تعلق سے جب کوئی غلط تصور سامنے آتا ہے۔

۴۔ اسلام نے حقوق وفرائض کے مفاہیم کی جو موزوں درجہ بندی کی ہے، اس کے نتیجہ میں معاشرہ کا عمومی نظام درست ہو جاتا ہے اور یہ معاشرہ کے امن کی ضمانت بھی ہے۔

۵۔ جہاں تک انتظامیہ کا تعلق ہے تو اسلام ہر ذمہ دار کو اپنے ماتحت کے ساتھ حسن سلوک پر ابھارتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ اغراض ومقاصد اور پالیسیوں کی واضح تعیین کی جائے۔ فرائض کی بجا آوری کا معیار بلند ہو، فساد اور خرابی کے تمام مظاہر سے دور رہا جائے اور افراد و جماعتوں کے باہمی تعامل میں مثبت اقدار کی حکمرانی اور بالادستی تسلیم کی جائے۔

۶۔ اسلام نے (زکوۃ، وقف اور دیگر صدقات کے حوالے سے) دولت کی تقسیم میں توازن

اور عام اقتصادی امور اور تمام ہی محتاج اور کمزور طبقات کی اجتماعی نگہداشت اور کفالت کے عمل کو بروئے کار لانے سے متعلق ایک بیش بہا اور متوازن نظام پیش کیا ہے۔

۷۔ اسلام نے رنگ، قومیت، انسان کی مالی حالت اور انسان اور انسان کے درمیان تفریق کرنے والے دیگر معیارات سے قطع نظر ہر انسان کو اس کے عمل کے مطابق افضل قرار دیتے ہوئے اجتماعی عمل کے ایسے معیارات ترتیب دیئے ہیں جو منتخب افراد کی صفوں میں شمولیت کی تنظیم کرتے ہیں۔

۸۔ اور جہاں تک تعلیم، صحت، جسم و جان کے حقوق، اسی طرح محنت و فرائض کی ادائیگی اور کام کو جاری رکھنے میں معاون تفریح کے درمیان توازن کا مسئلہ ہے۔ تو ان تمام امور میں اسلامی تعلیمات واضح اور متعین ہیں... اسلام ان امور کو کمالیات نہیں بلکہ ضروریات کا درجہ دیتا ہے۔

۹۔ اسلام نے لوگوں کو طلب علم کے لئے جدوجہد اور مختلف قوموں کی تہذیبوں اور ان کے علوم سے واقفیت حاصل کرنے کی ضرورت کی طرف توجہ دلائی، اسی طرح اسلام نے اپنے پیروؤں کو تلاش رزق، اپنی ضروریات کی تکمیل اور اس سلسلہ میں اسباب و ذرائع کو اختیار کرنے کی ترغیب دی۔ اور یہی وہ فلسفیانہ بنیاد ہے جو تطبیقی علوم کی تحریک کے پیچھے پوشیدہ ہے۔

۱۰۔ اقتصادی میدان میں اللہ تعالیٰ ہمیں محنت، پیداوار اور اعتدال کے ساتھ بغیر کسی تخریب اور ضیاع کے تمام موجودات اور مسخر اشیاء سے فائدہ اٹھانے کا حکم دیتا ہے... وہ ہمیں زندگی سے لطف اندوز ہونے کا حکم دیتا ہے لیکن خرچ میں اسراف کے بغیر... یہ حکم اس لئے ہے تا کہ معاشی مساوات کے دونوں پہلوؤں، آمد و خرچ کے درمیان توازن برقرار رہے۔

۱۱۔ اقتصادیات کو متنوع بنانے کے سلسلہ میں مسلمانوں کو اس بات کا مکلف بنایا گیا ہے کہ رزق کے حصول کے لئے سرمایہ کے کسی ایک ذریعہ پر تکیہ کرنے کے بجائے مختلف ذرائع سے تلاش رزق کی کوشش کریں۔

۱۲۔ اسلام میں عمل کی قدریں اور کام کرنے والے کا احترام، اسکے مرتبہ، اختیارات اور کام کی نوعیت سے قطع نظر ایک ایسی طاقتور بنیاد فراہم کرتا ہے جو کچھ متعین کاموں پر توجہ مرکوز کرنے اور دوسرے کاموں کو نظر انداز کرنے کے نتیجہ میں مختلف پیشوں، شعبوں اور معیارات کے درمیان کام کرنے والی قوتوں کے ڈھانچے کی تعمیر میں واقع ہونے والی خرابی کو دور کرتی ہیں۔

۱۳۔ جہاں تک مسلم معاشرے کے بیرونی تجارتی تعلقات کا معاملہ ہے تو اس میں منافع اور اشیاء کے تبادلہ میں بڑی حد تک ممکنہ توازن کا پایا جانا ضروری ہے۔

۳۔ موجودہ مسلم معاشرہ میں ترقیاتی عملی نظام میں وقف کا مقام:

یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ ترقی بغیر تبدیلی کے ممکن نہیں۔ وقف کا نظام شرعی اصولوں سے مربوط تغیر کے عمل کے لئے موزوں دائرہ کار فراہم کرتا ہے۔ اسی طرح یہ سماجی ذرائع اور وسائل کی تشکیل کا سامان فراہم کرتا ہے۔ خواہ وہ وسائل مادی ہوں یا بشری اور مخصوص فنی تجربات، اسلام ان ذرائع سے ترقی کے مقاصد کی تکمیل میں کام لیتا ہے، مندرجہ ذیل اہم اشارات سے یہ بات واضح ہوجائے گی۔

۱۔ تاریخ نے وقف اور ترقی کے درمیان گہرے رابطہ کا پتہ دیا ہے، چنانچہ اسلامی تاریخ کے روشن ادوار میں زندگی کے مختلف میدانوں میں انجام دیئے جانے والے بیشتر عظیم تہذیبی اور ترقیاتی کارناموں میں وقف کے نظام کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔۔۔ جو انہیں سرمایہ، محنت اور فنی تجربات کے ذریعہ تقویت پہنچایا کرتا تھا۔

۲۔ وقف کے ترقیاتی اقدامات سے واضح طور پر موجودہ اسلامی تہذیبی رجحانات کے اہم خطوط کی نمائندگی ہوتی ہے۔ وقف کا نظام اسلام کی ترقیاتی اقدار اور عبادت وعقیدہ کی اقدار کے درمیان ہم آہنگی کو ظاہر کرنے کی اصل اور حقیقی شکل ہے۔ ان ہی اقدار کی بنیاد پر اسلامی معاشرہ دوسرے معاشروں سے ممتاز ہوتا ہے۔

۳۔ نظام وقف کی ترقی سے اسلام کے اعلی اخلاق واقدار کی حقیقت نمایاں ہوتی ہے۔۔۔ یعنی اسلام کے انسانی جذبہ کفالت، دوسروں کے ساتھ ہمدردی، ان کی خیرخواہی خواہ وہ ہمارے لئے غیر معروف اور ہم سے دور ہوں، اور اس کے برعکس وہ اقدار بھی ہیں جن سے انسانیت دوچار ہے یعنی مادی فائدے کا حریص ہونا اور افراد کی اپنی شخصی مصلحت کے ساتھ اختیارات کو اپنی حد تک مرتکز کرنے کے سلسلہ میں انتہا پسندی۔ اوقافی پروجیکٹس میں معاونین اہل خیر کی شرکت معاشرے کے مستطیع افراد کی سماجی ذمہ داریوں کے اصول کو واضح کرتی ہے۔ شرعی نقطہ نظر سے مال اللہ کی ملکیت ہے اور اس نے ہمیں مال کے سلسلہ میں اپنا جانشین بنایا ہے، اور سماجی نقطہ نظر سے اللہ نے صاحب ثروت افراد کو ان کے ماحول اور معاشرہ کے بہت سارے وسائل سے نواز رکھا ہے۔ ایمان کی صداقت انہیں اپنے ماحول اور معاشرہ کے تعلق سے ان کی ذمہ داریوں اور فرائض کا بہتر طور پر احساس دلاتی ہے، ایمان کی صداقت ہی ان کو اس بات کا شعور عطا کرتی ہے کہ ان کی ترقی واستحکام میں ماحول ومعاشرہ کا کیا کردار ہے؟ وقف کے نظام کے عام ہونے کی وجہ سے سرمایہ پر سے یہ قدیم تاریخی الزام رفع ہوجاتا ہے کہ اس کی وجہ سے انسان انانیت پسند ہوجاتا ہے، یا اپنے شعور کو کھو بیٹھتا ہے، یا اس کے ذریعہ انسان اپنے دوسرے بھائی کا استحصال کرنے کے لئے کچھ اختیارات حاصل کرنا چاہتا ہے۔۔۔ سرمایہ کی اپنی اجتماعی ذمہ داریوں کی طرف منتقلی موجودہ دور میں معاشرہ کی ترقی کی ایک نمایاں علامت ہے، اور یہی حال ہر زمانے میں رہا ہے۔

۴۔ تاریخ اسلام کے مطالعہ سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ چکی ہے کہ وقف کا نظام سرکاری اور عوامی کا

وشوں کے درمیان ہم آہنگی اور تطابق پیدا کرنے، انہیں ایک مشترکہ مقصد پر مرکوز کرنے اور دونوں طرف کے شکوک و شبہات کے ازالہ کا ایک بنیادی اور اہم طریق کار تھا، تاریخ اسلام کے ہر روشن اور زریں عہد میں اوقاف نے دفاعی میدان میں، غریبی دور کرنے میں، علوم وثقافت کی ترقی میں، صحتی خدمات کے میدان میں، مزدوروں کی دیکھ ریکھ کرنے اور راستوں کو پرامن بنانے کے میدان میں، مملکت کی کوششوں کے ساتھ تعاون کیا ہے.. ان کے علاوہ دیگر اعلی تہذیبی اور معاشرتی فلاح و بہبود کے میدانوں میں بھی اوقاف کی خدمات مسلم ہیں۔

۵۔ وقف کا نظام مسلم معاشرہ کو اپنے مختلف طبقات اور گروہوں سے مربوط رہنے کا حقیقی موقع عطا کرتا ہے، چنانچہ خدمت عامہ کی بنیاد پر جس میں معاشرے کے تمام افراد کے حال و مستقبل کا مشترک مفاد پنہاں ہوتا ہے، وہ ایک دوسرے سے متحد ہو جاتے ہیں۔

۶۔ جہاں تک وقف کی اسکیموں کی تنفیذ وانتظام میں شرکاء کی رضا کارانہ کوششوں کا تعلق ہے. تو یہ شہریوں کے درمیان صحیح جمہوری نظام کو عملی جامہ پہنانے کی بہترین کوشش ہے، اور ہمیں کہنے دیجئے کہ جمہوریت کا مظاہرہ زبانوں اور نعروں سے پہلے عمل اور تعاون میں ہوجاتا ہے۔

۷۔ وقف کی اسکیموں کے ذریعہ خصوصی صلاحیتوں، مادی اور انسانی وسائل کی تنظیم کے نتیجہ میں انفاق عام کو صحیح رخ ملتا ہے، حکومت کے عام بجٹ کا بوجھ ہلکا ہوتا ہے، نہ صرف رفاہی امور میں انفاق کو مناسب جہت ملتی ہے بلکہ معاشرتی امور کے انتظام میں بھی انفاق کو صحیح رہنمائی حاصل ہوتی ہے.. صرف حکومت ہی کی ذمہ داری نہیں ہے کہ وہ تمام شہریوں کی ضروریات کی تکمیل کرے اور ان کی ضروری سہولتوں کی فراہمی پر مکمل خرچ کرے۔

۸۔ وقف کے ترقیاتی تجربہ کے تسلسل اور اس سے متعلق صلاحیتوں کے ارتکاز سے اوقافی اداروں کو تقویت حاصل ہوگی اور وہ بحران سے نمٹنے کا بہتر نظام بن جائیں گے، ایسا اس وقت ہوتا ہے جب وقف کے انتظامات میں سرگرم سرکاری اور قومی صلاحیتوں سے مشکلات کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہی ان سے نمٹنے کے منصوبوں کے سلسلہ میں فائدہ اٹھایا جائے.. اور قانونی پیچیدگیوں اور روٹینی طریقوں کو چھوڑ کر بحرانات سے مقابلہ کی ضروری تدابیر اختیار کی جائیں۔

۹۔ وقف اہم سماجی ترقیاتی شعبوں کے لئے مالی استحکام کی بہت معمولی رقم مختص کرتا ہے اور ان شعبوں کو حکومت کے مالیاتی نظام کے تغیرات سے محفوظ رکھتا ہے جو کبھی آمدنیوں کی قلت کی وجہ سے اور کبھی بحران اور ہنگامی صورتحال کے پیش آجانے کے نتیجہ میں زائد اخراجات کی وجہ سے مشکلات کا شکار ہو جاتے ہیں، اسی طرح کبھی کبھی خصوصی امداد بھی جو رضا کارانہ انفاق میں اضافہ کا ذریعہ ہوتے ہیں اقتصادی کساد بازاری اور بحران کے زمانے میں پیش آنے والے نامساعد حالات میں اپنا اہم رول ادا کر سکتی ہے۔ ایسے مواقع پر وقف ہی دکھوں کا مداوا اور معاشی تغیرات وحوادث سے نجات کا ضامن بن کر سامنے آتا ہے۔

۱۰۔ وقف ان افراد کے لئے جو اپنی وفات کے بعد اپنی اولاد کے تحفظ کے خواہشمند ہوتے ہیں اوقافی

ذخیرہ اندوزی کے ذریعہ اجتماعی تحفظ کی مختلف صورتوں میں سے ایک مؤثر صورت ہے، اس اعتبار سے وقف اولاد کے حق میں زندگی کی ضمانت کی ایک بہترین دستاویز ہے، نہ صرف ایک نسل کے لئے بلکہ آئندہ آنے والی تمام نسلوں کے لئے جب تک اس کی پیداوار کی مستحق اولاد دنیا میں موجود رہے گی اس وقت تک کوئی اس میں تصرف کرنے یا اسے اپنے لئے خاص کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ اس طرح اپنی اولاد وذریت کیلئے وقف کی ذخیرہ اندوزی آمدنی کو اس مبارک مقصد کی طرف پھیر دیتی ہے۔ اور اس طرح مال کے مالک اسراف وتبذیر کے مختلف راستوں سے اپنے سرمایہ کو بچانے میں کامیاب ہوجاتے ہیں۔

۱۱۔ افراد اور معاشرہ کے وقفی سرمائے سے ترقیاتی اسکیموں میں کام لینے کی صورت میں بڑھتی ہوئی جدید اور ترقی یافتہ مالی قوت حاصل ہوتی ہے، جس سے ملکی اقتصادیات کو سپورٹ ملتا ہے۔

۱۲۔ ترقی کے لئے کوشاں مختلف ممالک میں آج عام ہورہا ہے "پراویٹائزیشن کے عمل" کے نتیجہ میں ضمناً مرتب ہونے والے سماجی اور اقتصادی اثرات ومشکلات کے حل کی تلاش وجستجو میں وقف پوری سرگرمی کا مظاہرہ کرتا ہے، ان مسائل میں سرفہرست ایک طرف بے روزگاری کی صورتحال ہے اور دوسری طرف نوجوان طبقہ میں کام کی بھرپور طاقت وقوت ہے۔ ظاہر ہے کہ بے روزگاری اور نوجوانوں کی بیکاری کے مسائل سرمایہ کاری کے پرکشش میدان نہیں ہیں۔

۱۳۔ "رضاکارانہ اور رفاہی شعبوں" کے ذریعہ معاشرتی اساس کی تکمیل میں وقف کا ایک بڑا رول ہے۔ رضاکارانہ خدمت کا شعبہ دراصل سرکاری اور پرائیویٹ دونوں شعبوں کی تکمیل کرتا ہے اور جو آج پوری دنیا میں معاشرتی ترقی کے کارواں کو آگے بڑھانے میں اساسی حیثیت کا حامل ہوگیا ہے اور ترقیاتی عمل میں توازن پیدا کرنے کا یہ ایک مؤثر ذریعہ ہے۔ وقف اس تیسرے شعبہ کا اساسی جز بن کر اور اس میں نمایاں کردار ادا کرکے ان مسائل و مشکلات کے حل کا ایک بنیادی اور اہم عنصر بن گیا ہے جو اس شعبہ کی کارکردگی کو متاثر کرتے ہیں۔

اس کے اولین نقاط یہ ہیں:

۱۔ رضاکارانہ اور رفاہی شعبہ کی تحریک کے لئے ایک تنظیمی چھتر سایہ کی فراہمی.... باوجودیکہ بعض غیر سودی اداروں مثلاً کوآپریٹو جمعیتوں کا اپنا وفاق ہے جو ان کی قوتوں کو یکجا رکھتا اور ان کے وسائل سے استفادہ کو وسیع کرتا ہے۔ مگر مجموعی حیثیت سے ترقی پذیر ملکوں میں رضاکارانہ رفاہی شعبہ کے لئے تنظیمی وفاق مفقود ہے جو اس شعبہ کو زیادہ نمایاں کرتا اور سرکاری اور پرائیوٹ شعبوں کی تکمیل میں اس کے رول کو طاقتور بناتا۔

۲۔ ان رضاکارانہ اور رفاہی اداروں کے درمیان تعاون اور تال میل کے ذرائع پیدا کرنا کچھ لوگوں کے نزدیک اس وقت رفاہ عامہ کی تنظیموں اور اسلامی رفاہی اداروں کی تقسیم علاحدہ کی جاتی ہے، جب کہ یہ تمام ہی ادارے مسلم معاشرے سے تعلق رکھتے ہیں، اور اپنے پروگرام اور دائرہ کار کے اختلاف کے باوجود مسلم معاشرہ ہی کو اپنی خدمات پیش کرتے ہیں۔

۳۔ ہر ملک میں امور اوقاف کی نگرانی کرنے والے مرکزی ادارے سماجی مسائل اور ترقیاتی و رفاہی کاموں کے مختلف میدانوں سے متعلق معلومات کی کمی پر قابو پانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اس دور میں ہر اسکیم اور منصوبہ کی افادیت کا دارومدار علمی تحقیقات پر ہے، خواہ وہ سرکاری اسکیمیں ہوں یا غیر سرکاری یا رضاکارانہ اور رفاہی، یہ کوئی پسندیدہ بات نہ ہوگی کہ رفاہی سرمائے کو (بشمول اوقاف کے سرمائے) غیر سوچے سمجھے پروجیکٹس پر ضائع کیا جائے۔ یا ان کو ان مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے جو ترجیحات کی فہرست میں کسی نمایاں مقام کے حامل نہیں ہیں، اس سلسلہ میں بنیادی بات معلومات کی فراہمی ہے جن کے ذریعہ وقف کے نظام کو بہتر سے بہتر شکل دی جاسکتی ہے۔

۴۔ رضاکارانہ رفاہی ادارے کے لئے ایسے مناسب ماحول کی تشکیل جس سے مالیات کی فراہمی کے ذرائع اور نئے نئے رضاکار افراد کی تیاری میں مدد لی جاسکے۔ تمام ہی رفاہی تنظیمیں اور رضاکار ادارے لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنے کے سلسلہ میں مدوجزر کے مختلف حالات سے گزرتے ہیں۔ یا تو مخصوص قائدانہ شخصیات سے وابستہ رہنے کی وجہ سے، یا مخصوص تاریخی حالات کی وجہ سے، یا ازکار رفتہ مقاصد کو اپنا مطمح نظر بنانے کی وجہ سے... اس کے برعکس وقف ایک پائیدار، ہر زمانہ کا مطلوب اور اپنے متعلقہ اغراض کی تکمیل کے ذریعہ تنفیذی حرکیت کا ایک لچکدار نظام ہے، دوسرے الفاظ میں وقف ایک ایسا رفاہی اور رضاکارانہ عمل ہے جس کے اندر ہر زمانہ میں رضاکارانہ محنت کرنے والے اور مالی تعاون کرنے والے افراد پیدا کرنے کی پوری پوری صلاحیت موجود ہے۔

۵۔ رضاکارانہ اور رفاہی خدمت کے اداروں میں قیادت کی صلاحیت رکھنے والے افراد کے تسلسل کو تقویت پہنچانے کی کوشش اور اس کے انتظامات کے طریقوں کی تجدید... تسلسل اور دوام کی صفات جن سے وقف کے ادارے متصف ہوتے ہیں، رضاکار افراد کو تسلسل کے ساتھ اپنی خدمات پیش کرنے کا موقع دیتی ہیں۔ اسی کے نتیجہ میں عملی قیادت کرنے والے افراد سامنے آتے ہیں۔ یہ خصوصیت صرف وقف کے نظام کی ہے اور وقف کے سوا دوسرے نظاموں کو یہ خصوصیت حاصل نہیں ہے، دوسرے نظاموں کا حال یہ ہے کہ کبھی ان میں قیادت موجود ہوتی ہے اور کبھی خدمت کا جذبہ ہوتے ہوئے بھی ان ذمہ داریوں کو سنبھالنے کی طرف آدمی کا رجحان نہیں جاتا۔

۶۔ وقف کا نظام رضاکار اور رفاہی اداروں کو یہ موقع فراہم کرتا ہے کہ وہ حکومت کی ترقیاتی اسکیموں اور ان کے نفاذ کی پالیسیوں کی تشکیل میں شریک ہوں... اور ایسا وقف کی متعدد امتیازی خصوصیات کے پیش نظر ہوتا ہے... جن میں سے کچھ اہم خصوصیات یہ ہیں:

☆ امور اوقاف کی تشکیل حکومت کی انتظامی اور قانونی تنظیم کے ماتحت ہوتی ہے، حکومت ان کی تشکیل اور ان کے نگراں اداروں کے لئے اپنے قوانین لاگو کرتی ہے۔

☆ وقف کے اداروں کے اغراض ومقاصد ایک پائیدار حکمت عملی کے تابع ہوتے ہیں، وقف کی خصوصیت یہ ہے کہ اول روز ہی سے اس کے مقاصد متعین ہو جاتے ہیں۔ اور واقف کی وفات کے بعد ان اغراض میں ترمیم نہیں کی

جاسکتی۔

☆ وقف کے اداروں کا مالی استحکام...وقف کے سرمائے اپنے مقاصد پر وقف ہوتے ہیں، وقف کا یہ مالی استحکام وقف کے سرمائے کو ہمیشہ اچھے ثمرات عطا کرتا ہے... مالی استحکام ہی کی وجہ سے وقف منصوبہ بندی کرنے والے افراد کی نظر میں خدماتی اور ترقیاتی پروگراموں کو تقویت پہنچانے کا ایک مضبوط سہارا ہے۔

☆ وقفی سرمایوں کے ذرائع واضح ہوتے ہیں... ان کے اغراض و مقاصد اور وسائل میں شکوک و شبہات کے امکانات نہیں ہوتے۔

☆ عوامی توانائیوں کو ایک ایسے رخ پر منظم کیا جاتا ہے جو اغراض و مقاصد کے اعتبار سے حکومت کے ترقیاتی منصوبوں اور پالیسیوں سے ہم آہنگ ہوتا ہے۔

خاتمہ:

ہم خدا کا شکر ادا کرتے ہیں کہ اس نے ہمیں اسلام کی ہدایت عطا کی.. اور ایسے طریقہ سے اسے سمجھنے کی توفیق بخشی جس سے ہمارا معاشرہ خیر سے مالا مال ہو جائے اور اس کے ذریعہ ہمیں ہر زمانہ کے حالات و ظروف کے مناسب صورتحال کی تبدیلی کے لئے پر امن دائرہ کار اور ترقی کے وسائل فراہم ہوں... ہمارا فرض ہے کہ ہم اس نعمت پر اللہ کا شکر ادا کریں کہ اس نے ہمیں موجودہ تطبیقی تصورات اور عملی پروگراموں کے ذریعہ ان ربانی تعلیمات کی تنفیذ کا مکلف بنایا ہے۔ موجودہ تطبیقی تصورات اور عملی پروگراموں کے عام ضوابط میں ہم متحد ہیں، اس کے ساتھ ساتھ اسلام کی پوشیدہ ترقیاتی توانائیوں اور طاقتوں سے استفادہ کے طریقوں میں ہمارے درمیان اجتہاد کی بنیاد پر اختلاف رائے ہو سکتا ہے، اسلام کی خوابیدہ ترقیاتی توانائیوں میں سب سے زیادہ مؤثر اور فعال توانائی وقف ہے۔

آخر میں ہم خدا سے دعا کرتے ہیں کہ وہ ہماری امت کی فلاح و بہبود کے لئے کی جانے والی کوششوں کو کامیاب فرمائے... اور مختلف اسلامی معاشروں کی تمام سرکاری اور عوامی طاقتوں اور حلقوں سے پرزور اپیل کرتے ہیں کہ وہ حتی الوسع وقف کے ترقیاتی کارواں کو تقویت پہنچانے پر اپنے تمام تر مالی وسائل و ذرائع کو صرف کریں.. اسی میں مسلم قوموں کا بہتر مستقبل مضمر ہے... اور موجودہ دنیا میں جہاں بے نظیر ''گلوبلائزیشن'' کی ہوائیں تیزی سے چل رہی ہیں، مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت کی بقا و تحفظ کا واحد ذریعہ بھی وقف کا نظام ہے۔

☆☆☆

سوالنامه

اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات

ہندوستان کے مختلف صوبوں اور علاقوں میں مختلف مقاصد کے لئے بے شمار اوقاف ہیں جو زمانہ قدیم سے چلے آرہے ہیں، اوقاف کی دیکھ بھال کے لئے حکومت نے سنٹرل وقف بورڈ اور صوبائی وقف بورڈس بھی قائم کرر کھے ہیں، مختلف صوبوں کے مختلف وقف ایکٹ ہیں اور مرکزی حکومت نے سنہ( ) میں نیا وقف ایکٹ بنایا، اس بات کی ضرورت شدت سے محسوس کی جارہی ہے کہ مختلف ریاستوں میں نافذ قانون وقف اور سنٹرل وقف ایکٹ کا جائزہ وقف کے شرعی احکام کی روشنی میں لیا جائے، اس سلسلہ میں مختلف ریاستوں میں نافذ قوانین وقف اور سنٹرل قانون وقف کے جائزہ کے لئے ماہرین قانون کو زحمت دی جارہی ہے، ان کی رپورٹس آنے کے بعد انشاء اللہ کچھ متعین سوالات آپ حضرات کی خدمت میں شرعی نقطہ نظر معلوم کرنے کے لئے ارسال کئے جائیں گے، فی الوقت اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات جو بار بار اوقاف کے ذمہ داروں اور قانون وقف کے ماہرین کی طرف سے علماء کی خدمت میں وقتاً فوقتاً پیش کئے جاتے رہے ہیں، انہیں ذیل میں درج کیا جاتا ہے، ان مسائل پر آپ کی واضح و مدلل رائے مطلوب ہے،

سوال نمبر ا: بہت سے اوقاف (خصوصاً پنجاب و ہریانہ اور دہلی ومغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہے۔ اس میں قبرستان، مدارس وخانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات ہیں:

الف۔ ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

سوال نمبرا:

ب۔ کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

ج۔ کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کردئے جائیں۔

سوال نمبر۲:

بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد ومدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی

آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

الف: کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے؟

ب: کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے؟ جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

سوال نمبر۳:

بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہوکر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے۔ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جاسکتا ہے، اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، تو کیا ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا مثلاً:

الف: اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں؟

ب: دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں؟

سوال نمبر۴:

بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے، جو محلہ کے اندر واقع ہے، اس کا معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں۔ اور اس کو فروخت کرکے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی۔ کیا ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کرکے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہوجائے؟

سوال نمبر۵:

بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہوچکے ہیں، مثلاً کوئی جاگیر، کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہوگیا، یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہوگئے، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ۔ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

سوال۔ نمبر۶

الف: بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں، اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔ اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف

پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کردے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہو گا، اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے، کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہے۔ اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔ اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کرلیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ب: اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے، وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جا سکتی ہے، جب کہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے؟

سوال نمبر ۷:

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین۔ جو کہ ضرورت سے زائد ہے۔ اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو؟

سوال نمبر ۸:

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان ہو رہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا، اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے۔ بلکہ قبضہ ہو رہا ہے۔ تو ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا۔ اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جا سکتی ہے؟

سوال نمبر ۹:

بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں۔ ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے، شرعاً اس کا کیا حکم ہے، کیا حکومت کو اس طرح کا کوئی حق ہے؟

سوال نمبر ۱۰:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے۔ جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چند فٹ دوکانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے۔

سوال نمبر ۱۱:

آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جو ممکن ہے کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کر

سکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے، تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

سوال نمبر ۱۲: ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں، اور شائد واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں، اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

★★★

تلخیص مقالات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تلخیص مقالات اوقاف

۱۔

الف: جو اوقاف مسلمانوں کی آبادی وہاں سے منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے، نیز ان پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے، ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر متبادل وقف قائم کرنے کے جواز پر تقریباً تمام مقالہ نگار علماء کرام کا اتفاق ہے، کیونکہ وقف کا مقصد ہی اس کی نافعیت کو برقرار رکھنا ہے، موجودہ صورت میں یہ مقصد متبادل وقف قائم کرنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے تو خواہ واقف نے اس کی اجازت دی ہو، یا نہ دی ہو، یا واقف کی کوئی صراحت نہ ہو، استبدال جائز ہوگا۔

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

قال هشام: سمعت محمداً يقول: الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (البحر الرائق ۵/۲۱۹)

متعدد حضرات نے استبدال وقف کی اجازت کے لئے علامہ شامی وغیرہ کی عائد کردہ شرائط کو ملحوظ رکھنا ضروری قرار دیا ہے جن میں اہم ترین یہ ہیں:

۱۔ اراضی وقف معمولی قیمت پر فروخت نہ کی جائیں، بلکہ مروجہ قیمت حاصل کی جائے۔

۲۔ تبادلہ اوقاف کا مجاز عام متولیوں کے بجائے دیانتدار و ذمہ دار ادارہ کو بنایا جائے، یا معتمد منتظمین صاحب نظر علماء سے رجوع کر کے قدم اٹھائیں (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی جنید عالم ندوی، مولانا نذیر احمد قاسمی وغیرہ)

ب: ایسے ویران اوقاف کو حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کرنا بھی مذکورہ نقطہ نظر اور اس کے دلائل کے تحت تمام حضرات کے نزدیک جائز ہے۔

ج: لیکن ایسے ویران اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنے کے مسئلہ میں مقالہ نگار علماء کرام کی آراء مختلف ہیں۔ بیشتر حضرات کی رائے میں مقاصد واقف کی رعایت ضروری ہے، فقہاء کرام نے اس کی صراحت فرمائی ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

إنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة (رد المحتار ۴/۴۴۵) (مولانا نذیر احمد قاسمی،

جناب شمس پیرزادہ، مولانا ایوب ندوی، مولانا شکیل احمد وغیرہ)

☆ بعض حضرات نے مقاصد واقف کی رعایت کا دائرہ وسیع کرتے ہوئے دینی تعلیم کے ادارے یا ایسے عصری تعلیمی ادارے جہاں دینیات و دینی تربیت کا بھی نظم ہو، قائم کرنے کی گنجائش ذکر کی ہے (مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ظفر عالم ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی وغیرہ)۔

۲۔

الف: مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں، ان میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کے ادارے کے قیام کے مسئلہ میں بیشتر حضرات کے نزدیک دینی تعلیم کے ادارے اور مدارس قائم کئے جاسکتے ہیں، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ بالخصوص موجودہ زمانہ میں مسجد کی آبادکاری اور تحفظ کا سب سے اہم ذریعہ مدرسہ کا قیام ہے، لہذا مدرسہ کے قیام میں خود اراضی وقف کا تحفظ ہے، اور مقاصد واقف کی تکمیل بھی، دوسری جانب مسجد اور مدرسہ کا تصور تقریباً لازم ملزوم سا اس زمانہ میں ہو چکا ہے۔ (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا حبیب اللہ قاسمی)۔

☆ جواز کے قائلین میں متعدد حضرات نے دینی ادارے کی قید نہیں لگائی ہے، بلکہ دینی یا عصری دونوں کے قیام کی اجازت دی ہے (مفتی محبوب علی وجیہی، حکیم ظل الرحمٰن، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا ایوب ندوی، مولانا عتیق احمد قاسمی)

☆ دوسری رائے کی رو سے ایسی اراضی پر تعلیمی ادارہ قائم کرنے کی گنجائش نہیں ہے، بلکہ زائد آمدنی اسی نوع کے دیگر اوقاف پر صرف کی جاسکتی ہے (مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا شکیل احمد وغیرہ)۔

☆ ۔ مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب نے اس مسئلہ پر معاصر اور ماضی قریب کے اکابر مفتیان کرام کے دونوں طرح کے فتاوے ذکر کر کے ان پر سیر حاصل تنقیدی گفتگو کی ہے، اور آخر میں ایسی اراضی پر دینی اداروں کے قیام کی رائے کو ہی راجح قرار دیا ہے۔

مسجد کے لئے وقف زمینوں اور مکانات کی زائد از ضروریات آمدنی بعض حضرات کی رائے میں دینی تعلیمی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا حبیب اللہ قاسمی)۔

☆ بعض لوگوں نے دینی تربیت کے ساتھ عصری تعلیم کے لئے استعمال کی بھی اجازت دی ہے (مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا شمس پیرزادہ)۔

☆ لیکن متعدد حضرات نے اس جواز سے اختلاف کرتے ہوئے ایسی زائد آمدنی کو اسی جنس کے مصارف یا باعتبار اقرب مصارف میں خرچ کرنے کی رائے دی ہے (مولانا ظفر الاسلام، مولانا جنید عالم ندوی)۔

۳۔

الف: اوقاف کی زائدازضرورت آمدنی کواسی نوع کے دیگراوقاف میں صرف کے جواز پرتمام مقالہ نگار علماء کرام کا اتفاق ہے۔

ب: دیگرملی دینی وعلمی کاموں میں ایسی آمدنی کے صرف کی بابت متعدد حضرات کی رائے یہ ہے کہ اگرضرورت درپیش ہوتو یہ رقم ان کاموں میں خرچ کی جاسکتی ہے (ڈاکٹرعبدالعظیم اصلاحی، مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مولانا ابو سفیان مفتاحی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا ایوب ندوی)۔

☆ دوسری رائے کی رو سے ایسے کاموں میں وہ رقم خرچ نہیں کی جاسکتی (مولانا زبیراحمد قاسمی، مولانا جنید عالم ندوی، مولانا عتیق احمد، مولانا ظفراحمد وغیرہ)۔

۴۔ کم منفعت بخش اوقاف کوفروخت کر کے ایسا متبادل وقف قائم کرنا جس سے زائد آمدنی حاصل ہو، بیشتر حضرات کے خیال میں درست ہے۔

☆ بعض حضرات کی رائے میں جب تک کوئی وقف کسی بھی درجہ میں منفعت بخش ہے، محض زائد آمدنی کی نیت سے اس کی فروختگی جائز نہیں ہوگی (مفتی محبوب علی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا ایوب ندوی، مولانا شکیل احمد، مولانا عتیق احمد بستوی)

۵۔ جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں، ان کی آمدنی کا مصرف اسی نوع کے دوسرے اوقاف یا قریب ترین نوع کے اوقاف ہوں گے۔ بعض حضرات نے مزید یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اگر اسی نوع کے اوقاف نہ ہوں تو فقراء مصرف ہوں گے، کچھ لوگوں نے صدقات جاریہ کے کاموں میں صرف کرنے کی بات کہی ہے۔

۶۔ اوقاف کی مخدوش عمارتوں کی ازسرنوتعمیر کے لئے کسی بلڈر سے ایسا معاملہ کہ ایک دومنزل اس کی ملکیت ہو گی اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے ہوں گی، متعدد حضرات کی رائے میں درست ہے (مولانا فضیل الرحمٰن، مولانا ظفرالاسلام، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا عتیق احمد)۔

☆ جبکہ بعض حضرات نے ایک دومنزل بلڈر کی ملکیت میں دینے کے بجائے اس سے کرایہ داری کا معاملہ کرنے کی رائے دی ہے، یعنی ایک محدود مدت تک عمارت کے مخصوص حصہ پر اس کا قبضہ رہے گا، جس دوران وہ اپنا خرچ وصول کرسکتا ہے، مالکانہ حقوق وقف ہی کے رہیں گے (مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا زبیراحمد قاسمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن، ڈاکٹرعبدالعظیم اصلاحی وغیرہ)۔

۷۔ وقف کی حفاظت کے لئے وقف کا کوئی حصہ فروخت کر کے آمدنی سے نئی تعمیر کرنے کے مسئلہ میں بھی بیشتر حضرات نے یہ رائے دی ہے کہ اگر حفاظت کی کوئی دوسری شکل نہ ہوتو ایسا کیا جاسکتا ہے۔

☆ بعض حضرات نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے، اور وقف کی زمین فروخت کرنے کو درست قرار نہیں دیا ہے (مفتی حبیب اللہ قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن، مولانا عبدالقیوم پالنپوری)۔

۸۔ مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین پر جو ضرورت سے زائد ہے، مدرسہ کی تعمیر کو متعدد حضرات نے درست قرار دیا ہے (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، جناب شمس پیرزادہ)۔

☆ بعض حضرات نے کرایہ داری کا معاملہ کرنے کی رائے دی ہے تاکہ مسجد یا قبرستان براہ راست مستفید بھی ہوتے رہیں (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا فضیل الرحمٰن، مولانا عتیق احمد)

☆ دوسرے متعدد حضرات نے اسے درست نہیں قرار دیا ہے (مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن)

۹۔ ایسے غیر مستعمل قبرستان سے خواہ وہاں سے مسلم آبادی ختم ہو جانے یا آبادی کے اندر آ جانے کی وجہ سے استعمال متروک ہو، انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے مختلف حضرات نے مختلف شکلیں تجویز فرمائی ہیں:

☆ ایک رائے یہ ہے کہ ایسے قبرستان کے گرد دیواریں اٹھا کر انہیں محفوظ کر دیا جائے (مولانا ظفر عالم ندوی، مفتی عبد الرحیم)۔

☆ دوسری رائے یہ ہے کہ اسے فروخت کر دیا جائے اور آمدنی سے دوسری جگہ قبرستان بنا لیا جائے (مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن، مولانا عتیق احمد، جناب شمس پیرزادہ، مولانا ایوب ندوی، مولانا شکیل احمد)۔

☆ تیسری رائے کے اندر یہ تفصیل ہے کہ اگر چہار دیواری سے تحفظ یقینی نہ ہو تو فروخت کر کے دوسری جگہ قبرستان بنایا جائے، اور تحفظ کے لئے مسجد یا مدرسہ یا رفاہی ادارہ بھی اس میں قائم کیا جا سکتا ہے (مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا جمیل احمد نذیری، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا عبد القیوم پالنپوری)۔

۱۰۔ اس سوال کے جواب میں تمام مقالہ نگار حضرات کا اتفاق ہے کہ کسی بھی مسجد میں خواہ آثار قدیمہ کے تحت آتی ہو، نماز کی ادائیگی سے روکنے کا حکومت کو ہرگز اختیار نہیں ہے، مسلمانوں کو چاہئے کہ اس پابندی کو ختم کرائیں۔

۱۱۔ قبرستان کے تحفظ کے لئے پیشگی کرایہ کی رقم لے کر اطراف میں دوکانیں بنا دی جائیں جن میں قبرستان کی چند فٹ زمین دوکان میں چلی جائے گی، بیشتر حضرات کے نزدیک یہ درست ہے۔

☆ قائلین جواز میں سے بعض حضرات نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ یہ دوکانیں وقف ہوں گی (مولانا زبیر احمد قاسمی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی)۔ مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، جناب شمس پیرزادہ اور حکیم ظل الرحمٰن نے اس رائے سے اختلاف کرتے ہوئے اسے درست قرار نہیں دیا ہے۔

۱۲۔ قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کے جواز سے اکثر حضرات نے اتفاق کیا ہے، ان میں سے متعدد حضرات نے یہ تفصیل بھی کی ہے کہ قبرستان بہت کشادہ ہو یا ویران ہو، زیر استعمال قبرستان یا تنگ قبرستان میں اگر مسجد کی توسیع کی ضرورت درپیش ہو تو ستون اٹھا کر اوپر مسجد بنالی جائے تاکہ نیچے تدفین کا سلسلہ جاری رہے (مولانا عبید

اللہ اسعدی، مفتی محبوب علی وجیہی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی وغیرہ)۔

☆ مفتی حبیب اللہ قاسمی اور مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی کا خیال ہے کہ قبرستان کے اندر مسجد کی توسیع درست نہیں ہوگی کیونکہ قبرستان کے لئے وقف زمین میں مسجد بنانا درست نہیں، جوجگہ نماز پڑھنے کے لئے متعین کردی گئی ہے اس میں نماز تو ہوجاتی ہے لیکن شرعاً وہ مسجد ہی نہیں ہے۔

☆ مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب نے بھی قبرستان میں مسجد کی توسیع کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔

۱۳۔ مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا

بیشتر مقالہ نگار حضرات کی رائے میں یہ درست ہے کیونکہ تولیت اوقاف کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔

ان میں سے متعدد حضرات نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر غیر مسلم ادارہ مناسب طریقہ پر دیکھ ریکھ انجام دے رہا ہو تو بہتر ہے، ورنہ وہاں سے نکالنے کی کوشش کی جائے۔

☆ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ چونکہ تولیت کے لئے امانت شرط ہے، اور امانت کا تصور بغیر اسلام ممکن نہیں لہذا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے (مولانا ظفر عالم ندوی، جناب شمس پیرزادہ)۔

☆ حکیم ظل الرحمٰن صاحب نے وضاحت کی ہے کہ کسی ہندو وقف بورڈ کا وجود میرے علم کے مطابق نہیں ہے، البتہ بعض مساجد کا انتظام غیر مسلم ادارے یا اشخاص کرتے ہیں، اور جب تک ان کا نظم ونسق درست ہے ان کی تولیت میں رکھا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

عرض مسئلہ

جناب مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب ندوۃ العلماء ۔ لکھنؤ
جناب مولانا ظفر عالم ندوی صاحب ندوۃ العلماء ۔ لکھنؤ
جناب مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی صاحب مالیرکوٹلہ ۔ پنجاب

عرض مسئلہ

بابت سوالنامہ اوقاف سوال ۱، ۲، ۳، ۴، ۷، ۹

مولانا عتیق احمد قاسمی۔ندوۃ العلماء لکھنؤ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وعلى آله و أصحابه أجمعين

مجمع الفقہ الاسلامی الہند نے دسویں فقہی سمینار (منعقدہ بمبئی) کے لئے جو سوالنامہ جاری کیا اس کے پہلے محور میں اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات ہیں، اوقاف سے متعلق سوالات میں سے سوال ۱، ۲، ۳، ۴، ۷، ۹ کا عرض مسئلہ میرے ذمہ کیا گیا ہے۔ اسی خدمت کو انجام دینے کے لئے کھڑا ہوا ہوں، یہ سوالات بنیادی طور پر اوقاف کے استبدال اور ایک وقف کی زائد زمین یا آمدنی دوسرے وقف پر صرف کرنے کے بارے میں ہیں۔

اوقاف کے موضوع پر مورخہ ۱۲/ستمبر ۱۹۹۷ء تک فقہ اکیڈمی کے آفس کو چالیس مقالات اور مختصر جوابات موصول ہوئے، بتیس مقالات و جوابات علماء اور اصحاب افتاء کے ہیں۔ ۶/مقالات ان ہونہار فضلاء مدارس کے ہیں جو دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد کے شعبہ تخصص فی الفقہ میں زیر تربیت ہیں۔ ایک مقالہ جناب عبد الرحیم قریشی ایڈوکیٹ سکریٹری مسلم پرسنل لا بورڈ کا ہے جس میں انہوں نے نئے وقف ایکٹ کا جائزہ لے کر اوقاف کے زیر بحث مسائل میں غور وفکر کے چند پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے، ایک تحریر جناب حکیم ظل الرحمن صاحب دہلی کی ہے جس میں انہوں نے مسائل اوقاف کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کی ہے۔

۳۲ علماء و اصحاب افتاء جن کی تحریریں اوقاف کے موضوع پر اکیڈمی کو موصول ہوئیں ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب۔ دارالعلوم دیوبند

مولانا زبیر احمد قاسمی۔ سیتامڑھی بہار

مفتی محبوب علی وجیہی۔ رامپور

مولانا عبید اللہ الاسعدی۔ ہتھورا باندہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی۔ حیدرآباد

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی۔ پنجاب

مفتی شکیل احمد سیتاپوری۔ دارالعلوم اسلامیہ بستی

مولانا شمس پیرزادہ۔ بمبئی

مولانا ظفر عالم ندوی۔ ندوۃ العلماء لکھنؤ

مولانا ابوبکر قاسمی۔ شکرپور بہار

مولانا عبدالقیوم پالن پوری گجرات	مولانا محمد ایوب ندوی۔ بھٹکل
مفتی حبیب اللہ قاسمی۔ اعظم گڑھ	مولانا تنویر عالم قاسمی۔ سیتامڑھی بہار
مولانا ابراہیم فلاحی۔ گجرات	ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی۔ علی گڈھ
مولانا قدرت اللہ باقوی۔ (کرناٹک)	مولانا سمیع اللہ قاسمی۔ سیتامڑھی بہار
مولانا اسعد اللہ قاسمی۔ ٹانڈہ بادلی رامپور	مولانا عبداللطیف پالن پوری۔ گجرات
مولانا اقبال احمد قاسمی۔ شکر پور بہار	مولانا محمد نورالقاسمی۔ جے پور
مولانا عطاء اللہ صاحب۔ کوپاگنج مئو	مولانا ابرار خاں ندوی۔ جے پور
مولانا محمد مصطفیٰ آواپور۔ بہار	مولانا صدر عالم قاسمی۔ اعظم گڈھ
مفتی جمیل احمد نذیری۔ مبارکپور	مولانا ابوسفیان مفتاحی۔ مئو
مولانا ظفرالاسلام صاحب۔ مئو	مولانا قمرالزماں ندوی۔ پرتاپ گڈھ
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی۔ اکل کوامہاراشٹر	عتیق احمد قاسمی دارالعلوم۔ ندوۃ العلماء لکھنؤ

دارالعلوم سبیل حیدرآباد میں زیر تربیت فضلاء مدارس جن کے مقالات اوقاف کے موضوع پر موصول ہوئے ہیں ان کے اسماء یہ ہیں:

مولانا محمد ارشد قاسمی	مولانا محمد مستفیض الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد طاہر مظاہری	مولانا محمد شاہد سہرساوی
مولانا قمر عالم سبیلی	مولانا سید محمد ایوب سبیلی

دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد میں زیر تربیت فضلاء مدارس کے مقالات کے بارے میں اس تاثر کا اظہار ضروری سمجھتا ہوں کہ یہ مقالات کافی محنت اور مطالعہ کے ساتھ لکھے گئے ہیں، ان میں تحقیق وتحریر دونوں کا سلیقہ پایا جاتا ہے اور مقالہ نگاروں کے روشن مستقبل کی غمازی کرتے ہیں، اللہ تعالی ان ہونہار فضلاء مدارس کو دین کا خادم ومجاہد اور میدان تحقیق وتصنیف کا شہسوار بنائے۔ جناب مولانا رضوان القاسمی اور جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی قابل مبارکباد ہیں جن کی توجہات اور کوششوں سے فضلاء مدارس کی تربیت کا مفید تر کام دارالعلوم سبیل السلام میں انجام پارہا ہے۔

عرض مسئلہ بابت سوال نمبر ا

اوقاف کے سوالنامہ کا سوال نمبر ا۔ یہ ہے:

بہت سے اوقاف (خصوصا پنجاب، ہریانہ، دہلی ومغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف مسلمانوں کی آبادی منتقل ہونے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا

ناقابل عمل ہوگیا ہے، اس میں مساجد، قبرستان، مدارس وخانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اس سلسلے میں درج ذیل سوالات ہیں:

الف۔ کیا ایسے اوقاف کوفروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

ب۔ کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

ج۔ کیا شرعا اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کردئے جائیں؟

اس سوال کے تمام اجزاء کا تعلق ان صوبوں اور علاقوں کے اوقاف سے ہے جہاں تقسیم ہند سے پہلے مسلمانوں کی بڑی آبادیاں تھیں، بڑے بڑے آباد اوقاف تھے لیکن تقسیم ہند کا حادثہ پیش آنے پر وہ صوبے اور علاقے مسلمانوں سے خالی ہوگئے، مساجد ومدارس ویران ہوگئے، ان پر دوسروں کا قبضہ ہوتا گیا، خانقاہیں اوران کے اوقاف اجاڑ ہوگئے، سب سے براحال طویل وعریض قبرستانوں کا ہوا، ان کا کوئی پرسان حال نہیں رہا، ناجائز قبضے بڑھتے گئے اگر ہمارے سامنے پنجاب، ہماچل پردیش، ہریانہ، دہلی کے اوقاف کا جائزہ ہوتا کہ تقسیم ہند سے پہلے وہاں کتنے اور کیسے کیسے اوقاف تھے اور تقسیم کے بعد ان کا کیا حشر ہوا، کتنے اوقاف باقی ہیں، کتنے ناپید ہوگئے اور کتنے معرض خطر میں ہیں تو صورت حال کی سنگینی سمجھنے میں زیادہ آسانی ہوتی۔

سوال نمبر ا۔ جز الف۔ ب کے جواب میں تمام حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ مساجد کے علاوہ دوسرے ویران اوقاف جن کی آبادکاری مستقبل میں بھی ممکن نظر نہیں آتی اوران پر قبضہ غاصبانہ کا پورا خطرہ ہے تو انہیں فروخت کر کے متبادل اوقاف قائم کرنا یا دوسری زمین یا مکان ودوکان سے ان کا تبادلہ جائز ہے، اس بارے میں بہت سے حضرات نے ائمہ مذاہب کی تصریحات اور مختلف فقہاء اور اصحاب افتاء کی عبارتیں اور فتاوی پیش کئے ہیں۔

سوال نمبر ا۔ (الف، ب) میں ذکر کردہ صورتوں میں استبدال کی اجازت دینے کے بعد متعدد حضرات نے یہ بنیادی سوال اٹھایا ہے کہ اوقاف کے استبدال میں عام طور پر فقہاء اذن قاضی کی شرط لگاتے ہیں۔ بعض فقہاء نے اس سے بڑھ کر قاضی الجنۃ ہونے کی شرط لگائی ہے، ہر قاضی کے اذن کو کافی نہیں سمجھا ہے، ہندوستان میں بہت کم علاقوں میں نظام قضاء قائم ہے تو اذن قاضی کی شرط کس طرح پوری ہوگی، کیا وقف بورڈ کی اجازت اذن قاضی کی جگہ لے سکتی ہے؟

مولانا مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی اپنے مقالہ کے آغاز میں لکھتے ہیں:

اوقاف کے تعلق سے سوالات کے جوابات سے پہلے یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ: وقف کے مصرف میں تبدیلی، وقف کے تحفظ کے لئے اس کی فروخت اس طرح کے تمام معاملات میں قاضی اسلامی عدالت کے فیصلے کی شرط

رکھی گئی ہے۔ ہمیں ہندوستان کے موجودہ نظام میں اس کا بدل تلاش کرنا ہوگا، اتنے اہم معاملے کو وقف بورڈ کے ارکان یا افسران کی صوابدید پر چھوڑ نا مناسب نہ ہوگا، وقف بورڈ کی رکنیت میں سیاسی مصلحتوں کو اہمیت دی جاتی ہے نہ کہ اہلیت وصلاحیت کو۔ قاضی یا اسلامی عدالت کا بدل کیا ہو اس کے لئے ایک صورت ''اوقاف کی شرعی کمیٹی'' ہو سکتی ہے، جس میں سرکردہ ماہرین قانون اور علمائے دین شامل ہوں۔

جناب عبیداللہ الاسعدی صاحب اذن قاضی کی شرط کے بابت لکھتے ہیں:

''رہ جاتی ہے یہ بات کہ وقف میں تبادلہ وغیرہ کے تصرف کے لئے فقہاء نے قاضی کی شرط یعنی قاضی کے فیصلہ ونظر وحکم کی قید لگائی ہے، لیکن معروف ہے کہ ایسے بہت سے مسائل میں توسع اختیار کر لیا گیا ہے، معتمد ودیانتدار علماء وذمہ داران اور ارباب حل وعقد کو قاضی کی حیثیت ضرور تاً دی گئی ہے، لہٰذا ہندوستان میں اوقاف کے مسائل میں معتمد منتظمین کا فیصلہ معتبر ہوگا، مناسب ہوگا کہ یہ قید لگائی جائے اور توجہ دلائی جائے کہ وقف کے ذمہ داران ایسا فیصلہ کرتے میں صاحب نظر علماء سے رجوع کریں، ان کو شامل کریں یا کم از کم رابطہ واستفتاء کریں، شامی نے بعض معاملات میں محلّہ کے مسلمانوں کی رائے کا ذکر کیا ہے، اور ہمارے ارباب افتاء نے ایسے مسائل میں عموماً اس کا ذکر کیا ہے کہ ارباب حل وعقد ومنتظمین جب مناسب سمجھیں یعنی ضروری وبہتر خیال کریں تو ایسے اقدام کریں، امداد الفتاوی ۲؍ ۶۳ میں بھی کچھ اس بابت تفصیل آئی ہے کہ قاضی نہ ہو تو کیا کیا جائے''۔

بہر حال یہ مسئلہ کافی اہم اور نازک ہے کہ قاضی نہ ہونے کی صورت میں استبدال وقف کی اجازت کون دے سکتا ہے، جن صوبوں اور علاقوں میں مسلمانوں نے نظام قضاء قائم کر رکھا ہے وہاں کا مسئلہ تو کسی حد تک آسان ہے لیکن ہندوستان کے اکثر صوبے نظام قضاء سے محروم ہیں، متولی خواہ کتنا دیانت دار ہو، اسے اپنی صوابدید سے استبدال کی اجازت دینا درست نہیں۔ اگر استبدال وقف متولی کے دائرے کا عمل ہوتا تو فقہاء نے اذن قاضی کی شرط نہ لگائی ہوتی۔ متولیوں کو استبدال اوقاف کا اختیار دینے میں (خواہ یہ اختیار کتنی پابندیوں کے ساتھ دیا جائے) اوقاف کی تباہی اور بربادی ہے۔ وقف بورڈوں کی صورت حال محتاج بیان نہیں۔ عیاں راچہ بیان۔ وقف بورڈ کے افسران یا ارکان کی اجازت کو بھی اذن قاضی کا قائم مقام قرار نہیں دیا جا سکتا، ورنہ اوقاف کی صورت حال مزید بد سے بدتر ہوتی چلی جائے گی۔

حاکم مسلم اور قاضی کی عدم موجودگی میں فقہاء نے متعدد مسائل میں عامۃ المسلمین یا ارباب حل وعقد کو قاضی کے قائم مقام مانا ہے، مثلاً متولی کے عزل ونصب کے مسئلہ میں فقہاء کی ایسی صراحتیں ملتی ہیں، علامہ شامی نے فتاوی تاتارخانیہ کے حوالہ سے لکھا ہے:

إن أهل المسجد لو اتفقوا على نصب رجل متوليا لمصالح المسجد فنند المتقدمين يصح ولكن الأفضل كونه باذن القاضي ثم اتفق المتأخرون ان الأفضل أن لا يعلموا القاضي في زماننا لماعرف من طمع القضاة في أموال الأوقاف (ردالمحتار ۳؍ ۴۳۲)

مفتی جمیل احمد نذیری لکھتے ہیں: ''موجودہ زمانہ میں جب کہ قاضی موجود نہیں ہے، اکثر علاقوں کا یہی حال ہے، لہذا عوام بمنزلہ قاضی قرار پائیں گے، مساجد و مدارس اور اداروں کی کمیٹیاں عوام کی نمائندہ مانی جاتی ہیں، لہذا سارے عوام کو اکٹھا کرنے کے بجائے ان کمیٹیوں کا غور وخوض اور فیصلہ عوام کے فیصلہ کے درجہ میں ہوگا''۔

لیکن حالات سے باخبر اصحاب بصیرت سے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ آج کل عموماً کمیٹیاں عوام کی نمائندہ کم ہوتی ہیں، اوقاف کے متولی اور اداروں کے ذمہ دار ایسی کمیٹیاں تشکیل دے لیتے ہیں جن میں عوام کی نمائندگی کا لحاظ کم سے کم ہوتا ہے۔ ایسے افراد کو کمیٹی کا ممبر بنایا جاتا ہے جو متولیان کے ہر فیصلہ اور رائے کی تصدیق وتصویب کریں، اس لئے میرے خیال میں استبدال وقف جیسے نازک مسئلے میں کمیٹی پر اعتماد کرنا اوقاف کے مفاد میں نہیں ہوگا، مناسب اور محتاط بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہر صوبہ یا ہر ضلع میں ایک کمیٹی بنادی جائے جس میں بالغ نظر علماء واصحاب افتاء، متدین و امانت دار ماہرین قانون شامل ہوں، یہ کمیٹی استبدال اوقاف کے مسائل کو دیکھے، اس کمیٹی کی تحقیق وتفتیش اور فیصلہ و اجازت کے بعد ہی متولی کو استبدال کا حق حاصل ہو، یہ کمیٹی تحقیق کرتے وقت اس علاقہ کے چند سرکردہ، دیانت دار مسلمانوں کو بھی شریک کار کرلے جہاں متعلقہ وقف واقع ہے۔

ہندوستان کے علماء کا اجماعی فیصلہ ہے کہ مسجد کی مسجدیت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی، اس لئے مسجد کے استبدال کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ آل انڈیا پرسنل لا بورڈ کے فیصلے کا حوالہ اس سلسلہ میں دیا جاسکتا ہے۔

فقہاء مجتہدین کی غالب اکثریت اسی رائے پر ہے، اس سلسلے میں مختلف فقہی مسالک کے مصنفین کی چند عبارتیں درج کی جاتی ہیں:

علامہ ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

استغنی عن الصلاة فیه اهل تلک المحلة او القریة بان کان فی قریة فخربت و حولت مزارع یبقی مسجدا علی حاله عند ابی یوسف وهو قول ابی حنیفة و مالک والشافعی (فتح القدیر جلد ۵/۴۴۶)

علامہ حصکفی الدر المختار میں تحریر فرماتے ہیں

ولو خرب ماحوله واستغنی عنه یبقی مسجدا عند الامام الثانی ابدا الی قیام الساعة و به یفتی (الدر المختار مع الشامی جلد ۴/۳۵۸)

امام نووی شافعی شرح المہذب میں تحریر فرماتے ہیں

وان وقف مسجدا فخرب المکان و انقطعت الصلوة فیه لم یعد الی الملک ولم یجز التصرف فیه (شرح المہذب ۱۵/۳۶۰)

مشہور شافعی فقیہ امام قفال شاشی ''حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء'' میں لکھتے ہیں

فان وقف مسجدا فخرب او خرب المکان الذی کان خلیه وانقطعت الصلاة فیه لم

يعد الى الملك ولم يجز التصرف فيه ولا يجوز نقضه ولا نقله الى غيره وبه قال مالك(جلد۲/ ۳۷)

علامہ احمد بن یحیی الونشریسی مالکی ''المعیار المعرب عن فتاوی علماء افریقیہ والاندلس وبلاد المغرب'' میں لکھتے ہیں:

سئل (سيدى عبد الله المعبدوسى) عن مسجد قائم معطلت منفعة و خرب ما حوله من الدور لمن يصرف وقفه المجلس عليه والمسجد ما ترجى له عمارة فى الوقت اصلا وربعه اما ارض ارجزاء لمن يكون معل للجامع الاعظم او لا ثوب المساجد اليه او يبقى موقوفا؟ فاجاب اما المسجد المصكور فان احتاج الى بناء يقام به رسمه و تبقى عليه به حرمة المسجد مخافة د ثوره فانه يبنى من غلة احباسه وما فضل من ذلك فقيل يصرف الى اقرب المساجد اليه وقيل الى احوجها وان بعد و به افتى (۵۶/۷)

فقہ حنبلی کے بارے میں معروف بات تو یہی ہے کہ حنابلہ کے نزدیک ویران مساجد جن کے آباد ہونے کی کوئی امید نہ ہو ان کی فروختگی جائز ہے لیکن ابن حنبلؒ کا دوسرا قول جسے بعض حنبلی فقہاء نے راجح قرار دیا ہے یہ ہے کہ مسجد کی زمین کی بیع جائز نہیں ہے ہاں اگر مسجد کی عمارت کے بارے میں چوروں ڈاکوؤں وغیرہ کا خطرہ ہو تو اسے منتقل کیا جا سکتا ہے یا فروخت کیا جا سکتا ہے۔

ہریانہ و پنجاب وغیرہ کے ویران اوقاف خصوصاً ویران مساجد کے مسئلہ پر غور کرتے ہوئے اس پہلو پر نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس دور میں کسی علاقہ سے آبادی ختم ہونا پھر دوبارہ آباد ہو جانا پہلے زمانوں کی طرح مشکل نہیں رہا، پنجاب اور ہریانہ کے جو شہر تقسیم ہند کے وقت مسلمانوں سے کلیۃً خالی ہو چکے تھے وہاں اب دوبارہ مسلمان رفتہ رفتہ آباد ہو رہے ہیں، ملازمت اور تجارت کے سلسلے میں مسلمان وہاں آباد ہو رہے ہیں، پنجاب و ہریانہ کی زرعی، صنعتی ترقیات نے مزدوروں کا رخ اس علاقہ کی طرف موڑ دیا ہے، اس میں ایک بڑی تعداد مسلمانوں کی بھی ہے، پنجاب و ہریانہ کی فیکٹریوں اور کھیتوں میں مسلمان مزدور بھی کام کر رہے ہیں، اسی طرح شہروں ہی میں نہیں بلکہ قصبات اور دیہاتوں میں مسلمان کچھ نہ کچھ آباد ہو رہے ہیں اور جہاں بھی چند مسلمان جمع ہو جائیں مسجد ان کی سب سے پہلی دینی ضرورت ہے۔ ان بدلے ہوئے حالات میں ہمارے غور و فکر کا رخ یہ ہونا چاہئے کہ ان ویران مساجد کو کس طرح آباد کیا جائے اور ان کے تحفظ کے لئے کیا کیا قانونی اور عملی تدبیریں اختیار کی جائیں، اس پہلو کی طرف جناب عبدالرحیم قریشی صاحب سکریٹری آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے اپنے مقالہ میں متوجہ کیا ہے۔

میرے خیال میں فقہ اکیڈمی کو پوری صراحت اور قوت سے اس بات کا اعلان و اظہار کرنا چاہئے کہ مساجد کی فروختگی اور استبدال کسی حال میں جائز نہیں ہے، کیونکہ دلائل کے اعتبار سے یہ موقف مضبوط اور پختہ ہے، مصالح و حالات کے مطابق بھی ہے۔ ہندوستان میں مساجد پر غاصبانہ قبضہ کرنے اور انہیں مندروں میں تبدیل کرنے کی منظم

اور طاقتور تحریک چل رہی ہے، ایسے حالات میں استبدال مساجد کی گنجائش پیدا کرنا تمام مساجد واوقاف کو خطرہ میں ڈالنا ہے۔

سوال نمبرا۔ (ج) میں دریافت کیا گیا تھا: کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کر دئے جائیں؟

اس سوال کے جواب میں اکیس حضرات نے لکھا ہے کہ واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، اس کی پابندی کئے بغیر مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم نہیں کئے جاسکتے، چند حضرات نے کچھ گنجائش ذکر کی ہے، لیکن ان حضرات کا منشا یہ نہیں ہے کہ فروخت شدہ اوقاف کی قیمت صرف کرنے میں واقف کے مقاصد کا لحاظ نہیں رکھا جائے گا۔

مولانا عبید اللہ الاسعدی لکھتے ہیں: تبادلہ میں اس کا لحاظ کیا جائے کہ اصل وقف کی جو جہت ہو اس کا نظم کیا جائے اس لئے کہ اس قسم کی ضرورت دوسرے مواقع میں پائی جاتی ہے..... استبدال اور تبادلہ کی اجازت ضرورت میں اور پابندیوں کے ساتھ ہے، اور ضرورت کی رعایت میں واقف کی عدم اجازت کا بھی خیال نہیں کیا گیا ہے مگر مقصد اہم ہے، مدارس، مسافر خانے اور اسپتال آج بھی بنائے جاسکتے ہیں، ان سے واقف کے مقصد کی کسی نہ کسی درجہ میں بہر حال تکمیل ہوگی، یتیم خانہ بھی ایک اہم ضرورت ہے، نیز چھوٹے پیانے کے ٹیکنکل ادارے جن سے معمولی گھرانے کے بچے اور بچیاں اور عورتیں ہنر سیکھ کر اپنی معیشت کا نظم کرسکیں، خالص عصری تعلیم کے اداروں کا قیام اپنے حالات کے اعتبار سے وقف اور اس کے مقاصد سے ہم آہنگ نہیں۔

مفتی محبوب علی وجیہی لکھتے ہیں: واقف کی شرائط نص شارع کے حکم میں ہیں، لہذا ان کی مکمل پابندی کی جائے، البتہ جہاں مصارف وقف موجود نہ ہوں یا ان کی تکمیل کے بعد کچھ رقم فاضل رہتی ہے تو وہ مسلمانوں کے تعلیمی اور رفاہی کاموں میں خرچ کر سکتے ہیں، اور ایسے پرانے اوقاف جن کی شرائط معلوم نہ ہوں ان کی آمدنی پہلے غرباء و مساکین اور پھر دینی وملی ضروریات پر خرچ کی جاسکتی ہیں۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی لکھتے ہیں: حتی الامکان واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے تاہم مجوزہ شرعی کمیٹی یا قاضی کی اجازت سے مسلمانوں کے ایسے رفاہی اور تعلیمی اداروں پر خرچ کرنے کی گنجائش ہے جہاں دینی تربیت ہو۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی لکھتے ہیں: اس شرط کے ساتھ گنجائش ہے کہ واقف کے مقاصد کی پابندی دشوار ہو۔

مولانا ظفر عالم ندوی لکھتے ہیں: قاضی شریعت یا جماعت مسلمین کے فیصلہ سے تعلیمی یا رفاہی ادارہ قائم کرنے کی گنجائش ہے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی لکھتے ہیں: ویران اور ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے اگر مصلحت متقاضی ہو ان کے ذریعہ مسلمانوں کے لئے تعلیمی ورفاہی ادارے قائم کرنے میں حرج معلوم نہیں ہوتا۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ تقریباً تمام ہی شرکاء ویران اوقاف کی قیمتوں کے صرف کرنے میں مقاصد وقف کی رعایت ضروری قرار دیتے ہیں اور اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ مقاصد وقف کا خیال کئے بغیر کیف ما اتفق کوئی بھی تعلیمی یا رفاہی ادارہ قائم کر دیا جائے۔ مقاصد واقف کی پابندی دشوار ہو یا اس کے بعد فاضل رقم بچ جاتی ہو تو ایسی صورت میں کسی اور نیک کام میں صرف کرنا علیحدہ مسئلہ ہے جو یہاں زیر بحث نہیں ہے، قاضی شریعت یا شرعی کمیٹی بھی اجازت دینے میں اس بات کی پابند ہوگی کہ مقاصد وقف کا خیال رکھے کسی انتہائی مجبوری اور ضرورت ہی میں مقاصد وقف سے باہر صرف کرنے کی اجازت دے۔

سوال ۲ کا متن یہ ہے:

بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے اس سلسلے میں دو باتیں دریافت طلب ہیں۔

الف۔ کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے۔

ب۔ کیا مسجد کی زائد آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جا سکتی ہے جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

سوال ۲ (الف) کے جواب میں علماء اور اصحاب افتاء کے کئی موقف سامنے آئے ہیں:

ایک موقف یہ ہے کہ مسجد کی زائد اراضی میں نہ دینی تعلیم کے ادارے قائم کئے جا سکتے ہیں نہ عصری تعلیم کے ادارے، یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

مفتی شکیل احمد سیتاپوری	مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا عبداللطیف پالن پوری	مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا نور القاسمی	مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا عطاء اللہ قاسمی	

ان حضرات نے بطور استدلال فقہاء کی وہ عبارتیں پیش کی ہیں جن میں واقف کے مقاصد و شرائط کی پابندی لازم قرار دی گئی ہے اور ایک وقف کی فاضل آمدنی کو اسی جنس کے اوقاف میں لگانے کا حکم دیا گیا ہے، اس سلسلے میں حضرت تھانوی کا ایک فتوی بھی پیش کیا گیا ہے، حضرت تھانویؒ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں: ''مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے۔ اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہروں کی

مساجد میں صرف کریں، جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے اسی طرح بہ ترتیب" (امداد الفتاوی ۲/۵۹۷)

دوسرا موقف یہ ہے کہ مسجد کی زائد اراضی جن کی مسجد کو فی الحال ضرورت نہیں ہے اور نہ ہی مستقبل قریب میں اس کی ضرورت ہوگی اس پر دینی تعلیم کے ادارے تو قائم کئے جا سکتے ہیں۔ عصری تعلیم کے ادارے قائم نہیں کئے جا سکتے، یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

حضرت مولانا نظام الدین صاحب۔ دار العلوم دیو بند	مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا تنویر عالم قاسمی [1]
مفتی جمیل احمد نذیری	مولانا صدر عالم قاسمی
مولانا عبد القیوم پالنپوری	مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی	مولانا اقبال قاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی	مولانا اسعد اللہ قاسمی

یہ موقف اختیار کرنے والوں کا استدلال سمجھنے کے لئے مولانا زبیر احمد قاسمی کے مقالہ کا ایک اقتباس پیش کرتا ہوں، موصوف لکھتے ہیں: یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عمارۃ مسجد اور مصالح مسجد دونوں ایک ہی درجہ کے مساوی مصارف ہیں "والاصح ماقال الامام ظهير الدين ان الوقف على عمارة المسجد و مصالح المسجد سواء كذا في فتح القدير (فتاوی ہندیہ ۲/۴۶۲) اب اگر مصالح مسجد کے مصداق ومفہوم میں کچھ مزید عموم کر دیا جائے اور کہا جائے کہ ہر وہ کام جس سے مسجد کی حفاظت، اس کی موقوفہ اراضی کو دوسروں کی دست برد سے بچانا اور مسجد کی آبادی میں آج یا کل اضافہ ہونا متوقع ہو سب ہی مصالح مسجد میں داخل ہیں تو پھر ہمارے خیال میں مسجد کی موجودہ ضروریات سے زائد زمین پر دینی مدرسہ کے قیام کی اجازت دی جا سکتی ہے، کیونکہ دینی ادارے سے دینی تعلیم کے نتیجے میں بہ ظن غالب عام طور پر مسجد کے محافظ، مصلی، امام، موذن اور دیگر صالح قسم کے خدام ہی پیدا ہوا کرتے ہیں جو یقیناً مسجد کی آبادی میں دخیل وموثر ہوتے ہیں اور انہیں لوگوں سے مساجد آباد رہا کرتے ہیں لیکن عصری تعلیم کے ادارے سے مساجد کے آباد کرنے والے افراد شاذ و نادر ہی نکلا کرتے ہیں۔ اس لئے خواہ مسجد کی موقوفہ زمین زائد از ضرورت ہو یا اس کی آمدنیاں، کسی کو عصری تعلیم کے ادارے کے قیام میں صرف کرنا جائز نہیں کہا جا سکتا، یہ مصالح مسجد سے بھی خارج ہیں، چنانچہ حال و ماضی قریب کے بعض اکابر مفتیان کرام کے فتاوی بھی کچھ اس طرح کے ملتے ہیں۔

---

(۱) مولانا تنویر عالم قاسمی کے نزدیک مدرسہ کی فاضل اراضی میں دینی مدرسہ کے قیام کا جواز چند شرطوں کے ساتھ مشروط ہے: ۱۔ وہ اراضی ویران اور ناقابل انتفاع ہو جائیں جس کی وجہ سے قبضہ ختم ہو جانے کا قوی خطرہ لاحق ہو...(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ دینی ادارہ قائم کرنے کی ضرورت بھی ہو اور مدرسہ قائم ہونے کی صورت میں ان خطرات کے ختم ہو جانے کا ظن غالب ہو، اگر یہ شرطیں نہ پائی جائیں تو زائد زمین فروخت کر کے حاصل شدہ رقم سے دیگر مساجد کے لئے ذریعہ آمدنی پیدا کیا جائے۔

اس مؤقف کی تائید میں حضرت مفتی محمود الحسن صاحبؒ، مفتی عبدالرحیم صاحب، حضرت مفتی نظام الدین صاحب کے فتاوی بھی مختلف حضرات نے پیش کئے ہیں۔

بعض حضرات نے مسجد کی فاضل اراضی میں دینی تعلیم اور عصری تعلیم دونوں کے ادارے قائم کرنے کو درست قرار دیا ہے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی　　　　مولانا شمس پیرزادہ۔ بمبئی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں: مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہو اور بہ ظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو تو زائد اراضی میں دینی درسگاہ یا مسلمانوں کیلئے (بنیادی دینی تعلیم و تربیت کے ساتھ) مخصوص عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے، البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ بھی دلانا چاہئے تاکہ اس زمین کا نفع مسجد کی طرف لوٹے اور واقف کا منشا بھی پورا ہو۔

اسی سے ملتی جلتی رائے مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی نے بھی ظاہر کی ہے، موصوف لکھتے ہیں: زائد اراضی کرایہ پر لے کر اس میں دینی تعلیم یا عصری تعلیم کا ادارہ جس میں دینی تربیت ہو قائم کیا جاسکتا ہے، مولانا قدرت اللہ باقوی کی رائے ہے کہ ان اراضی کو دینی تعلیم کیلئے استعمال کی کوشش کی جائے، بصورت دیگر عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جائے۔

ظاہر ہے کہ اگر مدرسہ کی تعمیر کر کے اس کا کرایہ مسجد کو دیا جارہا ہے تو مسئلہ زیادہ اختلافی نہیں رہ جاتا خواہ دینی مدرسہ ہو یا عصری تعلیم گاہ، جن حضرات نے مسجد کی زائد اراضی میں دینی مدرسہ اور عصری تعلیم گاہ دونوں کے قیام کی اجازت دی ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ عہد نبوی میں مسجد تعلیم گاہ بھی تھی اور مسجد کے احاطہ میں مدرسہ کا ہونا ایک معروف بات ہے، اس کے لئے واقف کی طرف سے صراحت کی ضرورت نہیں ہے، لیکن یہ دونوں باتیں ان لوگوں کے حق میں جاتی ہیں جو مساجد کی زائد اراضی پر صرف دینی تعلیم کے ادارے قائم کرنے کے حق میں ہیں، کیونکہ عہد نبوی میں مساجد میں دین ہی کی تعلیم ہوتی تھی، اور مساجد کے احاطہ میں اگر مدارس کا ہونا معروف ہے تو وہ دینی مدارس ہیں نہ کہ عصری تعلیم کے مدارس۔

مساجد کی فاضل اراضی کا مسئلہ مساجد کی فاضل آمدنی کی طرح ہے، دونوں کی نوعیت تقریباً یکساں ہے، اوقاف کی زائد آمدنی کے مسئلہ پر سوال ۳ (ب) کے تحت گفتگو آئے گی، وہاں اس مسئلہ پر مزید روشنی ڈالی جائے گی۔

سوال ۲ کا جز (ب) تھا: کیا مسجد کی زائد آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے جب کہ وقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کیلئے وقف کیا تھا؟

اس سوال کے جواب میں درج ذیل حضرات نے لکھا ہے کہ مسجد کی زائد آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال نہیں کی جاسکتی۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری　　　　مولانا تنویر عالم قاسمی

مولانا ظفر عالم ندوی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ایوب ندوی بھٹکلی
مولانا ابراہیم فلاحی۔ گجرات
مولانا عبدالقیوم پالن پوری
مولانا عبداللطیف پالن پوری
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا قمرالزماں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا نورالقاسمی
مولانا اخلاق الرحمن قاسمی
مولانا صدر عالم قاسمی

چند حضرات علماء کی رائے یہ ہے کہ مسجد کی فاضل آمدنی جس کی مستقبل قریب میں بہ ظاہر مسجد کو ضرورت نہ ہوگی دینی تعلیم اور مدرسہ میں صرف کی جاسکتی ہے۔

(۱) مولانا عبیداللہ اسعدی
(۲) مولانا اقبال قاسمی
(۳) مولانا ابوبکر قاسمی
(۴) مولانا اسعداللہ قاسمی
(۵) مفتی حبیب اللہ قاسمی۔

مفتی محبوب علی وجیہی لکھتے ہیں: دینی ادارہ یا عصری تعلیم کا مرکز جس میں دینیات بھی پڑھائے جاتے ہوں ان پر مساجد کی فاضل آمدنی خرچ کی جاسکتی ہے لیکن اگر کسی وقت مسجد کو اس فاضل رقم کی ضرورت پڑے تو پھر مسجد ہی میں خرچ کی جائے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب لکھتے ہیں: مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مساجد اور جہاں مساجد نہیں ہیں وہاں مساجد کی تعمیر پر صرف کی جانی چاہئے، کیونکہ ہندوستان میں ابھی ہزار ہا ہزار دیہات اور قریہ جات ایسے ہیں جو مسجد کو ترس رہے ہیں.... وہاں مسجدوں کی تعمیر اور ان میں بنیادی دینی تعلیم کے لئے مکاتب کا انتظام مدارس اور عصری درسگاہوں کے قیام سے زیادہ اہم ہے۔

مولانا فضیل الرحمن ہلال عثمانی کی رائے ہے: مسجد کی فاضل آمدنی بہ طور قرض لی جاسکتی ہے اور اس سے مسلمانوں کے مذہبی تعلیم کے ادارے یا عصری تعلیم اور ٹیکنکل تعلیم کا ادارہ جس میں دینی تربیت ہو قائم کیا جاسکتا ہے۔

مولانا ظفرالاسلام (مئو) لکھتے ہیں: قاضی یا جماعت مسلمین کی اجازت سے سارے فاضل پیسوں کو جن کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے الاقرب فالاقرب کا لحاظ کرتے ہوئے اس طرح کے دیگر مصارف پر جن میں احتیاج ہو خرچ کیا جاسکتا ہے۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی کی رائے ہے: مساجد کی فاضل آمدنی بہتر ہے دوسری مساجد پر خرچ کریں، اگر ضرورت نہ ہو تو دوسرے تعلیمی و رفاہی مقاصد میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب لکھتے ہیں: مسجد کی فاضل آمدنی کسی دوسری مسجد پر صرف کی جائے، اگر ایسی

صورت ممکن نہ ہو تو البتہ تعلیمی یا رفاہی مقاصد میں استعمال کی جائے۔

مساجد کی فاضل آمدنی کو دینی تعلیم اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کرنے کا مسئلہ پہلے دور میں بھی کافی معرکۃ الآراء رہا ہے، اس سلسلے کے مختلف سوالوں کے جواب میں حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے مساجد کی فاضل آمدنی کو تعلیمی یا رفاہی کاموں میں صرف کرنے سے منع کیا ہے اور دوسری مساجد پر صرف کرنے کا حکم دیا ہے، اس کے برخلاف اس موضوع پر حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب نے ایک مفصل فتوی لکھا اور فتوی کے آخر میں بطور خلاصہ لکھا: ''مذکورہ بالا تحقیق کی بنا پر ایسی حالت میں کہ مسجد کے اموال کثیرہ جمع ہوں اور مسجد کو نہ فی الحال ان کی حاجت ہو اور نہ بظن غالب فی المآل، اور ان اموال کے اس طرح جمع رہنے میں ضائع ہو جانے اور متغلبین کے کھا اڑا جانے کا اندیشہ ہو تو یہ زائد از حاجت اموال جمع شدہ کسی دوسری محتاج مسجد میں خرچ ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح ایسے دینی مدرسہ میں جو علوم شریعت، تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کی تعلیم دیتا ہو خرچ کرنا جائز ہے'' (کفایت المفتی ۷/۲۷۵)

اس فتوی پر دیوبند اور دہلی کے اٹھارہ علماء کے تصویبی دستخط ہیں، ان میں مفتی عزیز الرحمٰن صاحب، علامہ انور شاہ کشمیری، مولانا شبیر احمد نعمانی، مولانا اعزاز علی صاحب جیسی بلند پایہ شخصیات بھی ہیں، لہذا اس فتوی کی حیثیت انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی اور دستاویزی ہے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب نے اپنے بعض دوسرے فتاوی میں مساجد کی فاضل رقم کو بعض دوسرے دینی اور رفاہی کاموں میں صرف کرنے کی بھی اجازت دی ہے، مثلاً مدارس دینیہ کے طلبہ کو وظائف دینا، جائز و مباح علوم معاشیہ کے نادار وغیر مستطیع طلبہ کو وظائف دینا، مساجد میں مدارس دینیہ کا اجراء، دینی ضرورتوں کے تحت دار المطالعہ کا قیام، ترک مجاہدین ومجروحین کی امداد وغیرہ۔

ماضی قریب اور حال کے ممتاز اصحاب افتاء میں سے مفتی محمود صاحب گنگوہیؒ، مفتی عبد الرحیم لاجپوری اور مفتی نظام الدین صاحب نے مساجد کی فاضل رقم کو دینی مدارس کے اجراء و امداد میں صرف کرنے کا بار بار فتوی دیا ہے۔

میرے خیال میں مساجد کی فاضل آمدنی اگر ضرورت ہو تو سب سے پہلے خود ان مساجد کو آباد کرنے میں صرف کی جائے، مثلاً جن مساجد کے آس پاس مسلمانوں کی آبادی نہیں ہے یا بہت معمولی ہے اس کی وجہ سے مسجد ویران رہتی ہے، بعض اوقات مسجد میں اتنے لوگ بھی نہیں ہوتے کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھی جا سکے ایسی مساجد کی فاضل اراضی پر فاضل آمدنی سے دینی مدارس قائم کر دیے جائیں تا کہ مساجد اچھی طرح آباد ہو جائیں اور مساجد کی اراضی اور جائدادوں پر غاصبانہ قبضہ کا خطرہ بھی کم ہو جائے۔

جو مساجد ہر طرح آباد ہیں اور ان کے پاس اتنی بڑی مقدار میں فاضل آمدنی ہے کہ مساجد کو مستقبل میں بھی اس کی ضرورت پیش آنے کی امید نہیں ہے نیز اتنی بڑی رقم جمع رہنے کی صورت میں اس کے خرد برد ہونے کا بھی قوی اندیشہ ہے ایسی مساجد کی فاضل آمدنی کو دوسری مساجد کی تعمیر یا محتاج مساجد کی امداد میں صرف کیا جائے۔

ہندوستان میں اب بھی بے شمار گاؤں ہیں جہاں مسلمانوں کی تھوڑی بہت آبادی ہونے کے باوجود کوئی مسجد یا مکتب نہیں ہے، ان مسلمانوں کے کان اذان کی آواز سے ناآشنا ہیں اور وہاں کے مسلمان اور ان کے بچے بچیاں کلمہ، ایمان، روزہ، نماز اور دین کے مبادی سے ناواقف ہیں، مساجد کی فاضل آمدنی سے ایسے گاؤں میں مساجد کی تعمیر کی جائے اور بنیادی دینی تعلیم کے مکاتب قائم کئے جائیں۔

کسی قانونی یا عملی دشواری کی وجہ سے اگر کسی مسجد کی فاضل آمدنی کو دوسری مساجد کی تعمیر یا امداد میں صرف کرنا ممکن نہ ہو یا ان پر صرف کرنے کے بعد بھی فاضل بچ رہی ہو تو اسے دوسرے دینی اور رفاہی کاموں میں صرف کیا جاسکتا ہے۔

عرض مسئلہ بابت سوال نمبر ۳ (الف، ب)

سوال ۳ کا متن یہ ہے:

بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہوتی ہے، جو سال بہ سال جمع ہوکر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جاسکتا ہے اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، تو کیا ایسی فاضل آمدنی کو دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا مثلاً

الف۔ اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں۔

ب۔ دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں۔

سوال ۳ (جز۔الف) کے جواب میں تمام حضرات متفق ہیں کہ اوقاف کی فاضل آمدنی اسی نوع کے اوقاف میں صرف کی جاسکتی ہے، مثلاً مساجد کی فاضل آمدنی مساجد میں، مدارس کی فاضل آمدنی مدارس میں، مسافر خانوں کی فاضل آمدنی مسافروں خانوں میں، لیکن (جز۔ب) کے جواب میں اختلاف ہے۔

اوقاف کی فاضل آمدنی دیگر ملی، دینی، علمی کاموں میں صرف کی جاسکتی ہے یا نہیں اس سلسلے میں کچھ حضرات کا جواب صریح نفی میں ہے، ان کے نام یہ ہیں:

مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا صدر عالم قاسمی
مولانا عبداللطیف پالن پوری
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا اخلاق الرحمن قاسمی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی

اس مسئلہ میں دوسری رائے یہ ہے کہ اگر اس نوع کے اوقاف کی ضرورت نہ ہو یا اس نوع کے اوقاف میں

صرف کرنے کی کوئی صورت نہ ہوتب دوسرے دینی، ملی کاموں پر فاضل آمدنی صرف کی جاسکتی ہے، اس میں بھی الاقرب فالاقرب الانسب فالانسب کا لحاظ کیا جائے، یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا عبیداللہ اسعدی — مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا عبدالقیوم پالن پوری — مولانا شمس پیرزادہ
مولانا ایوب بھٹکلی ندوی

تیسری رائے یہ ہے کہ اوقاف کی فاضل آمدنی کو دوسری نوع کے ملی، دینی اور تعلیمی کاموں میں صرف کیا جا سکتا ہے خصوصا دینی تعلیم کے اجراء وفروغ میں، اس رائے کے حاملین یہ حضرات ہیں:

مفتی حبیب اللہ قاسمی — مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی جمیل احمد نذیری — مولانا عبدالعظیم اصلاحی
مولانا نورالقاسمی — مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا قمرالزماں ندوی

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی لکھتے ہیں: قاضی یا مجوزہ شرعی کمیٹی کی اجازت سے دوسرے دینی، ملی کاموں میں اوقاف کی فاضل آمدنی صرف کی جاسکتی ہے۔

مولانا ظفرالاسلام (مئو) کی رائے ہے: مسجد کی زائد آمدنی تو مسجد ہی میں صرف ہوگی، دوسرے اوقاف کی زائد آمدنی دیگر ملی ورفاہی اداروں میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں: اگر اس نوع کے اوقاف میں ان کا استعمال ممکن نہ ہو تو ایسے رفاہی اور تعلیمی کاموں میں ان کا استعمال ہونا چاہئے جو غریب مسلمانوں کے لئے مخصوص ہوں کیونکہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہیں۔

مولانا ابوبکر قاسمی اور مولانا ابراہیم فلاحی کے نزدیک ضرورۃً اوقاف کی فاضل آمدنی دوسرے ملی اور رفاہی کاموں پر صرف کی جاسکتی ہے۔

عرض مسئلہ بابت سوال نمبر۔۴

سوال نمبر۴ کا متن ہے:

بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے پر کوئی مکان وقف ہے جو محلّے کے اندر واقع ہے، اس کا معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسے کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی، کیا ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کر کے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہوجائے؟

استبدال بالانفع کا مسئلہ فقہاء عہد قدیم میں بھی مختلف فیہ رہا ہے، اکثر فقہاء اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور امام محمد کی یہی رائے ہے، ہاں امام ابو یوسفؒ کے پیش نظر اوقاف کو زیادہ نفع پہنچانا ہے، جمہور فقہاء کا استدلال دو باتوں سے ہے:

(۱) اوقاف میں اصل تابید اور عدم بیع ہے، استبدال کی گنجائش انتہائی مجبوری میں ہوتی ہے جب اوقاف کو خطرہ لاحق ہو یا اس کی منفعت کلیۃً ختم ہو چکی ہو اور یہاں اس درجہ کی ضرورت اور مجبوری نہیں ہے، وقف فی الجملہ منفعت بخش ہے اور اس سے واقف کے مقاصد کسی نہ کسی درجہ میں پورے ہو رہے ہیں۔

(۲) استبدال بالانفع کی اجازت سے اوقاف کی تباہی کا راستہ کھلتا ہے، بد دیانت متولیان اس بہانہ اوقاف کو کھا لیتے ہیں جیسا کہ ماضی میں ایسا بہت ہوا اور فقہاء نیز اصحاب افتاء نے اس پر خون کے آنسو بہائے۔ فقہ حنفی میں اوقاف کے مختلف فیہ مسائل میں عموماً امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہوتا ہے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جو قول وقف کے لئے زیادہ نفع بخش ہو اس پر فتویٰ ہوتا ہے، لیکن یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ استبدال بالانفع کی اجازت دینے میں اوقاف کا زیادہ فائدہ ہے یا اس پر بندش لگانے میں، فتاویٰ قاری الہدایہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو مفتی بہ کہا گیا ہے، لیکن علامہ ابن ہمام اور علامہ شامی وغیرہ استبدال بالانفع کے جائز نہ ہونے کو راجح قرار دیتے ہیں۔ جوں جوں متولیان اوقاف اور قاضیوں میں دیانت وامانت کی کمی آتی گئی متاخرین فقہاء احناف نے استبدال بالانفع کو ناجائز قرار دینا ہی اوقاف کے لئے مجموعی طور پر مفید سمجھا۔

اوقاف کے موضوع پر جن حضرات علماء واصحاب افتاء کے مقالات اور تحریریں موصول ہوئی ہیں ان کے درمیان بھی دو رائیں پائی جاتی ہیں۔

استبدال بالانفع کو ناجائز قرار دینے والے حضرات یہ ہیں:

مولانا عبید اللہ اسعدی
مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا عبد القیوم پالن پوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا ایوب بھٹکلی ندوی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا عبد اللطیف پالن پوری
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا اقبال قاسمی
عتیق احمد بستوی
مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا صدر عالم قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے ہے: کوئی دیانت دار ادارہ ہو تو گنجائش ہے لیکن حکومت کے وقف بورڈ کو اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

مولانا جمیل نذیری لکھتے ہیں: محتاط طریقہ سے گنجائش نظر آتی ہے لیکن سد اللذ رائع جواز کا عام فتویٰ نہیں دیا جاسکتا۔ مولانا نور القاسمی نے بھی اسی طرح کی رائے ظاہر کی ہے۔

درج ذیل حضرات نے استبدال بالانفع کو جائز قرار دیا ہے:

مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی	مولانا ظفر الاسلام۔ مئو
مولانا اخلاق الرحمن قاسمی	مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ابوسفیان مفتاحی	مولانا شمس پیرزادہ
مولانا عبد العظیم اصلاحی	مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی	مولانا قدرت اللہ باقوی
مولانا قمر الزماں ندوی۔	

میرے نزدیک درج ذیل وجوہ کی بنا پر استبدال بالانفع کی اجازت نہ دینا ہی راجح معلوم ہوتا ہے۔

(۱) اوقاف میں اصل یہی ہے کہ انہیں فروخت نہ کیا جائے بلکہ حتی الامکان باقی رکھا جائے استبدال کی اجازت انتہائی ضرورت و مجبوری کی بنا پر ہوتی ہے، استبدال بالانفع میں ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے۔

(۲) جمہور فقہاء کا مذہب استبدال بالانفع کی ممانعت کا ہے۔

(۳) استبدال بالانفع کی اجازت دینے میں خواہ یہ اجازت کتنی شرطوں اور پابندیوں کے ساتھ ہو اوقاف کو بیچ کھانے اور ان میں خرد برد کرنے کے مواقع بڑھ جائیں گے، موجودہ دور میں امانت و دیانت کا شدید قحط ہے، وقف بورڈوں کا نظام صحیح نہ ہونے اور غلط ہاتھوں میں چلے جانے کی وجہ سے دیانت دار افراد کا اوقاف کا متولی بننا اور رہنا مشکل ہو رہا ہے، دن بہ دن حالات بدتر ہوتے جارہے ہیں، ان حالات میں استبدال بالانفع کی اجازت اوقاف کی ابتری میں اضافہ کرے گی، استبدال بالانفع کی اجازت دینے میں جلب منفعت بلکہ ازدیاد منفعت ہے اور اجازت نہ دینے میں دفع ضرر ہے اور دفع ضرر جلب منفعت سے مقدم ہے۔

استبدال بالانفع کی بحث ختم کرنے سے پہلے دو باتوں کی طرف متوجہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

(۱) جن اوقاف کو کم منفعت سمجھ کر بیچنے کی بات سوچی جاتی ہے ان کے کم منفعت بخش ہونے میں اکثر خود ہمارا دخل ہوتا ہے، پچیس پچاس سال پہلے وقف کی کوئی جائداد کرایہ پر دی گئی، اس وقت جو کرایہ

(مثلاً دس بیس روپیہ) طے ہوا تھا وہی کرایہ اب بھی چل رہا ہے، حالانکہ مارکیٹ میں اس جیسی جائداد کا کرایہ بیس گنا ہو چکا ہے، اولاً تو کسی انتہائی مجبوری کے بغیر اتنے طویل زمانے کے لئے وقف کی جائداد کرایہ پر دینا درست نہیں ہے، اور اگر کسی مجبوری میں ایسا کرنا پڑا ہے تو متولیان اور کرایہ داروں کی ذمہ داری ہے کہ وقت گذرنے کے ساتھ کرایہ میں بھی اضافہ کریں، اکثر ایسا ہوتا ہے کہ نہ مسلمان کرایہ دار کے دل میں خوف خدا پیدا ہوتا ہے کہ میں وقف کی دوکان یا مکان کتنے معمولی کرایہ میں استعمال کر رہا ہوں نہ متولی کو فکر ہوتی ہے کہ کہہ سن کر معقول کرایہ مقرر کرائے۔ اوقاف کا کرایہ معقول اور مناسب کرنے میں اگر کچھ سرکاری قوانین حائل ہیں تو انہیں بدلوانے کی کوشش کرنی چاہئے۔

(۴) کسی وقف پراپرٹی کی آمدنی اگر اتنی قلیل اور مختصر ہے کہ خود اس وقف کے اخراجات اس آمدنی سے پورے نہیں ہوتے بلکہ قرض لے کر وقف کے اخراجات پورے کئے جارہے ہیں اس طرح وقف پر قرض کا بار بڑھتا جارہا ہے، اور متولی کی فکر و تدبیر اور جدوجہد کے باوجود اس وقت کی آمدنی بڑھنے کی مستقبل قریب میں کوئی امید نہیں ہے، ایسی وقف پراپرٹی کو فروخت کر کے دوسری زیادہ منفعت بخش جائداد خریدنا استبدال بالانفع کے قبیل کی چیز نہیں ہے بلکہ فائت النفع وقف کا استبدال ہے، اس لئے شرائط استبدال کی پابندی کے ساتھ اس وقف کے استبدال کی اجازت ہونی چاہئے۔

سوال نمبر ۷ کا متن ہے:

کیا کسی وقف شدہ مخدوش عمارت نئی تعمیر کیلئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کیلئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے، جب کہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے؟

اس صورت معاملہ کو ان حضرات نے جائز کہا ہے:

مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی	مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا ظفر الاسلام۔ مئو	مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مفتی محبوب علی وجیہی	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری	مولانا ایوب ندوی بھٹکلی
مولانا شمس پیرزادہ	مولانا عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی	مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی	مولانا ابرار خاں ندوی

درج ذیل حضرات نے اس صورت معاملہ کو ناجائز قرار دیا ہے:

مفتی حبیب اللہ قاسمی	مولانا جمیل احمد نذیری
مولانا صدر عالم قاسمی	مولانا عبدالقیوم پالن پوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا نورالقاسمی
مولانا اقبال قاسمی	مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا ابوبکر قاسمی	مولانا عبداللطیف پالن پوری
مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا قدرت اللہ باقوی

جناب مولانا عبیداللہ الاسعدی لکھتے ہیں کہ فقہ حنفی میں گنجائش نہیں ہے، ہاں انتہائی مجبوری اور ضرورت میں فقہ حنبلی سے اس کی گنجائش اختیار کی جاسکتی ہے۔

فقہ مالکی اور فقہ شافعی کے مطابق تعمیر وقف کی کوئی شکل نہ نکلنے پر بھی وقف کے بعض حصہ کو باقی کی تعمیر کے لئے فروخت کرنا درست نہیں ہے، فقہ حنبلی کے مطابق اس کی اجازت ہے جیسا کہ المغنی وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں:

ان الوقف إذا خرب وتعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت وعادت مواتا ولم تمكن عمارتها .....إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته (المغنی ۵/ ۶۳۱، ۶۳۲)

فقہ حنفی کے معروف واصح قول کے مطابق ویران وقف کی تعمیر کے لئے اس کے بعض حصہ کی فروختگی جائز نہیں ہے، ناجائز کہنے والوں نے عام طور پر فتاوی عالمگیریہ کی اس عبارت کو پیش کیا ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلک (فتاوی عالمگیری ۲/ ۴۱۷)

بعض حضرات نے جامع الرموز کی یہ عبارت پیش کی ہے:

ولا يملک الواقف بالبيع ونحوه ولو لإحياء الباقي.

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی نے سوال نمبر ۷ کے جواب میں لکھا ہے: ''تحفظ وقف کے لئے اس کی بھی گنجائش ہے مگر باجازت قاضی''۔ پھر جامع الرموز کی مذکورہ بالا عبارت نقل کی ہے، حالانکہ یہ عبارت گنجائش کے بجائے عدم گنجائش پر دلالت کرتی ہے۔

علامہ صدر الشریعہ صاحب شرح وقایہ کی صراحت کے مطابق بعض متاخرین فقہاء احناف نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ مجبوری کی صورت میں وقف کے کچھ حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے باقی وقف کی تعمیر و مرمت کرائی جائے، صدر الشریعۃ کی عبارت ہے:

اعلم أن بعض المتاخرين جوزوا بيع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والاصح انه لا يجوز (شرح وقایہ ۲/ ۳۵۴)

مولانا عبدالحی فرنگی محلی رحمۃ اللہ علیہ عمدۃ الرعایۃ میں اس عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یعنی إذا خرب الموقوف ولم یکن فی غلته ما یعمر به جاز أن یبیع بعضا منه فیعمر الباقی بثمنه لأن فی بیع البعض إبقاء البعض وفی ترکه ذهاب کله واعدام انتفاع به ومن ابتلی ببلیتین یختار أهونهما (شرح وقایہ ۲/۳۵۴، حاشیہ۔۱۰)

اوقاف کے مسائل میں فقہاء کی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے اوقاف کے تابید کے پہلو کو مدنظر رکھتے ہوئے کلا یا جزءاً اوقاف کی فروختگی کی اجازت بالکل آخری درجہ کی مجبوری میں دی ہے، عام حالات میں یا معمولی پریشانیوں میں اس کی اجازت نہیں دی ہے، اس لئے ویران یا محتاج تعمیر وقف کی تعمیر یا مرمت کی ضرورت پر کوئی اور راستہ نہ ہونے کی صورت میں فقہاء نے یہ مشورہ دیا ہے کہ وقف جائداد مختصر یا طویل عرصہ کے لئے کسی کو کرایہ پر دے دی جائے اور اس کرایہ سے اس کی تعمیر یا مرمت کی جائے، فقہاء احناف نے مجبوری کی صورت میں مسجد کی چھت کو کرایہ پر اٹھانے کی اجازت دی ہے، یہ سب اسی لئے کیا ہے کہ اصل وقف پورا پورا کا برقرار رہے، اس لئے میرے خیال میں عام حالات میں تو اس کی اجازت نہیں دی جانی چاہئے کہ وقف کا ایک حصہ بیچ کر باقی کی تعمیر کرلی جائے لیکن جہاں آخری درجہ کی مجبوری ہو، جدوجہد کے باوجود تعمیر وقف کی کوئی صورت نہ بن پارہی ہو، نہ اہل خیر متوجہ ہورہے ہوں، نہ کرایہ پر اٹھا کر تعمیر کی کوئی شکل پیدا ہورہی ہو اور نہ قرض پر تعمیر کے بقدر رقم مل پارہی ہو، اور وقف کے ویران پڑے رہنے میں اس کے لئے خطرہ ہو، ایسی مجبوری کی صورت حال میں فقہ حنبلی کے مطابق اور بعض متاخرین احناف کی رائے کے مطابق اس کی اجازت دی جانی چاہئے کہ وقف پراپرٹی کا کچھ حصہ فروخت کر کے باقی وقف کی تعمیر یا مرمت کرلی جائے۔

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ براہ راست وقف کی ہوئی زمین وجائداد اور وقف کی آمدنی سے خریدی ہوئی زمین وجائداد کے حکم میں بڑا فرق ہے۔ پہلی قسم کی زمین وجائداد کو فروخت نہیں کیا جاسکتا، اور دوسری قسم کی زمین وجائداد کو اصل وقف کی ضرورت ومصلحت سے فروخت کیا جاسکتا ہے، مثلاً مسجد کی آمدنی سے ایک زمین خریدی گئی، اور اب مسجد کی تعمیر نو کی ضرورت ہے تو اس خریدکردہ زمین کو فروخت کر کے مسجد کی تعمیر میں لگایا جاسکتا ہے۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

اما إذا اشتراه المتولی من مستغلات الوقف فانه یجوز بیعه بلا هذا الشرط (ای تعذر الانتفاع) لان فی صیرورته وقفاً خلافا والمختار انه لا یکون وقفاً فللقیم أن یبیعه متی شاء لمصلحة عرضت (ردالمحتار ۳/۴۱۹)

عرض مسئلہ بابت سوال نمبر ۹

سوال نمبر ۹ کا متن یہ ہے:

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے ان کا استعمال بطور قبرستان

نہیں ہورہاہے یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندرآ گیا، اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اوراس میں تدفین پر پابندی عائدکردی گئی ہے اوراس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ختم ہورہاہے تو اب ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا اوران سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جاسکتی ہے؟

اس سوال میں دوطرح کے قبرستانوں کی بابت دریافت کیا گیا ہے:

(۱) جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے ان کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہاہے۔

(۲) جو قبرستان آبادی کے اندرآ گیا اوراس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی جس کی وجہ سے قبرستان کی اراضی پر ناجائز قبضہ ہورہاہے۔

جواب تحریر کرنے والے بعض حضرات نے دونوں قسم کے قبرستان کو نفع بخش بنانے کی تدبیریں لکھی ہیں، بعض حضرات نے جواب لکھتے وقت صرف ایک قسم کے قبرستان کو پیش نظر رکھا اوراسی کو نفع بخش بنانے کا طریقہ بتایا۔

پہلے قسم کا قبرستان (جس کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہاہے) سوال نمبرا (الف، ب) کے ذیل میں آ گیا، اس کا جواب وہی ہوگا جو سوال نمبرا (الف وب) کے تحت دیا گیا یعنی اس قبرستان کو فروخت کر کے دوسری جگہ جہاں مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہو متبادل قبرستان بنادیا جائے، خصوصاً اس وقت جب کہ قبرستان کی اراضی پر قبضہ غاصبانہ کا پورا خطرہ ہو، خطرہ نہ ہونے کی صورت میں اورنگہداشت ممکن ہونے کی صورت میں ایسا بھی کیا جاسکتا ہے کہ قبرستان کو کرایہ پر اٹھادیا جائے یا اس میں باغبانی یا کاشت کی جائے اوراس کی آمدنی سے دوسرا قبرستان بنایا جائے یا دوسرے قبرستان پر اس آمدنی کو صرف کیا جائے۔

دوسرے قسم کے قبرستان کو مدنظر رکھتے ہوئے زیادہ تر جوابات تحریر کئے گئے ہیں، ان جوابات میں قبرستان کو نافع بنانے کے لئے مختلف تجویزیں پیش کی گئی ہیں، مثلاً:

(۱) قبرستان کا احاطہ کروادیا جائے اوراس میں دفن پر عائد پابندی ختم کرانے کی کوشش کی جائے۔

(۲) اسے فروخت کر کے دوسرا قبرستان بنالیا جائے۔

(۳) اس قبرستان میں مسجد، مدرسہ یا کوئی رفاہی ادارہ قائم کرلیا جائے۔

(۴) اس میں باغبانی یازراعت کی جائے اوراس کی آمدنی دوسرے محتاج قبرستانوں پر صرف کی جائے یا مسجد مدرسہ وغیرہ میں صرف کی جائے۔

☆☆☆

اوقاف سے متعلق سوال نمبر ۵ اور نمبر ۶ کا عرض مسئلہ

محمد ظفر عالم ندوی، دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

مسئلہ اوقاف سے متعلق میرے ذمہ سوال نمبر ۵ اور ۶ کا عرض مسئلہ ہے، سب سے پہلے ہم مقالہ نگاروں کے نام، آراء اور دلائل ذکر کریں گے، پھر اپنی بات پیش کریں گے، میرے پاس جن حضرات کے مقالے آئے ہیں ان کے نام درج ذیل ہیں:

مولانا نظام الدین صاحب۔ صدر مفتی دار العلوم دیوبند
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا عبید اللہ الاسعدی
مولانا محمد ایوب ندوی شافعی
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
جناب ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مفتی شکیل احمد۔ دار العلوم بستی
مفتی فضیل الرحمٰن عثمانی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا صدر عالم قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا قمر عالم سبیلی
مولانا سید محمد ایوب سبیلی
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا محمد اقبال قاسمی
مولانا محمد طاہر مظاہری
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
جناب حکیم ظل الرحمٰن
مفتی حبیب اللہ قاسمی
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا شمس پیرزادہ
مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا ارشد قاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا شاہد سبیلی
مولانا مستفیض الرحمٰن سبیلی
مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی

ان علماء اور ارباب افتاء کی آراء اور دلائل ذکر کرنے سے قبل ہم سوال پڑھ دیتے ہیں تاکہ صورت مسئلہ ذہن میں تازہ رہے۔

سوال نمبر۵: بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہو گیا یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں اکثر مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ اسی نوع کے مصارف پر وہ آمدنی صرف ہوگی۔ یعنی اگر کسی خاص خاندان کے فقراء پر کوئی جائداد وقف تھی اور وہ خاندان ختم ہو گیا یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے تو اس کی آمدنی عام فقراء پر صرف ہوگی۔ اگر مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف تھی تو اس مسجد کے نہ ہونے کی صورت میں اس سے قریب تر مسجد اور اس مدرسہ کے نہ ہونے کی صورت میں اس سے قریب تر مدرسہ پر صرف ہوگی۔

اس رائے کے حاملین درج ذیل حضرات ہیں:

مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا ابوبکر قاسمی	مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی	مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا عبداللہ الاسعدی	مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا قمر عالم سبیلی
مولانا محمد اقبال قاسمی	مولانا ارشد قاسمی	مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا محمد نور القاسمی	مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا صدر عالم قاسمی
مولانا ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی	مولانا ابراہیم فلاحی	مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا مستفیض الرحمٰن قاسمی	مولانا تنویر عالم قاسمی	مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مولانا ابرار خاں ندوی	مولانا ظفر الاسلام اعظمی	مولانا شاہد سہرساوی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی	مفتی شکیل احمد سیتاپوری	جناب شمس پیرزادہ
مفتی حبیب اللہ قاسمی	مولانا سمیع اللہ قاسمی	

دلائل:

ان حضرات نے جو دلائل دیئے ہیں ان میں عام طور پر رد المحتار کے حوالہ سے شرح الملتقی کی یہ عبارت ہے: "**يصرف وقفها لأقرب مجانس لها**" (رد المحتار ۳۷۲/۳)۔ دوسری دلیل رد المحتار ہی کے حوالہ سے یہ نقل کی ہے: "**وحكى أنه وقع مثله في زمن الإمام الأجل في رباط بعض الطرق خرب ولا ينتفع المارة وله أوقاف عامرة فسئل هل يجوز نقلها إلى رباط آخر لينتفع الناس به؟ قال نعم! لأن غرض الواقف انتفاع المارة ويحصل ذلك بالثاني**" (رد المحتار ۳۷۱/۳) بعض حضرات نے قاضی خاں کے حوالہ سے یہی دلیل اس عبارت میں پیش کی ہے:

"رباط في طريق بعيد استغنى عنه المارة و بجنبه رباط آخر قال السيد الإمام أبوشجاع يصرف عنه إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب واستغنى أهل القرية فرفع ذلك إلى القاضي فباع الخشب و صرف الثمن إلى مسجد آخر جاز" (قاضی خاں علی الہندیہ ۳۱۵/۲)۔

کچھ حضرات نے البحر الرائق کی یہ عبارت بھی درج کی ہے:

"ولو وقف على إنسان بعينه أو عليه وأولاده أوعلى قرابته وهم يحصون أو على أمهات أولاده فمات الموقوف عليه فعلى الأول يعود إلى ورثة الواقف قال الناطقي إلى الاجناس وعليه الفتوى" (البحر ۲۰۳/۵)

بعض حضرات نے مزید جزئیات بھی درج کئے ہیں، لیکن حاصل استدلال ایک ہی ہے۔

مذکورہ رائے کے علاوہ بعض حضرات نے کچھ اور رائیں دی ہیں جو قدرے جدا ہیں، ہم ہر ایک کو ان کے ضروری دلائل کے ساتھ مختصراً ذکر کر رہے ہیں۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی کی رائے ہے کہ جن لوگوں پر یہ جائداد وقف تھی ان میں سے اگر کوئی بھی زندہ ہوگا تو ان کے لئے ان کا حصہ الگ کر دیا جائے گا اور جو آمدنی بچ جائے گی وہ فقراء پر صرف ہوگی۔ انہوں نے معارف السنن کے حوالہ سے مزید یہ بات بھی کہی ہے کہ فقراء پر صرف کرنے کے بجائے اس آمدنی سے اگر مدارس قائم کئے جائیں یا وہ آمدنی اشاعت علم میں صرف کی جائے تو اس کی بھی گنجائش ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے مماثل مصارف پر خرچ کرنے کے ساتھ فقراء پر صرف کرنے کی دو شکلیں پیش کی ہیں۔ ایک یہ کہ آمدنی براہ راست فقراء پر صرف ہو، دوسری یہ کہ اس آمدنی کو کسی ایسے رفاہی کام کے لئے استعمال کیا جائے جس سے استفادہ فقراء ہی کیلئے مخصوص ہو۔

ڈاکٹر قدرت اللہ صاحب کی رائے ہے کہ یہ آمدنی قومی ورفاہی کام کے لئے صرف کی جاسکتی ہے۔ مولانا ایوب صاحب ندوی شافعی کا خیال ہے کہ اس آمدنی کو واقف کے غریب رشتہ داروں پر صرف کیا جائے گا، چاہے عصبہ ہوں یا ذوی الارحام اگر وہ بھی مفقود ہوں تو اس آمدنی کو مصالح مسلمین پر صرف کیا جائے گا۔ جناب حکیم ظل الرحمٰن صاحب کی رائے ہے کہ اس طرح کی آمدنی کو جس کے مصارف ختم ہو چکے ہوں دیگر صدقات جاریہ پر صرف کر سکتے ہیں۔ جناب مفتی محبوب علی رامپوری نے اپنی رائے یہ پیش کی ہے کہ اگر ان اوقاف کے شرائط معلوم ہوں تو شرائط کے مطابق آمدنی صرف کی جائے گی۔ ورنہ مسلمان غرباء، تعلیم، علاج، مساجد و مدارس وغیرہ پر صرف کی جائے گی۔

جناب ابرار خاں ندوی نے ہم جنس مصارف پر صرف کرنے کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے اس نوٹ کا بھی اضافہ کیا ہے کہ اگر اس خاندان کے فقراء ایسی جگہ منتقل ہو گئے ہیں جو سابق بستی ہی میں شمار ہوتی ہے تو وہ اپنے حصے سے محروم نہیں کئے جائیں گے اور اگر اس جگہ کا شمار سابق بستی میں نہ ہو تو وہ حصے سے محروم ہونگے۔ انہوں نے فتاویٰ بزازیہ کے حوالہ سے یہ جزئیہ بھی نقل کیا ہے:

"وقف على فقراء أقربائهم المقمين بخوارزم فانتقلو إلى بلد آخر إن كان مما يحصون لا تنقطع وظيفتهم وإن كان لا يحصون تنقطع ثم إن بقي هناك منهم أحد يصرف الكل إليه و إن لم يكن صرف الكل إلى الفقراء (بزازیہ علی الہندیہ ۲۷۷/۶)

جناب مولانا مصطفیٰ صاحب قاسمی نے تقریباً اسی طرح کا خیال ظاہر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر موقوف علیہ فقراء کسی دوسرے گاؤں میں منتقل ہوگئے ہوں تو وہ رقم ان فقراء تک پہونچانے کی سعی بلیغ کرنی چاہئے۔

جناب سید محمد ایوب سبیلی کا خیال ہے کہ اس آمدنی کو دوسرے مدارس، دینی، ملی ورفاہی کاموں پر صرف کر سکتے ہیں، البتہ ہم جنس پر صرف کرنا بہتر ہے۔

جناب مستفیض الرحمٰن صاحب نے ایک نکتہ یہ واضح کیا ہے کہ یہاں منشاء واقف ومنشاء شارع دونوں یکساں ہیں اس لئے اس وقف کی آمدنی کو ہم جنس مصارف پر بھی صرف کر سکتے ہیں اور دینی وعصری تعلیم گاہ پر بھی، اور ذمہ داران وقف کو اپنی صوابدید سے صرف کرنے کا بھی اختیار رہے گا۔ اگر وہاں وقف بورڈ ہو تو اس کے بھی حوالہ کیا جا سکتا ہے۔

ان تمام آراء اور دلائل کو اختصار سے ذکر کرنے کے بعد ناچیز اپنی بات بھی چند جملوں میں ظاہر کر دینا مناسب سمجھتا ہے، میرے نزدیک اس طرح کے اوقاف کی آمدنی اسی نوع کے مصارف پر صرف کی جائے گی جیسا کہ اکثر مقالہ نگاروں کی رائے ہے۔ جن حضرات نے دوسری رائیں دی ہیں ان کی آراء اور دلائل سے محسوس ہوتا ہے کہ اوقاف اور ان کے مصارف کو عام صدقات اور کار خیر کی طرح تصور کیا ہے، حالانکہ عام صدقات وکار خیر اور اوقاف میں بڑا فرق ہے، باب وقف میں منشاء واقف کو بڑی اہمیت حاصل ہے اسی لئے فقہاء نے صراحت کی ہے: "قول الواقف كنص الشارع" أو "شرط الواقف كنص الشارع" اگر ہم اس بنیادی نکتہ کو سامنے رکھیں تو بات واضح ہوجاتی ہے کہ واقف کی منشاء جس مصرف میں صرف کرنے کی ہو اس وقف کی آمدنی کو اسی مصرف میں صرف ہونا چاہئے اور منشاء واقف کی رعایت اسی وقت ہو سکے گی جبکہ ہم جنس مصرف پر وہ آمدنی صرف ہو۔ اس باب کے تمام جزئیات و فتاوی اور فقہاء کی تصریحات کا احاطہ کرنے سے اسی رائے کی تائید ہوتی ہے۔ (ہذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب)

آیئے! اب سوال نمبر ۶ کو ذہن میں تازہ کرلیں:

بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں، اوقاف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کر دے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے۔ کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہے؟ اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں ہے اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے، اس زمین سے فائدہ اٹھانے کیلئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کرلیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگاروں کی رائیں مختلف ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ ایک رائے یہ ہے کہ بلڈر کی ملکیت میں ایک یا دو منزل کا دینا درست نہیں ہے، البتہ بلڈر کو بقدر اخراجات ایک خاص مدت تک کے لئے کچھ حصوں سے انتفاع کی اجازت دی جاسکتی ہے جو کرایہ کی شکل ہوگی۔

اس رائے کے حاملین میں درج ذیل حضرات ہیں:

مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا ابوسفیان مفتاحی	جناب ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا عبید اللہ الاسعدی	مولانا اسعد اللہ قاسمی	جناب حکیم ظل الرحمن
مولانا ابوبکر قاسمی	مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مفتی جمیل احمد نذیری	مولانا تنویر عالم قاسمی	مولانا محمد نور القاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی	مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا قمر عالم سبیلی
مولانا صدر عالم قاسمی	مولانا ارشد قاسمی	

ان حضرات نے عام طور پر درج ذیل دلائل پیش کئے ہیں:

(۱) ''وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن مابا ع ليس له ذلك'' (ہندیہ ۲/۴۱۷)

(۲) ''انهدم الوقف وليس له من الغلة ما يعاد به بناؤه دفع النقض إلى الواقف أو وارثه'' (بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۷۲)

(۳) ''أن الخان لو احتاج إلى المرمة آجر بيتاً أو بيتين وأنفق عليه'' (ردالمختار ۳/۳۷۶)

(۴) شجرة جوز في دار وقف فخربت الدار لم يبيع القيم الشجر لأجل عمارة الوقف لكن يكرى الدار و يعمرها ويستعين بالجوز على العمارة لا بنفس الشجرة'' (فتاویٰ ہندیہ ۲/۴۱۷)

(۵) بعض حضرات نے شرح وقایہ کے حوالہ سے یہ عبارت بھی درج کی ہے، جس میں مفتی بہ قول کی بھی صراحت ہے:

''إعلم أن بعض المتأخرين جوزوا بيع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والأصح أنه لايجوز ،فان الوقف بعد الصحة لا يقبل الملك كالحر لا يقبل الرقبة'' (شرح وقایہ ۲/۳۵۴)

۲۔ دوسری رائے یہ ہے کہ بلڈر سے اس طرح کا معاملہ وقف کے تحفظ ہی غرض سے کیا جارہا ہے اس لئے اس کی اجازت ہوگی، یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	مولانا محمد ایوب ندوی شافعی	مولانا محمد ابرار خاں ندوی

مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا ابراہیم فلاحی
مفتی شکیل احمد دارالعلوم بستی
مولانا مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا محمد شاہد سنبھلی
جناب شمس پیرزادہ
مولانا محمد طاہر مظاہری
مولانا سید محمد ایوب سنبھلی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا محمد اقبال قاسمی
مولانا مستفیض الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد شاہد سہرساوی

ان حضرات نے اپنی رائے کی تائید میں درج ذیل دلائل ذکر کئے ہیں:

(۱) ''إن الوقف إذا خرب و تعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت و عادت مواتا ولم تكن عمارتها أو مسجدا انتقل أهل القرية عنه صار في موضع لا يصلى فيه أو ضاق بأهله ولم يكن توسيعه في موضعه و تشعب جميعه فلم تكن عمارته، ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته وإن لم يكن الإنتفاع بشيء منه بيع جميعه" (المغنی ۶۳۲/۵)

(۲) ''وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز" (فتاوی بزازیہ علی الہندیہ ۲۷۲/۶)

(۳) ''الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره" (البحر ۲۳۲/۵)

(۴) مفتی عبدالقیوم پالنپوری نے فتاوی ہندیہ کی یہ عبارت بھی درج کی ہے:

''وكذا وقف صحيح إذا خرب ولا ينتفع به وهو بعيد عن القرية لا يرغب أحد في عمارته ولا يستأجر أصله يبطل الوقف ويجوز بيعه، وإن كان أصله يستأجر بشيء قليل يبقى أصله وقفا،وهذا الجواب صحيح على قول محمدؒ فاما عند أبي يوسف ففيه نظر" (ہندیہ ۳۶۵/۲) آگے ردالمختار کی اس عبارت ''ويفتى بكل ما هو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه" سے اس مختلف فیہ قول میں انفع جواز کے پہلو کو بتایا ہے۔ جناب مفتی محبوب علی صاحب نے ''قانون العدل والإنصاف" کے حوالہ سے جواز کی یہ دلیل بھی دی ہے: ولا تباع الا إذا تعذر الانتفاع بها" (ص ۱۷، مادہ ۳۶)

بعض حضرات نے کچھ جزوی شرطوں کے ساتھ جواز کی رائے کو ترجیح دی ہے اور دلائل بھی دیئے ہیں۔ لیکن سب کا حاصل یہی ہے کہ بلڈر سے اس طرح کا معاملہ کیا جا سکتا ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ عمارت کے کچھ حصے یا منزل کو مستقل طور پر بلڈر کی ملکیت میں دینا صحیح نہیں ہے، ہاں! جس قدر رقم اس کی تعمیر یا مرمت میں صرف ہو اس کے عوض ایک خاص مدت تک انتفاع کیلئے کچھ حصے دیئے جا سکتے ہیں، البتہ اگر کوئی بھی بلڈر اس کیلئے تیار نہ ہو اور نہ ہی کوئی اور صورت مرمت یا تعمیر کی ہو اور مخدوش عمارت کے اس طرح رہنے سے وقف کا نقصان ہو تو ایسی صورت میں قاضی شریعت یا دیندار مسلمانوں کی جماعت جس میں عالم دین بھی ہو، کی اجازت سے اس مخدوش عمارت یا غیر نفع بخش زمین کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسری عمارت یا کار

آمدزمین وقف کے لئے خریدی جاسکتی ہے۔فقہاء کی تصریحات اس سلسلہ میں بکثرت ملتی ہیں،ہم یہاں چندضروری عبارتوں کی نقل پر اکتفا کرتے ہیں تا کہ اختصاراً مسئلہ کی وضاحت ہو جائے۔

علامہ شامیؒ ردالمحتار میں تحریر فرماتے ہیں:

''الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلک إلا للقاضي فالحاصل ان الموقوف عليه السكنى إذا امتنع من العمارة ولم يوجد مستأجر باعها القاضي واشترى بثمنها ما يكون وقفا'' (ردالمحتار ۳/۳۸۲)

علامہ ابن عابدین ردالمحتار میں نقل کرتے ہیں:

''سئل عن وقف إنهدم ولم يكن له شيء يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره هل تباع أنقاضه من حجر و طوب وخشب؟ أجاب: إن كان الأمر كذلک صح بيعه بأمر الحاكم ويشترى بثمنه وقف مكانه'' (ردالمحتار ۶/۴ ۳۷ جدید نسخہ)

مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ وقف کی مخدوش عمارت یا زمین بلڈر کے حوالہ کر کے مرمت یا تعمیر کا کام کرانا اور اس کے عوض چند منزلیں بلڈر کی ملکیت میں دے دینا صحیح نہیں ہے، ہاں جب کرایہ کی شکل ممکن نہ ہو تب استبدال کی شکل باذن قاضی یا باذن جماعت اہل حل وعقد اختیار کی جاسکتی ہے۔(ہذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب)

☆☆☆☆

عرض مسئلہ۔اوقاف

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی۔ مالیر کوٹلہ پنجاب

سوال ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳

حضرات علماء کرام! ہم سب جانتے ہیں کہ قانون میں سب سے اہم چیز اس کا مقصد ہوتا ہے، مقصد کو پورا کرنے کے لئے اصول مقرر کئے جاتے ہیں اور اصولوں کے تحت احکامات دئے جاتے ہیں۔

قانون وقف کا مقصد آخرت کا اجر وثواب اور دنیا میں مخلوق کی نفع رسانی ہے۔ وقف کے ذریعے انسان اپنی عارضی ملکیت کو جو اس دنیا میں تصرف کرنے کے لئے اس کے خالق و مالک نے عطا کی ہے، مالک حقیقی کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ الوقف لا یملک ۔ وقف کا کوئی انسان مالک نہیں ہوتا، اس کا مالک اللہ تعالی ہے۔ اور اسی لئے وقف کو بیچا نہیں جا سکتا، اس میں میراث جاری نہیں ہوتی، اور اس کا تحفظ اس طرح کیا جاتا ہے کہ وہ وقف کرنے والے کے لئے صدقہ جاریہ بنا رہے جس مقصد کے لئے وقف کیا گیا ہے وہ مقصد پورا ہوتا رہے اور اس کے ذریعہ سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو فائدہ پہنچتا رہے۔

اس وقت میں آپ کی خدمت میں وقف کے موضوع پر عرض مسئلہ کے لئے حاضر ہوا ہوں۔ وقف کے متعلق سوالات میں سے سوال نمبر ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳ یہ چار سوال میرے سامنے ہیں۔

سوال نمبر ۸ یہ ہے کہ مسجد یا قبرستان کیلئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو۔

اس سوال کے جوابات ۳۸ علماء کرام کی طرف سے دئے گئے ہیں جن میں سے ۲۴ علماء نے مسجد یا قبرستان کی وقف زمین پر مدرسہ کی تعمیر کو درست اور جائز قرار دیا ہے:

مولانا عبید اللہ اسعدی	مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی	مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی	مفتی محبوب علی وجیہی
مفتی ابوسفیان مفتاحی	مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا محمد قمر الزماں ندوی	مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عبد العظیم اصلاحی	مولانا شمس پیرزادہ
مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی	مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا محمد طاہر مظاہری — مولانا قمر عالم سبیلی
مولانا سید محمد ایوب سبیلی — ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد ایوب ندوی — مفتی نظام الدین۔ دارالعلوم دیو بند

دس علماء کرام نے اس کو ناجائز فرمایا ہے:

مولانا ظفر عالم ندوی — مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی — حکیم ظل الرحمٰن
مولانا عبدالقیوم پالنپوری — مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا عطاء اللہ قاسمی — مولانا محمد مطیع الرحمٰن
مولانا محمد شاہد سہرساوی — مفتی شکیل احمد سیتاپوری

اور چار حضرات نے مسجد اور قبرستان کی زمین میں فرق کرتے ہوئے ناجائز قرار دیا ہے۔

مولانا نور القاسمی صاحب لکھتے ہیں کہ مسجد کی زمین پر جائز نہیں ہے قبرستان کی زمین پر جائز ہے۔

مولانا محمد اقبال قاسمی صاحب لکھتے ہیں کہ قبرستان کی زمین پر جائز نہیں ہے مسجد کی زمین پر درست ہے۔

مولانا مصطفیٰ قاسمی صاحب لکھتے ہیں مسجد کی زمین پر جائز نہیں ہے قبرستان کی زمین پر جائز ہے۔

مولانا عبداللطیف پالنپوری کے نزدیک جائز نہیں ہے، بوقت ضرورت کرائے کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

جن حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے ان میں سے اکثر کی دلیل علت مشترکہ ہے، کیونکہ مسجد اور قبرستان بھی وقف ہے اور دینی مدرسہ بھی وقف ہوتا ہے اس لئے اس پر مدرسہ کی تعمیر جائز ہونی چاہئے۔ اس سلسلہ میں سب سے محتاط رائے یہ ہے کہ مسجد یا قبرستان کے متولی یا اس کی انتظامیہ اس جگہ کو مدرسہ کی تعمیر کیلئے کرائے پر دے دے تاکہ واقف کا منشاء بھی فوت نہ ہو اور اس کا فائدہ بھی زیادہ عام ہو جائے جس سے واقف کے اجر وثواب میں مزید ترقی کی امید ہے۔

جن حضرات نے اس کو جائز قرار نہیں دیا ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ وقف کے مصرف کو بدلا نہیں جا سکتا۔

جن حضرات نے مسجد اور قبرستان کے وقف میں فرق کیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مدرسہ جنس مسجد سے نہیں ہے، البتہ قبرستان کی جائز زمین پر مدرسہ کی تعمیر کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

تمام دلائل کا وزن اپنی اپنی جگہ اہمیت رکھتا ہے اور آپ حضرات اچھی طرح جانتے ہیں کہ وقف کے سلسلے میں منصوص احکام بہت کم ہیں اور زیادہ تر مسائل کا تعلق اجتہاد اور مصالح عامہ سے ہے، اور غالباً اسی لئے وقف کے مصرف کو بدلنے کے سلسلے میں بہت ہی اہم شرط قضائے قاضی کی ہے، قاضی وقت مفاد عامہ کا نگراں ہوتا ہے، اسی لئے شریعت نے اس کو ترجیحی اختیارات دیئے ہیں۔

اس ملک میں اس سہولت سے محروم ہونے کی وجہ سے اور قوت نافذہ نہ ہونے کی وجہ سے جو مشکلات پیش آتی ہیں ہمیں اس مؤقر مجلس میں اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ کیا اس کا حل ایک باوقار اور معتبر وقف کونسل کی صورت میں ممکن ہے یا نہیں ہے۔

وقف کے تعلق سے سوال ۱۱ یہ ہے:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اس کے اطراف میں دو کانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دوکانوں میں چلا جائے گا کیا یہ درست ہوگا، اور بقیہ میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے؟

اس سوال کا جواب ۳۷ علماء کرام نے دیا ہے، حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب نے براہ راست جواب نہیں دیا بلکہ وقف کے متعلق بنیادی امور کا تذکرہ فرمایا ہے۔ ۳۷ میں سے ۳۳ حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور ۴ نے اس کو ناجائز کہا ہے۔

جواز کے قائلین یہ ہیں:

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا محمد قمر الزماں ندوی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عبدالعظیم اصلاحی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا نورالقاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی
مولانا محمد مطیع الرحمٰن
مولانا محمد طاہر مظاہری
مولانا محمد شاہد سہرساوی
قمر عالم سہیلی
مولانا سید محمد ایوب

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی — مولانا محمد ایوب ندوی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری

جن ۴ حضرات نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی — حکیم ظل الرحمٰن
مولانا شمس پیرزادہ — مولانا محمد اقبال قاسمی

جن حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے ان کے سامنے وقف کا تحفظ اور اس کو ناجائز قبضوں سے بچانے کی یہ ایک مناسب صورت ہے، اور جن حضرات نے اس کو ناجائز فرمایا ہے ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ اس طرح قبرستان کے گرد دوکانیں بنانے سے نہ صرف یہ کہ اس کی شکل تجارتی ہو جائے گی بلکہ قبرستان کا سوگوار ماحول بھی متاثر ہوگا۔

وقف کے تعلق سے سوال نمبر ۱۲ یہ ہے:

آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سے مسجد ہے جو ممکن ہے کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کر سکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے، تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

اس سوال کے جوابات بھی ۳۸ علماء کرام سے موصول ہوئے ہیں جن میں ۳۵ علماء نے مسجد کی توسیع کو جائز قرار دیا ہے، اور صرف ۳ حضرات ہیں جنہوں نے اس سے اتفاق نہیں فرمایا۔

قائلین جواز کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا عبید اللہ اسعدی — مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی — مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی — مولانا ظفر عالم ندوی
مفتی محبوب علی وجیہی — مولانا ابوسفیان مفتاحی
حکیم ظل الرحمٰن — مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا محمد قمر الزماں ندوی — محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عبد العظیم اصلاحی — مولانا عبد القیوم پالنپوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی — مولانا نور القاسمی
محمد ابرار خاں ندوی — مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

مولانا محمد اقبال قاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اسعد اللہ قاسمی
محمد مطیع الرحمٰن
محمد شاہد سہرساوی
سید محمد ایوب سبیلی
محمد ایوب ندوی
مفتی نظام الدین صاحب ۔ دیوبند
مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
محمد ارشد قاسمی
محمد طاہر مظاہری
قمر عالم سبیلی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری

قائلین عدم جواز کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ

بعض حضرت نے نئی اور پرانی قبروں میں بھی فرق کیا ہے اور بعض حضرت نے یہ صورت تجویز کی ہے کہ مسجد کی توسیع اس طرح کی جائے جس میں نیچے تدفین ہوتی رہے اور چھت ڈال کر اوپر سے مسجد کا کام لیا جائے۔ اس سلسلے میں نئی پرانی قبروں کے فرق کے علاوہ غالباً وارثوں کے جذبات سے بھی اس کا تعلق ہے اس لئے ان کی اجازت اور مرضی کے پہلو کو بھی ضرور سامنے رکھنا چاہئے۔

وقف کے سلسلے میں سوال نمبر ۱۳ یہ ہے:

ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں اور شاید واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم و نسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

اس سوال کے بھی ۳۷ علماء کرام نے جوابات عنایت فرمائے ہیں، حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب نے اس سوال کا جواب براہ راست تحریر نہیں فرمایا۔ ۳۷ میں سے ۲۲ حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور پندرہ نے اس کو ناجائز فرمایا ہے۔

جنہوں نے جائز قرار دیا ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی

مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا سمیع اللہ قاسمی
محمد ابرار خاں ندوی
مولانا محمد اقبال قاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مفتی حبیب اللہ قاسمی
مفتی محبوب علی وجیہی
حکیم ظل الرحمٰن۔ دہلی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مولانا نورالقاسمی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا محمد ایوب ندوی

جائز قرار دینے والوں نے اپنے موقف کی یہ دلیل دی ہے کہ جس طرح غیر مسلم کا وقف کرنا درست ہے اسی طرح اس کا متولی بننا بھی ناجائز نہیں ہے، البتہ بہتر یہی ہے کہ دیانت دار مسلم کو تولیت کا حق دیا جائے۔

جنہوں نے ناجائز قرار دیا ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی
مولانا محمد طاہر مظاہری
مولانا قمر عالم سبیلی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا محمد قمر الزماں ندوی
مولانا عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد مطیع الرحمٰن
مولانا محمد شاہد سہرساوی
مولانا سید محمد ایوب

جن حضرات نے اس کو ناجائز کہا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ متولی ہونا بھی ایک طرح کی ولایت ہے اور مسلم پر غیر مسلم کو ولایت کا حق نہیں ہے۔

لیکن سوال جہاں تولیت اور ولایت کے فرق کا ہے وہاں یہ بھی ملحوظ رہنا چاہئے کہ یہ سوال ان اوقاف کے بارے میں ہے جو غیر مسلموں نے ہی وقف کی ہیں، اس لئے اگر وہ وقف کے مقصد کے مطابق دیانت وامانت کے ساتھ یہ خدمت انجام دے رہے ہیں تو ان کو اس سے محروم کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔

☆☆☆

استبدال وقف

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسماء گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شبیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
مولانا محمد مسعود عالم قاسمی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفٰی قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

استبدال وقف

سوال: بہت سے اوقاف (خصوصاً پنجاب و ہریانہ اور دہلی و مغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف مسلمانوں کی آبادی منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے۔ اس میں قبرستان، مدارس و خانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات ہیں:

الف۔ ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے؟

ب۔ کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے؟

جوابات

الف۔ ایسے اوقاف جو معطل و بیکار ہیں اور ناجائز قبضوں میں ہیں، ان کو کار آمد بنانے کے لئے دوسری کسی جگہ جہاں فائدہ اٹھایا جا سکے ان کا متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے۔

ملاحظہ ہو: عبارات نمبر ۳، نیز فتاوی علمائے دیوبند

ب۔ متبادل صورت کے لئے شخصی معاملہ یا حکومت و ادارے سے معاملہ سب درست ہے۔

شرنبلالی وغیرہ کے کہنے کے مطابق مسجد کے ماسوا تمام اوقاف میں نقل کی اجازت دی گئی ہے۔

ملاحظہ ہو: عبارات نمبر ۳، نیز فتاوی حضرت تھانوی و مفتی عبدالرحیم۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

الف۔ وقف کی چیز کو بیچ کر دوسری چیز اس سے خرید کرنی یا خود موقوفہ شئ کا دوسری شئ سے تبادلہ کرنا فقہاء کے یہاں ''استبدال وقف'' کہلاتا ہے۔

اوقاف میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں، ایک وقف کرنے والے کی شرط، دوسرے خود وقف کی مصلحت، فقہاء نے واقف کی شرط کو شریعت کی شرط کے مماثل سمجھا ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی خلاف شرع بات نہ ہو، وقف کی مصلحت سے مراد ہے مقاصد وقف کو باقی رکھنا، ان کو تقویت پہونچانا، اور ان کی نافعیت میں اضافہ کرنا، اس

لئے مصالح وقف کی اہمیت اور احکام وقف کی بابت اس کے اثرات محتاج اظہار نہیں۔ وقف کی تبدیلی کا مسئلہ بھی انہی دو جہتوں سے متعلق ہے۔

چنانچہ اگر خود وقف کرنے والے نے اپنے لئے یا کسی اور شخص کے لئے حق استبدال کی شرط لگا دی تھی اور وقف میں تبدیلی کا حق باقی رکھا تھا، تب تو بالاتفاق متعلق شخص کو اس کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ ایک جائز اور معتبر شرط ہے، اور استبدال کا عمل واقف کی شرائط کے دائرہ میں رہتے ہوئے کیا جارہا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری کا بیان ہے:

واجمعوا انه إذا شرط الاستبدال لنفسه من أصل الوقف ان الشرط والوقف صحيحان ويملك الاستبدال (البحرالرائق ۲۲۲/۵)

اگر وقف کرنے والے نے ایسی کوئی شرط نہیں لگائی تو اس صورت میں اصولی طور پر وقف کا تبادلہ ممکن نہیں، کہ ایک تو اس سلسلے میں واقف کا منشا مؤید نہیں، دوسرے خود رسول اللہ ﷺ نے وقف کے بارے میں جو اصول متعین فرمایا ہے، وہ یہی کہ اس کی خرید وفروخت نہیں ہوگی، نہ کسی اور کو مالک بنایا جائے گا، بلکہ اصل شئی کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت کو مقررہ مصارف پر خرچ کیا جائے، "أن لا يباع أصلها ولا تباع ولا توهب ولا تورث" لیکن اگر مقاصد وقف کو جاری اور باقی رکھنا اس کے استبدال ہی پر موقوف ہو تو پھر یہ صورت استبدال کی ممانعت کے دائرہ میں نہیں آتی، کیوں کہ جب واقف نے اپنے وقف کا ایک منشا متعین کر دیا ہے تو گویا یہ نگراں وقف کے لئے اس بات کی ہدایت ہے کہ وہ اس وقف کو ان مقاصد کے لئے مفید اور کارآمد بنائے رکھے، اور وقف کی افادیت، استبدال پر موقوف ہے تو گویا خود صاحب وقف کی طرف سے معنیً اور دلالۃً استبدال کی اجازت ہے، نیز منشاء نبوی بھی یہی ہے کہ اصل وقف کو باقی رکھ کر اسکے نفع کو دیرپا بنایا جائے اور اس کی حفاظت یقینی ہو سکے، اب اگر وقف کی حفاظت اور اس کی نافعیت ہی استبدال پر موقوف ہو تو ظاہر ہے کہ استبدال وقف ہی سے منشاء نبوی کی تکمیل ہو سکے گی، لہذا وقف کی مصالح کی بناء پر استبدال، شارع علیہ السلام اور واقف کے مقصد ومنشاء کے موافق ہی ہے نہ کہ اس کے خلاف۔

یہ تو اس سلسلے میں اصولی گفتگو تھی، فقہی جزئیات بھی اسی سمت میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں، علامہ ابن ہمام نے اس سلسلے میں فقہاء کے مباحث کا تجزیہ یوں کیا ہے کہ اگر واقف کی طرف سے استبدال کی شرط ہو تب تو استبدال جائز ہے ہی، اگر واقف نے ایسی شرط نہ لگائی ہو تو ایک صورت تو یہ ہے کہ استبدال کے بغیر وقف سے نفع اٹھانا ہی ممکن نہ ہو، اس صورت میں بالاتفاق استبدال جائز ہے، فينبغي ان لا يختلف فيه، دوسری صورت یہ ہے کہ وقف تو اب بھی قابل انتفاع ہے لیکن استبدال کے ذریعہ اس کی نافعیت میں مزید اضافہ کیا جا سکتا ہے، ابن ہمام کا خیال ہے کہ یہ صورت جائز نہیں ہوگی۔

إنه أمكن أن يؤخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز (ردالمحتار ۵۸۹/۶ مع تحقیق شیخ عادل وشیخ علی۔ بحوالہ فتح القدیر)

تاہم علامہ حصکفی نے چار صورتوں میں ایسی زمین کے استبدال کی اجازت دی ہے جو آبادکاری کے لائق

ہو، اوران میں سے ایک اس صورت کو بھی شمار کیا ہے کہ ارض وقف کی منفعت تو باقی ہو لیکن استبدال وقف کے ذریعہ اس کو زیادہ نفع خیز بنایا جاسکتا ہو، حصکفی کا بیان ہے: **لایجوز استبدال العامر إلا فی الأربع.**

شامی نے ان چار صورتوں کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

الأولی: لو شرطه الواقف. الثانية: إذا غصبه غاصب و أجری علیه الماء حتی صار بحراً فیضمن القیمة، ویشتری المتولی بها أرضا بدلاً، الثالثة: ان یجحده الغاصب ولا بینة ای وأراد دفع القیمة، فللمتولی أخذها لیشتری بها بدلا، الرابعة: أن یرغب إنسان فیه یبدل أکثر غلة و أحسن صقعا، فیجوز علی قول أبی یوسف وعلیه الفتوی کما فی فتاوی قاری الهداية (رد المحتار ۵۸۸/۶)

پس ابن ہمام کے بیان کے مطابق ایسے اوقاف کا استبدال بالاتفاق جائز ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی جزئیات موجود ہیں، علامہ ابن ہمام رقمطراز ہیں:

قال هشام: سمعت محمداً یقول: الوقف إذا صار بحیث لا ینتفع به المساکین فللقاضی أن یبیعه و یشتری بثمنه غیره ولیس ذلک الا للقاضی (البحر الرائق ۲۱۹/۵)

ابن نجیم ہی نے شمس الائمہ حلوانی کا نقطہ نظر یوں نقل کیا ہے:

سئل عن شمس الائمة الحلوانی من أوقاف المسجد إذا تعطلت و تعذر استغلا لها هل للمتولی أن یبیعها و یشتری مکانها أخری قال: نعم (حوالہ سابق)

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

لکن لایبیعها إلا بإذن الحاکم و ینبغی للحاکم إذا رفع إلیه ولا منفعة فی الوقف أن یأذن فی بیعها إذا رآه أنظر لأهل الوقف (فتح القدیر ۲۲۸/۶)

تاہم علامہ شامیؒ وغیرہ نے استبدال کی اجازت کے لئے جو شرطیں عائد کی ہیں ان کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے ان میں سے تین شرطیں فی زمانہ بڑی اہمیت کی حامل ہیں، ایک یہ کہ اراضی وقف معمولی قیمت پر فروخت نہ کی جائیں، بلکہ ان کی مناسب اور مروجہ قیمت حاصل کی جائے، **أن لا یکون البیع بغبن فاحش** ۔ دوسرے بیع کی اجازت دیانت دار اور ذمہ دار ادارہ کو حاصل ہوگی، اگر عام متولیوں کو استبدال کا مجاز ٹھہرایا جائے تو تحفظ کے بجائے یہ اوقاف کا ضیاع ہوگا، فقہاء نے اس کے لئے ''قاضی جنت'' کی شرط لگائی ہے، اور قاضی جنت سے ایسا قاضی مراد لیا ہے جو علم اور عمل صالح دونوں کا حامل ہو، **أن یکون المستبدل قاضی الجنة** ۔ تیسرے موقوفہ اراضی اور مکانات کے بدلے، مکانات اور اراضی ہی حاصل کی جائیں، روپے، پیسے سے تبادلہ نہ ہو، یا اگر ہو تو فوراً ہی اس سے غیر منقولہ جائداد خرید لی جائے، **أن یستبدل بعقار لا بدراهم و دنانیر** (رد المحتار ۵۸۶/۶)۔ کیوں کہ تجربہ ہے کہ جہاں کہیں موقوفہ اراضی کے بدلے نقد رقم ملتی ہے، نقد رقم ناجائز تصرف اور تغلب میں آجاتی ہے۔ **وإلی الله**

المشتكی۔

فقہاء حنفیہ کے علاوہ فقہاء حنابلہ کی رائے بھی یہی ہے کہ نا قابل انتفاع اوقاف کا استبدال جائز ہے، ابن قدامہ رقمطراز ہیں:

إذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً واشترى بثمنه ما يرد على أهل الوقف وجعل وقفا كالأول... ان الوقف إذا بيع فأى شئ اشترى بثمنه مما يرد على أهل الوقف جاز سواء كان من جنسه أو من غير جنسه (المغنی ۳۶۸/۵_۳۶۹)

ابن ہمام نے جو اس صورت میں استبدال پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے تو اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں، غالباً ابن ہمام کا منشا فقہاء حنفیہ کا اتفاق کرنا ہے چنانچہ ابن قدامہ نے امام مالک اور امام شافعی سے مطلقا استبدال کا ناجائز ہونا نقل کیا ہے، قال مالک والشافعی لا يجوز بيع شئ من ذلک (المغنی ۳۶۸/۵)۔شوافع کے مسلک کی خود فقہاء شوافع کی کتب میں صراحت نہیں مل پائی، البتہ مالکیہ کی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں امام مالک کے دو اقوال ہیں، ایک روایت ابوالفرج کی ہے:

عن مالک إن رأى الإمام بيع ذلک لمصلحة جاز ويجعل ثمنه فى مثله وهو مذهب أبى حنيفة أيضا فعندهم بيع عقار الوقف إذا خرب يجعل ثمنه فى مثله (الشرح الکبیر مع الدسوقی ۹۱/۴)

دوسرا قول عدم جواز کا ہے جو فقہ مالکی کی بنیادی ماخذ ''المدونہ'' میں منقول ہے، اور اہل علم پر مخفی نہیں کہ فقہاء مالکیہ عام طور پر امام مالک کی مدونہ کی روایت کی طرف رجحان رکھتے ہیں، اسی لئے اس مسئلہ میں بھی مالکیہ کا رجحان عدم جواز کی طرف محسوس ہوتا ہے (دیکھئے: حاشیہ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۹۱/۴)

زمین کے بدلہ زمین:

ب۔ وقف کا استبدال خواہ اس طرح ہو کہ فروخت کر کے اس سے دوسری چیز حاصل کر لی جائے یا دوسری زمین ہی اس زمین کے بدلے لے لی جائے دونوں ہی صورتیں درست ہیں اور دونوں کا حکم ایک ہی ہے، بلکہ یہ دوسری صورت زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ اس میں اوقاف کے ضائع ہونے کا خطرہ کم ہے، اور یہ علامہ شامیؒ کے منشا کے عین مطابق ہے کہ اوقاف کا تبادلہ اراضی یا مکانات سے ہونا چاہئے، نہ کہ درہم ودینار سے۔

مساجد اور دوسرے اوقاف میں فرق:

فقہاء نے مساجد اور دوسرے اوقاف کے درمیان کچھ فرق کئے ہیں، ان میں بعض کا تعلق وقف کے ثبوت اور اس کی تکمیل سے ہے اور بعض کا تعلق مال وقف کے حکم اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات سے، مجموعی طور پر چار فروق کا ذکر آتا ہے:

ا۔امام محمدؒ کے یہاں مشاع کا وقف مطلقا درست نہیں، امام ابو یوسفؒ مشترک ومشاع چیز کے وقف کرنے

کی اجازت دیتے ہیں، لیکن مساجد کی بابت امام ابو یوسفؒ بھی متفق ہیں کہ وقف مشاع درست نہیں ہے۔

۲۔ امام ابو یوسفؒ کے یہاں وقف کے درست ہونے کے لئے متولی کے حوالہ کرنا ضروری نہیں، امام محمدؒ کے یہاں ضروری ہے، لیکن مساجد کی حد تک امام محمد بھی متولی کو سپردگی ضروری خیال نہیں کرتے۔

۳۔ امام ابوحنیفہ کے یہاں وقف کی دوسری شرائط کے پائے جانے کے بعد بھی جب تک حاکم اس کے بارے میں وقف کے درست و نافذ ہونے کا فیصلہ نہ کردے تو وقف پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتا، فیصلہ کے بعد ہی وقف کی ہوئی شی سے واقف کی ملکیت ختم ہوتی ہے، لیکن مساجد کے بارے میں امام ابوحنیفہ بھی اس کے قائل ہیں کہ حاکم کے فیصلہ کئے بغیر بھی مسجد ہونے کا تحقق ہو جاتا ہے، اور مسجد کی موقوفہ زمین وقف کرنے والے کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

یہ تینوں شرطیں وقف کے ثبوت اور تکمیل سے متعلق ہیں، اور علامہ شامیؒ نے اس کا اس طرح تذکرہ کیا ہے:

اعلم أن المسجد يخالف سائر الأوقاف في عدم اشتراط التسليم إلى المتولي عند محمد وفي منع الشيوع عند أبي يوسف وفي خروجه عن ملك الواقف عند الإمام وإن لم يحكم به حاكم (ردالمحتار ۳/۳۶۹، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۶/۲۳۲-۲۳۳)

مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد:

۴۔ اہم اور اساسی فرق مساجد اور دوسری موقوفہ اراضی کے درمیان یہ ہے کہ مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد بن جاتی ہے، خواہ مسجد ویران اور ناقابل استعمال ہوگئی ہو یا اس پر ظلماً قبضہ کرلیا گیا ہو، بہرصورت وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی، چنانچہ علامہ ابن نجیم رقمطراز ہیں:

في الخلاصة وفي فتاوى النسفي بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لايجوز وإن كان بأمر القاضي وإن كان خرابا (البحرالرائق ۵/۲۲۳)

یہی رائے فقہاء شوافع کی ہے، علامہ نووی کا بیان ہے:

أما المسجد فإنه إذا انهدم و تعذرت إعادته فإنه لايباع بحال لإمكان الانتفاع به حالا بالصلوة في أرضه (شرح مہذب ۱۵/۳۶۱)

اس سے بھی زیادہ واضح اور صریح نووی کی یہ عبارت ہے:

وإن وقف مسجدا فخرب المكان وانقطعت الصلوة فيه لم يعد إلى الملك ولم يجز التصرف فيه (شرح مہذب ۱۵/۳۶۰)

فقہ حنبلی کے ترجمان عالی مقام ابن قدامہ کا بھی یہی نقطہ نظر ہے:

إن المساجد لا تباع وإنما تنقل آلاتها (المغنی ۵/۳۶۷)

مولانا خالد سيف الله رحماني

الف۔ متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ ایسے ویران اوقاف کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے لیکن استبدال وقف کی بنیادی شرط مسلمان قاضی عدل کی اجازت ہے جو ہندوستان کے اکثر علاقوں میں مفقود ہے، وقف بورڈ کو قاضی عدل کے قائم مقام نہیں بنایا جاسکتا، کیونکہ اس کی تشکیل خالص سیاسی بنیادوں پر ہوتی ہے، متدین اور امین افراد وقف بورڈ میں کم ہی پہنچ پاتے ہیں۔ مولانا عتیق احمد قاسمی

الف۔ غیر آباد وقف کو فروخت کر کے دوسری جگہ متبادل وقف قائم کرنا:

اوپر تمہید میں استبدال وقف سے متعلق پوری تفصیل بیان کی گئی ہے، جس کی روشنی میں اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر مذکورہ موقوفہ قبرستان مدارس اور خانقاہیں یا ان پر موقوفہ جائداد جو مسلمانوں کے وہاں سے منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران اور غیر آباد ہیں، اور ان پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے۔ اگر ان اوقاف کے کاغذات موجود ہیں اور ان کاغذات میں یہ صراحت موجود ہے کہ خود واقف کو یا اس کے نامزد کردہ شخص کو شئی موقوف فروخت کر کے متبادل وقف قائم کرنے کا اختیار ہوگا، بلاشبہ خود واقف کو یا اس کے نامزد کردہ شخص کو واقف کی شرط کے مطابق مذکورہ اوقاف کو فروخت کر کے دوسری جگہ متبادل وقف قائم کرنے کا اختیار ہوگا ۔ اور اگر وقف ڈیڈ میں اس طرح کی صراحت موجود نہیں ہے تو بھی چونکہ شئی موقوف فی الحال بے مصرف اور ویران ہے، مزید اس کے ضیاع کا اندیشہ ہے، اس لئے منشاء واقف کے تحفظ و بقا کے پیش نظر قاضی شریعت کی اجازت سے ان اوقاف کو فروخت کر کے دوسری جگہ متبادل وقف قائم کر سکتے ہیں۔ اگر قاضی شریعت موجود نہ ہوں تو پھر صاحب تقوی اور پابند شرع متولی اپنے علاقہ کے ایسے علماء کے مشورہ سے جو علم و عمل اور عدل میں ممتاز ہوں یہ کام کر سکتا ہے۔ اگر متولی بھی موجود نہ ہو تو پھر وہاں کے مسلمان کسی عالم با عمل اور عدل میں ممتاز شخص کو متولی بنادیں وہ یہ کام کر سکتا ہے۔

ب۔ کسی فرد یا حکومت سے تبادلہ:

ان اوقاف کا تبادلہ بھی شرعاً جائز و درست ہے، خواہ حکومت سے کریں یا کسی فرد سے، مذکورہ اوقاف کو حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

فروخت کرنے یا تبادلہ کرنے میں مساجد اور دیگر اوقاف کے درمیان فرق ہے۔ مذکورہ صورت میں اوقاف کو فروخت کرنے یا تبادلہ کرنے کا جو اختیار ہے وہ عام اوقاف کا حکم ہے، مسجد کا یہ حکم نہیں ہے، چونکہ جس جگہ ایک مرتبہ مسجد بن جاتی ہے وہ جگہ تا قیامت مسجد کے حکم میں رہتی ہے، اس کی مسجدیت کو تا قیامت باقی رکھنا ضروری ہے، اس لئے نہ تو مسجد کی جگہ کو فروخت کر سکتے ہیں اور نہ ہی اس کا تبادلہ کر سکتے ہیں، اور نہ اس میں کوئی ایسا کام کر سکتے ہیں جو احترام مسجد کے خلاف ہو۔

مفتی جنید عالم قاسمی ندوی

مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ اولاً فقہاء کرام کی تصریحات اور فقہی روایات ہی نقل کردی جائیں تاکہ سوالوں کا باضابطہ جواب مدلل ہونے کے علاوہ مختصر انداز کا بھی کافی وشافی بن سکے:

الرواية الأولى : قال محمد الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه و يشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (بحرالرائق ۲۱۹/۵)۔ والثانية : إن أهل المسجد لو اتفقوا على نصب رجل متوليا لمصالح المسجد فعند المتقدمين يصح (شامی ۴۰۹/۳)۔ والثالثة: قال مولانا أشرف على التهانوى قلت لما جاز نصب المسلمين متولياً مع وجود القاضي لبعض العوارض فكيف مع عدم القاضي (امدادالفتاوی ۶۱۵/۲)۔ والرابعة: والظاهر أن حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر وأمثالها حكم الوقف على الفقراء (شامی۳۸۴/۳)۔ والخامسة: مراعاة غرض الواقفين واجبة (شامی۴۲۳/۳)۔ والسادسة: حاصله أنه يعمل بقول أبي يوسف حيث أمكن وإلا فبقول محمد (ایضا۵۱۹) والسابعة: ولا يملك القاضي التصرف في الوقف مع وجود الناظر ولو من قبله (ایضا/۳۸۱)۔ والثامنة: ولو اشترى ببدل الوقف فإنه يصير وقفا كالاول على شروطه وإن لم يذكر شيئاً (ایضا/۶ ۴۰)۔ والتاسعة: قوله إلى أقرب مسجد أو رباط،لف ونشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه (ایضا/۳۷۱)۔

مذکورۃ الصدر فقہی روایتوں کی روشنی میں سوال (۱) کے جوابات حسب ذیل ہیں:

الف۔ مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے جو اوقاف ویران ہو چکے ہیں اور اب بحالت موجودہ ان کی آبادی اور واقف کے مقصد کی تکمیل ناممکن بن چکی ہے، بلکہ ان اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کے قبضہ ودخل بڑھتے جانے کے سبب ان اوقاف کا وجود ہی خطرہ میں پڑ گیا ہے۔

خواہ وہ اوقاف، مدارس اور مساکین وفقراء پر ہوں، یا عین مدارس اور خانقاہ ومقابر ہی ہوں، تمام ہی قسم کے اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے منشاء ومقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے دوسرے مقام پر اسی نوع کا دوسرا متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے۔لیکن اس کے فروخت کرنے کا حق ہر عام وخاص کو نہیں ہوگا، بلکہ اگر متولی قدیم دیندار وامین موجود ہے تو وہ فروخت کرے گا، ورنہ قاضی شریعت، یہ بھی نہ ہوں تو عامۃ المسلمین جسے نیا متولی بنا کر اختیار دیں گے وہ بھی فروخت کر کے دوسرا متبادل وقف قائم کرسکتا ہے۔

ب۔ بیع نام ہی ہے ایک چیز کے عوض دوسری چیز لینے کا، تو جب مذکورہ بالا مسطورہ جواب سے اوقاف کے ناقابل انتفاع ہوجانے کی صورت میں تبادلہ کا جواز معلوم ہوگیا تو اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ ویران اوقاف کو حکومت یا کسی بھی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد اوقاف کی تکمیل کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔ مولانا زبیر احمد قاسمی

اشیاء موقوفہ میں اس بات کی رعایت ضروری ہے کہ وہ اشیاء باقی رہیں اور ان سے حاصل شدہ نفع واقف کے منشاء کے مطابق کار خیر میں خرچ ہوتا رہے۔

اراضی وقف کے تبادلہ کا مسئلہ ان چند اہم مسائل میں سے ہے جن کی اہمیت ہر دور میں رہی ہے، اور علماء سلف نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، مسئلہ کی تین صورتیں ہیں:

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ واقف نے وقف کرتے وقت اس کی صراحت کردی ہو کہ اسے یا اس کے قائم مقام متولیان کو اراضی وقف کے تبادلہ کا اختیار ہوگا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے ایسی کوئی صراحت نہیں کی، وقف نامہ اس بارے میں ساکت ہے، یا واقف نے صراحت کردی ہو کہ خود وہ یا کوئی اور ان اراضی موقوفہ کا تبادلہ نہیں کرسکتا۔

پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

اول یہ کہ ان اراضی وقف سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوتا ہو، یا نفع تو ہوتا ہو مگر اس نفع کو حاصل کرنے میں اخراجات نفع کے برابر یا اس سے بھی زائد ہوں۔

دوم یہ کہ اس جائداد سے کچھ نہ کچھ نفع تو ہوتا ہے لیکن اگر اس کا تبادلہ دوسری اراضی سے کردیا جائے تو نفع کے زائد ہونے کی توقع ہے۔

پہلی صورت میں جبکہ واقف نے اپنے لئے یا دوسروں کے لئے تبادلہ کا اختیار رکھا ہو، اگر اراضی وقف سے آمدنی ختم ہوگئی ہو تو اس اراضی کا دوسری ایسی اراضی سے تبادلہ کرنا جس سے نفع زیادہ حاصل ہو جائز ہوگا۔

و اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه الأول أن يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه و غيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا (ردالمحتار ۳/۳۸۷)

فلو شرطه لايلزم خروجه عن الانتفاع و لا مباشرة القاضي و لاعدم ريع يعمر به كما لايخفى (ردالمحتار ۳/۳۸۸)

دوسری صورت کی پہلی شق میں اگر اراضی وقف سے کوئی نفع نہیں ہے یا خرچ نفع سے زائد ہے تو اگر چہ واقف نے اس کے تبادلہ کی اجازت نہ دی ہو یا تبادلہ پر روک لگائی ہو، لیکن قاضی مصلحت وقف کو دیکھتے ہوئے تبادلہ کی اجازت دے سکتا ہے۔

و الثاني أن لايشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لاينتفع به بالكلية بأن لايحصل منه شئ أصلا أو لايفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الاصح إذا كان باذن القاضي (ردالمحتار ۳/۳۸۷)

دوسری صورت کی دوسری شق میں جبکہ اراضی وقف کی آمدنی بالکل ختم نہ ہوئی ہو تو عام طور پر فقہاء تبادلہ کی اجازت نہیں دیتے ہیں، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی قاضی کی اجازت سے تبادلہ صحیح ہے، اور ایک

روایت امام محمدؒ سے بھی یہی ہے۔

الرابعة أن یرغب إنسان فیه ببدل أكثر غلة و أحسن صقعا فیجوز علی قول أبی یوسف و علیه الفتوی كما فی فتاوی قاری الهدایة (ردالمحتار ۳/۳۸۹)

و قد روی عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقیم یجد بثمنها أخری أكثر ریعا كان له أن یبیعها و یشتری بثمنها ما هو أكثر ریعا (منحۃ الخالق علی البحر ۵/۲۲۷)

الف، ب۔ ایسے اوقاف جو مسلمانوں کے منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے ایسے اوقاف کو حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے بدلہ میں دوسری اراضی حاصل کرنا یا اس کو فروخت کر کے دوسری زمین خرید کر اسکی جگہ پر وقف کرنا جائز ہوگا۔

تبادلہ کی اجازت مسجد کے علاوہ دوسرے اوقاف یا خود مسجد کے لئے وقف شدہ اراضی کے بارے میں ہے وہ زمین جس پر مسجد بنی ہوئی ہے، اور جس میں نماز پڑھی گئی ہو اس کو بدلنے کی اجازت نہیں ہے۔ اس لئے کہ مسجد مفتی بہ قول کے مطابق تا قیامت مسجد رہتی ہے۔

ولو خرب ماحوله واستغنی عنه یبقی مسجدا.... أبدا إلی قیام الساعة وبه یفتی حاوی لقدسی (درمختار ۳/۳۷۱)

مولانا عبد الجلیل قاسمی

نیکی اور خیر کے کاموں کی بقاء، مقاصد شریعت کی تکمیل اور فقراء وضعفاء کی مدد جیسے اعمال خیر کے لئے اللہ تعالی شانہ نے جان و مال کو خرچ کرنے کی ترغیب دی ہے۔

خیر کے کاموں میں مال خرچ کرنے کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ وقتی ضرورت اور لازمی مصارف میں صدقات نافلہ وصدقات واجبہ خرچ کیا جائے تا کہ حاجتمندوں کی ضرورت پوری ہو۔ اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقتی حاجت کی تکمیل کے ساتھ ساتھ اجتماعی ضرورت اور اپنے بعد آنے والی نسلوں کی ضروریات کا خیال کرتے ہوئے ٹھوس اموال کو ہمیشہ کے لئے وقف کر دیا جائے تا کہ اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے اسکے منافع استعمال میں لائے جائیں اور اس سے واقف کو اس کی وفات کے بعد بھی ہمیشہ اجر وثواب ملتا رہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جاریة، أو علم ینتفع به، أو ولد صالح یدعو له (مشکوۃ المصابیح)

رسول اللہ ﷺ نے صدقہ جاریہ چھوڑنے کی نہ صرف ترغیب دی ہے بلکہ عملی طور پر بھی اسے اختیار کر کے انسانیت کے لئے بہترین اسوہ چھوڑا ہے۔ اور اپنی زندگی میں ایسے آٹھ باغ جو مدینہ میں تھے وقف کیا (روی **البیهقی انه صلی الله علیه وسلم جعل سبع حیطان بها بالمدینة صدقة علی بنی عبد المطلب و بنی هاشم و ذكر الماوردی ثمانی حیطان**) بلکہ اپنی زندگی کے تمام اندوختہ کو بھی وقف قرار دیا (ما ترک

رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بغلته البيضاء وسلاحه وأرضا جعلها صدقة، وروى أبو بكر قول النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الأنبياء ما تركناه صدقة) (بخاری) اسی طرح آپ ﷺ کے صحابہ میں جتنے بھی اصحاب مال تھے انہوں نے بھی کسی نہ کسی خیر کے کام میں مکان وزمین وغیرہ وقف کیا (قال جابر بن عبد الله لم يكن أحد من أصحاب النبي ذو مقدرة إلا وقف) (المغنی لابن قدامہ ۵/۵۲۵) اور اس کا اثر بعد کی صدیوں میں بھی یہ رہا کہ تمام ایسی جگہوں میں جہاں مسلمان آباد ہوئے انہوں نے خیر کے کاموں میں زمین ومکان وغیرہ وقف کیا، اور آج عالم اسلام کا کوئی خطہ اس سے خالی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اوقاف کی حفاظت اور نگرانی کے لئے تمام اسلامی ممالک میں ''وزارت اوقاف'' اور وقف کے ادارے قائم ہیں۔

وقف کی صورت حال:

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اوقاف نے جہاں دینی تعلیم کی نشر واشاعت مسکینوں وبیواؤں کی مدد، مسافروں ومجاہدوں کی نصر وحمایت اور اسلامی زندگی کی بقاء واستحکام میں ایک موثر کردار ادا کیا، وہیں یہ بھی حقیقت ہے کہ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ اوقاف کی بڑی تعداد قلت پیداوار یا تعطل کا شکار ہو کر اپنا سابقہ کردار کھو چکی ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ وقف اپنی ابتداء میں چاہے وہ مکانات ہوں، زرعی اراضی ہوں یا باغات ہوں۔ اپنی بہتر پیداوار وآمدنی کی وجہ سے مقاصد کے لئے بہت مفید ہوتا ہے، مگر بعد میں آہستہ آہستہ طول دہر سے مکان کی بنیاد جب کمزور ہو جاتی ہے پھر وہ منہدم ہو جاتا ہے، یا باغات واراضی کی دیکھ بھال کی کمی سے پیداوار صفر کے درجہ میں آجاتی ہے تو وقف اپنے مقصد میں ناکام ہو جاتا ہے، جب کہ ذاتی باغات یا اراضی میں نئے درخت اور پودے لگائے جاتے ہیں اور ان کی دیکھ بھال ہوتی ہے، اس لئے وہ زرخیزی کو باقی رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں انقلابات دہر کی بنا پر کبھی پوری کی پوری آبادی وہاں سے منتقل ہو جاتی ہے اور اوقاف بنجر بن جاتے ہیں۔ آج بیشتر ممالک کی اوقاف کی جائدادیں اپنے بنجر پنا، بوسیدگی، اور کھنڈر پنے کے ذریعہ پہچانی جاتی ہیں، بلکہ ایسے ممالک جہاں سے مسلمان مختلف سیاسی حالات اور ظلم وتشدد کی بنا پر نقل وہجرت سے دوچار ہوئے ہیں۔ جیسے برما، ہندوستان، روس، صقلیہ وغیرہ وہاں تو اوقاف کی حالت یہ ہے کہ یا تو ظالمین وغاصبین کے قبضہ میں ہیں۔ جس میں افراد بھی ہیں اور حکومتیں بھی یا اگر موجود ہیں تو بنجر پنا کا شکار ہو کر غیر نافع ہو گئے ہیں۔ خود ہندوستان کی وہ ریاستیں جہاں سے مسلمان ۱۹۴۷ء یا اسکے قبل ہجرت کر گئے، یا شہید ہو گئے اور بستیاں ویران ہو گئیں جیسے ریاست پنجاب، ہریانہ، اتر پردیش، وغیرہ کے بعض علاقے وہاں کی مساجد، اوران کی جائدادیں، مدرسے وخانقاہیں اور مسافر خانے وغیرہ سے متعلق سیکڑوں اوقاف ایسے ہیں جن پر افراد یا حکومتوں کا قبضہ ہو گیا ہے، اور جو باقی ہیں وہ معرض خطر میں ہیں، اوران کی حفاظت مشکل ہے، نیز ان کی واقفین کے منشا وارادوں کے مطابق ان کا استعمال بھی ناقابل عمل ہو گیا ہے، اس لئے یہ سوال انتہائی اہم ہے کہ ایسے اوقاف کا کیا کیا جائے؟

وقف کا حکم:

اوقاف کے بارے میں گر چہ شریعت اسلامی کا عمومی حکم یہی ہے کہ جب کسی کار خیر کے لئے وقف کیا

جائے۔ اور وہ وقف مکمل وصحیح ہوکر لازم ہوجائے تو واقف کے منشاء وارادہ کے مطابق اسکے منافع کا استعمال کیا جائے گا اور اصل شئ کو باقی رکھا جائے گا، چنانچہ امام برہان الدین مرغینانی، امام ابو یوسف اور امام محمد کے مسلک پر وقف کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(وهو) حبس العين على حكم ملك الله تعالى فيزول ملك الواقف عنه إلى الله تعالى على وجه تعود منفعته إلى العباد، فيلزم ولا يباع ولا يوهب ولا يورث (الہدایہ مع فتح القدیر ۶/۲۰۴) ومن اتخذ أرضه مسجداً لم يكن له أن يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه (الہدایہ مع فتح القدیر ۶/۲۳۵)

لیکن سوال یہ ہے کہ واقف نے جس کار خیر کے لئے وقف کیا اور جن لوگوں پر اسکے منافع کو خرچ کرنے کا ارادہ کیا تھا اگر وہ افراد ہی ختم ہو جائیں تو ایسے اوقاف کو کیا کیا جائے، اگر اس حکم کو باقی رکھا جائے کہ نہ ان کو فروخت کیا جا سکتا ہے، نہ ھبہ کیا جا سکتا ہے اور نہ دینے والے کی ملکیت میں یا اس کی وفات کے بعد اسکے وارثین کی ملکیت میں وہ جائداد آسکتی ہے تو اوقاف کا تعطل لازم آئے گا۔ جیسے کسی آبادی میں مسجد تھی وہاں کی آبادی دوسری جگہ پر منتقل ہوگئی اور پھر وہاں دوسرے لوگ آ کر آباد ہو گئے جو مسلمان نہیں ہیں ان کا مسجدوں پر قبضہ بھی ہو سکتا ہے، اسکے سامان ولکڑیاں اور اینٹ وغیرہ کو لوٹ بھی سکتے ہیں، اور اس جگہ کو رہائش وغیرہ کے لئے بھی استعمال کر سکتے ہیں، بلکہ ہندوستان کے مختلف علاقوں اور شہروں کی درجنوں مساجد غیر مسلمین کے زیر قبضہ جا چکی ہیں جن کو وہ رہائش خانوں یا مویشی خانوں وغیرہ میں تبدیل کر چکے ہیں، اس لئے ان ویران مساجد کے شرعی احکام پر غور کرنا ضروری ہے۔

ویران مساجد کا حکم اور استبدال وقف:

مساجد کی حیثیت ''بیت اللہ'' اور شعار اسلام کی ہے، ان کی حفاظت، دیکھ بھال، اور تعمیر وآباد کرنا ایمان والوں کا وصف ہے، اور ان کی تخریب اہل کفر کا کام ہے، اس لئے مسلمانوں کے اوپر ضروری ہوتا ہے کہ وہ اپنی نمازوں سے آباد کریں، اور اس کی ظاہری تعمیر وترقی میں حصہ لیں۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، اور امام ابو یوسف (ایک قول کے مطابق) یہ کہتے ہیں کہ اگر مسجدیں بستی کے ویران ہونے کی وجہ سے ویران ہو جائیں یا دوسری مسجد کے بن جانے کی وجہ سے اس آبادی کو اس مسجد کی ضرورت نہ رہ جائے۔ بہر حال جو مسجد ایک بار بن گئی ہے اس کی مسجدیت ختم نہ ہوگی بلکہ تا ابد رہے گی۔

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني، أبداً الى قيام الساعة (الدر المختار ۴/۳۵۸) وهو قول أبي حنيفة و مالك والشافعي فلا يعود ميراثا ولا يجوز نقله و نقل ماله الى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا، وهو الفتوى (حاوى القدسي) وأكثر المشائخ عليه (مجتبى) وهو الأوجه (فتح) الخ بحر، (رد المختار ۴/۳۵۸)

اور امام ابو یوسف کا دوسرا قول ہے کہ ایسی مسجد کے سامان کو قاضی کی اجازت سے فروخت کرکے اس کی

قیمت دوسری مسجد میں صرف کردی جائے۔

وعن الثانی: ینقل إلی مسجد آخر بإذن القاضی جزم به فی الإسعاف حیث قال، ولو خرب المسجد وما حوله و تفرق الناس عنه لایعود إلی ملک الواقف عند أبی یوسف فیباع نقضه بإذن القاضی ویصرف ثمنه إلی بعض المساجد (ردالمحتار ۳۵۹/۴)

یہی ایک قول امام احمد کا ہے:

وعن أحمد یباع نقضه ویصرف إلی مسجد آخر (فتح القدیر ۴۳۶/۶)۔وقدروی علی بن سعید عن الإمام أحمد ان المساجد لاتباع ولکن تنقل آلتها (مجموع فی المناقلة والاستبدال ۔تحقیق محمد سلیمان الأشقر ۵۱)

ایسا ہی قول بعض اصحاب شافعی سے منقول ہے:

ولهم فی آلة الوقف کاخشابه ان تعطلت وجه لمساغ بیعها، وسوغوا نقل آلة المسجد إذا تعطل الانتفاع به بخراب المحلة ونحوه إلی مسجد آخر ولم یخرجوا الأول عن کونه وقفا (مجموع فی المناقلة والا ستبدال۔ تحقیق محمد سلیمان الأشقر ۵۱)

امام ابو یوسفؒ کے اس دوسرے قول کو مشائخ احناف میں سے امام ابو شجاع، شمس الائمہ حلوانی، شیخ الاسلام، علامہ ابن عابدین وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔

وفی الخانیة: رباط بعید استغنی عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السید الامام أبو شجاع تصرف غلته إلی الرباط الثانی کالمسجد إذا خرب واستغنی عنه أهل القریة فرفع ذلک إلی القاضی فباع الخشب و صرف الثمن إلی مسجد آخر جاز۔ ونقل فی الذخیرة عن شمس الائمة الحلوانی انه سئل عن مسجد أو حوض خرب لا یحتاج إلیه لتفرق الناس عنه هل للقاضی أن یصرف أوقافه إلی مسجد أو حوض آخر. قال نعم۔ و مثله فی البحر عن القنیة (ردالمحتار ۳۵۹/۴)

فتاوی خانیہ میں ہے کہ مسافر خانہ جو رہ گذر سے دور ہو اور گذرنے والے اس سے قریبی سرائے کی وجہ سے مستغنی ہوں تو سید الامام ابو شجاع کا قول ہے کہ اس کا سامان وغلہ دوسرے سرائے میں استعمال کیا جائے گا۔ جیسے کہ مسجد ویران ہو جائے اور گاؤں والوں کو اس کی ضرورت نہ ہو، پھر معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا جائے، اور وہ لکڑی فروخت کردے اور اس کی قیمت دوسری مسجد میں لگادے تو جائز ہے۔ نیز ذخیرہ میں شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ ان سے ایسی ویران مسجد یا حوض کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کی آبادی وہاں سے منتقل ہوگئی ہو اور لوگوں کو اس کی ضرورت نہ ہو تو کیا قاضی کے لئے یہ جائز ہے کہ اس کی اوقاف کو دوسری مسجد یا دوسرے حوض میں صرف کرے تو انہوں نے کہا، ہاں۔

علامہ ابن عابدین شامی اس مسئلہ پر اور لوگوں کی رائے نقل کرنے کے بعد اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسجد اور حوض کے درمیان کوئی فرق کئے بغیر مذکورہ بالا مشائخ کا اتباع کیا جانا چاہئے، جیسا کہ امام ابوشجاع اور امام حلوانی نے فتوی دیا ہے۔ وكفى بهما قدوة۔

اسکے بعد پھر ''ذخیرہ'' میں فتاوی نسفی کے حوالہ سے یہ ملا کہ شیخ الاسلام سے ایک ایسے محلّہ کے بارے میں سوال کیا گیا جس کے افراد اس جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو گئے ہیں اور اس کی مسجد خراب و خستہ ہو رہی ہے اور کچھ لٹیرے اس کی لکڑیوں کو اٹھا کر اپنے گھروں کو لے جا رہے ہیں تو کیا اس محلّہ کے رہنے والوں میں سے کسی کے لئے اس کی اجازت ہے کہ قاضی کی اجازت سے اس کی لکڑیوں کو فروخت کر دے اور اس کی قیمت کو محفوظ رکھے تاکہ کسی دوسری مسجد میں یا اسی مسجد میں پھر صرف کر سکے۔ تو انہوں نے جواب دیا، ہاں۔ (ردالمختار ۴/۳۶۰)

۱۔ مساجد کے بارے میں اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ویران و شکستہ مساجد کے سامان۔ مثلاً فرش، چٹائیاں، کتابیں، واٹر پمپ، پنکھا وغیرہ کو دوسری مساجد میں یا تو بعینہ منتقل کر دیا جائے یا اسے فروخت کر دیا جائے، جیسا کہ امام ابویوسف سے منقول ہے اور ایک قول میں امام صاحب بھی یہی کہتے ہیں، اور یہی فتوی شمس الائمہ حلوانی اور امام ابوشجاع نے دیا ہے۔ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

وأما الحصير و القنديل فالصحيح من مذهب أبي يوسف أنه لا يعود إلى ملك متخذه بل يحول إلى مسجد آخر أو يبيعه قيم المسجد للمسجد لأنه ما جعله مسجدا ليصلي فيه أهل تلك المحلة لاغيره بل يصلي فيه العامة مطلقا أهل تلك المحلة وغير هم. قال محمد ...... ولو جعل جنازة و ملاء ة و مغتسلا وقفا في محلة ومات أهلها كلهم، لايرد إلى الورثة بل يحمل الى مكان آخر. فان صح هذا من محمد فهو رواية في الحصر والبواري انها لا تعود إلى الورثة (فتح القدیر ۶/۲۳۷)

یہی مسلک علماء ہند میں مفتی کفایت اللہ دہلویؒ، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ وغیرہ کا ہے (کفایت المفتی ۷/۲۹۹-۳۰۰)

۲۔ اور اگر مسجد ویران و شکستہ ہو جس میں لکڑیاں، اینٹیں، چھپر، لوہے، دروازہ وغیرہ ہوں جن کی ضرورت اس مسجد میں نہ ہو اور اسکے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو تو انہیں بھی امام ابوشجاع اور امام حلوانی کے فتوی پر عمل کرتے ہوئے دوسری مسجد میں بعینہ لگا دی جائے، یا ان کو فروخت کر کے ان کی قیمت لگا دی جائے۔

فقہاء کی عبارتوں سے انقاض مسجد کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ جہاں قاضی موجود ہو اس کی اجازت سے ہی اسکو منتقل کیا جائے، اور جہاں قاضی نہ ہو وہاں اہل محلّہ، یا وقف بورڈ، اصحاب فتوی کے مشورہ سے منتقل کریں یا فروخت کریں (قاضی خاں حاشیہ فتاوی ہندیہ ۳/۲۹۳) لیکن فقہاء کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انقاض مسجد کی منتقلی کے لئے قاضی کی اجازت ضروری نہیں ہے، انقاض مسجد کو منتقل کرنے کے جواز کے قول کو مفتی کفایت اللہ صاحب،

مفتی عزیز الرحمن عثمانی، علامہ انور شاہ کشمیری وغیرہ نے بھی اختیار کیا ہے (فتاویٰ مظاہر علوم ۱۵۰)

مفتی کفایت اللہ صاحب ایک سوال کے جواب میں کہتے ہیں:

مساجد اگر ایسی حالت میں ہو جائیں کہ ان میں پنجگانہ جماعت نہیں ہوتی اور ان کی حاجت نہ رہی تو ان کو محفوظ مقفل کر کے چھوڑ دیا جائے، اور یہ اندیشہ ہو کہ لوگ اس کا سامان چرا کر لے جائیں گے تو ایسی چیزوں کو جو چرائی جاسکتی ہوں دوسری قریب ترین مسجد میں منتقل کر دینا چاہئے۔

ایک دوسرے جواب میں لکھتے ہیں: مسجد منہدم شدہ میں اگر وہ لکڑیاں کام میں نہ آسکیں تو دوسری مسجد میں یا مسجد کے موقوفہ مکانات میں استعمال کی جاسکتی ہیں (کفایت المفتی ۷/۲۹۹، ۳۰۰)

مولانا انیس الرحمن قاسمی

تقسیم ہند کے بعد ویران شدہ اوقاف:

ہندوستان تقسیم ہو جانے کے بعد پنجاب، ہریانہ، ہماچل پردیش، دارالسلطنت دہلی وغیرہ کے بے شمار اوقاف ویران ہو چکے ہیں جن میں مساجد، مدارس، قبرستان، خانقاہ غرضیکہ ہر قسم کے اوقاف شامل ہیں، پنجاب و ہریانہ میں لاکھوں مساجد میں غیر مسلموں کی فیملی رہتی ہے اور ہزاروں مساجد بند پڑی ہیں سینکڑوں مدارس پر مالکانہ قبضہ ہو چکا ہے قبرستانوں پر آبادیاں بس گئی ہیں نئی دہلی میں سینکڑوں چھوٹی بڑی مساجد بند پڑی ہیں اور جو مسلمان ان مقامات پر جا کر آباد ہو گئے ہیں ان کے لئے ان مساجد کو منجانب حکومت کھلوا دینا ضروری ہے مگر کھولی نہیں جا رہی ہیں، اس صورت حال کو دیکھ کر ہر صاحب ایمان کے دل پر کیا اثر پڑتا ہوگا ہر دیکھنے والے کو معلوم ہے، انبالہ شہر میں کافی لمبی چوڑی ایک عمارت کو دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے جس میں باضابطہ سرکاری اسکول چل رہا ہے، معلوم ہوا کہ یہ مسجد تھی اور مسجد کے آثار موجود ہیں اور کئی مساجد جن کے مینار و محراب سب موجود ہیں مگر ان میں فیملی رہ رہی ہے جن کو از خود دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے، اللہ تعالیٰ غیب سے کوئی شکل پیدا فرمائیں، تمام ہی مسلمانوں کو ان عبادت گاہوں کے بارے میں فکر کرنے کی ضرورت ہے۔

ویران مساجد کا تبادلہ:

جب کسی جگہ مسجد بن کر تیار ہو جاتی ہے اس وقت سے قیامت تک کے لئے وہ مسجد ہی رہتی ہے، اسکو کسی دوسرے امور میں منتقل کرنا کسی بھی انسان کے لئے جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر وہ مقام ویران ہو جائے اور وہاں سے تمام مسلمان دوسری جگہ منتقل ہو جائیں اور پورا علاقہ اجاڑ ہو جائے، مسجد بالکل ویران ہو جائے اور اس پر اغیار کا قبضہ ہونا شروع ہو جائے تب بھی وہ مقام مسجد ہی کے حکم میں رہے گا، قیامت تک اس مقام کو کسی دوسرے امور میں منتقل کرنا جائز نہیں ہوگا، یہی صحیح اور مفتی بہ قول ہے۔

لہذا جو زمین ایک دفعہ مسجد میں داخل ہو جائے تو پھر اس کی عمارت باقی رہے یا نہ رہے، اس میں نماز ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، وہ زمین تا قیامت مسجد ہی رہے گی اس کو عبادت کے علاوہ کسی اور کام میں لانا جائز نہیں، لہذا اس کو بیچنا،

کرایہ پر دینا، یا اس کا تبادلہ کرنا کوئی جائز نہیں۔ (مستفاد فتاوی رحیمیہ ۶ / ۹۰)

اشکال: اس پر اشکال یہ ہوسکتا ہے کہ اگر مسجد کسی دوسری جگہ منتقل نہیں ہوسکتی ہے تو جن مساجد پر اغیار کے تغلب کی وجہ سے ان کا قبضہ ہے اوران میں فیملیاں رہنے لگ گئیں ہیں اور حیض ونفاس اور جنابت کی حالت میں ان میں رہائش ہوتی ہے جو کہ مسجد کی بے حرمتی ہے اوران میں سالہا سال سے نماز بھی نہیں ہوتی ہے تو اس کے باوجود ان مسجدوں کو یوں ہی چھوڑے رکھنے میں کیا فائدہ ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی جگہ ایک دفعہ مسجد بن جاتی ہے تو وہ قیامت تک مسجد ہی رہتی ہے اس میں نماز ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، اس کی عمارت باقی ہو یا نہ ہو، وہاں مسلمان ہو یا نہ ہو، اس میں مسجد کا احترام باقی رہتا ہو یا نہ ہو، اس میں اغیار کے تغلب کی وجہ سے مالکانہ قبضہ بھی ہوگیا ہو، اس کو منہدم کر کے اس کی حقیقت بدل دی گئی ہو اور اس میں کھیتی کرنا شروع کردیا ہو وہاں پر دوسری عمارت بنائی گئی ہو، ہر حال میں وہ مسجد ہی رہے گی، اس کا فائدہ یہ ہے کہ جب بھی وہ مسلمان کے قبضہ میں آجائے گی تو اس کو اس وقت مسلمان زندہ کرسکیں گے اور نماز کا سلسلہ دوبارہ شروع ہو جائے گا، اس کو علماء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

اور اگر مسجد کا علاقہ اجاڑ ہوجائے اور اس میں اس محلہ اور گاؤں والوں کی نماز کا سلسلہ منقطع ہوجائے کہ اگر وہ کسی گاؤں میں تھی، پھر وہ ویران ہو کر کھیت بن گئی تو علی حالہ مسجد ہی رہے گی، اور یہی حضرت امام ابو یوسف کا مذہب اور امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے (اعلاء السنن ۳ / ۲۱۲)

ویران قبرستان، مدارس، خانقاہ کا تبادلہ:

اگر قبرستان، مدارس، خانقاہ وغیرہ ویران ہوجائیں، اور وہاں دور دور تک مسلمانوں کی کوئی آبادی نہ ہو، اور ایسی حالت میں حفاظت بھی نہیں ہو پاتی ہے اور حکومت بھی حفاظت میں کوئی دلچسپی نہیں لیتی ہے اور اغیار ان اوقاف پر مالکانہ قبضہ کا سلسلہ شروع کردیں تو اولاً حکومت سے ان کی حفاظت کی مانگ کی جائے، اگر اس میں کامیابی نہ ہوسکے تو ایسی نہایت مجبوری اور ناگزیر حالات میں قبضہ ناجائز سے حفاظت اور واقفین کے اغراض کو زندہ کرنے کیلئے مساجد کے متعلقہ اوقاف اور ملکیت اور افتادہ قبرستان اور مدارس کی وہ عمارتیں اور جائداد جن پر ناجائز قبضہ ہونا شروع ہوگیا ہے ان کو متبادل قیمت پر فروخت کر کے دوسری جگہ جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے اور حفاظت کی بھی ذمہ داری ہے تو وہاں پر اسی جنس کے اوقاف کا سلسلہ جاری کرنا شرعاً جائز اور درست ہوگا، تاکہ افتادہ اوقاف پھر سے غرض واقف کے موافق زندہ ہو کر آباد ہوجائیں، نیز اگر مدرسہ تھا تو اس کی رقم سے مدرسہ، اگر قبرستان تھا تو اس کی رقم سے قبرستان بنادیا جائے، ہاں البتہ ہر ایک کی رقم سے مسجد بنانا بھی جائز ہوسکتا ہے کیونکہ مسجد اعلیٰ درجہ کا وقف ہے (مستفاد کفایت المفتی ۷ / ۶۲)

اس کو اعلاء السنن میں اس طرح نقل کیا گیا ہے۔

وكذلك سائر الوقف عنده إلا أنها إذا خرجت عن انتفاع الموقوف عليهم به جاز استبدالها بإذن الحاكم بارض أو دور أخرى تكون وقفا مكانها (اعلاء السنن ۱۳ / ۱۱۴)

اور ایسے ہی ہر نوع کے وقف کا حکم حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، مگر موقوف علیہ کے اس سے فائدہ اٹھانے کے دائرہ سے نکل چکا ہو تو حاکم یا ذمہ داران کی اجازت سے دوسری زمین یا دوسرے مکان کے عوض میں تبادلہ جائز ہے جب کہ اس زمین یا مکان کو اس کے مقابلہ میں وقف ہی قرار دیا جائے۔

اور اس کو البحر الرائق میں علامہ ابن نجیم نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

سئل الحلوانی عن أوقاف المسجد إذا تعطلت وتعذر استغلالها للمتولی أن یبیعها ویشتری بثمنها أخری قال نعم الخ (البحر الرائق ۲۵۲/۵، فتاوی ہندیہ ۴۷۸/۲)

امام شمس الائمہ حلوانی سے مسجد کے اوقاف کے بارے میں پوچھا گیا جو بالکل معطل اور ویران ہو چکے ہوں اور ان سے آمدنی حاصل کرنا متعذر ہو گیا ہو تو کیا متولی کے لئے ان کو فروخت کر کے ان کی رقم سے دوسرا خرید لینا جائز ہوگا یا نہیں؟ تو فرمایا جی ہاں جائز ہوگا۔

یصرف وقفها لاقرب مجانس لها (شامی ۵۴۹/۶)

ان کی آمدنی کو ان سے قریب ترین ہم جنس اوقاف میں صرف کیا جائے۔

اسی کو عمدۃ القاری شرح بخاری میں ان الفاظ سے نقل فرمایا گیا ہے:

لو أن مقبرة من مقابر المسلمین عفت فبنی قوم علیها مسجدا لم أر بذلک بأسا وذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمین لدفن موتاهم لا یجوز لأحد یملکها فإذا درست واستغنی عن الدفن فیها جاز صرفها إلی المسجد لأن المسجد أیضا وقف من أوقاف المسلمین (عمدۃ القاری ۱۷۹/۴)

اگر مسلمانوں کے قبرستان میں سے کوئی افتادہ ہو جائے پھر اس میں لوگ مسجد بنا دیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور یہ اس لئے کہ قبرستان بھی مسلمانوں کے دفن کے کام کے لئے منجملہ اوقاف میں سے ایک وقف ہے، کسی کو اسکا مالک بننے کا حق نہیں ہے، لہذا جب پرانا اور افتادہ ہو جائے تو اس کو مسجد کے حق میں منتقل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے۔

اس کو شامی میں اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

الثالثة ان یجحده الغاصب ولا بینة ای وأراد دفع القیمة فللمتولی أخذها یشتری بها بدلا (شامی ۵۸۸/۶)

تیسری صورت یہ ہے کہ غاصب انکار کرے اور گواہ بھی نہ ہو اور وہ قیمت دینا چاہتا ہے تو متولی کے لئے قیمت لے کر اس کا متبادل وقف کی زمین خرید لینا جائز ہے۔

مساجد و دیگر اوقاف کا فرق اور غیر جنس میں خرچ:

مساجد اور دیگر اوقاف میں بڑا فرق ہے کہ مساجد کو بنیاد سمیت فروخت کرنا اور ان کا تبادلہ کسی حال میں

بھی جائز نہیں ہے اور دیگر اوقاف کا ناگزیر حالات میں تبادلہ جائز ہے، نیز جن اوقاف میں تبادلہ جائز ہے ان کا تبادلہ ہم جنس ہی میں جائز ہوتا ہے یا ان سے اعلی اور ارفع اوقاف میں جائز ہوسکتا ہے، مثلاً اگر مدرسہ تھا تو تبادلہ میں مدرسہ ہی ہونا چاہئے یا مسجد، مگر قبرستان یا مسافر خانہ میں تبادلہ جائز نہ ہوگا، غرض کہ اقرب اجناس یا ارفع واعلی اجناس میں جائز ہے ادنی میں نہیں، جیسا کہ فقہاء کی عبارات سے واضح ہوتا ہے، اس کو اعلاء السنن میں اس طرح کے الفاظ سے نقل کیا گیا ہے:

والفرق بينها وبين المساجد أن المساجد لا تبطل بخرابها أو خراب ماحولها" واستغناء عنها الجهة التى عنيت له لأنها لم تجعل مساجد لأهل المحلة والقرية بل للعامة ولا يشترط، للمسجدية البناء بل العرصة وحدها مسجد كما لا يخفى بخلاف سائر الوقف التى سبلت ثمرتها فإنها إذا خربت و تعطلت منافعا تبطل الجهة التى عنيت له وهى إعانة الموقوف عليهم بغلتها (اعلاء السنن ١٣/٢١٤)

مساجد اور دیگر اوقاف میں بڑا فرق ہے کہ مسجدیں ویران ہو جائیں اور اس کے گرد ونواح اجاڑ ہو جائے اور جس مقصد کیلئے متعین کیا گیا ہے اس سے استغناء ہو جانے کی وجہ سے مسجد باطل نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ مساجد صرف محلہ یا ایک گاؤں کے لئے متعین نہیں ہوتیں بلکہ عامۃ المسلمین کے لئے وقف ہوتی ہیں اور شرعی مسجد کے لئے بناء اور عمارت شرط نہیں بلکہ تنہا خالی زمین بھی مسجد ہوسکتی ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے، اس کے برخلاف دیگر تمام اوقاف کے جن کے منافع کا سلسلہ ختم ہوگیا ہو، اس لئے کہ جب ایسے اوقاف ویران ہو گئے یا کٹ گئے تو وہ مقصد ہی ختم ہو جاتا ہے اور مقصد ان کی آمدنی سے موقوف علیہم کی مدد ہوتی ہے۔

اس کو علامہ شامیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

مبادلة الوقف بدار آخر انما يجوز إذا كانتا فى محلة واحدة أو محلة أخرى خيرا وبالعكس لايجوز (درمختار مع الشامی ٦/٥٨٦) وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أورباط أو بئر إليه وتحته فى الشامية يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ٦/٥٤٩)

وقف کو دوسرے مکان سے بدلنا اس وقت جائز ہے جب کہ دونوں ایک محلہ میں ہوں یا دوسرے محلہ میں اس سے بہتر ہو، اور اس کے برعکس جائز نہیں ہے اور ایسا ہی موقوفہ چھاؤنی اور کنواں وغیرہ جب قابل انتفاع نہ رہ جائے تو مسجد کی موقوفہ زمین اور موقوفہ سرحدی چھاؤنی اور کنواں اور حوض کو اس کے قریب ترین اجناس میں منتقل کرنا جائز ہے، اور شامی میں ہے کہ ان موقوفہ اشیاء کو اقرب اجناس کی طرف منتقل کردیا جائے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

استبدال وقف:

مسائل وقف کے ذیل میں استبدال کی بحث نہایت ہی اہم اور قابل توجہ ہے۔ اسلامک فقہ اکیڈمی کے

وقف سے متعلق سوالنامہ کے زیادہ تر سوالات اسی سے متعلق ہیں۔اس لئے اس بحث کوتفصیل اور وضاحت سے تحریر کرنا ضروری ہے۔نصوص فقہیہ سے یہ صراحۃً ثابت ہے کہ وقف کے مکمل اور تام ہو جانے کے بعد اشیاء موقوفہ کی خرید و فروخت اور ہبہ درست نہیں ہیں،اور واقف کی موت کی صورت میں اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی۔

ہدایہ میں ہے:

"واذا صح الوقف لم يجز بيعه ولا تمليكه" (ہدایہ، فتح القدیر علی ہامش ۲۰۵/۶)

علامہ علاء الدین الحصکفی نے تحریر کیا ہے: فإذا تم ولزم لا يملك ولا يعار ولا يرهن .اور صاحب ردالمحتار نے "لا يملك" کے ذیل میں تحریر کیا ہے:

"اى لا يكون مملوكا لصاحبه ولا يملك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع ونحوه" (ردالمحتار ۵۳۹/۶)

اب رہا یہ سوال کہ اشیاء موقوفہ کو دوسری اشیاء سے بدلنا یا ضرورتاً اسے فروخت کر کے دوسری اشیاء خرید کر کے اسے "وقف" قرار دینا جائز ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء نے تفصیل سے بحث کیا ہے۔

استبدال وقف کے سلسلہ میں فقہاء کے حسب ذیل اقوال ہیں:

مالکیہ۔امام مالکؒ کے نزدیک حسب ذیل دوصورتوں میں استبدال وقف بالکل ہی ممنوع ہے:

الف: ایک مسجد کا تبادلہ دوسری مسجد سے جائز نہیں ہے۔استبدال مسجد کے عدم جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

ب: وقف عقار کی صورت میں ہو،اوراس سے اناج اور غلہ پیدا ہوتا ہو،تو ایسی صورت میں ارض موقوفہ کی بیع اور تبادلہ جائز نہیں ہوگا،البتہ مسجد،مقبرہ اور عام راستہ کی توسیع کی صورت میں ضرورتاً اراضی موقوفہ کا تبادلہ جائز ہوگا۔فقہ مالکی کی معروف کتاب شرح مختصر خلیل میں ہے:

"لا بأس ببيع الدار المحبسة وغيرها، ويكره الناس السلطان على بيعها إذا احتاج الناس اليها لجامعهم الذى فيه الخطبة وكذلك إذا احتاج الطريق إليها، وإذا كان النهر بجانب طريق عظيمة من طرق المسلمين التى يسلك عليها العامة فحضرها حتى قطعها فإن أهل تلك الأرض التى حولها يجبرون على بيع ما يوسع به الطريق" (شرح مختصر خلیل المسمی بالتاج والاکلیل ۴۲/۶)

عقار کی صورت میں اکثر فقہاء مالکیہ استبدال کے عدم جواز کے قائل ہیں،اگر چہ مقصد وقف فوت ہو رہا ہو،اور اراضی موقوفہ سے انتفاع واستغلال ختم ہو گیا ہو،البتہ اس صورت میں بعض مالکیہ استبدال کو جائز قرار دیتے ہیں۔

وقف منقول کی صورت میں مالکیہ کے نزدیک استبدال جائز ہے،امام مالکؒ سے منقول ہے:

"ماضعف من الدواب المحبسة فى سبيل الله تعالى حتى لايكون فيه قوة على الغزو بيع واشترى بثمنه ماينتفع به من الخيل فيجعل فى سبيل الله" (شرح مختصر خلیل المسمی بالتاج والاکلیل

(۶/۴۱)

مالکیہ کے نزدیک عقار اور منقول کے استبدال میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عقار میں مستقبل میں انتفاع کی امید رہتی ہے جب کہ منقول میں انتفاع کی امید نہیں رہتی ہے، بلکہ ضیاع کا خطرہ رہتا ہے، اس لئے عقار میں تنگی اور منقول میں توسع سے کام لیا گیا ہے۔

شافعیہ: استبدال وقف کے بارے میں شافعیہ کی رائے مالکیہ کی رائے سے زیادہ قریب ہے، ان کے نزدیک بھی اس میں تشدد اور تنگی سے کام لیا گیا ہے۔ اگر عقار بالکل ہی قابل انتفاع نہ رہے تو اس صورت میں عقار موقوف کا استبدال درست ہوگا یا نہیں؟ اس میں شافعیہ کے دو قول ہیں:

ایک قول جواز کا ہے، اور دوسرا قول عدم جواز کا ہے، فقہ المذہب میں ہے:

وان وقف نخلة فجفت أو بهيمة فزمنت أو جذوعا على مسجد فتكسرت ففيه وجهان: أحدهما: لا يجوز بيعه كما ذكرنا في المسجد، والثاني: يجوز بيعه لأنه لا يرجى منفعته فكان بيعه أولى من تركه بخلاف المسجد (المہذب)

حنابلہ: حنابلہ کے نزدیک استبدال وقف میں زیادہ توسع سے کام لیا گیا ہے۔

حنفیہ: حنفیہ کے نزدیک استبدال وقف میں زیادہ توسع ہے، صرف مسجد کی حد تک توسع کا دروازہ بند کر دیا گیا ہے، حنفیہ کے نزدیک استبدال کی حسب ذیل تین صورتیں ہیں:

۱۔ وقف کرتے وقت واقف نے اپنے لئے یا وقف کے متولی کے لئے استبدال کی شرط لگائی ہو، مثلاً وقف کرتے وقت واقف نے یہ کہا کہ میری یہ زمین وقف ہے اس شرط کے ساتھ کہ مجھے اس کے استبدال کا حق حاصل ہوگا، ایسی صورت میں وقف درست قرار پائے گا، امام ابو یوسف اور بعض روایات کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک استبدال کی شرط بھی درست قرار پائے گی۔ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ وقف درست قرار پائے گا اور شرط باطل قرار پائے گی، فقہائے حنفیہ میں سے ہلال اور خصاف بھی استبدال کی شرط کے جواز کے قائل ہیں، فتاوی قاضی خاں میں امام ابو یوسف اور امام ہلال کے قول کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔

علامہ ابن ہمام نے استبدال وقف کے سلسلہ میں فقہاء حنفیہ کا نقطۂ نظر اور مسلک مختار کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ولو شرط أن يستبدل بها أرضا أخرى تكون وقفا مكانها فهو جائز عند أبي يوسف و هلال والخصاف وهو استحسان وكذا لو قال على أن أبيعها واشترى بثمنها أخرى مكانها وقال محمد يصح الوقف ويبطل الشرط.. وفي فتاوى قاضي خان قول هلال و أبي يوسف هو الصحيح" (فتح القدیر ۶/)

شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں استبدال وقف کی مذکورہ بالا صورت کا تذکرہ کرتے ہوئے تحریر فرمایا

ہے، اگر واقف نے یہ شرط لگائی کہ اگر وہ چاہے تو ارض موقوفہ کا دوسری زمین سے تبادلہ کرسکتا ہے، تو یہ شرط امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہوگی، امام محمدؒ کے نزدیک اور یہی اہل بصرہ کا بھی قول ہے، وقف جائز ہوگا اور استبدال کی شرط باطل قرار پائے گی۔ اس لئے کہ یہ شرط بقاء وقف میں مؤثر نہیں ہوگی اور وقف اس کے ذریعہ تام جائے گا (المبسوط للسرخسی ۱۲؍۴۲)

علامہ ابن عابدین شامی نے البحرالرائق کے حاشیہ میں امام محمدؒ سے وقف اور شرط دونوں کے بطلان کا قول نقل کیا ہے (حاشیہ منحۃ الخالق علی البحرالرائق)۔

حنفیہ کا قول مختار یہ ہے کہ اگر واقف اپنے لئے یا متولی کے لئے استبدال وقف کی شرط لگادے تو وقف درست قرار پائے گا اور شرط بھی نافذ ہوگی، اس لئے یہ اس قسم کی شرط لزوم وقف اور اس کی تابید کے منافی نہیں ہے، جہاں تک وقف کے لزوم وتابید کا سوال ہے تو یہ کسی ارض معینہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کہ اس کے وقف کے زوال سے وقف زائل ہو جائے گا۔ وقف کا اصل مقصد یہ ہے کہ اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت موقوف علیہم پر صرف ہوتی رہے۔ اور یہ مقصد استبدال وقف کی صورت میں بھی حاصل رہتا ہے۔

استبدال کی شرط لگانے کی صورت میں واقف اور متولی کو اختیار ہوگا کہ وہ اراضی موقوفہ کا تبادلہ کرکے یا اسے فروخت کرکے دوسری اراضی وقف کرے اگرچہ قاضی کی طرف سے استبدال کی جازت حاصل نہ ہو، کیونکہ واقف کی شرائط شریعت اسلامی کی طرف سے دی گئی ولایت خاصہ کی وجہ سے نافذ قرار پاتی ہیں۔

اشتراط کی صورت میں واقف کو استبدال کا حق حاصل ہوگا چاہے شئ موقوفہ کی ذات سے فائدہ اور نفع کا سلسلہ جاری ہو۔

فقہاء حنفیہ کا اس بارے میں اتفاق ہے کہ مسجد کے بارے میں استبدال کی شرط درست نہیں ہے، اشتراط کی صورت میں وقف درست قرار پائے گا اور شرط باطل ہوگی۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے اپنے لئے یا غیر کے لئے استبدال کی شرط نہیں لگائی مگر وقف قابل انتفاع نہیں رہا، مثلاً وقف کا مکان منہدم ہوگیا، اور اس کی تعمیر کی کوئی صورت نہیں رہی، یا ارض موقوفہ قابل کاشت نہیں رہی، پیداوار سے زیادہ اس پر خرچ آرہا ہو تو آیا ایسی صورت میں استبدال وقف کی اجازت ہوگی یا نہیں، فقہاء حنفیہ کی اکثریت جواز کی قائل ہے۔ شمس الائمہ الحلوانی سے سوال کیا گیا کہ اگر اوقاف مسجد کی نافعیت ختم ہوگئی اور استغلال کی شکل باقی نہ رہے تو ایسی صورت میں متولی وقف کو اوقاف کو فروخت کرنے اور اس کی جگہ دوسری اراضی خریدنے کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ انہوں نے فرمایا: ہاں۔ (انفع الوسائل ر۱۱۳)

امام محمد بن الحسن شیبانی سے بھی اس صورت میں استبدال وقف کا جواز ثابت ہے۔ فتاوی الطرطوسی میں ہے:

"وروى عن محمد أنه إذا ضعفت الأرض الموقوفة والقيم يجد بثمنها ما هو أكثر ريعا

فی المنتقی قال هشام سمعت محمدا یقول فی الوقف: إذا صار بحیث لا ینتفع به المساکین فللقاضی أن یبیعه ویشتری بثمنه غیره ولیس ذلک إلاللقاضی" (أنفع الوسائل ۱۱۳)

حسب ذیل دوصورتوں میں بھی متولی کواستبدال وقف اور وقف کی فروختگی کا حق حاصل ہوگا:

۱۔ غاصب نے وقف کی جائداد غصب کر لی، وقف کا متولی اس جائداد کی واپسی سے عاجز ہو، اور کسی دلیل سے غصب کا ثابت کرنا مشکل ہو، غاصب ارض موقوفہ کی قیمت کی ادائیگی پرآمادہ ہو، تو ایسی صورت میں غاصب سے ارض موقوفہ کا معاوضہ اور بدل لازمی طور پر قبول کرلیا جائے گا، اور اس کے ذریعہ عقار خرید کر کے مغصوب کے بدلہ میں اسے''وقف'' قرار دیا جائے گا۔

۲۔ غاصب نے ارض موقوفہ کو غصب کر کے اس میں تالاب بنادیا، اس طرح کہ وہ حصہ دریا کا جز بن گیا، جس کی وجہ سے وہ زمین قابل کاشت نہ رہی، اس صورت میں متولی غاصب سے ارض موقوفہ کی قیمت وصول کرے گا، اور اس سے دوسری زمین خرید کر کے اسے''وقف'' کردے گا۔

۳۔ استبدال وقف کی تیسری صورت یہ ہے کہ اوقاف قابل انتفاع اور قابل استغلال ہوں، اوقاف پر آنے والے مصارف سے زیادہ آمدنی اور فائدہ ہو، جسے مصارف وقف پر صرف کیا جاتا ہو، مگر اس کا امکان ہو کہ استبدال کے ذریعہ اوقاف کو زیادہ مفید اور نفع بخش بنایا جائے، یعنی اوقاف کے عدم تعطل کے باوجود صرف زیادہ مفید اور نفع بخش بنانے کی غرض سے اوقاف کی اراضی کا دوسری اراضی سے تبادلہ کیا جائے، اس صورت میں استبدال وقف جائز ہوگا یا نہیں؟۔اس میں ائمہ احناف کا شدید اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابو یوسفؒ اس صورت کے بھی جواز کے قائل ہیں، چنانچہ ذخیرہ میں ہے:

"روی عن أبی یوسف أنه قال: لابأس باستبدال الوقف مما روی عن علی بن أبی طالبؓ أنه وقف علی الحسن والحسین، فلما خرج إلی صفین قال إن نأت بهم الدار فبیعوها وأقسموا ثمنها بینهم" (المحاضرة فی الوقف ۱۶۴)

امام ابو یوسف کا استدلال یہ ہے کہ استبدال وقف کی صورت میں وقف کا زیادہ فائدہ ہے، کہ اس صورت میں استبدال وقف، مقصد وقف کے منافی بھی نہیں ہے، بلکہ عین مطابق ہے، فقیہ ہلال اس صورت کے عدم جواز کے قائل ہیں (المحاضرة فی الوقف ۱۶۴)

علامہ ابن الہمام حنفی بھی عدم جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک استبدال وقف یا تو شرط کی وجہ سے جائز ہوگا یا پھر ضرورت کی بنیاد پر، مذکورہ صورت میں نہ تو واقف کی طرف سے شرط پائی جاتی ہے اور نہ ہی ضرورت کا تحقق ہے۔

فتح القدیر میں ہے:

"فینبغی أن لا یجوز (ای الاستبدال فی حال وجود غلة) لأن الواجب ابقاء الوقف

علی ماکان علیه دون زیادة أخری ، ولأنه لا موجب لتجویزه لأن الموجب فی الاول الشرط وفی الثانی الضرورة ولا ضرورة فی هذا إذ لا تجب الزیادة فیه بل تبقیه کما کان" (فتح القدیر ۶/۲۱۲)

علامہ ابن عابدین شامی نے عدم جواز کے قول کو "اصح" اور "مختار" قرار دیا ہے (ردالمحتار ۶/۵۸۴)۔
علامہ ابن قدامہ حنبلی نے بھی عدم جواز کے قول ہی کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا ہے (المغنی لابن قدامہ حنبلی ۵/۶۳۴) مگر فتاوی قاری الہدایہ میں امام ابویوسف کے قول کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے... علامہ ابن عابدین شامی تحریر فرماتے ہیں:

"الرابعة أن یرغب الإنسان فیه ببدل أکثر غلة وأحسن صقعا فیجوز علی قول أبی یوسف وعلیه الفتوی کما فتاوی قاری الهدایة" (ردالمحتار ۶/)

شرائط استبدال:

استبدال وقف کی حسب ذیل شرطیں ہیں:

۱۔ وقف کا استبدال اور اس کی بیع غبن فاحش کے ذریعہ نہ ہو۔

۲۔ متولی ایسے شخص سے بیع کا معاملہ نہ کرے جس کے حق میں اس کی شہادت مقبول نہیں ہے، اور نہ ایسے شخص سے معاملہ کرلے جس کا دین اس کے ذمہ ہو، اس لئے کہ دونوں صورتوں میں اس کا احتمال ہے کہ متولی وقف کی اصلی قیمت سے کم قیمت پر اسے فروخت کردے، لہذا موضع تہمت ہونے کی وجہ سے دونوں صورتوں میں اسے استبدال اور بیع سے روک دیا گیا ہے۔

۳۔ وقف کی فروخت کی گئی زمین کے مقابلہ میں خریدی گئی زمین زیادہ سودمند اور نفع بخش ہو (المحاضرة فی الوقف۔ ابوزہرة/۱۶۶۔۱۶۷)

۴۔ استبدال دنانیر ودراہم اور کرنسیوں کے ذریعہ نہ ہو بلکہ عقار ہی کے ذریعہ ہو۔

استبدال وقف کے لئے قاضی کی اجازت:

اشتراط کی صورت میں تو واقف کو شرط کی بنیاد پر استبدال وقف کا حق حاصل ہوگا، اور قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوگی، البتہ عدم اشتراط کی صورت میں استبدال کا حق براہ راست واقف یا متولی کو حاصل ہوگا، یا اس کے لئے قاضی کی اجازت ہوگی۔۔

فقہاء حنفیہ نے استبدال کو قاضی کی اجازت کے ساتھ مشروط قرار دیا ہے، اور یہ حق ہر قاضی کو نہیں دیا گیا ہے بلکہ قاضی الجنۃ کو اس کا مجاز ٹھہرایا گیا ہے، "قاضی الجنۃ" سے مراد وہ قاضی ہے جو صاحب علم وعمل اور صاحب زہد وتقوی ہو۔

صاحب اسعاف نے استبدال وقف کی بحث میں تحریر کیا ہے:

وأما إذا لم یشترط فقد أشار فی السیر إلی أنه لایملکه إلا القاضی إذا رأی المصلحة فی ذلک، ویجب أن یخصص برأی أول القضاة الثلاثة المشار إلیه بقوله علیه الصلوة

والسلام: "قاض في الجنة وقاضيان في النار" المفسر بذي العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى إبطال الوقف، كما هو الغالب في زماننا" (الاسعاف/۳۲)

علامہ ابن عابدین شامی نے بھی استبدال وقف کے جواز کے لئے قاضی الجنۃ کی اجازت کو ضروری قرار دیا ہے (ردالمحتار ۶/ ۵۸۷)

لہذا عدم اشتراط کی صورت میں شرائط استبدال کی رعایت کرتے ہوئے صاحب علم وعمل قاضی کی اجازت سے استبدال وقف درست ہوگا، قاضی الجنۃ کی اصطلاح بہت ہی مناسب اور تحفظ اوقاف کے لئے بہتر ہے، اگر علی الاطلاق تمام قضاۃ کو اس کا مجاز بنادیا جاتا تو اس کا غالب اندیشہ تھا کہ دنیادار قضاۃ ناجائز طور پر لوگوں کو اوقاف کی خرید وفروخت کی اجازت دے کر اوقاف کی املاک کے ضیاع وہلاکت کی راہ ہموار کرتے۔ بہار واڑیسہ یا ہندوستان کی وہ ریاستیں جن میں باضابطہ نظام قضاء قائم ہے، اور قضاۃ مقرر ہیں ان ریاستوں اور مقامات میں استبدال وقف کے لئے اذن قاضی ضروری ہوگا، البتہ جہاں باضابطہ نظام قضاء قائم نہیں ہے، وہاں مستند علماء، جو صاحب علم وعمل ہوں ان کی اجازت استبدال کے لئے کافی ہے۔

اوقاف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

مسائل اوقاف کے ذیل میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اوقاف کی فاضل آمدنی جو اس کے مصارف اور اس کی ضروریات سے زائد ہو، اور مستقبل قریب میں بھی ضرورت پڑنے کی توقع نہ ہو تو ایسی حالت میں فاضل آمدنی کا مصرف کیا ہوگا، اور اسے کہاں صرف کیا جائے گا۔ مثلاً کسی قبرستان، مدرسہ یا مسجد پر کافی اراضی وقف ہوں، اراضی موقوفہ میں دکانیں ہوں، اور آمدنی کے دیگر ذرائع ہوں، اوقاف سے حاصل شدہ آمدنی اس کے متعینہ مصارف پر صرف کرنے کے باوجود آمدنی کا کچھ حصہ بچ جاتا ہو، اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی صراحت کے مطابق اگر وقف سے حاصل آمدنی کی وقف کو آئندہ مستقبل قریب میں بھی ضرورت نہ ہو تو، الأقرب فالأقرب کے قاعدہ کے مطابق مسجد کے وقف کی فاضل آمدنی کو اس مسجد سے قریب تر دوسری مسجد کی ضروریات پر صرف کیا جائے گا، قبرستان کے وقف کی فاضل آمدنی کو اس سے قریبی قبرستان کی ضروریات میں صرف کیا جائے گا، اسی طرح مدرسہ کے وقف کی فاضل آمدنی کو اس سے قریبی مدرسہ کی ضروریات میں صرف کیا جائے گا، پھر اس سے جو قریب ہو، ایک جنس کے اوقاف کی فاضل آمدنی اسی جنس پر صرف کرنا ضروری ہوگا، اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ مسجد کے وقف کی آمدنی قبرستان یا مدرسہ یا دیگر رفاہ عام کے کاموں کی ضروریات میں صرف کیا جائے۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

"سئل شمس الائمة الحلواني عن مسجد أو حوض خرب ولا يحتاج إليه لتفرق الناس هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر قال نعم، ولو لم يتفرق الناس ولكن استغنى الحوض عن العمارة وهناك مسجد محتاج إلى العمارة أو عن العكس هل

یجوز للقاضی صرف وقف ما استغنی عن العمارة إلی عمارة ماھو محتاج إلی العمارة قال لا" (۴۷۸/۲)

علامہ ابن عابدین شامی نے تحریر فرمایا ہے:

"وظاھره أنه لا یجوز صرف وقف مسجد خرب إلی حوض و عکسه وفی شرح الملتقی یصرف وقفها لأقرب مجانس لها" (ردالمحتار ۶/۵۵۱)

البتہ اگر واقف اور جہت وقف دونوں میں اتحاد ہوتو ایسی صورت میں ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے وقف پر صرف کی جاسکتی ہے، مثلاً ایک صاحب خیر نے اپنی ایک دکان کسی مسجد کی تعمیری ضروریات کے لئے وقف کی اور دوسری دوکان اسی مسجد کے امام ومؤذن اور دیگر عملہ کی تنخواہ کے لئے وقف کی تو ایسی صورت میں ایک موقوفہ دکان کی فاضل آمدنی دوسرے وقف کے مصرف میں صرف کی جاسکتی ہے، اور اگر واقف یا جہت وقف میں سے کسی ایک میں بھی اختلاف ہوتو ایسی صورت میں ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے وقف پر صرف نہیں کی جاسکتی ہے، مثلاً ایک شخص نے دو مسجدیں الگ الگ بنائیں، یا ایک شخص نے اپنی طرف سے ایک مسجد اور ایک مدرسہ بنایا، دونوں پر اپنی اراضی وقف کی تو مسجد کی فاضل آمدنی مدرسہ کی ضروریات میں یا مدرسہ کی آمدنی مسجد کی ضروریات پر صرف کرنا درست نہیں ہوگا۔

درمختار میں ہے:

"(اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف علیه) بسبب خراب وقف أحدهما (جاز للحاکم أن یصرف من فاضل الوقف الآخر علیه. .وإن اختلف أحدهما بأن بنی رجلان مسجدین) أو رجل مسجداً و مدرسة ووقف علیهما أوقافا لایجوز له ذلک" (ردالمحتار ۶/۵۵۱)

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اوقاف کی فاضل آمدنی کا مصرف ذکر کرتے ہوئے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرمایا ہے:

"مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں مسجد نہ ہوتو دوسرے شہر کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے اسی طرح بہ ترتیب (امداد الفتاوی ۲/۶۱۴)

حاصل کلام یہ ہے کہ اوقاف کی زائد اور فاضل آمدنی کو اسی جنس کے اوقاف کی ضروریات میں الأقرب فالأقرب کی ترتیب سے صرف کیا جائے گا، دوسری جنس کے اوقاف پر صرف کرنا درست نہیں ہوگا۔ تمہیدی کلمات کے بعد اصل سوالات کے جوابات تحریر کئے جاتے ہیں:

الف۔ غیر آباد وقف کا تبادلہ:

اگر موقوفہ قبرستان، مدارس، خانقاہیں یا ان پر موقوفہ اراضی وہاں کے مسلمانوں کے منتقل یا فسادات میں تباہ

و برباد ہوجانے کی وجہ سے ویران اور غیر آباد ہیں اور اوقاف کی املاک پر حکومت وقت یا غیر مسلموں کے قبضہ کا خطرہ ہے، اگر وقف نامہ میں واقف یا اس کے منتخب کردہ متولی کو اشیاء موقوفہ کی فروختگی اور تبادلہ کا اختیار دیا گیا ہو تو بلا شبہ واقف یا اس کے متولی کو واقف کے شرط کے مطابق اوقاف کے فروخت کرنے اور دوسری جگہ متبادل وقف قائم کرنے کا حق حاصل ہوگا، اور اگر ''وقف نامہ'' میں اس کی صراحت نہیں کی گئی ہو تو بھی چونکہ اشیاء موقوفہ فی الحال بے فائدہ اور ویران ہیں، ضیاع کا اندیشہ ہے، اس لئے تحفظ اوقاف، مصالح اوقاف اور منشاء واقف کی رعایت کرتے ہوئے قاضی شریعت (قاضی الجنۃ) کی اجازت سے مذکورہ اوقاف کو فروخت کر کے دوسری جگہ زیادہ مفید متبادل اوقاف قائم کرنے کی گنجائش ہوگی، قاضی شریعت کے موجود نہ ہونے کی صورت میں متدینین اور اصحاب زہد وتقوی علماء کی اجازت سے بھی تبادلہ کی گنجائش ہوگی۔

ب۔ اشخاص یا حکومت سے تبادلہ:

مذکورہ بالا صورت میں ویران اور بے مصرف اوقاف کا تبادلہ چاہے اشخاص سے کیا جائے یا مرکزی وریاستی حکومتوں سے، ہر صورت میں اوقاف کے تبادلہ اور مذکورہ اوقاف کو اشخاص یا حکومتوں کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری اراضی یا مکانات حاصل کر کے مقاصد اوقاف کو باقی رکھنے کا طریقہ اپنایا جا سکتا ہے، اس میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مفتی نسیم احمد قاسمی

جو اوقاف ویران ہو چکے ہیں، مسلمانوں کی آبادی وہاں نہ ہونے کی وجہ سے ان کا آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق ان کو بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہے اور ان پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے، مساجد کے علاوہ ایسے تمام اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی رعایت کرتے ہوئے ان کی جگہ متبادل وقف ایسی جگہ قائم کرنا جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو شرع اسلامی کی رو سے جائز اور درست ہے، استبدال وقف کے سلسلہ میں فقہاء نے جو تفصیلات بیان کی ہیں ان کے پیش نظر سوال میں مذکور صورت کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے۔ علامہ ابن عابدین شامیؒ نے استبدال وقف پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

والثانی أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي و رأيه المصلحة فيه (رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۳۸۴)۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں بڑی تفصیلی بحث کی ہے، استبدال کی شرطوں، اس کے جواز وعدم جواز کے پہلوؤں کا جائزہ لیا ہے اور اس سلسلہ کے جزئیات کو بھی پیش کیا ہے، طوالت کے خوف سے علامہ موصوف کے کلام کو یہاں پیش کرنے سے گریز کیا جا رہا ہے۔

مساجد و دیگر اوقاف میں فرق ہے، ویران یا غیر مفید ہونے کی صورت میں عام اوقاف کا استبدال درست ہے لیکن مساجد کا استبدال اور منتقلی جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق ہرگز درست نہیں، علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں لکھا

ہے:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثانى أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى (درمختار۳۵۸/۴)

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے مزید وضاحت فرماتے ہوئے لکھا ہے:

وكذا لو خرب ماحوله وليس له ما تعمربه وقد استغنى الناس عنه لبناء مسجد آخر... فلا يعود ميراثا ولا يجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أو لا وأكثر المشائخ عليه وهو الأوجه (ردالمحتار علی الدرالمختار ۳۵۸/۴)

علامہ ابن نجیم مصریؒ نے مسجد کی حیثیت متعین کرتے ہوئے امام ابو یوسفؒ کا قول عدم استبدال کا نقل کیا ہے، فرماتے ہیں:

وقال ابو يوسفؒ هو مسجد أبدا إلى قيام الساعة لا يعود ميراثا ولا يجوز نقله، ونقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا وهو الفتوى" (البحرالرائق ۲۵۱/۵)

فتاوی ہندیہ میں اسی طرح فتاوی قاضی خاں (ص ۱۷۵) وفتح القدیر (۲۲۸/۶) میں بہت سے جزئیات موجود ہیں جن سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ بوقت ضرورت بھی مسجد کا استبدال اور اس کی تبدیلی جائز نہیں۔ فتاوی ہندیہ سے ایک جزئیہ یہاں بطور نظیر درج کیا جاتا ہے تاکہ مسئلہ کی پوری نوعیت واضح ہوجائے:

ولو كان مسجد فى محلة ضاق على أهله ولا يسعهم أن يزيدوا فيه فسألهم بعض الجيران أن يجعلوا ذلك المسجد له ليدخله فى داره ويعطيهم مكانه عوضاً ماهو خيرله، فيسع فيه أهل المحلة قال محمدؒ لا يسعهم ذلك (فتاوی ہندیہ ۴۵۷/۲)۔

اس جگہ یہ واضح کردینا ضروری ہے کہ مسجد کا حکم الگ ہے اور اسکے اوقاف کا حکم الگ ہے، مساجد کے اوقاف کا حکم عام اوقاف کی طرح ہے، علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے واقدیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے:

"والوقف على المسجد ليس كالمسجد فى حرمة البيع والاستبدال مطلقاً"۔

آگے فتاوی ظہیریہ کے حوالہ سے ایک فتوی نقل ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مساجد کے اوقاف کا حکم مساجد سے جدا ہے۔

سئل الحلوانى عن أوقاف المساجد تعطلت و تعذر استغلالها هل للمتولى أن يبيعها ويشترى بثمنها أخرى؟ قال: نعم" (اعلاء السنن ۱۹۶/۱۳)

مولانا ظفر عالم ندوی

الف۔ کیا ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

یہ اوقاف جب مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں تو ان کو قائم رکھنے کی کوئی وجہ

نہیں، ان اوقاف کی زمینوں کی فروخت سے جو آمدنی ہو اس سے دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کردینا چاہئے، اس سلسلہ میں واقف کے مقاصد کا خیال رکھنا ضروری ہے الا یہ کہ کوئی مقصد غیر شرعی ہو۔

ب۔ کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کرکے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

مساجد کا تقدس اور حرمت سب سے بڑھ کر ہے، قبرستان اور مقبروں کو مساجد کے مقام پر نہیں رکھا جاسکتا۔ مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد ہوتی ہے لیکن قبرستان اور مقبرے ایک مدت گزرنے کے بعد ضرورتاً ختم کئے جاسکتے ہیں۔ ایسا کرنے میں شریعت کا کوئی حکم مانع نہیں ہے۔ مولانا شمس پیرزادہ

الف۔ مذکورہ حالات میں ایسے اوقاف کو فروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کرنا نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ ضروری ہے۔

ب۔ بالکل اختیار کی جاسکتی ہے۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی

الف، ب۔ ناقابل انتفاع اوقاف کو فروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے، متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کرکے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

والثانی أن لایشرطه سواء شرط عدمه أو سکت لکن صار بحیث لا ینتفع به بالکلیة بأن لایحصل منه شئ أصلاً أو لا یفی بمؤنته فهو أیضاً جائز علی الأصح إذا کان باذن القاضی ورأیه المصلحة فیه (ردالمحتار ۳/۴۲۴)

استبدال کی دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے استبدال کی شرط نہ لگائی ہو، خواہ استبدال نہ کرنے کی شرط لگائی ہو یا اس سے سکوت اختیار کیا ہو لیکن موقوفہ جائداد بالکلیہ قابل انتفاع نہ ہو اور اس سے کچھ بھی حاصل نہ ہوتا ہو، یا اس سے اس کا خرچ نہ پورا ہوتا ہو، اس صورت میں بھی اصح مذہب کے مطابق استبدال جائز ہے اگر قاضی کی اجازت سے ہو اور وہ اس میں مصلحت سمجھے۔

موجودہ زمانہ میں جب کہ قاضی موجود نہیں ہیں، اکثر علاقوں کا حال یہی ہے، لہذا عوام بمنزلہ قاضی قرار پائیں گے (امداد الفتاوی ۲/۶۱۵) مساجد و مدارس اور اداروں کی کمیٹیاں عوام کی نمائندہ مانی جاتی ہیں، لہذا سارے عوام کو اکٹھا کرنے کے بجائے ان کمیٹیوں کا غور وخوض اور فیصلہ عوام کے فیصلے کے درجہ میں ہوگا۔

البحر الرائق میں ہے:

والمعتمد انه بلا شرط يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لا يكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش وشرط في الاسعاف ان يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل كيلا يحصل التطرق إلى إبطال اوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا الخ.... و يجب أن يزاد آخر في زماننا وهوان يستبدل بعقار لا بالدراهم والدنانير فانا قد شاهدنا النظار ياكلونها وقل ان يشترى بها بدل و لم نر أحداً من القضاة يفتش على ذلك مع كثرة الاستبدال في زماننا مع أني نبهت بعض القضاة على ذلك وهم بالتفتيش ثم ترک (البحرالرائق ۲۲۳/۵)

معتمد یہ ہے کہ واقف نے استبدال کی شرط نہ لگائی ہوتو بھی قاضی کے لئے استبدال جائز ہے، بشرطیکہ جائداد موقوفہ انتفاع سے بالکلیہ نکل گئی ہواور وہاں پر وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہیں جس سے اسے آباد و تعمیر کیا جا سکے، اور بیع ،غبن فاحش کے ساتھ نہ ہو، اور اسعاف میں شرط لگائی ہے کہ استبدال کرنے والا قاضی جنت ہو، یعنی ایسا قاضی جو صاحب علم بھی ہواور صاحب عمل بھی، تا کہ اوقاف مسلمین کے ضیاع وابطال کا راستہ نہ کھل جائے، جیسا کہ یہی ہمارے زمانہ میں غالب ہے، اور ہمارے زمانہ میں ایک مزید شرط کا اضافہ ضروری ہے وہ یہ کہ استبدال، جائداد غیر منقولہ سے ہو دراہم ودنانیر سے نہ ہو، اس لئے کہ ہم نے مشاہدہ کیا ہے کہ متولی حضرات نقد پیسے کھا جاتے ہیں اور بہت کم اس کے ذریعہ متبادل خریدا جاتا ہے، اور ہم نے کسی قاضی کو نہیں دیکھا کہ وہ اس کی تفتیش کرے جب کہ ہمارے زمانہ میں بکثرت استبدال ہورہا ہے، حالانکہ میں نے بعض قاضیوں کو اس پر آگاہ کیا، انہوں نے تفتیش کا ارادہ کیا، پھر ترک کردیا۔

النہر کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ اگر پورا اطمینان ہو کہ دراہم ودنانیر ضائع نہیں ہوں گے اور ان کے عوض دوسری زمین خرید لی جائے گی تو دراہم ودنانیر سے بھی استبدال جائز ہے (درمختار ۴۲۵/۳)

وأجاز بعضهم الاستبدال به نقوداً مادام المستبدل قاضي الجنة (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۲۲۲/۸)

بعض فقہاء نے نقود کے ذریعہ استبدال کی اجازت دی ہے جب کہ استبدال کرنے والا قاضی جنت ہو۔

استبدال کے جواز کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ:

أن لا يبيعه ممن لا تقبل شهادته له ولا ممن له عليه دين (ردالمحتار ۴۲۵/۳)

ایسے شخص کو فروخت نہ کرے جس کی گواہی اس کے حق میں قبول نہ ہواور نہ ایسے شخص کو فروخت کرے جس پر اس کا قرض ہو۔

مزید یہ کہ جس علاقہ کی زمین بدلے میں لی جارہی ہے وہ علاقہ پہلے علاقہ سے بہتر مانا جاتا ہو (ایضاً)

البتہ مساجد کا معاملہ دوسرے اوقاف سے جدا ہے، اگر کسی مسجد کا وہی حال ہو جو سوال میں درج ہے، تو بھی

اس کی بیع وشراء جائز نہیں، اس کا متبادل قائم کرنے کی گنجائش نہیں، مسجد ابد الآباد کے لئے مسجد ہوتی ہے، محض احاطہ بندی یا باؤنڈری ہی کرا کے اسے محفوظ رکھا جائے، مگر محفوظ رکھنا بہر حال ضروری ہے، فتح القدیر میں ہے:

(قوله ولو خرب ماحول المسجد واستغنى عنه) اى استغنى عن الصلوٰة فيه أهل تلك المحلة أو القرية بأن كان في قرية فخربت وحولت مزارع يبقى مسجداً على حاله عند أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة و مالك والشافعي (فتح القدیر ۵/۴۴۶)

اگر مسجد کے آس پاس کا علاقہ ویران ہوجائے اور اس محلہ یا بستی کے لوگ اس مسجد میں نماز پڑھنے سے بے نیاز ہوجائیں، مثلاً مسجد جس بستی میں تھی وہ ویران ہوگئی اور کھیت بن گئی تو بھی مسجد علی حالہ مسجد باقی رہے گی، یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ہے۔

درمختار میں ہے:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني أبداً إلى قيام الساعة وبه يفتي (درمختار ۳/۴۰۶)

اگر مسجد کے ارد گرد کا حصہ ویران ہوجائے تو بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قیامت تک مسجد رہے گی اور اسی پر فتوی ہے۔ مولانا جمیل احمد نذیری

الف۔ وہ اوقاف جہاں کے مسلمانوں کی آبادی کے منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکے ہوں اور دور دور تک مسلم آبادی نہ ہونے کی وجہ اس اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا نا قابل عمل ہوگیا ہو، اس میں مساجد، قبرستان، مدارس، اور خانقاہیں، ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلم آبادی ہو متبادل اوقاف قائم کئے جا سکنے میں قدرے تفصیل ہے، جو مندرجہ ذیل ہے:

مساجد: جس جگہ مسجد قائم ہے اور جس زمین کا رقبہ کہ مسجد کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے اور اس میں نماز ادا ہونے لگی ہے اس کی عمارت قائم رہے یا منہدم ہوجائے، اس وقت اس میں کوئی نماز پڑھے یا نہ پڑھے، اس جگہ کی مسلم آبادی رہے یا ویران ہوجائے اور مسلم آبادی کہیں اور منتقل ہوجائے، بہر حال وہ جگہ تا قیامت مسجد ہی رہے گی، تو اس مسجد کو فروخت کرنا اور فروخت کر کے کسی دوسرے مقام پر جہاں کہ مسلم آبادی ہو، متبادل وقف قائم کرنا یعنی مسجد منتقل کرنا جائز نہیں ہے، یہی ہمارے شیخین امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ وہ جگہ تا قیامت مسجد ہی رہے گی، نہ اسکو منتقل کرنا جائز ہے اور نہ وہ واقف کے ورثہ کے درمیان میراث بن سکتی ہے، چاہے اس میں لوگ نماز پڑھتے ہوں یا نہ پڑھتے ہوں، لہذا صورت مسئولہ میں مسجد کو اپنی حالت پر باقی رکھنے کے لئے پوری کوشش کیجائے اور محفوظ کر دیا جائے تا کہ بے ادبی سے محفوظ رہے، اس باب میں فقہائے کرام کی تصریحات مندرجہ ذیل ہیں:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني أبداً الى قيام الساعة

وبہ یفتی، حاوی القدسی (وقال الشامی) فلا یعود میراثا ولا یجوز نقلہ و نقل مالہ إلی مسجد آخر سواء کانوا یصلون فیہ أولا وھو الفتوی، حاوی القدسی۔ وأکثر المشائخ مجتبی وھو الأوجہ (فتح) وکذا فی البحر (۲۵۱/۵، ۲۵۲) وبہ علم أن الفتوی علی قول محمدؒ فی آلات المسجد۔ وعلی قول ابی یوسف فی تابید المسجد۔ (درمختار ۴۰۶/۳)

یعنی مسجد ویران ہوجائے اور وہاں کے باشندے اس سے بے نیاز ہوجائیں، اور صورت حال ایسی ہوگئی ہے کہ اس میں نماز نہیں پڑھی جاتی ہے یا یہ کہ مسلم آبادی کہیں اور منتقل ہو گئی ہے پھر بھی وہ مسجد ہی رہے گی ہمیشہ کے لئے، اس کا متبادل جائز نہیں ہے۔

والفتوی علی قول أبی یوسفؒ انہ لا یعود إلی ملک مالک أبداً لأن المسجد وإن خرب واستغنی عنہ أھلہ لا یعود إلی ملک البانی کذا فی المضمرات، اور نیز (فتاوی ہندیہ ۴۷۰/۲) پر ہے: سئل القاضی الامام شمس الائمہ محمود الا وزجندی عن مسجد لم یبق لہ قوم و خرب ما حولہ واستغنی الناس عنہ ھل یجوز جعلہ مقبرۃ، قال لا۔

یعنی مسجد کی ویرانی اور لوگوں کی بے نیازی کی صورت میں مسجد کو قبرستان بنانا جائز نہیں ہے۔ بلکہ وہ مسجد ہی تا قیامت رہے گی۔ کذا فی الحاشیۃ علی حامش الہندیۃ (۲۸۸/۳) وفی البدائع (۲۲۱/۶)

خلاصہ کلام:

خلاصہ یہ ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق صورت مسئولہ میں مسجد کو فروخت کر کے اس کی متبادل مسجد بنانا جائز نہیں ہے جو جگہ مسجد ہو چکی وہ تا قیامت مسجد ہی رہے گی چاہے مسلمانوں کی آبادی رہے یا منتقل ہو جائے، اس میں لوگ نماز پڑھیں یا نہ پڑھیں،

قبرستان:

صورت مسئولہ میں اس طرح کے قبرستان کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال کر کے کسی دوسری جگہ جہاں مسلم آبادی ہے اس کا متبادل وقف بشکل قبرستان وغیرہ قائم کیا جانا جائز ہے، کیونکہ پہلی قبرستان سے انتفاع کی کوئی بھی شکل نہیں ہے، بلکہ اہانت کی شکلیں موجود ہیں، لہذا اسے فروخت کر کے دوسری جگہ مسلم آبادی میں متبادل وقف قائم کرنے میں خیر محض اور نفع خالص ہے، اس سلسلے میں فقہاء رحمہم اللہ کی عبارتوں سے استدلال کیا جا سکتا ہے، چنانچہ در مختار مع شامی (۶۶۲/۱) میں ہے:

ویخیر المالک بین إخراجہ و مساواتہ بالأرض والبناء علیہ إذا بلی وصار ترابا۔

اور (۶۶۷/۱) پر علامہ شامیؒ یہی عبارت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

و مقتضاہ جواز المشی فوقہ۔ وکذا فی البحر (۱۹۵/۱)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ جب قبرستان بوسیدہ ہوجائے اور برابر ہو کر مٹی ہوجائے تو اس پر کھیتی کرنا اور عمارت

بنانا جائز ہے اور اس پر چلنا جائز ہے، جب کہ یہاں انتفاع کی شکل موجود تھی کہ مردے دفن کئے جائیں، اور جہاں پر قبرستان سے مسلمانوں کو کسی طرح کے انتفاع کی کوئی شکل نہ ہو بلکہ اسکو قبرستان باقی رکھنے میں اہانت کا یقین ہو تو ایسی صورت میں اسے فروخت کر کے دوسری جگہ مسلم آبادی میں متبادل وقف قائم کرنا کیونکر نا جائز ہوگا، علامہ عینیؒ عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری (۱۷۹/۴) میں تعمیر مسجد نبوی سے متعلق ایک حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

وفيه جواز التصرف في المقبرة المملوكة بالهبة والبيع، فإن قلت: هل يجوز أن تبنى المساجد على قبور المسلمين! قلت، قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجداً لم أر بذلك بأساً، وذلك لأن مقابر المسلمين وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز أحد لأن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تملكها لأحد فمعناهما على هذا واحد. وذكر أصحابنا أن المسجد إذا خرب ودثر ولم يبق حوله جماعة والمقبرة إذا عفت ودثرت تعود ملكا لأربابها فاذا عادت ملكا يجوز أن يبنى موضع المسجد داراً وموضع المقبرة مسجدا وغير ذلك، فإذا لم يكن لها أرباب تكون لبيت المال.

اس کا حاصل یہ ہے کہ جو قبرستان لوگوں کی ملکیت ہے اس سے انتفاع کی شکل نہ رہنے کی صورت میں اسکو فروخت کرنا جائز ہے، اور مسجد جب ویران ہو جائے اور اس کے آس پاس مسلم آبادی باقی نہ بچے اور قبرستان کے نشانات جب مٹ جائیں تو اگر وہ مملوک ہے تو مالکین کی ملکیت میں لوٹ آئیگی پھر مسجد کی جگہ گھر بنانا اور قبرستان کی جگہ مسجد وغیرہ بنانا جائز ہے، اور جب مالکین نہ ہوں تو بیت المال کے حوالے ہو جائے گی۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ جب قبرستان کے آس پاس کی مسلم آبادی کہیں دوسری جگہ منتقل ہو گئی ہو اور اس کے سبب قبرستان سے انتفاع کی کوئی شکل باقی نہ رہے بلکہ غیروں کے تسلط کے سبب اہانت کا یقین ہو تو ایسے قبرستان کو فروخت کر کے مقاصد واقف کی رعایت کرتے ہوئے اس کا متبادل وقف قائم کرنا جائز ہے کہ اسی میں خیر محض اور نفع خالص ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ ہے صورت مسئولہ میں قبرستان کو فروخت کر کے مقاصد واقف کی رعایت کرتے ہوئے اس کا متبادل وقف قائم کرنا جائز ہے۔

مدارس وخانقاہیں:

صورت مسئولہ میں مدارس وخانقاہیں جہاں واقع ہیں وہاں کی مسلم آبادی منتقل ہو جانیکی وجہ سے دور دور تک مسلم آبادی نہ ہونے کے سبب ویران ہو چکے ہیں جس کے سبب ان پر غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے بلکہ بڑھکر ان کو اپنے تصرف میں لا چکے ہیں اور بے حرمتی کر رہے ہیں، اور مسلمانوں کے لئے ان سے انتفاع کی کوئی شکل باقی نہیں ہے تو ایسی صورت میں ان مدارس وخانقاہوں کو مقاصد واقف کی رعایت کرتے ہوئے فروخت کر کے دوسری جگہ

مسلم آبادی میں ان کا متبادل وقف قائم کرنا جائز ہے، کہ اسی میں خیر محض اور نفع خالص ہے..واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں ایسی جگہوں کے مدارس وخانقاہیں فروخت کر کے دوسری جگہ مسلم آبادی میں اس کا متبادل وقف قائم کرنا جائز ہے..واللہ اعلم۔

ب۔ صورت مسئولہ میں ایسے اوقاف جن سے مسلمانوں کے انتفاع کی کوئی شکل باقی نہ رہے اسے حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کرنے کی گنجائش نکالی جاسکتی ہے! واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: ایسے اوقاف کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کرنا درست ہے..واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

الف۔ اس زمانہ میں ایماندار اور دیانتدار آدمی کا ملنا بہت دشوار ہے اس لئے وقف کی بیع اور تبدیلی میں احتیاط بہت ضروری ہے، پس صورت مذکورہ میں مساجد کو چھوڑ کر بمجبوری اوقاف کو فروخت کر کے اس کی جگہ دوسرا وقف شرائط واقف کے مطابق کیا جاسکتا ہے، تاکہ واقف کی منشاء پوری ہوسکے اور اس کو اجر ملتا رہے، مگر شرط یہ ہے کہ اس تبدیلی کے لئے کسی جج یا ایسی اتھارٹی سے جو اس کی مجاز ہو، اجازت لے لی جائے، پس ایسے اوقاف جن کے ضائع ہونے کا خطرہ ظن غالب کے درجہ میں ہے یا ان کی آمدنی ختم ہوچکی ہے یا کسی غاصب کے قبضہ میں ہے: جس سے اس کو چھڑانا ممکن نہیں ہے، ان کو فروخت کر کے اس رقم سے دوسری جگہ خرید کر شرائط وقف کے مطابق وقف کردیا جائے، قانون العدل والانصاف مؤلفہ محمد قدری پاشا مطبوعہ مصر میں ہے:

إنما يجوز بيع الوقف يشترى بثمنه ما يكون وقفاً بدلا عنه إذا شرط الواقف استبداله سواء شرط له أو لغيره أو سوغت الضرورة والمصلحة للقاضي بيعه و الاستبدال به.

ب۔ اگر اس وقف سے مقاصد وقف حاصل نہ ہورہے ہوں تو حکومت یا کسی فرد کو دے کر اس سے بہتر منفعت کی چیز جس سے مقاصد وقف پورے ہوتے ہوں جج یا کسی مجاز اتھارٹی کی اجازت سے تبدیلی جائز اور درست ہے۔ **كما بينته من قانون العدل والانصاف** (ص ۱۶۔ مادہ ۳۵، اور ص ۶۳۔ مادہ ۱۳۳)

مساجد اور دیگر اوقاف میں فرق ہے، اوقاف کی تبدیلی و منتقلی باجازت جج وقف کی بقاء، احیاء اور ترقی کے لئے جائز ہے، لیکن مساجد کی بیع یا تبدیلی ممکن نہیں ہے کیونکہ مسجد بننے کے بعد وہ جگہ قیامت تک مسجد ہی رہتی ہے، اس کی مسجدیت میں کوئی فرق نہیں آتا ہے چاہے شکل وصورت کچھ بھی ہوجائے، فتاوی قاضی خاں میں ہے:

وعند ابى يوسف يبقى المسجد بعد خراب ماحوله مسجداً۔

اور شامی میں **تحت قوله مثله حشيش المسجد و به علم أن الفتوى على قول محمد فى آلات المسجد، وعلى قول أبى يوسف فى تابيد المسجد۔**

اس لئے مسجد کی بیع یا تبدیلی ممکن نہیں ہے، کبھی بھی اللہ تعالی نے مسلمانوں کو موقع عطا فرمایا تو جن مسجدوں

پر غاصبانہ اور ظالمانہ قبضہ ہوگیا ہے ان سے واگذاشت کر کے ان کو مسجد ہی بنایا جائے گا، اس لئے محکمہ اوقاف وغیرہ کے لئے ضروری ہے کہ سرکاری کاغذات وغیرہ میں ان کو مسجد ہی لکھوایا جائے، البتہ ایسی مسجدیں جو ویران ہوگئیں تو ان کا سامان نکال کر دوسری حاجتمند مسجدوں میں لگایا جاسکتا ہے یا اس سامان کی قیمت دوسری مسجدوں میں خرچ کی جاسکتی ہے، شامی میں ہے:

جزم به الاسعاف حيث قال ولو خرب المسجد و ماحوله وتفرق الناس عنه لايعود إلى ملك الواقف عند أبي يوسف و يباع نقضه بإذن القاضي و يصرف ثمنه إلى بعض المسجد۔ مفتی محبوب علی وجیهی

الف۔ چونکہ " شرط الواقف كنص الشارع " ہے، اس لئے شرط واقف و جہت وقف ملحوظ رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر (اس موقوفہ کو فروخت کر کے) متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔

" قال في التنوير: و مثله حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنها والرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر إلى أقرب مسجد أو رباط أوبئر، وقال الشامية لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه، و في شرح الملتقى يصرف وقفها لأ قرب مجانس لها" (ردالمحتار ۵۱۳/۳)

تنویر وشامیہ کی عبارت سے جہاں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ موقوف علیہ سے اگر استغناء ہوجائے تو وقف کی آمدنی مجانس اقرب میں خرچ کی جائے گی وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ موقوفہ کو فروخت کر کے اس کا متبادل وقف کیا جاسکتا ہے، اسی کی تائید عالمگیری کے اس جزئیہ سے بھی ہورہی ہے:

" سئل شمس الائمة الحلواني عن مسجد أو حوض خرب ولايحتاج إليه لتفرق الناس هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر قال نعم " (فتاوی ہندیہ ۳۵۴/۲) (بنایہ ۱۰۰۷/۲)

ب۔ ہاں اس کی گنجائش ہے کہ ویران اور ناقابل انتفاع اوقاف کو بیچ کر یا کسی فرد یا حکومت کے حوالے کر کے دوسری جگہ لے لی جائے، مگر ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ملحوظ رہے کہ حکومت وہ جگہ ملی ورفاہی مقاصد کے خلاف استعمال نہ کرے، مثلاً اس جگہ اسلحہ و بارود وغیرہ کے کارخانے قائم کردئے گئے جن کا مقصد مسلمانوں کو نقصان پہونچانا ہو، بہر حال اس سلسلہ میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کی اولاً آراء درج کردی جائیں:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثاني أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى .... وعاد إلى الملك اى ملك البانى أو ورثته عند محمد (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۳/ ۵۱۳) اگر مسجد کا گردوپیش ویران ہوجائے اور اس سے مستغنی ہوجایا جائے تو بھی ہمیشہ قیامت تک کے لئے مسجد ہی رہے گی اور اسی پر فتوی ہے۔

دلائل کی رو سے شیخین کی بات میں قوت ہے، جیسا کہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

" فلا یعود میراثا ولا یجوز نقله ونقل ماله علی مسجد آخر سواء کانوا یصلون فیه أولا وهو الفتوی حاوی القدسی وأکثر المشائخ علیه مجتبی وهو الأوجه فتح (شامی ۳/۵۱۳)

علامہ ابن تیمیہ تحریر فرماتے ہیں:

وإذا خرب مکان موقوف فتعطل نفعه بیع وصرف ثمنه فی نظیره وکذلک إذا خرب بعض الاماکن الموقوف علیها (فتاوی ابن تیمیہ ۳۱/۹۲) علامہ ابن تیمیہ کا توسع مسئلہ مجوثہ پر غالباً اس اصل کے توسع کے باعث ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ " شرط الواقف کنص الشارع" اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں نکلتا کہ واقف کے منشاء کے مطابق عمل وجوبی ہے بلکہ یہ اصل وقف کی مراد پر دلالت کرنے میں مثل نص کے ہے۔

ومن قال من الفقهاء إن شروط الواقف نصوص کألفاظ الشارع فمراده أنها کالنصوص فی الدلالة علی مراد الواقف لا فی وجوب العمل بها (فتاوی ابن تیمیہ ۳۱/۴۷)

فقہ حنفی کی مشہور کتاب بحر الرائق سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے:

وإنما الکلام الآن من شروط الواقفین فقد أفادوا هنا انه لیس کل شرط یجب اتباعه فقالوا هنا إن اشتراطه أن لایعزله القاضی شرط باطل مخالف للشرع وبهذا علم أن قولهم شرط الواقف کنص الشارع لیس علی عمومه (۵/۲۴۳)

نیز عالم اسلام کے ایک تبحر عالم قاضی القضاۃ حضرت مولانا مجاہد الاسلام صاحب اطال اللہ عمرہ نے بحث و نظر کے ایک شمارہ میں بڑی تفصیل سے جائزہ لینے کے بعد فیصلہ دیا ہے کہ "موجودہ صورت حال یہ ہے کہ قدیم، مردہ اور غیر آباد قبرستانوں کو اگر لیز پر لگا دیا جائے تو ہزار ہا قبرستان جو ابھی آباد ہیں اور ان کا تحفظ خطرہ میں ہے ایسے قبرستانوں کے تحفظ کی صورت نکالی جاسکتی ہے، لہذا میرے نزدیک شرع اسلام کی رو سے ایسے مردہ اور قدیم قبرستانوں کی تعمیرات یا کاشت کے لئے لیز پر دیا جاسکتا ہے، اور اس طرح کی آمدنی کو اولاً دیگر مقابر کے تحفظ، یا ایسے شہروں اور آبادیوں کے لئے قبرستان کی اراضی حاصل کرنے پر خرچ کرنا چاہئے جہاں قبرستان کی ضرورت ہے، اگر اس طرح کے مدات پر خرچ کے بعد رقم بچ جائے تو اسے مدارس، مسافر خانوں، نادار بچوں کی تعلیم اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے (بحث ونظر ص ۱۰۵۔ ج ۵۔ شمارہ ۲۱)

حضرت مفتی رشید احمد صاحب کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وقف غیر مسجد کا بصورت تعطل استبدال باذن قاضی جائز ہے، مفتی موصوف نے شامی کی یہ عبارت استدلالاً پیش کی ہے:

والثانی أن لا یشترطه سواء عدمه أو سکت لکن صار بحیث لا ینتفع به بالکلیة بأن لا یحصل منه شیء أصلا أو لایفی بمؤنته فهو أیضا جائز علی الأصح إذا کان باذن القاضی ورأیه المصلحة فیه (احسن الفتاوی ۶/۴۶۱)۔

حنبلی مسلک کے ایک بڑے عالم منصور بن یوسف البہوتی اپنی کتاب (شرح الاقناع موسوم کشاف القناع صفحہ ۲۹۴) پر لکھتے ہیں:

فإن تعذر الإنفاق من الموقوف عليه لعجزه أو غلبته أو نحوهما بيع الوقف وصرف ثمنه في عين أخرى تكون وقفا لمحل الضرورة.

اس کی تائید فتاوی ابن تیمیہ (۲۲۶/۳۱) کے فتوی سے بھی ہوتی ہے:

قال في ترغيب القاصد .... الخامس إذا تعطل الوقف فله أحوال الثانية أن يبقى منه بقيته متمولة كالشجرة إذا عطبت والفرس إذا أعجف والمسجد إذا خرب فإن ذلك يباع ويصرف في تحصيله.

ابوالفرج ابن قدامہ مقدسی کی رائے بھی پیش خدمت ہے:

وجملة ذلك أن الوقف إذا خرب و تعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت وعادت مواتا..... جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته وإن لم يمكن الانتفاع بشئ منه بيع جميعه (مغنی ابن قدامہ ۲۲۵/۶)۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

الف۔ اوقاف کی بیع تو شرعاً جائز نہیں ہے، علامہ شامی کی رائے یہ ہے کہ بیع باطل ہے لیکن جن اوقاف کی بابت دریافت کیا گیا ہے ان کی بیع مجبوری کی وجہ سے جائز ہے، اور مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی ایسے دوسرے مقام پر جو ان اوقاف سے زیادہ قریب ہو متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے۔

مطلب بيع الوقف باطل لا فاسد (شامی ۳۹۴/۳) وكذا الرباط والبئر والحوض إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر (درمختار ۳۷۱/۳)

ب۔ ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد واقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے۔

اس سلسلے میں تمام اوقاف کا حکم یکساں ہے، خواہ وہاں مدارس کے اوقاف ہوں یا مساجد اور مقابر و خانقاہوں کے، واقف کے شرائط کی رعایت کرتے ہوئے ایسے تمام ویران غیر منتفع اوقاف کے معاوضہ یا تبادلہ کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے (شامی ۳۸۷/۳)۔

مولانا حبیب اللہ قاسمی

فتاوی خیریہ (از شیخ خیرالدین بن احمد علی رملی ۹۹۳۔۱۰۸۱ھ) میں ایسی مسجد کے متعلق جو کسی وجہ سے ویران اور غیر آباد ہو جائے مفصل بحث کی گئی ہے، عبارت یہ ہے:

إن المسئلة فيها خلاف بين الائمة الأسلاف، فقال أبو يوسف: يبقى مسجداً إلى قيام الساعة لايعود ميراثا ولا يجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أو لا.

الف۔ مقاصد وقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف ایسے اوقاف کو فروخت کر کے باجازت قاضی یا مجوزہ شرعی کمیٹی کی اجازت سے قائم کرنے کی گنجائش ہے۔

ب۔ ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان مقاصد وقف کو جاری رکھنے کے لئے حاصل کی جاسکتی ہے۔ مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی

الف، ب۔ جو اوقاف ویران ہو چکے ہیں اور وہاں سے مسلمان منتقل ہو گئے ہیں یا جن پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے یا جہاں واقف کے مقاصد کی تحصیل تقریباً ناممکن ہوگئی ہے، ان اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد کا خیال رکھتے ہوئے مسلمانوں کی آبادی میں متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے، نیز تفصیل مذکور کے مطابق اراضی کا اراضی سے تبادلہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ مفتی شکیل احمد سیتاپوری

الف، ب۔ وقف کے سلسلے میں مسئلہ معروف ہے کہ:

الوقف لایباع ولا یوھب ولا یورث (ہدایہ ۱/۶۱۷)۔

پنجاب و ہریانہ و دہلی و مغربی (یوپی) کے بھی مسجد و غیر مسجد جملہ اوقاف کی نسبت اس پر ہی عمل مناسب ہے، اس وقت جب کہ صورت حال یہ ہے کہ مسلمان متولیوں اور ٹرسٹیوں کی طرف سے ان کا دیانتدارانہ انتظام بھی نہیں ہو پا رہا ہے۔ ان میں خرد برد عام اور مالی بدعنوانیاں اس کے نظام کا حصہ بن چکی ہیں، ان حالات میں ان کی فروخت اور منتقلی دوسرے لفظوں میں ان اوقاف کو ختم کرنے کے مترادف ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مخصوص حالات میں یہ اوقاف مسائل سے گھرے ہوئے ہیں لیکن ان کی فروخت ان کے مسائل کا کسی طرح حل نہیں ہے۔ بحمد اللہ ان علاقوں میں مسلمانوں کی آبادی ہونا شروع ہوگئی ہے، ضرورت اس کی ہے کہ پوری امت کی توجہ ان کی طرف مبذول ہو۔ مسلم پرسنل لاء بورڈ میں ان کے لئے الگ متحرک (Cell) بنایا جائے اور مسلمانوں کی تمام مذہبی اور سیاسی جماعتوں اور قوموں کے پروگراموں کا یہ لازمی حصہ بنیں۔ خلاصہ یہ کہ فروخت اور منتقلی کے بجائے ملت اسلامیہ ہند یہ ان کی حفاظت پر کمربستہ ہو، اس عمل میں امکانی کچھ اوقاف کا ضائع ہو جانا اس کے مقابلہ میں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ عمومی خرید و فروخت کے ذریعہ بڑے پیمانے پر ان کے ضیاع کا خطرہ مول لیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اوقاف کا مقصود مخلوق کو نفع رسائی ہے۔ وہ کسی کی مملوک نہیں ہوتے ہیں بلکہ وہ ملکیت سے حُر کی طرح سے آزاد ہوتے ہیں، اسی لئے اوقاف پر ملکیت کے آثار، بیع، ہبہ، وراثت وغیرہ جاری نہیں ہوتے، البتہ مقصود یعنی انتفاع کے ختم ہونے کی صورت میں دوبارہ اس کے نفع کو جاری کرنے کے لئے بیع واستبدال کی اجازت حضرات فقہاء شروط وقیود کے ساتھ دیتے ہیں، اور ان شروط وقیود کا اہم مقصد وقف کی ضیاع سے حفاظت ہے، لہذا حتی الامکان فقہاء کی ذکر کردہ شرائط کی پابندی واجب ہے۔ انہی شرائط میں سے ایک شرط منقولات سے عدم استبدال کی ہے، لہذا بقدر ممکن اس کی رعایت کرتے ہوئے روپیہ پیسہ سے وقف کو ہرگز نہ بدلا جائے، البتہ نفع کے بالکلیہ معدوم ہونے کی

صورت میں وقف کو غیر منقولات زمین ومکان وغیرہ سے بدل کر اسی وقف کو دوبارہ جاری کرنے کی اجازت ہے۔ اور اگر اسی وقف کو کسی وجہ سے جاری کرنا ممکن نہ ہو تو نوع سابق کے قریبی اوقاف میں صرف کرنا جائز ہے دوسرے مصرف میں استعمال ناجائز ہے۔ بیع واستبدال کے سلسلے میں مسجد کے علاوہ بقیہ تمام اوقاف خواہ وہ اوقاف مسجد ہوں یا دوسرے اوقاف سب کا حکم ایک ہے۔

الظاهر ان حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر وأمثالها حكم الوقف على الفقراء (شامی ۶/۵۷۳)

الف۔ روپئے سے فروخت کرنے میں وقف کے ضیاع کا اندیشہ ہے اس لئے بقدر ممکن احتراز واجب ہے۔

ب۔ کی جاسکتی ہے۔ نفس مسجد کے علاوہ بقیہ تمام اوقاف کا حکم ایک ہے۔

مولانا مفتی محمد حنیف صاحب

منتقلی وقف کا حکم:

الف، ب۔ آبادی کے منتقل ہونے کی وجہ سے مقصد وقف فوت ہو چکا ہے، ایسی صورت میں جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے، وہاں متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامی کی یہ تحریر مشعل راہ کا درجہ رکھتی ہے:

لكن صار بحيث لاينتفع به بالكلية بأن لايحصل منه شئ أصلا أو لايفى بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان باذن القاضى ورأيه المصلحة فيه (ردالمحتار ۶/۵۸۴)۔

استبدال وقف اسی صورت میں جائز ہے جب کہ مکمل طور پر اس وقف سے انتفاع کی صورت ختم ہو چکی ہو، اس طور کہ اس وقف سے کوئی شئ حاصل ہی نہ ہو، یا اس کے اخراجات بھی پورے نہ ہوتے ہوں تو صحیح تر قول کے مطابق جب قاضی کی اجازت ہو اور اس میں مصلحت بھی ہو تو استبدال جائز ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ جب مقصد وقف فوت ہو گیا تو استبدال وقف کی گنجائش ہے، اسی طرح اگر واقف نے استبدال کی شرط لگا دی ہو تو بھی جائز ہے، جیسا کہ علامہ حصکفی کی عبارت سے ظاہر ہے:

أو شرط بيعه ويشترى بثمنه أرضا أخرى (الدرعلی الرد ۶/۵۸۳)۔

یا واقف نے بیع کی شرط لگا دی ہو تو اس کے ثمن سے دوسری زمین خریدنا بھی جائز ہے۔ (درعلی الرد ۶/۵۸۳)

البتہ تیسری صورت یعنی جب کہ فی الجملہ وقف سے نفع ہو رہا ہو تو ایسی حالت میں استبدال کو فقہاء نے ناجائز قرار دیا ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ جب واقف نے استبدال کی اجازت دی ہو یا وقف کا مقصد ہی فوت ہو چکا ہو تو دونوں صورتوں میں متبادل وقف قائم کرنے کی اجازت ہوگی، ہاں صرف زیادتی منفعت کے لئے استبدال وقف کی اجازت نہ ہوگی۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

الف۔ ایسی صورت میں ایسے اوقاف کو باستثناء مسجد فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، جو اسی جنس کا ہو۔

علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

قوله وجاز شرط الاستبدال به اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه،الأول:أن يشرطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا،والثاني:أن لايشرطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لاينتفع به بالكلية بأن لايحصل منه شئ أصلا أو لايفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه،والثالث:أن لايشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا ونفعا وهذا لايجوز استبداله على الأصح المختار كذا حرره العلامة قنالي زاده في رسالته الموضوعة في الاستبدال الخ (شامی ۶/۵۸۳)

صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں:

نقل عن الشيخ الامام الحلواني في المسجد والحوض إذا خرب ولايحتاج إليه لتفرق الناس عنه انه تصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر (۵/۲۵۲)۔

شروط الاستبدال: إذا كان الوقف عقارا غير مسجد فالمعتمد أنه يجوز للقاضي الاستبدال به للضرورة بلا شرط الواقف بشروط ستة:

۱۔ أن يخرج الموقوف على الانتفاع به بالكلية اى يصبح عديم المنفعة.

۲۔ الا يكون هناك ريع للوقف يعمر به.

۳۔ الا يكون البيع بغبن فاحش.

۴۔ أن يكون المستبدل قاضي الجنة،وهو ذو العلم والعمل لئلا يؤدي الاستبدال إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو الغالب في الزمن الاخير.

۵۔ أن يستبدل به عقار لا دراهم و دنانير لئلا يأكلها النظار ولأنه قل أن يشترى بها الناظر بدلا وجاز بعضهم الاستبدال به نقودا مادام المستبدل قاضي الجنة.

۶۔ أن لا يبيعه القاضي لمن لا تقبل شهادته له ولا لمن له عليه دين خشية التهمة و المحاباة فإذا لم تتوافر هذه الشروط كان بيع الوقف باطلا لا فاسدا وإذا صح بيع الحاكم بطل وقفيته ما باعه ويبقى الباقي على ما كان (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۸/۲۲۱،۲۲۲)

مذکورہ بالا شروط کو ملحوظ رکھتے ہوئے فروخت کرنے کی اجازت ہے اور متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے۔

ب۔ جواب نمبر اول میں ذکر کردہ شرائط کی رعایت کرتے ہوئے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کیا

جاسکتا ہے۔

وفي القنية مبادلة دار الوقف بدار أخرى إنما يجوز إذا كانتا في محلة واحدة أو محلة أخرى خيرا، ان أرض الوقف لوقل ريعها فللقيم أن يبيعها و يشترى بثمنها أرضا أخرى ريعها أكثر نفعا للفقراء فجوز استبدال الأرض بالأرض. (بزازیہ ہامش علی ہندیہ ۲۵۴/۶)

اور مسجد میں کسی طرح تبدیلی جائز نہیں ہے۔

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الامام والثاني أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتي حاوى القدسي (شامی ۵۴۸/۶) مولانا شیر علی صاحب

الف،ب۔ خلاصہ اس سوال کا یہ ہے کہ جو اوقاف ویران اور معطل ہو چکے ہوں، وہاں سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہو چکی ہو، اوقاف سے نفع اور انتفاع کی کوئی صورت باقی نہ ہو تو ایسی صورت میں ان اوقاف کو کیا کیا جائے۔ یونہی معطل بیکار چھوڑ دیا جائے جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ اوقاف غیروں کی ملکیت اور استعمال میں آ جائے گا، یا اس کے بدل واستبدال کی شرعی گنجائش ہوگی۔

جی ہاں ایسے اوقاف کا متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، اگر اسکے بقا اور انتفاع کی کوئی شکل نہ ہو تو اس کو فروخت کر کے دوسرا متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے۔قریب قریب تمام فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔علامہ حصکفی درمختار میں لکھتے ہیں:

وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض (۳۵۲/۴)

اسعاف اور قاضی خاں کے حوالہ سے ہے:

رباط بعيد استغنى عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السيد الإمام أبو الشجاع تصرف غلته إلى الرباط الثاني (ص۳۵۹)۔

اسی طرح ایک اور مقام پر ہے:

حوض و بئر و رباط ودابة و سيف...فقد ذكر التتارخانية وغيرها جواز نقلها (صفحہ۳۶۰)

اسی طرح ابن ہمام کی فتح القدیر میں بھی جائز لکھا ہے:

إذا ضعفت الارض عن الاستغلال و يجد القيم بثمنها اخرى مما أكثر ريعا كان له أن يبيعها و يشترى بثمنها ما هو أكثر ريعا (صفحہ۲۲۱)۔

اسی طرح ابن ہمام نے ظہیریہ کے حوالہ سے لکھا ہے:

سئل الحلواني عن اوقاف المسجد إذا تعطلت و تعذرت استغلالها هل للمتولى بيعها

و يشترى بثمنها أخرى قال نعم .

اسی طرح ابن ہمام نے ہشام کے واسطے سے امام محمد کی روایت نقل کی ہے:

وروى ابن هشام عن محمد أنه قال إذا صار الوقف بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره (صفحہ ۲۳۷)

اور جن لوگوں نے اس قول کو اختیار کیا ہے کہ واقف یا اس کے وارث کی جانب لوٹ آئے گا، اس قول کی تردید اور اسے غیر مفتی بہ قرار دیتے ہیں:

وعلى هذا لايفتى على قوله برجوعه إلى ملك الواقف و ورثته بمجرد تعطله و خرابه (صفحہ ۲۳۷) وهكذا في الشامي (۳۷۹/۴).

لہذا نہ واقف، نہ واقف کے وارثوں کی جانب لوٹایا جائے گا بلکہ اس کا متبادل وقف قائم کیا جائے گا۔

اسی طرح قاضی خان کے حوالے سے ابن ہمام لکھتے ہیں:

وقف على مسكين خرب ولاينتفع به ولايستاجر أصله يبطل الوقف ويجوز بيعه (صفحہ ۲۳۷)

اسی طرح ابن نجیم کی بحر الرائق میں ہے:

الوقف إذا صار بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (۲۲۳/۵۔۲۳۷)

اسی طرح منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق میں علامہ شامی لکھتے ہیں:

سئل عن أوقاف المسجد إذا تعطلت هل للمتولي أن يبيعها و يشترى مكانها أخرى قال نعم (۲۲۳/۵، ۲۳۷/۵)۔

قاضی کی طرح متولی بھی معطل اوقاف کو فروخت کر کے اس کے بدلے دوسرے اوقاف کو خرید سکتا ہے۔

ابن نجیم نے بحر الرائق میں شمس الائمہ حلوانی کے قول کو نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

أوقاف المسجد إذا تعطلت و تعذر استغلالها هل للمتولي أن يبيعها ويشترى مكانا آخر قال نعم (۲۲۳/۵)

اسی طرح مجمع الانہر میں ہے:

حوض أو مسجد خرب و تفرق الناس عنه فللقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد أو حوض آخر (۷۴۹/۱)،

اسی طرح ہندیہ میں ہے:

وقف صحيح على أقوام مسمين خرب ولا ينتفع به وهو بعيد من القرية لا يرغب أحد

فی عمارته ولا یستأجر أصله یبطل الوقف ویجوز بیعه (صفحہ ۲۸۰)

اسی طرح قاضی خاں میں ہے:

فإذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقیم یجد بثمنها أرضا أخری هی أنفع للفقراء وأکثر ریعا کان له أن یبیع هذه الأرض ویشتری بثمنها أرضا أخری (۳۰۰/۳ برحاشیہ ھندیہ)

حاصل کلام:

فقہاء کی ان تمام عبارتوں سے معلوم ہوا کہ وہ اوقاف جو معطل اور ویران ہو جائے اس کا متبادل وقف اسے فروخت کر کے قائم کیا جا سکتا ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ اسے فروخت کر کے اسی جیسا وقف اختیار کیا جائے گا، اگر مسجد پر وقف تھا تو اس رقم سے خرید کر زمین یا مکان وغیرہ مسجد پر وقف کر دیا جائے گا، اگر سرائے خانہ یا حوض تھا تو اسی طرح سرائے خانہ یا حوض بنوا دیا جائے گا، اور قریبی مسجد پر اس کی آمدنی استعمال ہوگی۔ کذا فی الشامی۔

وفی شرح المنتقی یصرف وقفها لأقرب مجانس لها (صفحہ ۳۵۹) یعنی دونوں کی جہت ایک ہوگی۔

معطل ویران اوقاف کو لقطہ میں داخل کرنا:

فقہاء کے کلام میں اس کی بھی اجازت ملتی ہے کہ ایسے اوقاف کو لقطہ میں داخل کر دیا جائے۔ چنانچہ ابن نجیم کی بحر الرائق میں ہے:

حوض محلة خرب وصار بحال لا یمکن عمارته فهو للواقف ولورثته فإن کان واقفه وورثته لا تعرف فهو لقطة وزاد فی فتاوی الخلاصة إذا کان کاللقطة یتصدقون به علی فقیر ثم یبیعه الفقیر ثم ینتفع بثمنه (۲۲۴/۵)۔

ابن ہمام ہدایہ کی شرح فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

حوض محلة خرب وصار بحیث لا تمکن عمارته فهو للواقف ولورثته فإن کان واقفه وورثته لا تعرف فهو لقطة کذا فی الخلاصه . إذا کان کاللقطة یتصدقون به علی فقیر ثم یبیعه الفقیر فینتفع بثمنه (ص ۲۲۱)

خیال رہے کہ وقف کا ملک واقف کی جانب لوٹنا قول غیر مفتی بہ ہے:

وقال صدر الشهید... لأن الوقف بعد ما خرج إلی الله تعالی لا یعود إلی ملک الواقف (فتح ۲۲۱)

اسی طرح علامہ شامی نے رجوع الی الوارث کو ضعیف اور نا قابل فتوی قرار دیا ہے:

وأما عود الوقف بعد خرابه إلی ملک الواقف أو ورثته فقد قدمنا ضعفه (۳۷۹/۴)۔

لقطہ اوراس کا مصرف:

ماقبل سے یہ معلوم ہوا کہ اوقاف معطلہ اور ویران کو فقہاء کرام کے ایک قول میں لقطہ مانا گیا ہے۔اور لقطہ کا مصرف جہاں یہ ہے کہ فقراء پر تصدق ہو، وہاں علامہ ''حصکفی'' نے لقطہ کا مصرف بیت المال بھی بتایا ہے، یعنی لقطہ کا مال جس کا مالک نہ مل رہا ہو اسے بیت المال میں داخل کر دیا جائے۔اور بیت المال کا مصرف عام نوائب المسلمین ہے جس میں رفاہی کام بھی داخل ہے۔

کذا فی الدر المختار : فهو مصرف جزية و خراج و مصرف زكوة و عشر مر في الزكاة و مصرف خمس وركاز مر في البر وبقي رابع وهو لقطة . وتركة بلا وارث (۲۱۹/۴)۔

الانتباہ: خیال رہے کہ ویران ومعطل اور نا قابل انتفاع واستغلال اوقاف کے استبدال کی اجازت مطلقا کھلے عام ہر ایک کو ہر وقت اجازت نہیں ہے۔بلکہ اس کے لئے فقہاء نے شرطیں ذکر کی ہیں جو متعدد مقام پر موضوع کے ذیل میں مذکور ہیں، جن میں لابدی شرطیں یہ ہیں:

۱۔ غبن فاحش کے ساتھ انتہائی کم قیمت میں فروخت نہ کیا جار ہا ہو۔

۲۔ اس کے بدلہ زمین ہی خریدی جائے، روپیہ پیسہ کی شکل میں یا غیر منقولہ شکل میں اسے نہ منتقل کیا جائے، کہ یہ قریب الھلاکت ہوتے ہیں اور جو ابقاء وقف اور انفع للوقف کے خلاف ہے۔

۳۔ ایسا متولی یا قاضی فروخت کر سکتا ہے جو نہایت صالح اور امانت دار ہو، جسکی تشریح فقہاء قاضی الجنۃ سے کرتے ہیں۔

علامہ زحیلی نے بھی ان شرطوں کو ذکر کیا ہے (الفقہ الاسلامی ۲۲۲/۸)۔

لہذا ان اوقاف کا استبدال نہایت احتیاط سے شروط مذکورہ کی رعایت کرتے ہوئے کیا جائے گا۔

مساجد اور دوسرے اوقاف میں فرق:

مفتی بہ اور محقق قول کے اعتبار سے مسجد کو منتقل یا فروخت یا اس کا متبادل دوسری مسجد میں نہیں کیا جاسکتا ہے۔

درمختار میں ہے:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثاني أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى.

علامہ شامی اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: لو خرب وليس له ما يعمر به وقد استغنى الناس عنه فلايعود ميراثا ولا يجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر.

حتی کہ لوگ نماز چھوڑ چکے ہوں۔آبادی ختم ہونے کی وجہ سے یا اور کسی غلط اقدام مثلاً دوسروں کا غاصبانہ قبضہ ہو جانے کی وجہ سے، تب بھی اس کی مسجدیت باقی رہے گی۔

چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں: سواء کانوا یصلون فیه أو لا ۔ اور اسی پر فتوی بھی ہے۔ وهو الفتوی، وأکثر المشائخ علیه وهو الأوجه (۳۵۸/۴)۔

نہ مسجد کی مسجدیت منتقل ہوسکتی ہے نہ مسجد کی تعمیر۔ چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں۔

انه لایجوز نقله و نقل ماله إلی مسجد آخر کما مر عن الحاوی (۳۵۹/۴)

شیخ سراج الدین نے بھی یہی فتوی دیا ہے۔

اسی طرح بزازیہ میں ہے: خربت القریة والمسجد ولا یصلی فیه أحد عند الثانی هو مسجد أبداً لأن کونه مسجدا لایتوقف فی الابتداء علی الصلوة عنده فکذا فی البقاء (۲۷۰/۶)

اسی طرح ہندیہ میں ہے: والفتوی علی قول أبی یوسف انه لا یعود إلی ملک مالک أبدا، کذا فی المضمرات (۴۵۸/۲) وإذا خرب المسجد واستغنی أهله وصار بحیث لا یصلی فیه ..قیل هو مسجد أبدا وهو الأصح کذا فی خزانة (۴۵۸/۲)

اسی طرح فتح القدیر میں ہے: یبقی مسجداً علی حاله عند أبی یوسف وهو قول أبی حنیفة ومالک والشافعی.

فقہاء کرام کی ان تمام عبارتوں سے یہ بات بالکل منقح اور واضح ہوگئی کہ دیگر اوقاف اور مساجد میں فرق ہے۔ جب ایک مرتبہ مسجد مسجد بن جائے گی، شرعی مسجد ہوجائے گی تو پھر اب خواہ مدتوں ویران و معطل ہوجائے یا نماز متروک ہوجائے، در و دیوار منہدم ہوجائے، اسکی مسجدیت باقی رہے گی، مفتی بہ قول کے اعتبار سے مسجد ہی رہے گی۔ حتی کہ کفر و شرک کا غلبہ ہوجائے، اس میں بت رکھ دئے جائیں، نماز، ذکر، عبادت الٰہی متروک ہوجائے، شرعی مسجد کی حیثیت باقی رہے گی۔ کیا کعبہ پر ایک طویل زمانے تک مشرکین کا قبضہ نہیں رہا، بت نہیں رکھے گئے، پھر بھی مسجد رہی کہ جب اسلام کا اقتدار ہوا بت ہٹا کر اس کی مسجدیت باقی رکھی گئی۔

کذا فی فتح القدیر: واستدل أبو یوسف وجمهور العلماء بالکعبة فإن الاجماع علی عدم خروج موضعها عن المسجدیة والقربة (۲۳۷/۶)۔ مولانا محمد ارشاد القاسمی

الف، ب۔ یہ بندے کے نزدیک جائز ہے۔ مولانا ایوب ندوی

یہاں یہ بات بتانے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے کہ تقسیم ملک کے بعد ۱۹۴۷ء میں مسلمانوں کی آبادی کے پاکستان کی طرف منتقل ہوجانے کے سبب تقریباً بہت سے اوقاف ویران ہو چکے ہیں، اور اگر کسی بستی میں کچھ اوقاف پائے بھی جاتے ہیں تو وہاں دور دراز تک مسلمانوں کی آبادی کے نہ ہونے کے سبب ان اوقاف کی اراضی کو آباد رکھنا یا واقف کے منشا اور اس کے اغراض و مقاصد کے تحت ان اراضی کی پیداوار کو استعمال کرنا، ایک حد تک ناممکن سا ہوگیا

ہے، بلکہ دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ اس قسم کے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے۔

اوقاف کی خرید وفروخت اور اس میں تبدیلی کا شرعی حکم:

اب ایسی صورت میں اوقاف کے تحفظ کی خاطر سب سے پہلا سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا ایسے قریب الہلاک اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے اغراض ومقاصد کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی دوسری جگہ جہاں مسلمانوں کی کثیر آبادی پائی جاتی ہو، اس کا متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء کے کلام کو بغور پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے وہ اوقاف جو مسلمانوں کی آبادی کے منتقل ہو جانے سے بالکل ویران ہو چکے ہیں، اور وہاں پر مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور انہیں واقف کی منشا کے مطابق بروئے کار لانا ممکن نہیں رہ گیا ہے، تو اگر یہ اوقاف مساجد ومقابر موقوفہ کے علاوہ ہیں، تو انہیں چند شرائط کے ساتھ فروخت کر کے واقف کے مقاصد کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے ان کے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، اب وہ شرائط کیا ہیں اور استبدال کی کتنی صورتیں جائز ہیں، تو اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں اور علامہ شامی نے رد المحتار میں شرح وبسط کے ساتھ کلام کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ استبدال کی پانچ صورتیں ہیں:

۱۔ اگر واقف نے وقف کے دوران ہی اپنے لئے یا کسی دوسرے شخص کے لئے استبدال کی شرط رکھی ہو تو صحیح قول کے مطابق بلاشبہ استبدال جائز ہے، شامی میں ہے:

اعلم أن الاستبدال على ثلاثة أوجه: الأول أن يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه و غيره، فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا... الخ (ردالمحتار ۳/۴۲۴) وفي الهندية إذا شرط في أصل الوقف أن يستبدل به أرضا أخرى إذا شاء ذلك فتكون وقفا مكانها فالوقف والشرط جائز عند أبي يوسفؒ وكذا لو شرط أن يبيعها ويستبدل بثمنها مكانها، وفي واقعات القاضي الإمام فخر الدين قول هلالؒ مع أبي يوسفؒ وعليه الفتوى، كذا في الخلاصة (فتاویٰ عالمگیری ۲/۳۹۹) وفي البزازية وإن قال الواقف وقفت على أن اشترى بثمنها أرضا أخرى إن احتاج إلى ذلك صح استحسانا لأن الأولى وإن تعينت للوقف قيمتها يقوم مقامها في الحكم (بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۵۶)۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ استبدال کی تو شرط نہ لگائی ہو، لیکن وہ وقف بالکل ویران ہو کر رہ گیا ہو، اور اس سے منتفع ہونے کی امید نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی اصح قول کے مطابق استبدال جائز ہے، شامی میں ہے:

والثاني أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شيئ أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه (ردالمحتار ۳/۴۲۴) وفي البزازية شرط في أصل الوقف لا يستبدل أو البيع ؛

شراء أرض أخرى بثمنها صح الشرط والوقف عند الثانيؒ و عند محمد و هلالؒ الوقف جائز و الشرط باطل.... وعليه الفتوى لأن الوقف يحتمل للانتقال من أرض إلى أرض، و ذكر القاضي قول هلال مع الثاني (بزازیہ علی الہندیہ ۲۵۶/۲)۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ نہ واقف نے استبدال کی کوئی شرط لگائی اور نہ ہی وقف ویران ہوا ہے، بلکہ اس کو باقی رکھتے ہوئے کچھ نہ کچھ اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، تو اس صورت میں اصح اور مختار قول یہ ہے کہ استبدال جائز نہیں ہے۔

قال ابن عابدين في رد المحتار: والثالث أن لايشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة و بدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار كذا حرره العلامة قنالي زادة في رسالته الموضوعة في الاستبدال وأطنب فيها عليه الاستبدال وهو ماخوذ من الفتح أيضا كما سنذكره عند قول الشارح لايجوز استبدال العامر (ردالمحتار ۴۲۴/۳)۔

۴۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ اشیاء موقوفہ کو غاصب نے قبضہ کر کے اس میں ایسا تصرف کر دیا ہے کہ وہ اراضی ناقابل کاشت ہوگئی، اور اب وہ قیمت دینے پر رضامند ہے، یا غاصب نے اس زمین کے وقف ہونے کا انکار کر دیا اور اس پر متولی کے پاس کوئی بینہ نہیں ہے، لیکن غاصب قیمت دینا چاہتا ہے، تو ان صورتوں میں بھی متولی کے لئے جائز ہے کہ قیمت لے کر ان اراضی موقوفہ کے بدلہ دوسری جگہ زمین خرید لے۔

في رد المحتار نقلا عن الاشباه الثانية إذا غصب غاصب وأجرى عليه الماء حتى صار بحرًا فيضمن القيمة و يشترى المتولي بها أرضا بدلاء الثالثة أن يجحده الغاصب ولا بينة اى و أراد دفع القيمة فللمتولي أخذها ويشترى بها بدلا (ردالمحتار ۴۲۶/۳، الاشباہ والنظائر ۱۰۳/۳۔ کتاب الوقف) وفي هامش الاشباه قوله يجحده الغاصب اى فيصالحه الناظر على مال صلحا عن انكار (ہامش الاشباہ ۳۰۱/۱) وقال في الخانية فإن أرض الوقف إذا غصبها غاصب وأجرى الماء عليها حتى صار بحرًا لا يصلح للزراعة يضمن قيمتها ويشترى بقيمتها أرضا أخرى فتكون الثانية وقفاً على وجه الأولى (خانیہ علی الہندیہ ۳۰۶/۳) وفي البزازية غصب أرض الوقف غاصب وأجرى عليها الماء حتى صار بحرًا يضمن قيمتها ويشترى بالقيمة أرض أخرى ويكون وقفاً مكانها (بزازیہ علی الہندیہ ۲۵۶/۲)۔

۵۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ اراضی موقوفہ کو کوئی شخص لینے کا خواہش مند ہے، اور وہ اس کے بدلہ میں اس سے بہتر اور زیادہ پیداوار والی زمین دینا چاہتا ہے، تو حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں استبدال جائز ہے، اور حضرات فقہاء نے اس قول کو مفتی بہ بھی کہا ہے۔

وفي الاشباه الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن وصفاً فيجوز على

قول أبي یوسف و علیه الفتوی کما فی فتاوی قاری الهدایة (الاشباہ/۱۰۳، ردالمحتار/۳/۴۲۶)۔

مندرجہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء نے لوگوں کے بدلتے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھ کر چند صورتوں میں استبدال کو جائز اور بعض جگہ استبدال کو ناجائز قرار دیا ہے، اور ساتھ ہی جس قول کے جواز وعدم جواز کا قول کیا ہے اس کے مفتی بہ ہونے کی تصریح بھی فرمادی ہے، علامہ ابن الہمام نے بھی مختصراً استبدال کے جواز وغیرہ پر کلام کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أو لا عن شرطه فإن کان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف علیهم فینبغی أن لایختلف فیه وإن کان لا لذلک بل اتفق انه أمکن أن یوخذ بثمنه ما هو خیر منه مع کونه منتفعا به فینبغی أن لایجوز لأن الواجب إبقاء الوقف علی ما کان علیه دون زیادة ولأنه لا موجب لتجویزه لأن الموجب فی الأول الشرط وفی الثانی الضرورة ولا ضرورة فی هذا (ای الثالث) إذ لاتجب الزیادة بل تبقیه کما کان الخ (فتح القدیر بحوالہ ردالمحتار/۳/۴۲۷) قال ابن عابدین أقول ما قاله هذا المحقق هو الحق والصواب (ردالمحتار/۳/۴۲۷) قال الراقم فی الرابع والخامس أیضا الضرورة، فافهم.

لیکن صاحب شرح وقایہ نے کتاب الوقف میں استبدال کے سلسلہ میں حضرات صاحبین کا اختلاف درج کرنے کے بعد لکھا ہے:

ونحن لا نفتی به فقد شاهدنا فی الاستبدال من الفساد ما لایعد و لایحصی فإن ظلمة القضاة جعلوه حیلة إلی إبطال أکثر أوقاف المسلمین وفعلو ما فعلوا.. الخ (شرح وقایہ/۲/۳۵۳، و مثلہ فی ردالمحتار/۳/۴۲۶)

مندرجہ سطور میں صدر الشریعۃ علیہ الرحمہ نے استبدال کی صورت میں جن مفسدات کی طرف اشارہ فرمایا ہے ان مفسدات کی پیش بندی کے لئے حضرات فقہاء نے آٹھ شرطوں کے ساتھ استبدال کو مشروط کہا ہے جو حسب ذیل ہیں:

شرائط استبدال:

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ وقف ویران ہوگیا ہو، اوراس کی آمدنی اوراس کا نفع بالکل ختم ہوگیا ہو۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ اس جگہ وقف کی کوئی دوسری بلند جگہ نہ ہو کہ جہاں دوسری تعمیر ہوسکے۔

(۳) وقف کی بیع اوراس کا استبدال غبن فاحش (بہت زیادہ گھاٹے) کے ساتھ نہ ہو۔

(۴) بدلنے والا قاضی علم وعمل دونوں کا جامع ہو، اور وہ استبدال ہی میں وقف کے لئے مصلحت سمجھتا ہو۔

(۵) اراضی موقوفہ کا تبادلہ دوسری اراضی ہی سے ہو، روپے پیسے، دراہم ودنانیر سے نہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں خطرہ ہے کہ کہیں بدلنے والے لوگ استبدال سے پہلے ہی وقف کے روپے کو ہضم نہ کر

جائیں۔

(۶) وقف کے تبادلہ کا معاملہ مقبول الشہادت شخص ہی سے کیا جائے، ایسے شخص سے نہ کیا جائے جس کی شرعاً شہادت قبول نہیں ہوتی ہے، لہذا اگر کوئی شخص چھوٹے بچے وغیرہ سے اوقاف کا تبادلہ کرے تو یہ جائز نہیں ہے، نیز وقف کے تبادلہ کا معاملہ ایسے شخص سے نہ کیا جائے جس کا دین بدلنے والے پر باقی ہو، کیونکہ خطرہ ہے کہ بدلنے والا کہیں وقف کو دین کے عوض فروخت نہ کردے، یا دوسرے لفظوں میں ممکن ہے کہ وہ اُن اپنے دین کے عوض، وقف کی اراضی کو رکھ لے اور بدلنے والے مدیون سے کہدے کہ میرے دین کے عوض تم ہی وقف کا ثمن ادا کردو، نیز حضرت امام ابو یوسفؒ نے جب وقف کی بیع سامان کے عوض کرنے کو نا جائز قرار دیا ہے، تو پھر وہ کیونکر دین کے عوض وقف کے فروخت کرنے کا فتوی دیں گے۔

(۷) ایک وقف مکان کا دوسرے مکان سے تبادلہ کرنے کے لئے صاحب قنیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ ایک ہی محلّہ کے اندر ہو، کیونکہ اگر وقف مکان کا تبادلہ دوسرے محلّہ کے مکان سے کیا جائے تو اگرچہ ممکن ہے کہ اس کی قیمت زیادہ ہو، لیکن دوسرے محلّہ میں واقع ہونے کی وجہ سے احتمال ہے کہ لوگوں کی رغبت اس سے کم ہوجائے، البتہ اگر دوسرا محلّہ پہلے محلّہ سے بہتر ہو، اور وہاں کے باشندے نیک ہوں، نیز تبادلہ کی وجہ سے آمدنی میں اضافہ ہوجانے کی توقع ہو تو اس صورت میں پہلے محلّہ میں واقع وقف مکان کو دوسرے محلّہ کے مکان سے بدل سکتے ہیں، ورنہ تبادلہ جائز نہیں۔

(۸) علامہ قنالی زادہ نے اپنے رسالہ میں استبدال کے جواز کے لئے آٹھویں شرط یہ ذکر کی ہے کہ بدل اور مبدل منہ ایک ہی جنس سے ہو، کیونکہ فتاوی خانیہ میں ہے کہ اگر خود واقف نے اپنے لئے وقف گھر کو کسی دوسرے گھر سے استبدال کی شرط لگائی ہو تو خود اس کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس وقف گھر کا تبادلہ گھر کے بجائے کسی زمین سے کردے، یا اس کے برعکس معاملہ کرے، علامہ شامی فرماتے ہیں کہ بظاہر اس شرط کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ تبادلہ کی جس صورت میں خرچہ کم ہو اور آمدنی زیادہ آئے تو یہ تو اچھی بات ہے (مستفاد از ردالمحتار ۴۲۵/۳)

یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ حضرات فقہاء نے جس طرح بعض صورتوں میں واقف کو استبدال کی اجازت دی ہے، اسی طرح قاضی کو بھی دی ہے، لیکن صاحب فتاوی خانیہ کا کلام قاضی کے سلسلہ میں مختلف ہے، ایک جگہ انہوں نے بغیر واقف کی شرط کے مطلقاً قاضی کو استبدال کی اجازت دی ہے، اور کہا ہے کہ جہاں وہ مصلحت دیکھے وقف کا استبدال کرے، لیکن دوسری جگہ مطلقاً منع کیا ہے، اگرچہ وقف ویران ہی کیوں نہ ہوجائے، لیکن مفتی بہ قول یہ ہے کہ بغیر کسی شرط کے قاضی کے لئے استبدال کی شرعاً اجازت ہے، البتہ قاضی پر لازم ہوگا کہ وہ مندرجہ بالا شرائط کا لحاظ کر کے واقف وقف کا استبدال کرے، البتہ فقہ کی مشہور کتاب اسعاف سے نقل کرتے ہوئے فتاوی عالمگیری، اور ردالمحتار میں لکھا ہے کہ قاضی علم وعمل کا پیکر ہو، تاکہ ظالم قاضیوں کی طرف سے اوقاف مسلمین کے ابطال کا جو خطرہ صدرالشریعہ علیہ الرحمہ کے حوالہ سے بیان کیا گیا وہ سامنے نہ آئے۔

قال العلامة عبد الحی فی عمدة الرعاية الاستبدال بدون الشرط لايمكنه إلا للقاضی

الغير الجائز بشروط أحدها أن يخرج الموقوف عن الانتفاع بالكلية الخ (عمدة الرعایہ برحاشیہ شرح وقایہ ۳۵۳/۲)۔

یہاں یہ بات مدنظر رہے کہ مساجد ومقابر موقوفہ کا تبادلہ اگرچہ وہ ویران ہی کیوں نہ ہوجائیں، شرعاً جائز نہیں ہے۔

قال في الهداية ومن اتخذ أرضه مسجدًا لم يكن له أن يرجع فيه ولايبيعه ولايورث عنه (ہدایہ ۶۲۵/۲) و في الهندية نقلا عن فتاوى الحجة لو صار أحد المسجدين قديما و تداعى إلى الخراب فأراد أهل السكة بيع القديم و صرفه في الجديد فإنه لايجوز اما على قول أبي يوسفؒ فلأن المسجد وإن خرب واستغنى عنه أهله لايعود إلى ملك الباني (الى قوله) والفتوى على قول أبي يوسف..... كذا في المضمرات (ہندیہ ۴۵۸/۲) سئل القاضي الإمام شمس الائمة محمود الاوزجندي عن مسجد لم يبق له قوم و خرب ما حوله واستغنى الناس عنه هل يجوز جعله مقبرة قال لا وسئل هو أيضا عن المقبرة في القرى إذا اندرست ولم يبق فيها أثر الموتى لا العظم ولا غيره هل يجوز زرعها و استغلالها قال لا ولها حكم المقبرة، كذا في المحيط (فتاوی عالمگیری ۴۷۰/۲ ـ ۴۷۱) قال في هامش الهندية ، قوله لا، هذا لاينافي ما قاله الزيلعي في باب الجنائز من أن الميت إذا بلي وصار تراباً جاز زرعه، والبناء عليه، لأن المانع هنا كون المحل موقوفا على الدفن فلا يجوز استعماله في غيره، فليتأمل وليحرر (حاشیہ عالمگیری ۴۷۱/۲)۔

مندرجہ بالاتفصیلات کی روشنی میں سوال میں پوچھے گئے اجزاء کے جوابات حسب ذیل ہیں:

الف۔ ویران اوقاف کوفروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے، متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے (مستفاد از فتاوی عبدالحی ۲۶۷)

وفي البزازية وعن محمدؒ ضعفت الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنه أرضا أخرى أكثر ريعا منه له البيع و شراء ما هو أكثر منه ريعا (بزازیہ علی الہندیہ ۲۷۱/۶) وفي الخانية روى عن محمدؒ.... قال إذا ضعفت الأرض الموقوفة على الاستغلال والقيم يجد بثمنها أرضا أخرى هي أنفع للفقراء وأكثر ريعا كان له أن يبيع هذه الأرض ويشترى بثمنها أرضا أخرى جوّز رحمه الله تعالى استبدال الأرض بالأرض (فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ ۳۰۰/۳)

ب۔ ویران اوقاف کوحکومت کے بجائے کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کوجاری رکھنے کی شکل شرعاً اختیار کی جاسکتی ہے۔

قال في رد المحتار فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع و يحصل عنها غلة قدر أجرة الحانوت كان أحسن لأن الأرض أدوم وأبقى وأغنى عن كافة الترميم والتعمير... الخ (ردالمحتار

۴۲۵/۳)۔

فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مساجد و مقابر کا تبادلہ کسی حال میں جائز نہیں، البتہ دیگر ویران اوقاف کا تبادلہ شرعاً شرائط استبدال کو ملحوظ رکھ کر کیا جاسکتا ہے (والتفصیل کما مرّ) نیز مسجد، مدرسہ، حوض وغیرہ کے اوقاف کا حکم عام اوقاف کا ہے کہ ان کا تبادلہ شرائط استبدال کے ساتھ جائز ہے۔

مولانا ابو بکر قاسمی

الف، ب۔ جس جگہ مساجد قائم ہیں پھر ان کی عمارت رہے یا نہ رہے، اس میں نماز پڑھی جاتی ہو یا نہ پڑھی جاتی ہو، اس کے پاس سے مسلمانوں کی آبادی بالکل ختم ہوجائے یا باقی رہے وہ جگہ جمہور کے راجح مذہب کے موافق قیامت تک مسجد کے حکم میں رہے گی، اس کے کسی حصہ کو بیچنا، کرایہ پر دینا، رہن رکھنا یا اس کے ورثاء کو دینا جائز نہیں، لہذا جن علاقوں میں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہیں اور وہاں کی مساجد پر غیر مسلموں یا حکومت کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہو، ایسی مساجد کو حتی الامکان (قبضہ چھڑوا کر) اپنی حالت پر برقرار رکھنے اور محفوظ کرنے کی بھرپور کوشش کرنی چاہئے، اور ان کے سامان کے چوری ہوجانے کا خطرہ ہو تو یا عمارت توڑ دیئے جانے کا یقین ہو تو اسے توڑ کر دوسری ضرورت مند قریب کی مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اور ان کی اصل جگہوں کو محفوظ کرلی جائے کہ بے حرمتی نہ ہو۔

حضرت مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ تحریر فرماتے ہیں کہ جس جگہ مسجد قائم ہے اور جس رقبہ کو مسجد کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، اس کی عمارت قائم رہے یا نہ رہے، اس میں کوئی نماز پڑھے یا نہ پڑھے، اس جگہ بستی آباد رہے یا ویران ہوجائے ہر حال میں وہ جگہ علی الدوام تا قیامت مسجد ہی رہے گی، دوسری زمینوں کی طرح فنا نہ ہوگی بلکہ جنت میں پہنچا دی جائے گی، آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "قد ذهب الأرضون كلها يوم القيامة إلا المساجد فإنها ينضم بعضها إلى بعض" یعنی قیامت کے روز ساری زمینیں فنا ہوجائیں گی، سوائے مساجد کے کہ وہ آپس میں مل جائیں گی (جامع صغیر سیوطی ۱۰۹/۱)

اس لئے فقہاء رحمہم اللہ فرماتے ہیں:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الامام والثانى أبداً إلى قيام الساعة (وبه يفتى) (درمختار)۔

یعنی اگر اطراف مسجد منہدم اور ویران ہوجائے اور مسجد کی کوئی حاجت باقی نہ رہے تب بھی امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ جگہ ہمیشہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی اور اسی پر فتوی ہے۔

شامی میں ہے:

فلايعود ميراثاً ولايجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أو لا وهو الفتوى (ايضاً فيه) ولو خرب المسجد و ما حوله و تفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك

الواقف عند أبي يوسف ، فيباع نقضه بإذن القاضي و يصرف ثمنه إلى بعض المساجد الخ (ايضاً فيه)قال في البحر و به علم أن الفتوى على قول محمد في آلات المسجد و على قول أبي يوسف في تابيد المسجد.... الخ. و المراد بآلات المسجد نحو القنديل و الحصير بخلاف أنقاضه لما قدمناه عنه قريباً من أن الفتوى على أن المسجد لايعود ميراثا و لايجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر (۵۱۳/۳)۔

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ تحریر فرماتے ہیں کہ جن مقامات کو مسلمان مساجد کی طرح وقف کر کے شرعی مسجد بنالیتے ہیں، جمہور فقہاء (امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف وغیرہ) کے نزدیک اس قسم کی جگہوں کا حکم یہ ہے کہ وہ مکان اب قیامت تک کے لئے مسجد بن گیا، اس کو کسی صورت میں بھی بیچنا جائز نہیں ...چنانچہ مسلکِ شافعی کے امام خطیب شربینیؒ فرماتے ہیں: ولو انهدم مسجد و تعذرت إعادته أو تعطل بخراب البلد مثلا لم يعد ملكا ولم يبع بحال.... (مغنی المحتاج ۳۹۲/۲) اور فقہاء مالکیہ میں سے علامہ مواقؒ تحریر فرماتے ہیں: "وفي الطرر عن ابن عبدالغفور لايجوز بيع مواضع المساجد الخربة لأنها وقف ولا بأس ببيع نقضها" طرر میں ابن عبدالغفور سے یہ عبارت منقول ہے کہ ویران مساجد کی جگہوں کو بیچنا وقف ہونے کی بنا پر جائز نہیں، البتہ ان کا ملبہ بیچنا جائز ہے (التاج الاکلیل للمواق حاشیہ حطاب ۴۲/۶) (فقہی مقالات اول ص/۲۴۰ تا ۲۴۵)۔

مسجد کے علاوہ دوسرے اوقاف (مدارس، خانقاہیں، قبرستان یا ان پر اور مسجد پر وقف اراضی و مکانات) کو بھی جہاں تک ممکن ہو قانونی طور سے ان کی حفاظت کی کوشش کی جائے، اور اگر ان کی حفاظت کی کوئی صورت نہ ہو اور دوسروں کے غلط قبضہ کا یقین ہو تو ان اوقاف کا زمین یا قیمت لے کر یا دونوں لے کر تبادلہ کرنے کی گنجائش ہے۔

مولانا عبد القیوم پالنپوری

واقفین کا مقصد وقف سے یہی ہوتا ہے کہ خلق خدا جائداد موقوفہ سے فائدہ اٹھائے، لوگوں کی اجتماعی ضرورتوں کی تکمیل ہو جس کے نتیجہ میں خدائے عز و جل ہماری خطاؤں اور لغزشوں کو معاف فرمائے، اور مقصود اصلی آخرت کی کامیابی و کامرانی سے ہمکنار اور بہرور کرے، خواہ وہ انسان اپنی جائداد کو مساجد، مدارس، خانقاہوں وغیرہ میں سے جس نوع پر وقف کرے اس کا مقصد وہی ہوا کرتا ہے جو اوپر لکھا جا چکا ہے۔

موجودہ صورتحال میں سخت ضرورت ہے کہ اراضی موقوفہ کا جائزہ لیکر اس کی ویرانی و بربادی کو ختم کیا جائے، اور اس کی حفاظت کے اسباب مہیا اور فراہم کر کے اسے قابل انتفاع بنایا جائے، جہاں ان اراضی سے ملت کی اجتماعی ضرورتوں کو بروئے کار لانا ہے وہیں واقف کے منشاء و مقصد کی تکمیل بھی ہے۔

مذکورہ بالا تمہید کے بعد مرسلہ سوالوں کے جوابات یہ ہیں:

الف۔ وہ وقف جو اپنا مقصد کھو چکا ہے، ویرانی و بربادی کا شکار ہے، وہ اپنی موجودہ شکل میں نا قابل انتفاع ہے،

جس پر غیروں کا قبضہ وتسلط کا خطرہ یقینی درجہ تک پہونچ چکا ہے تو ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کرنے کی اجازت شریعت نے دی ہے، علامہ ابن نجیم مصریؒ ذخیرہ اور منتقی کی عبارت نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

والحاصل أن الموقوف عليه السكنى إذا امتنع من العمارة ولم يوجد مستاجر باعها القاضي واشترى بثمنها ما يكون وقفا (بحرالرائق، ۲۱۹/۵)

حاصل یہ ہے کہ جس شخص پر رہائش کے لئے وقف کیا جائے اگر وہ خود موقوف مکان کی تعمیر نہ کرائے اور نہ کرایہ دار ملے تو قاضی اس کو بیچ کر اس کی قیمت سے دوسری زمین ومکان خریدے جو وقف قرار پائے گا۔

ب۔ جب مشروط صورت میں اوقاف کی فروختگی کا ثبوت اور اس کا جواز اوپر معلوم ہو چکا تو پھر یہ سوال کہ ''کیا ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین ومکان حاصل کر کے الخ'' میرے خیال میں تحصیل حاصل اور عبث ہے۔

جس زمین پر مسجد قائم ہے وہ اوقاف کی زمین اور دیگر اوقاف کی زمین میں فرق یہ ہے کہ بوقت ضرورت تمام اوقاف کی زمینوں کو بالاتفاق فروخت کیا جاسکتا ہے، لیکن امام شیخینؒ کے نزدیک جس زمین پر مسجد قائم ہے اسے کسی حال میں فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

مسجد کے اوقاف اور دیگر یعنی مدارس، قبرستان وغیرہ کے اوقاف میں تبدیلی کا حق صرف قاضی کو ہے کہ قاضی حالات یعنی ضرورت شدیدہ، غیر شدیدہ کا جائزہ لیکر تبدیلی اور عدم تبدیلی کا فیصلہ کرے۔

قال في الذخيرة وفي المنتقى قال هشام سمعت محمداً يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (بحر ۲۱۹/۵)۔ مولانا تنویر عالم قاسمی

الف۔ اصل یہ ہے کہ جب کوئی شئی شرعی قواعد کے مطابق وقف ہو جائے تو اس کی بیع ناجائز ہوتی ہے، جس زمین کو شرعی مسجد بنادی گئی اس کی بیع کسی حال میں درست نہیں، وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے وقف اور مسجد بن چکی، جائداد منقولہ جو کہ مسجد کی ملک ہے وہ اس بارے میں مسجد کے حکم میں نہیں، جب مسجد غیر آباد ہو جائے اور کوئی توقع اس کی آبادی کی نہ رہے اور اس جائداد کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کی بیع درست ہے، اور ایسی حالت میں بہتر یہ ہے کہ بعینہ اس جائداد کو کسی قریبی مسجد میں صرف کیا جائے، اگر یہ دشوار ہو تو اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کو دوسری مسجد میں صرف کیا جائے، اور غیر آباد مسجد کا احترام باقی رکھنے کے لئے اگر اس کی چہار دیواری نہ ہو تو اس کا احاطہ بنایا جائے، جو جائداد غیر منقولہ زمین وغیرہ مسجد کے لئے خریدی گئی، مسجد کے غیر آباد ہونے یا ضرورت شدیدہ پیش آنے کے وقت اس کی بیع اہل محلہ کی رائے سے درست ہے، اور جو جائداد غیر منقولہ خود واقف نے وقف کی ہے اس کی بیع درست نہیں، بلکہ مسجد کے غیر آباد ہونے کی صورت میں اس جائداد کی آمدنی کو دوسری قریبی مسجد پر اہل محلہ کی رائے

سے صرف کرنا درست ہے (فتاوی محمودیہ۔ ۱۹/۶)۔

اصل اور راجح تو عدم جواز نقل ہے، لیکن بعض علماء ضرورت میں جواز کے قائل ہوئے ہیں، سو بلا ضرورت شدیدہ تو اصل مذہب کو چھوڑنا جائز نہیں، اور ضرورت شدیدہ میں گنجائش ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جب ایک مسجد مستغنی عنہ ہوجائے تو اس کا وقف دوسری مسجد میں صرف کرنا بھی جائز ہے (امداد الفتاوی ۲/۲۳۷)۔

ب۔ جس جگہ مسجد قائم ہے اور جس زمین کے رقبہ کو مسجد کے نام سے موسوم کیا گیا ہے اس کی عمارت قائم رہے یا منہدم ہوجائے، اس میں کوئی نماز پڑھے یا نہ پڑھے، اس جگہ کی بستی آباد رہے یا ویران ہوجائے، ہر حال میں وہ جگہ علی الدوام تا قیامت مسجد ہی رہے گی دوسری زمینوں کی طرح فنا نہ ہوگی بلکہ جنت میں پہنچادی جائے گی، لہذا صورت مسئولہ میں حتی الامکان مسجد کو اپنی حالت پر برقرار رکھنے کی سعی بلیغ کی جائے اور محفوظ کردیا جائے کہ بے ادبی سے مصئون و محفوظ رہے۔ اگر سامان ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اسے دوسری مسجد کے لئے ہٹالیا جائے، اگر عمارت توڑ دئے جانے کا یقین ہو تو اسے بھی توڑ کر دوسری مسجد کے لئے رکھ لیا جائے، اور اصل جگہ محصور کرلی جائے تاکہ بے حرمتی سے محفوظ رہ سکے (رحیمیہ ۲/۱۸۳)، بحالت مجبوری اسکو منظور کیا جاسکتا ہے کہ حکومت اس جگہ کے عوض دوسری مسجد بنوادے (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۹)۔ مفتی عبدالرحیم قاسمی، بھوپال

وقف کی حقیقت عرفیہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی زمین و جائداد وغیرہ کو اپنی ملکیت سے نکال کر اللہ تبارک و تعالی کے ملک میں ودیعت کردے تاکہ وہ شئی موقوف باقی رہے اور اسکے منافع کو حسب تصریح واقف مصارف خیر میں صرف کیا جاتا رہے۔ قرون اولی سے وقف کرنے کا دستور چلا آرہا ہے، اسلاف کے بہت سارے اوقاف آج بھی مساجد، مدارس، خانقاہوں و مسافر خانوں وغیرہ کی شکل میں موجود ہیں۔

اوقاف کے منافع سے استفادہ حسب تصریح واقف لازم و ضروری ہے جیسا کہ فقہاء کی صراحت ہے کہ شرط الواقف کنص الشارع (ردالمحتار ۳/۴۵۶) واقف کی صراحت کے خلاف کسی وقف کو استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

فی زماننا بہت سارے اوقاف سے استفادہ ناممکن ہوگیا ہے کیونکہ ان اوقاف کے دور دور تک مسلم آبادی نہیں ہے جو ان سے استفادہ کرے یا مسلم آبادی تو ہے مگر ان اوقاف پر کسی کا غاصبانہ قبضہ ہے، تو ان حالات میں ان اوقاف کی جگہ دوسرے اوقاف قائم کرنا جائز ہوگا یا نہیں اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی آراء حسب ذیل ہیں:

استبدال وقف کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ واقف وقف کرنے کے وقت استبدال کی شرط اپنے لئے یا دوسرے کے لئے یا اپنے اور دوسرے کے لئے لگائی ہو تو بالاتفاق وقف کا استبدال جائز ہے۔

۲۔ واقف نے وقف کرتے ہوئے استبدال کی نفی کردی ہو یا استبدال کے متعلق خاموش ہو (نہ اثبات کیا ہو اور نہ نفی) اور وقف اس حالت میں ہو کہ اس سے بالکلیہ نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہو، تو باجازت قاضی استبدال جائز

ہوگا۔ یا کوئی شخص وقف پر غاصبانہ قبضہ کرلیا ہو یا کوئی ایسا کام کیا ہو مثلاً باندھ باندھا ہو یا تالاب کی کھدائی کردیا ہو جس سے موقوفہ زمین سیلابی ہوگئی ہو اور قابل زراعت نہیں رہی، اس وقت غاصب زمین کا ضمان قیمتاً دے۔ یا غاصب نے تو غصب کرلیا مگر اس کا اعتراف نہیں کرتا اور نہ ہی متولی و قیم کے پاس بینہ ہو تو اس وقت غاصب کچھ دے رہا ہو، تو ان صورتوں میں استبدال جائز ہوگا۔

٣۔ واقف نے وقف کرتے وقت استبدال کی شرط نہیں لگائی ہے اور وقف سے فی الجملہ نفع حاصل ہو رہا ہو مگر اس حال میں ہو کہ اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ وقف قائم کر دیا جائے تو وقف کی آمدنی بڑھ جائے گی تو اس مقصد کے لئے استبدال اصح قول کے مطابق جائز نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ استبدال دو صورتوں میں جائز ہے: (١) شرط (٢) ضرورت

ضرورت کی وجہ سے جائز ہے مگر وہ چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے:

١۔ وہ وقف بالکلیہ قابل انتفاع نہ ہو

٢۔ مستبدل متولی یا قیم ہو۔

٣۔ استبدال باجازت قاضی ہو۔ ایسے قاضی کی اجازت جس کی دیانت وامانت مسلّم ہو اور علم وعمل میں فائق ہو۔

٤۔ فقدان قاضی کی صورت میں جماعت مسلمین کی اجازت سے ہو۔ جماعت مسلمین سے مراد ایسے افراد کی جماعت ہے جو دیانت وامانت وغیرہ کے اعتبار سے معتمد ہوں۔

اعلم ان الاستبدال على ثلاثة وجوه الأول أن يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقاً والثاني أن لايشترطه سواء شرط عدمه أوسكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لايحصل منه شئ أصلا ولا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه والثالث أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعاً و نفعاً وهذا لايجوز استبداله على الأصح المختار كذا حرره العلامة قنالي زادة في رسالته الموضوعة في الاستبدال وأطنب فيها عليه الاستبدال وهو ماخوذ من الفتح (ردالمحتار ٣/٤٢٤)۔

وقد اختلف كلام قاضيخان في موضع جوزه القاضي بلا شرط الواقف حيث رأى المصلحة فيه في موضع منع منه ولو صارت الأرض بحال لاينتفع بها والمعتمد أنه بلا شرط يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لايكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لايكون البيع بغبن فاحش وشرط في الإسعاف أن يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا (رد

المختار ٣/٤٢٥)۔

حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی دامت برکاتہم ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

سوال: نئی عیدگاہ بننے کے بعد پرانی عیدگاہ بالکل ویران ہے ایا اسے مفت یا قیمتاً خرید کر مدرسہ میں داخل کرنا جائز ہے؟

جواب: اس میں اختلاف ہے کہ عیدگاہ بحکم مسجد ہے یا نہیں، ایسی ضرورت کے موقع پر قول ثانی انسب ہے اور وقف غیر مسجد کا بصورت تعطل استبدال باذن القاضی جائز ہے (شامی ٣/٣٩٩) تحقیق مذکور کے مطابق معطل عیدگاہ کی جگہ مدرسہ بنوانے کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ اس عیدگاہ کے عوض اس کی قیمت کے برابر یا اس سے زیادہ قیمتی زمین کسی قریب تر شہری عیدگاہ کے لئے وقف کی جائے، یہ استبدال باذن قاضی ہو، اور فقدان قاضی کی صورت میں باتفاق جماعت مسلمین واللہ اعلم بالصواب (احسن الفتاوی ٦/٤٦١)۔

حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

الجواب: واقف نے وقف نامہ میں فروخت کرنے کی اجازت دی ہو یا وقف اس حالت میں ہو کہ اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہو سکے تو فروخت کرنے کی اجازت ہے، اگر کچھ بھی نفع حاصل ہو تو اسے فروخت کرنے کی شرعاً اجازت نہیں ہے۔ شامی میں ہے:

(قوله وجاز شرط للاستبدال به)اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه الخ (بحوالہ شامی ٣/٥٣٥، فتاوی رحیمیہ ٦/٧٣)۔

استاذی حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہیؒ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

الجواب: حامدا و مصلیا! جو زمین مسجد کے مصارف کے لئے وقف ہو چکی ہے اس کی بیع ناجائز ہے، اس کی اجازت نہیں کہ اسکو فروخت کر کے اس سے زیادہ آمدنی کی زمین خریدی جائے۔

فإذا تم ولزم لا يملك ولا يملّك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع ونحوه لاستحالة تمليك الخارج عن ملكه (شامی ٣/٥٠٧)

البتہ مسجد کی زمین پر کسی کا غاصبانہ قبضہ ہو جائے، اس کی واگذاری کرانا ممکن نہ ہو تو مجبوراً معاوضہ لے کر دوسری زمین خرید کر وقف کر دی جائے۔ یا اگر وقف شدہ زمین قابل انتفاع نہ رہے تب بھی اجازت ہے کہ اسکو فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسری زمین لے کر اس کو وقف کر دی جائے، پھر زمین، مکان و دوکان جو بھی مسجد کا تھا اور اس مجبوری کی وجہ سے فروخت کر دیا گیا اور اب وہ مسجد نہیں رہی اور خریدار نے کوئی اس میں غیر اسلامی حرکت کی تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہے نہ کہ منتظمین (فتاوی محمودیہ ١٥/٢١٩)۔

ایک اور سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

الجواب: حامدا و مصلیا! واقف نے جب کہ وقف نامہ میں جائداد موقوفہ ہر قسم کے انتقال کو صراحتاً منع کر دیا ہے

تو متولی کو کسی طرح اس کے انتقال کا حق نہیں، البتہ اگر جائداد بالکل ناقابل انتفاع ہو جائے تو شرعی قاضی کو اس کا استبدال چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

هذا إذا شرط الاستبدال في أصل الوقف وأما إذا لم يشترط فقد يخصص برأى أول القضاة الثلثة المشار إليه بقوله عليه الصلوة والسلام قاض في الجنة و قاضيان في النار المفسر بذى العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا (اسعاف ۲۷) والمعتمد يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لايكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش كذا في بحر الرائق وشرط في الاسعاف ان يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذى العلم كذا في نهر الفائق (فتاوی عالمگیری ۴/۹۹۱)

اورصورت مسئولہ میں مکان مذکور قابل انتفاع ہے اور ایک رقم اس پر صرف کرنے کے بعد زیادہ آمدنی کی امید ہے، اور واقف نے مکان کی مرمت وغیرہ کے لئے ایک جز متعین کیا ہے۔ الخ (فتاوی محمودیہ ۱/۵۱۸)

اسی سوال کے جواب میں حضرت مولانا سید عبداللطیف نور اللہ مرقدہ (سابق ناظم مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور) تحریر فرماتے ہیں:

وقف نامہ میں اصل چیز یہ ہے کہ شرائط واقف جن کی واقف نے تصریح کی ہو ان کا اتباع کیا جائے کہ نص الواقف كنص الشارع کتب فقہ باب الوقف میں منجملہ مسلمہ اصول موضوعہ ہے، البتہ جن شرائط کی تصریح واقف نے نہ کی ہو، یا مبہم یا مجمل چھوڑی ہو ان میں قاضی کے اجتہاد اور تصرف کی گنجائش ہے، وقف نامہ ہذا میں مصارف اور شرائط کو بالکل واضح کر دیا ہے، مجمل نہیں چھوڑا، اور جن صورتوں میں فقہاء کے کلام سے قاضی کو تصرف کا حق معلوم ہوتا ہے وہ خاص خاص صورتوں میں ہے، مثلاً موقوفہ چیز کا بالکل قابل انتفاع نہ رہنا، جو صورت مسئولہ میں مفقود ہے (فتاوی محمودیہ ۱/۵۲۰)۔

الف۔ عبارات بالا سے واضح ہو جاتا ہے کہ وہ اوقاف جو نقل آبادی کی وجہ سے بالکل ویران ہو گئے ہوں اور ان اوقاف کے قرب میں مسلمانوں کی آبادی بالکل ختم ہو گئی ہو، بلکہ ان اوقاف کے دور دور تک کوئی مسلمان آباد نہ ہو، اور ان اوقاف کو آباد کرنے والا کوئی نہ ہو اور آئندہ بھی آباد ہونے کا امکان نہیں ہو، اور وہ اوقاف حکومت یا غیر مسلموں کے دست برد سے محفوظ نہ ہو، اور وہ اوقاف جو محفوظ ہوں مگر آئندہ محفوظ رہنے کی ضمانت نہ دی جاسکتی ہو، اور وہ اوقاف بالکل معطل ہوں، ناقابل انتفاع ہوں، تو ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو متبادل وقف قائم کر لیا جائے۔

ب۔ ایسے ویران اوقاف کو حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اسکے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جائے۔ مولانا نذر توحید مظاہری

وقف کے لغوی معنی:

الوقف في اللغة الحبس عن التصرف

یعنی تصرف سے روکنے کا نام وقف ہے(الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۱۵۳/۸)

وقف کی اصطلاحی تعریف:

وقف کی اصطلاحی تعریف میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وقف کہتے ہیں عین کا روکنا واقف کی ملکیت میں اور نفع کا صدقہ کرنا جس کو چاہے،حبس العين على تلك الواقف و تصدق بالمنفعة إلى من أحب إليه.

صاحبین کے نزدیک وقف کہتے ہیں عین کا روکنا اللہ تعالی کی ملکیت میں اور اس کے نفع کا صدقہ کرنا جس پر واقف چاہے حبس العين إلى حكم ملك الله تعالى والمنفعة على وجه تعود منفعته إلى العباد (فتاوی ہندیہ ۳۵۱/۲)

اور بحرالرائق میں ہے:حبس العين إلى حكم ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب، (البحرالرائق ۲۵۲/۵)۔

وقف کے تام اور لازم ہونے اور نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے،امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں وقف دو طریقے سے تام اور لازم ہوتا ہے: (۱) قضاء قاضی کے ذریعہ یعنی قاضی متولی مقرر کردے اور واقف اسے شئ موقوفہ دیدے۔(۲) وصیت کے ذریعہ یعنی واقف یہ کہہ دے کہ فلاں چیز میرے مرنے کے بعد مسجد کے لئے یا مدرسہ کے لئے وقف ہے۔

ولا يلزم إلا بأحد الأمرين إما أن يحكم به القاضي أو يخرجه مخرج الوصية (شامی ۳۵۸/۳)

ان الإمام لم يقل بكون الوقف جائز غير لازم مطلقا بل هو عنده لازم إذا علقه الواقف بالموت أو قضى به القاضي (شامی ۳۶۱/۳)

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وقف اس وقت تام اور لازم ہوگا جب کہ واقف شئ موقوفہ کو متولی کے سپرد کردے تو اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی اور وقف تام ہوجائے گا۔(ہدایہ ۶۳۷/۲)

امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ شئ موقوفہ واقف کی ملکیت سے محض قول سے نکل جاتی ہے،اور وقف تام اور لازم ہوجاتا ہے،مثلاً واقف یہ کہے کہ میں فلاں چیز مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف کرتا ہوں،تو محض اس کے قول کی بنیاد پر واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور وقف تام اور لازم ہوجاتا ہے،جس طرح اعتاق سے،محض غلام کو یہ کہہ دینے سے کہ میں نے تجھ کو آزاد کیا تو آزاد ہوجاتا ہے۔ (بنایہ شرح ہدایہ ۱۹۴/۶)

امام مالک وشافعیؒ اور اکثر اہل علم علماء کا قول بھی امام ابویوسف کے مطابق ہے اور ان کے یہاں بھی قول

سے وقف تام اور لازم ہوجاتا ہے، اور یہی مفتیٰ بہ قول ہے جیسا کہ اوپر کی عبارتوں سے واضح ہے۔

ارکان وقف:

وقف ایسے الفاظ خاصہ کے ذریعہ ہو جو وقف پر دلالت کرے، صاحب بحر الرائق نے اس طرح کے الفاظ تقریباً ستائیس ذکر کئے ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے (البحر الرائق ۵/۲۰۵)

سبب وقف:

تقرب إلى الله.

وقف کے شرائط:

(۱) عقل اور بلوغ کا ہونا، یعنی وقف کرتے وقت واقف کا عاقل و بالغ ہونا۔ (۲) حریت، یعنی واقف کا آزاد ہونا۔ (۳) قربت فی ذاتہ کا ہونا، یعنی شئی موقوفہ کو جس چیز پر وقف کیا جارہا ہو اس کا فی نفسہ باعث قربت ہونا ضروری ہے۔ (۴) وقف کرتے وقت شئی موقوفہ واقف کی ملکیت میں ہو۔ (۵) واقف بے عقلی اور قرض کی وجہ سے مجور نہ ہو۔ (۶) شئی موقوفہ متعین ہو مجہول نہ ہو۔ (۷) منجز ہو معلق نہ ہو، یعنی اس طرح نہ کہا ہو کہ اگر میرا لڑکا آئے گا تو میرا گھر وقف ہے وغیرہ۔ (۸) واقف شئی موقوفہ کو فروخت کر کے اپنے مصرف میں ثمن خرچ کرنے کی شرط نہ لگایا ہو۔ (۹) واقف نے وقف کرتے وقت خیار شرط نہ لگایا ہو۔ (۱۰) تابید یعنی شئی موقوفہ کو ہمیشہ ہمیش کے لئے وقف کیا ہو۔ یہ شرط تمام ائمہ کے نزدیک ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وقف کرتے وقت ذکر کرنا ضروری نہیں ہے، فتویٰ بھی امام ابو یوسفؒ ہی کے قول پر ہے۔

الصحيح أن التابيد شرط اتفاقاً لكن ذكره ليس بشرط عند أبي يوسفؒ وعند محمدؒ لابد أن ينص عليه (شامی ۳/۳۶۵)

(۱۱) واقف ایسی جہت ذکر کرے جو کبھی بھی ختم ہونے والی نہ ہو۔ (۱۲) غیر منقولی اشیاء ہو جیسے زمین، گھر وغیرہ منقولی اشیاء نہ ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منقولی اشیاء کا بھی وقف جائز ہے (فتاویٰ ہندیہ ۲/۳۵۷)

وقف کے متعلق جوابات دینے سے قبل بطور تمہید تبادلہ و فروخت کے سلسلہ میں کچھ باتیں عرض کی جاتی ہیں جن کو حضرت علامہ شامیؒ نے ذکر کیا ہے تاکہ سوالات کے جوابات سمجھنے میں آسانی ہو۔

تبادلہ اور خرید و فروخت کی قسمیں:

شئی موقوف کے تبادلہ اور خرید و فروخت کی پانچ صورتیں ہوسکتی ہیں:

پہلی قسم: واقف نے بوقت وقف شرط لگادی ہو کہ متولی یا میں خود اگر تبادلہ یا فروخت کی ضرورت محسوس کروں تو تبادلہ یا فروخت کرسکتا ہوں تو ایسی صورت میں شئی موقوف کا تبادلہ اور فروخت جائز ہے۔ (شامی ۳/۳۸۷)

دوسری قسم: واقف نے تبادلہ کی کوئی شرط نہ لگائی ہو، نہ ہی اپنے لئے اور نہ ہی کسی غیر کے لئے، لیکن شئی موقوف بالکل ناقابل انتفاع ہے تو اس کو فروخت کر کے اس کی جگہ پر دوسرا وقف قائم کرنا یا اس کا تبادلہ کسی دوسری شئی سے درست

ہوگا، لیکن تبادلہ یا فروخت کرنے کا اختیار ہر کس و ناکس کو نہیں ہوگا بلکہ قاضی شریعت جو ذی علم باعمل ہو، اور قاضیٔ شریعت کے مفقود ہونے کی صورت میں جماعت مسلمین جو دین دار اور ذی علم ہوں ان کی اجازت سے تبادلہ یا فروخت جائز ہوگا۔ (شامی ۳۸۷/۳)

تبادلہ وفروخت کی تیسری صورت:

واقف نے شرط نہیں لگائی اور شیٔ موقوف بالکل ناقابل انتفاع بھی نہیں ہے لیکن جس شیٔ سے موقوف شیٔ کا تبادلہ کیا جارہا ہے، وہ زیادہ نفع بخش ہے تو اس صورت میں امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ استبدال جائز ہے، بعض حضرات نے اسی پر فتویٰ نقل کیا ہے، لیکن علامہ شامی نے صحیح اور معتمد قول یہ نقل کیا ہے کہ اس طرح کا تبادلہ جائز نہیں ہے اور خود ان کا رجحان بھی عدم جواز کی طرف ہے، اس لئے کہ اس زمانے میں قاضی حضرات میں پوری دیانت داری نہیں تھی جس کی وجہ سے حیلہ بہانہ کے ذریعہ اوقاف میں خرد برد کردیا کرتے تھے، اس طرح اوقاف ضائع ہوجایا کرتے تھے، اور ہر متولی کے اندر اتنی صلاحیت بھی نہیں تھی کہ وقف کے مسئلہ کو صحیح ڈھنگ سے پیش کرسکے، اب اس وقت کے حالات کے پیش نظر امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرنا جیسا کہ بعض حضرات نے فتویٰ بھی نقل کیا ہے، زیادہ بہتر اور اقرب الی الفقہ معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی قاضی شریعت جو ذی علم اور باعمل ہو اور قاضی کے مفقود ہونے کی صورت میں جماعت مسلمین جو دین دار اور احوال وقف سے واقف ہو ان کی اجازت ضروری ہوگی۔

استبدال کی چوتھی صورت:

شیٔ موقوفہ کو غاصب نے غصب کرلیا اور اس پر پانی بہایا، یہاں تک کہ وہ دریا ہوگیا اور قابل زراعت نہیں رہا تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور متولی اس سے دوسری زمین خرید کر وقف کرے۔ (فتح القدیر ۵۸/۵، شامی ۳۸۹/۳)

استبدال کی پانچویں صورت:

غاصب نے زمین غصب کیا اور وہ انکار کرتا ہے اور اس پر کوئی بینہ نہیں ہے اور غاصب کچھ رقم متولی کو دیتا ہے تو متولی اس رقم سے دوسری زمین خرید لے تو اس طرح کا تبادلہ اور فروخت جائز ہے۔ (شامی ۳۸۹/۳)

علامہ شامیؒ کے تبادلہ کی ان صورتوں کو ذکر کرنے کے بعد اب فقہ اکیڈمی کے سوالات کے جوابات پیش خدمت ہیں:

الف۔ ایسے اوقاف جہاں سے مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکا ہو اور دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق اسے بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہو تو ایسے اوقاف کو فروخت یا تبادلہ کرکے دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو وہاں مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے دوسرا متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے اس کی گنجائش ہے، یہ صورت علامہ شامیؒ کے ذکر کردہ تبادلہ کی بالکل دوسری صورت ہے۔

الثانی أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أوسكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لايفی بمؤنته فهو جائز علی الأصح إذا كان بإذن القاضی ورأيه المصلحة فيه (شامی ۳۸۷/۳)

ب۔ اسی طرح ویران اوقاف کوکسی فرد یا حکومت کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری جگہ یا زمین حاصل کر کے متبادل وقف مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کیا جا سکتا ہے ان دونوں صورتوں میں قاضی شریعت یا جماعت مسلمین کی اجازت شرط ہوگی۔

مسجد اور دوسرے اوقاف میں فرق ہے، تبادلہ یا فروخت مسجد کے علاوہ اوقاف میں کیا جا سکتا ہے، مسجد اگر چہ آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوگئی ہو،منہدم ہوگئی ہو پھر بھی وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی،عمارت کے منہدم ہوجانے سے مسجدیت ختم نہیں ہوگی۔

ولو خرب ما حوله واستغنی عنه يبقی مسجدا عند الإمام والثانی أبدا إلی قيام الساعة وبه يفتی (حاوی القدسی درمختار ۳۷۱/۳)

عند الإمام والثانی فلايعود ميراثا ولايجوز نقله ونقل ماله إلی مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا وهو الفتوی حاوی القدسی (شامی ۳۷۱/۳)

مولانا محمد سعود عالم قاسمی

الف، ب۔ وہ اوقاف جن سے واقف کے مقاصد بروئے کار لانا نا قابل عمل امر ہو ایسے اوقاف کوفروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

الف۔ اوقاف کے سلسلے میں اگر واقف نے وقف نامہ میں فروخت کرنے کی اجازت دی ہو یا وقف اس حالت میں ہو کہ اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہو سکے یا وقف کے تحفظ کی کوئی صورت باقی نہ رہے اور اس پر غاصبانہ قبضہ ہو کر نفس وقف ہی کے باطل ہوجانے کا مظنہ ہو تو مجبوراً دوسری زمین سے اس کا تبادلہ کرلیا جائے یا اسے فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو متبادل وقف قائم کیا جائے۔

اعلم أن الاستبدال علی ثلاثة وجوه: الأول أن يشرطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره فالاستبدال فيه جائز علی الصحيح وقيل اتفاقا والثانی أن لا يشرطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لاينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لا يفی بمؤنته فهو أيضا جائز علی الأصح إذا كان بإذن القاضی ورأيه المصلحة فيه والثالث أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع فی الجملة وبدله خير منه ريعاً و نفعاً وهذا لا يجوز استبداله علی الأصح المختار كذا حرره العلامة قنالی زاده (شامی ۳۸۷/۳،فتاویٰ محمودیہ ۲۸۸/۱۲،فتاویٰ رحیمیہ ۷۲/۲)۔

ب۔ وقف کے احکام بہت نازک ہیں واقف کی غرض اور مقصد کا لحاظ اور اس کی شرائط کی پابندی ضروری ہے، لہٰذا جن صورتوں میں شریعت نے ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہے ان صورتوں میں مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں ضرورت ہو متبادل وقف قائم کرنا چاہئے۔ واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان اوقاف کی قیمت سے مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا جائز نہیں ہے۔

فإذا تم ولزم لايملک ولايملّک ولايعار ولا يرهن (درمختار) (قوله لايملک) اى لا يكون مملوكا لصاحبه ولا يملک اى لايقبل التمليک لغيره بالبيع ونحوه لاستحالة تمليكه الخارج عن ملكه ولا يعار ولا يرهن لاقتضاء هما الملک درر و يستثنى من عدم تمليكه مالواشترط الواقف استبداله (شامی ۳/ ۳۶۷)

وان اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجداً و مدرسةً ووقف عليهما أوقافا لا يجوز له ذلک (درمختار) (قوله لا يجوز له ذلک) اى الصرف المذكور (شامی ۳/ ۳۷۲) (احسن الفتاوی ۶/ ۴۲۲) (فتاوی محمودیہ ۱۸/ ۱۸۶)

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

اوقاف کے سلسلہ میں حضرات فقہاء کے کلام کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط انہیں فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، اب وہ شرائط کیا ہیں؟ تو اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم علیہ الرحمہ نے الاشباہ والنظائر میں اور علامہ شامی نے "ردالمحتار" میں شرح وبسط سے کلام کیا ہے جن کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

(۱) اگر واقف نے وقف کے دوران ہی اپنے لئے یا کسی دوسرے شخص کے لئے استبدال کی شرط رکھی ہو تو صحیح قول کے مطابق بلاشبہ استبدال جائز ہے۔

واعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه: الأول أن يشرطه الواقف لنفسه أولغيره أولنفسه وغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا (ردالمحتار ۳/ ۴۲۴، وہکذا فی الفتاوی العالمگیریہ ۲/ ۳۹۹)

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے استبدال کی تو شرط نہ لگائی ہو، لیکن وہ وقف بالکل ویران ہو کر رہ گیا ہو اور اس سے منتفع ہونے کی امید نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی اصح قول کے مطابق استبدال جائز ہے۔

" والثانى ان لا يشرطه سواء شرط عدمه او سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بان لا يحصل منه شئ أصلا أو لا يفى بمؤنته فهو أيضا جائز على الصحيح إذا كان باذن القاضى ورأيه المصلحة فيه" (ردالمحتار ۳/ ۴۲۴)

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ نہ واقف نے استبدال کی کوئی شرط لگائی اور نہ ہی وقف ویران ہوا ہے، بلکہ

اس کو باقی رکھتے ہوئے کچھ نہ کچھ اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے تو اس صورت میں اصح اور مختار قول یہ ہے کہ استبدال جائز نہیں ہے۔

" والثالث ان لا يشرطه ايضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا ونفعا وهذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار كذا حرره العلامة قنالي زاده في رسالته الموضوعة في الاستبدال وأطنب فيها عليه الاستبدال وهو مأخوذ من الفتح . الخ (ردالمحتار ۳/۴۲۴)

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ واقف کے بعد اراضی موقوفہ کو کسی غاصب نے قبضہ کر کے ایسا تصرف کر دیا کہ وہ اراضی نا قابل کاشت ہوگئی، یا غاصب نے اس کے وقف میں ہونے کا انکار کر دیا اور اس پر متولی کے پاس کوئی بینہ نہیں ہے، لیکن غاصب قیمت دینا چاہتا ہے تو ان صورتوں میں بھی متولی کے لئے جائز ہے کہ غاصب سے قیمت لے کر ان اراضی موقوفہ کے بدلے میں دوسری جگہ زمین خرید لے۔

في رد المحتار نقلا عن الاشباه والنظائر (قولها إلا في أربع) الأولى لو شرطه الواقف، الثانية إذا غصبه غاصب وأجرى عليه الماء حتى صار بحراً فيضمن القيمة و يشترى المتولى بها أرضا بدلا، الثالثة أن يجحده الغاصب ولا بينة اى وأراد دفع القيمة فللمتولى أخذها ويشترى بها بدلا " (ردالمحتار ۳/۴۲۶، الاشباہ والنظائر ۱۰۳تا۱۰۴، فتاوی خانیہ ۳/۳۰۰، فتاوی بزازیہ ۳/۲۵۶)

(۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ اراضی موقوفہ کو کوئی شخص لینے کا خواہش مند ہے، اور وہ اس کے بدلے اس سے بہتر اور زیادہ پیداوار والی زمین دینا چاہتا ہے تو حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس صورت میں بھی استبدال جائز ہے، اور حضرات فقہاء نے اس قول کو مفتی بہ بھی قرار دیا ہے۔

في الاشباه: الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن وصفا فيجوز على قول أبي يوسف و عليه الفتوى كما في فتاوى قارى الهداية (الاشباہ والنظائر ۱۰۳تا۱۰۴، ومثلہ فی رد المحتار ۳/۴۲۶)

مندرجہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء نے لوگوں کے بدلتے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھ کر چند شرائط کے ساتھ استبدال کو جائز قرار دیا ہے اور ساتھ ہی قول جواز کے مفتی بہ ہونے کی تصریح فرمائی ہے، علامہ ابن الہمام نے بھی مختصراً استبدال کے جواز پر کلام کیا ہے، لکھتے ہیں:

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أولا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب في الأول الشرط وفي الثاني الضرورة ولا ضرورة في هذا (في الثالث) إذ لاتجب زيادة بل تبقيه كما كان (قال ابن عابدين) أقول ما قاله هذا المحقق هو الحق الصواب (ردالمحتار ۳/۴۲۷، بحوالہ فتح القدیر)

لیکن صاحب شرح وقایہ نے کتاب الوقف میں استبدال کے سلسلہ میں حضرات صاحبین کا اختلاف درج کرنے کے بعد لکھا ہے :

ونحن لا نفتي به فقد شاهدنا في الاستبدال من الفساد وما لا يعد لا يحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة إلى إبطال أكثر أوقاف المسلمين وفعلوا ما فعلوا (شرح وقایہ ۲/۳۵۳ تا ۳۵۴)

(ہم اس کا فتویٰ نہیں دیتے اس لئے کہ ہم نے استبدال کی صورت میں جو فساد دیکھا ہے اس کو بیان نہیں کیا جا سکتا، ظالم قاضیوں نے اس کو اوقاف کے ختم کرنے کا ایک بہانہ بنالیا ہے اور پھر جو سمجھ میں آیا کیا)۔

مندرجہ سطور میں صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے استبدال کی صورت میں جن مفسدات کی طرف اشارہ کیا ہے، ان مفسدات کی پیش بندی کے لئے حضرات فقہاء نے آٹھ شرطوں کا ذکر کیا ہے:

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ وقف ویران ہوگیا ہو اور اس کی آمدنی اور اس کا نفع بالکل ختم ہوگیا ہو۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ اس جگہ وقف کی کوئی دوسری بلند جگہ نہ ہو کہ جہاں دوسری تعمیر ہوسکے۔

(۳) وقف کی بیع اور اس کا استبدال غبن فاحش (بہت زیادہ خسارہ) کے ساتھ نہ ہو۔

(۴) بدلنے والا قاضی علم وعمل دونوں کا جامع ہو۔

(۵) اراضی موقوفہ کا تبادلہ دوسری زمین ہی سے ہو، دراہم ودنانیر، روپے پیسے سے نہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں خطرہ ہے کہ کہیں بدلنے والے لوگ استبدال سے پہلے ہی روپے کو ہضم نہ کرجائیں۔

(۶) وقف کا تبادلہ ایسے شخص سے نہ کیا جائے جس کی شرعاً شہادت قبول نہیں ہوتی ہے، اور نہ ایسے شخص سے کیا جائے جس کا دین (قرض) بدلنے والے پر ہو، کیونکہ خطرہ ہے کہ بدلنے والا کہیں وقف کو دین کے عوض نہ فروخت کردے، حالانکہ حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمہ نے وقف کی بیع سامان کے عوض کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، پھر وہ کیونکر دین کے عوض وقف کے فروخت کرنے کا فتویٰ دیں گے۔

(۷) ساتویں شرط یہ ہے کہ ایک وقف کا تبادلہ دوسرے وقف سے ایک ہی محلّہ کے اندر کیا جائے، اور اگر دوسرے محلّہ کے اندر کیا جائے تو شرط یہ ہے کہ وہ محلّہ پہلے محلّہ سے بہتر ہو، اگر بہتر نہ ہو تو پھر تبادلہ جائز نہیں ہے۔

(۸) آٹھویں شرط علامہ قنالی زادہ نے یہ ذکر کی ہے کہ بدل اور مبدل منہ ایک ہی جنس سے ہو، لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ بظاہر اس شرط کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جہاں تبادلہ کی صورت میں خرچ کم ہو اور آمدنی زیادہ آئے تو یہ اچھی بات ہے، یاد رہے کہ حضرات فقہاء نے جس طرح بعض صورتوں میں واقف کو استبدال کی اجازت دی ہے اسی طرح قاضی کو بھی اجازت دی ہے، لیکن صاحب فتاویٰ قاضی خاں کا کلام قاضی کے سلسلہ میں مختلف ہے۔

ایک جگہ انہوں نے بغیر واقف کی شرط کے مطلقاً قاضی کو استبدال کی اجازت دی ہے کہ جہاں وہ مصلحت دیکھے وقف کا استبدال کرے، لیکن دوسری جگہ مطلقاً منع کیا ہے، اگرچہ وقف ویران ہی کیوں نہ ہوجائے۔

لیکن مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ بغیر کسی شرط کے قاضی کے لئے استبدال کی شرعاً اجازت ہے جب کہ وہ مندرجہ

بالاشرطوں کا لحاظ کر کے استبدال کرے، البتہ فقہ کی مشہور کتب ''اسعاف'' سے نقل کرتے ہوئے فتاویٰ عالمگیری اورردالمحتار میں لکھا ہے کہ قاضی علم وعمل دونوں کا پیکر ہو، تاکہ ظالم قاضیوں کی طرف سے اوقاف مسلمین کے ابطال کا جوخطرہ اوپر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کی طرف سے پیش کیا گیا ہے وہ سامنے نہ آئے۔

یہاں پر یہ بات ملحوظ رہے کہ مساجد ومقابر کے اوقاف کا تبادلہ اگرچہ وہ ویران ہی کیوں نہ ہو جائیں شرعاً جائز نہیں ہے۔

سئل القاضي الإمام شمس الائمة محمود الأوزجندی عن مسجد لم يبق له قوم و خرب ما حوله واستغنى الناس عنه هل يجوز جعله مقبرة قال لا وسئل هو أيضا عن المقبرة في القرىٰ إذا اندرست ولم يبق فيها أثر الموتىٰ لاالعظم الخ (فتاوی ہندیہ ۲/۴۷۰، ۴۷۱، ۴۵۴-۴۵۵، ہدایہ ۲/۶۴۵، المبسوط ۱۲/۶۴۵، بزازیہ ۳/۴۷۰)۔

الف ۔ ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسری جگہ پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، ایسے مراحل ونوازل کے مواقع کے سلسلہ میں صاحب فتاویٰ خانیہ علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

قال إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أرضا أخرىٰ هي أنفع للفقراء وأكثر ريعاً كان له أن يبيع هذه الأرض ويشترى بثمنها أرضا أخرىٰ جوّز رحمه الله تعالى استبدال الأرض بالأرض (الفتاوی الخانیہ ۳/۳۰۰)

وقال شمس الأئمة السرخسي في المبسوط: ومن ذلک أنه إذا شرط في الوقف أن يستبدل به أرضا أخرى إذا شاء ذلک فهو جائز عند ابی يوسف وعند محمد وهو قول أهل البصرة الوقف جائز و الشرط باطل لأن هذا الشرط لا يوثر في المنع من زواله والوقف يتم بذلک ولا ينعدم به معنى التابيد في أصل الوقف فيتم الوقف بشروطه ويبقى الاستبدال شرطا فاسدا فيكون باطلا في نفسه كالمسجد إذا شرط الاستبدال به أو شرط أن يصلي فيه قوم دون قوم فالشرط باطل واتخاذ المسجد صحيح فهذا مثله (المبسوط ۱۲/۴۱، ۴۲)

ب ۔ ویران اوقاف کو حکومت کے بجائے کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض میں دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری رکھنے کی شکل شرعاً اختیار کی جاسکتی ہے، قال ابن عابدین الشامی فی ردالمحتار:

فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع ويحصل منها غلة قدر أجرة الحانوت كان أحسن لأن الأرض أدوم وأبقى وأغنى عن كافة الترميم والتعمير بخلاف الموقوفة للسكن لظهور أن قصد الواقف الانتفاع بالسكن (ردالمحتار ۳/۴۲۵)

حضرات فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مساجد ومقابر موقوفہ اور دیگر اوقاف میں فرق ہے، مساجد و

مقابر موقوفہ کا تو تبادلہ کسی حال میں جائز نہیں ہے، البتہ دیگر عام ویران اوقاف کا تبادلہ شرعاً کیا جا سکتا ہے، نیز مسجد و مدرسہ وحوض وغیرہ کے اوقاف کا حکم عام اوقاف کا ہے کہ ان کا تبادلہ شرائط استبدال کے ساتھ جائز ہے۔

قال ومن اتخذ أرضه مسجدا لم يكن له أن يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لأنه يحرز عن حق العباد وصار خالصاً لله تعالى الخ (ہدایہ۲/۶۴۵)

والظاهر أن حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر وأمثالها حكم الوقف على الفقراء (ردالمحتار ۳/۴۱۹)

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

موقوف شئ خالص اللہ کی ملکیت ہوتی ہے، اس میں دوام وثبات ہوتا ہے، وقف کی اصل حضرت ابراہیمؑ کی ذات اقدس ہے، انہوں نے بیت اللہ شریف اور خانہ کعبہ کی زمین وقف کر کے خانہ کعبہ تعمیر فرمایا تھا (حاشیہ شرح وقایہ در بیان وقف) علامہ ابن ہمام نے صیغہ تمریض استعمال کرتے ہوئے یہ بات بھی کہی ہے کہ ارض کعبہ اس سے قبل ہی سے موقوف تھی۔

وقف صدقات ہی کی طرح خالص اللہ کی ملکیت ہوتی ہے، پھر اللہ کی جانب سے بندے اس کے مستحق ہوتے ہیں، وقف کے اندر اصل یہی ہے کہ وقف ایسی چیزوں کی ہونی چاہئے جس میں دوام ہوتا ہے اور زوال کو قبول نہیں کرتا ہے، بایں وجہ منقولی اشیاء کا وقف درست نہیں ہے، گرچہ شروط وقیود کے ساتھ منقولی اشیاء کا وقف بھی درست ہے، اب وقف کا جو بھی پہلو اختیار کیا جائے خواہ وہ غیر منقولی ہو یا منقولی ہو، ہر پہلو میں منافع للناس ہی مضمر اور پوشیدہ ہے، پھر وقف میں تملیک شرط ہے یعنی مالک بنانا، جس طرح صدقات وزکوۃ میں تملیک شرط ہے، یہ بات دیگر ہے کہ صورتوں میں قدرے اختلاف اور تفاوت ہے۔

اس تمہید وتقدیم کے بعد اب اوقاف کے بارے میں عرض یہ ہے کہ بہت سے وہ اوقاف جو مسلمانوں کی آبادی منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، یا وہ اوقاف جہاں بھی ہیں وہاں دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا، اس میں مساجد ومقابر خانقاہیں ہر طرح کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت اور غیر مسلمانوں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے۔

الف۔ ایسی صورتوں میں ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد وقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے اور منشاء حدیث کے خلاف بھی نہیں ہے۔

ب۔ ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض کسی دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کے جاری کرنے کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

اسلام ایک مکمل دین اور کامل دستور العمل ہے، جس میں انسان کے زندگی گذارنے کے لئے تمام اسباب

ووسائل فراہم اور مہیا ہیں، مذہب اسلام کا ایک خاص وصف یہ ہے کہ اس نے انسان کے معاشی مشکلات اور اقتصادی پریشانی کو دور کرنے کے لئے مختلف مدات کو متعین کیا ہے تاکہ انسان صحیح طریقے سے زندگی گذار سکے، ان مدات میں ایک اہم شعبہ اوقاف کا ہے جس میں ایک شخص اپنی جائداد کو للہ فی اللہ وقف کرتا ہے، تاکہ محتاج وضرورت مند اپنی ضرورتوں کو پوری کرسکیں، اسکے ساتھ ہی موجودہ دور میں حکومت اور متولیان وقف کی بے راہ روی اور حرص وہوس کی وجہ سے اوقاف کے چند نئے مسائل ابھر کر سامنے آگئے ہیں، ذیل میں ان سوالوں کے جوابات جدید وقدیم فقہ وفتاوی کی کتابوں سے دئے جارہے ہیں(واللہ من وراء القصد وھو یھدی السبیل)

الف۔ ایسے اوقاف کو جو مسلمانوں کی آبادی کے منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکے ہیں اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں اگر وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہو، اور واقف کے مقاصد کو بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہوتو ایسے اوقاف کو فروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب اوقاف کے ضائع ہوجانے کا ظن غالب ہو، یا بالکل ہی ناقابل انتفاع ہوجائیں، تو فروخت کرکے ان کے بدلے میں متوازی ومماثل دوسری چیزیں خرید کر وقف کردی جائیں۔

قال ھشام سمعت محمدا یقول الوقف إذا صار بحیث لا ینتفع بہ المساکین فللقاضی أن یبیعہ ویشتری بثمنہ غیرہ ولیس ذلک إلا للقاضی (بحرالرائق ۵/۲۰۷)

ہشام کہتے ہیں کہ امام محمدؒ سے کہتے ہوئے سنا کہ جب وقف اس پوزیشن میں ہوجائے کہ اس سے مساکین فائدہ نہ اٹھاسکیں تو قاضی کو حق ہے کہ وہ اسکو بیچ دے اور اس کی قیمت سے اسی کے متوازی خرید لے، یہ حق صرف قاضی ہی کو ہے۔

عن شمس الأئمة الحلوانی ینقل الذخیرة حین سئل عن أوقاف المسجد إذا تعطلت ھل للمتولی أن یبیعہ ویشتری مکانہ أخری قال نعم. والمختار أنہ یجوز بیعھا إن احتاجوا إلیہ قال الفقیہ أبو جعفر ینبغی أن یکون ذلک بأمر الحاکم احتیاطا فی موضع الخلاف (بحرالرائق ۵/۲۰۷)

شمس الائمہ حلوانی نقل کرتے ہیں، جب ان سے اس مسجد کے اوقاف کے بارے میں سوال کیا گیا جو معطل اور بیکار ہو، کیا متولی کو یہ حق ہے کہ وہ اس کو بیچ کر دوسری خرید لے تو انہوں نے کہا ہاں، اور مناسب اور درست یہ ہے کہ بیچنا جب واقعتا ضروری ہو تو جائز ہے، فقیہ ابوجعفر کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ مختلف فیہ مقامات میں یہ حکم حاکم کی اجازت سے ہو۔

ب۔ ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کرکے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے لیکن عمومی صورت میں نہیں، یہ اس صورت میں ہے جب اوقاف پر

حکومت اور غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہو اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہوں ان کو آباد کرنا ناممکن ہو گیا ہو۔

مولانا قمر الزماں ندوی

سوالات کے جوابات تحریر کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ استبدال وقف کے شرائط و حالات پر ایک نظر ڈال لی جائے تاکہ آگے مسائل کے حل کرنے اور اسے اچھی طرح سمجھنے میں مدد مل سکے۔

حنفی نقطہ نظر:

احناف کے نزدیک شرائط استبدال وقف تین ہیں:

۱۔ ایک تو یہ کہ واقف نے خود اپنے لئے یا کسی دوسرے شخص کے لئے یا اپنے ساتھ ساتھ دوسرے کے لئے بھی استبدال کی شرط لگا دی ہو، بایں طور کہ جب چاہیں گے اس وقف کا تبادلہ کردیں گے، تو اس صورت میں استبدال جائز ہوگا۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے کوئی شرط نہیں لگائی، بایں طور کہ بالکل خاموش رہا یا عدم استبدال کی صراحۃً شرط لگا دی، لیکن آگے چل کر وقف کی ایسی حالت ہو گئی کہ یا تو اس سے بالکلیہ استفادہ مفقود ہو گیا ہے یا صرف اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ وہ سارا کا سارا وقف شدہ چیز کے خرچ میں صرف ہو جاتا ہے، تو ایسی صورت میں بھی استبدال وقف جائز ہے۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ واقف نے کوئی شرط نہیں لگائی، بایں طور کہ بالکل خاموش رہا یا عدم استبدال کی شرط لگا دی ہے، لیکن وقف سے کچھ نہ کچھ فائدہ بھی حاصل ہوتا ہے، اور استبدال میں فائدہ زیادہ نظر آتا ہے، تو ایسی صورت میں صحیح قول کے مطابق زیادہ فائدہ کے لئے استبدال جائز نہیں ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: رد المحتار ۳/ ۳۸۷)

مالکی مذہب:

مالکیہ نے اوقاف کی تین قسمیں بیان کی ہیں، اور ہر ایک کے لئے الگ الگ احکام بھی بیان کئے ہیں:

۱۔ مساجد کی خرید و فروخت کسی بھی حالت میں جائز نہیں ہے۔

۲۔ زمینوں (عقار) کی بھی خرید و فروخت جائز نہیں گرچہ وہ خراب ہو رہی ہوں، اور نہ ہی اسی جنس کی دوسری زمین سے ان کا استبدال جائز ہے، نیز ان کی لکڑیوں کی بیع بھی جائز نہیں ہے، ہاں اگر ان لکڑیوں کا موقوفہ زمین میں واپس آنا ممکن نہ ہو تو اسی جیسی دوسری موقوف زمین میں منتقل کرنا جائز ہے، مالکیہ کے مسلک کے اعتبار سے صرف ایک صورت میں موقوفہ زمینوں کو فروخت کر سکتے ہیں اور وہ ہے مسجد یا راستہ کو کشادہ کرنے کے لئے۔

۳۔ موقوفہ سامان یا جانور کو اس صورت میں فروخت کرنا جائز ہے جب کہ ان کی منفعت ختم ہو چکی ہو، بایں طور کہ جانور بوڑھاپے کی وجہ سے ناقابل انتفاع ہو گیا ہو، یا کپڑا اتنا پرانا ہو کہ اس کا استعمال ممکن نہ ہو۔ یہ مسلک تو مشہور مالکی فقیہ ابن القاسم کے مطابق ہے لیکن ایک دوسرے فقیہ ابن ماجشون ان سے اختلاف کرتے ہوئے

کہتے ہیں کہ ان کی بھی بیع جائز نہیں۔

شافعی فکر:

شوافع کے مسلک کی تفصیل کچھ اس طرح ہے:

۱۔ مساجد: ان میں تصرف کرنے کا کسی کو حق نہیں ہے، نہ خرید وفروخت کے ذریعہ اور نہ کسی دوسرے ذرائع سے، خواہ مسجد منہدم ہوگئی ہو یا محلہ اور شہر کی آبادی ختم ہونے کی وجہ سے اس میں نماز ادا نہ کی جاتی ہو، ایسی صورت میں اس مسجد کے ''غلہ'' کو دوسری مسجد جو قریب ترین ہو لگایا جا سکتا ہے۔

۲۔ مسجد کی چٹائیاں: عدم انتفاع کی صورت میں ان کی بیع جائز ہے، لیکن ان کی قیمت مصالح مسجد پر ہی صرف کرنا ضروری ہوگا۔

۳۔ ان کے علاوہ موقوفہ جانور اور درخت وغیرہ، اگر ان سے انتفاع کی کوئی صورت نہ ہو تو فروخت کیا جا سکتا ہے بلکہ فروخت کر دینا بہتر ہے اور ان کی قیمت فقراء ومساکین اور مصالح مسلمین میں صرف کر دیا جائے۔

حنبلی مذہب:

اوقاف کی منفعت جب کالعدم ہو جائے تو فروخت کر دینا جائز ہے، ہاں اگر ان سے تھوڑا بھی انتفاع ہو رہا ہو تو بیچنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اصلاً اوقاف کی بیع ناجائز ہے، اس کی اجازت صرف ضرورت اور اوقاف کے مقصود کو بچانے کے لئے دی گئی ہے، اسی طرح مساجد کو بھی صرف اس وقت منتقل کرنا جائز ہے جب کہ اس سے انتفاع ممکن نہ ہو (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۲۲۱/۸۔ ۲۲۷)

پنجاب وہریانہ وغیرہ کے اوقاف کی منتقلی:

بہت سے اوقاف خصوصاً پنجاب وہریانہ، دہلی اور مغربی یوپی میں ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف مسلمانوں کی آبادی منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے اس میں مساجد، قبرستان، مدارس اور خانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے، ایسی صورت میں:

الف۔ اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، چنانچہ علامہ شامی نقل فرماتے ہیں:

عن شمس الأئمة الحلوانی أنه سئل عن مسجد أو حوض خرب ولا يحتاج إليه لتفرق الناس عنه هل للقاضی أن يصرف أوقافه إلى مسجد أو حوض فقال نعم.. ولا سيما فی زماننا فإن المسجد أو غيره من رباط أو حوض إذا لم ينقل يأخذ أنقاضه اللصوص والمتغلبون كما هو

مشاهد وكذلك أوقافه ياكلها النظار أو غيرهم ويلزم من عدم النقل خراب المسجد الآخر المحتاج إلى النقل إليه (ردالمحتار ۳/ ۳۷۲)

شمس الائمہ حلوانی سے مروی ہے کہ ان سے ایسی مسجد اور حوض کے بارے میں دریافت کیا گیا جو ویران ہو گئی ہو اور لوگوں کی آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کی ضرورت باقی نہ ہو تو کیا قاضی کو اختیار ہے کہ وہ ان کے اوقاف کو کسی مسجد یا حوض کی طرف منتقل کر دے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ جی ہاں اختیار ہے...اور خاص طور سے ہمارے زمانہ میں، اس لئے کہ اگر مسجد اور اس کے علاوہ مثلاً سرائے اور حوض جب منتقل نہ کی جائیں گی تو چور اور شر پسند عناصر اس وقف کی ٹوٹی پھوٹی چیز پر اپنا قبضہ جما لیں گے، جیسا کہ مشاہدہ ہے، اور اسی طرح اس کے اوقاف کو منتظمین وغیرہ کھا جائیں گے، اور منتقل نہ کرنے سے ایک خرابی یہ بھی لازم آئے گی کہ وہ مسجد جو ضرورت مند ہے وہ بھی ویران اور خراب ہو جائے گی۔

نیز دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لايفى بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه (ردالمحتار ۳/ ۳۸۷)

لیکن اگر وقف کی یہ حالت ہو گئی ہو کہ اس سے انتفاع بالکل نہ ہو رہا ہو بایں طور کہ اس سے کچھ حاصل ہی نہ ہوتا ہو یا اس کی آمدنی سے وقف کی ضرورت بھی پوری نہ ہوتی ہو تو بھی صحیح قول کے مطابق تبادلہ جائز ہے جب کہ قاضی کی اجازت سے ہو اور قاضی اس میں مصلحت دیکھتا ہو۔

اور اس سلسلہ میں فقیہ عصر ڈاکٹر وہبہ زحیلی یوں روشنی ڈالتے ہیں:

إذا انهدم وقف ولم يكن له شئ يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره ولم تبق إلا أنقاضه من حجر و طوب و خشب صح بيعه بأمر الحاكم (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/ ۲۲۱)

جب وقف منہدم ہو گیا ہو اور اس کی تعمیر کے لئے کچھ نہ ہو، اور نہ ہی اس کو اجارہ پر دینا ممکن ہو اور نہ ہی اس کی تعمیر ممکن ہو، اور سوائے اس کی ٹوٹی پھوٹی چیز مثلاً پتھر، اینٹ، اور لکڑی کے کچھ بھی باقی نہ ہو تو حاکم کی اجازت سے اسے فروخت کر دینا جائز ہے۔

علامہ شامی ایک جگہ یوں رقم طراز ہیں:

قال هشام سمعت محمداً يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (ردالمحتار ۳/ ۳۸۴)

ہشام فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمد کو کہتے ہوئے سنا کہ وقف جب اس حالت میں پہونچ جائے کہ اس سے مساکین کا فائدہ ختم ہو گیا ہو تو قاضی کو اختیار ہے کہ وہ اسے فروخت کر دے اور اس کے ثمن سے دوسری چیز خرید لے، اور یہ اختیار صرف قاضی کو ہے۔

ب۔ نیز ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری رکھنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ یہ بھی مبادلۃ المال بالمال ہے، گو دونوں کی جنس ایک ہے۔

مولانا محمد نور القاسمی

نظام اوقاف اسلام کا وہ نادر الوجود شاہکار ہے، قبل اسلام جس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، مصر و یونان میں بڑی بڑی تہذیبوں نے جنم لیا، جنہوں نے معاشی دنیا میں تہلکہ مچادیا، مگر وہ وقف کے تصور تک نہ پہونچ سکیں، افلاطون نے مدنیت کے قانون مرتب کرنے میں شہرۂ آفاق کارنامہ انجام دیا، مگر اس کی پرواز وقف کی اس عدیم المثال ایجاد تک نہ ہوسکی، دنیا کے بڑے بڑے فلاسفر، مصلحین، دانشوران اور سیاست دانوں نے سماج کی ترقی کا بیڑا اٹھایا مگر وقف کا نعم البدل پیش نہ کر سکے۔

صرف اور صرف اسلام ہی دنیا کا وہ تنہا مذہب ہے، جس نے امت کو اس عظیم نعمت سے نوازا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود مدینہ میں بہت ساری جائدادیں وقف کیں، صحابہ کرامؓ نے بھی اوقاف میں حصہ لیا، اور حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کے اوقاف آج تک باقی ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے: مجمع الانہر ۱؍۷۳۰)

تاریخ اوقاف کا مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اوقاف وہ نسخہ کیمیا ہے، جس کے ذریعہ افلاس وتنگ دستی، غربت ونادار ی کا علاج، اور معاشی و اقتصادی مسائل کی عقدہ کشائیاں کی جاتی ہیں اور یہ ایک ایسا قابل فخر تمدنی کارنامہ ہے، جس کے ذریعہ غرباء کی امداد، مساکین کی اعانت، یتیموں کی سرپرستی، بیواؤں کی خبر گیری، قرض داروں کی گلوخلاصی اور بے سہارا طبقہ کی دستگیری ہوتی ہے، یہی نہیں بلکہ معاشی بدحالی میں پھنسے ہوئے اور ذہنی پستی میں دبے ہوئے لوگوں کو سماج میں آبرومندانہ زندگی بسر کرنے کی ضمانت بھی ہے۔

لیکن افسوس صد افسوس! کہ گردش زمانہ کے ساتھ ساتھ اس مجرب نسخہ کو فراموش کردیا گیا، اور ملت کے مفید وکار آمد منصوبے مال ودولت کا شکوہ کررہے ہیں، کیونکہ ملت کے بے شمار اوقاف ہماری غفلتوں کی وجہ سے ویران، ناقابل استعمال اور بے توجہی کا شکار ہیں۔ خدا جزاء خیر دے، ''اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا'' کے دردمند افراد کو، جنھوں نے اس جانب توجہ کی، اور ہندوستانی اوقاف کو قابل استعمال بنانے کے لئے کیا تدابیر اختیار کی جائیں؟ اس کے لئے اکیڈمی نے سوالات مرتب کر کے شرعی نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔

خدا سے دعا ہے کہ سوالات کے جوابات عرض کرنے میں صحیح اور شرعی حل پیش کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اوقاف کا تبدیل کرنا:

الف۔ موجودہ نازک حالات میں مقابر وخانقاہوں کو فروخت کرنا اور ان کو تبدیل کرنا کیسا ہے؟ اور کیا شریعت اسلامیہ میں اوقاف سے فائدہ اٹھانے کی خاطر اس کی گنجائش ہے؟ تو اس سلسلہ میں تھوڑی تفصیل اور شرائط ہمارے فقہاء نے بیان کی ہیں کہ:

اگر واقف زندہ ہے تو اسے اس کا کلی اختیار ہے کہ وہ اپنی وقف کردہ شئ کو بیچ کر اس کی جگہ دوسری چیز وقف کردے، لیکن اگر وقف کرنیوالا زندہ نہ ہو، اور اس نے وقف کو بیچنے کی نہ وصیت کی ہو، اور نہ ہی شرط لگائی ہو، بلکہ وقف کو بیچنے، تبدیل کرنے سے منع کیا ہے، یا منع نہ کیا ہو اور نہ ہی اجازت دی ہے بلکہ خاموش ہے، تو ایسی صورت میں اگر موقوف بالکل ویران وتباہ حالی کا شکار ہو جائے، مقاصد وقف فوت ہو رہے ہوں، اور انہیں بروئے کار لانے کے لئے اس کے علاوہ کوئی راستہ نہ ہو کہ انہیں بیچ دیا جائے اور اس کی جگہ اسی پیسے سے متوازی اور اسی طرح کا وقف جہاں آبادی ہے قائم کر دیا جائے، تو اس حالت میں صرف قاضی کو استبدال وقف اور اس کی خرید وفروخت کی اجازت ہے، اس کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے اجازت نہیں ہے۔

فقہ حنفی کے مایہ ناز فقیہ علامہ ابن عابدین (متوفی ۱۲۵۲ھ) ان صورتوں کا تذکرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

والثاني : أن لا يشرطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لاينتفع بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلاً أو لا يفي بمؤنته فهو أيضاً جائز على الأصح، إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه (دیکھئے: ردالمحتار ۳/ ۳۸۷، فتاوی ہندیہ ۲/ ۴۰۱، احکام الوصایا والاوقاف/ ۲۰۳)

دوسری صورت یہ ہے کہ وقف کرنے والے نے اس کو تبدیل کرنے کی شرط نہ لگائی ہو، اگر اس نے عدم استبدال کی شرط لگائی ہے یا اس سلسلہ میں بالکل خاموش رہا، لیکن موقوف شئ اس حال میں ہو کہ اس سے بالکل فائدہ نہ اٹھایا جا سکتا ہو، اس طور پر کہ اس سے اصلاً کوئی چیز حاصل نہ ہو یا اس کا خرچ اس سے پورا نہ ہوتا ہو تو اصح قول کے مطابق قاضی کی اجازت ہو اور اس کی رائے مصلحت پر مبنی ہو تو استبدال جائز ہوگا۔

نیز مشہور فقیہ علامہ ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰ھ) تحریر فرماتے ہیں:

شرط الوقف عدم الاستبدال فللقاضي الاستبدال إذا كان اصلح (الاشباہ والنظائر، مجمع الأنہر ۱/ ۷۳۶)

شرط وقف عدم استبدال ہے اور استبدال کا حق صرف قاضی کو ہے اگر وہ استبدال کو بہتر سمجھے۔

نیز علامہ شامی نے قاضی جس کو استبدال وقف کا حق حاصل ہے اس کے لئے کچھ اوصاف کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:

وشرط في الإسعاف أن يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى أوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا (ردالمحتار ۳/ ۳۸۸، مجمع الأنہر ۱/ ۷۳۶)

اور اسعاف کے اندر شرط لگائی گئی ہے کہ تبدیل کرنے والا قاضی علم کے ساتھ عمل کا بھی پیکر ہو (یعنی علم و عمل کا جامع ہو) تا کہ مسلم اوقاف کے ضیاع کا باعث نہ ہو، جیسا کہ ہمارے دور میں اکثر ہو رہا ہے۔

لیکن یہ بات ذہن نشیں رہے کہ قاضی کے لئے ضروری ہوگا کہ اس ویران وقف کو تبدیل کرنے یا فروخت

کرنے کے بعد اسی کے متوازی ومماثل وقف قائم کرے، اور یہ دوسرا وقف اپنی تمام شرائط کے ساتھ جس طرح پہلا وقف تھا جاری ہوگا۔

فقہ حنفی کے رمز شناس فقیہ علامہ آفندی نے اس کو یوں ذکر کیا ہے:

وصح شرط أن یستبدل به ای بالوقف غیره ای یبیعه ویشتری بثمنه أرضا أخری إذا شاء عند أبي یوسف استحسانا فإذا فعل صارت الثانیة کالاولیٰ فی شرائطها (مجمع الأنہر ۱/۷۳۶، در مختار ۳/۳۸۷)

یہ شرط لگانا کہ وہ جب چاہے گا وقف کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسری زمین خرید سکتا ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً درست ہے، لیکن جب وہ ایسا کرے گا تو دوسرا وقف پہلے وقف کی طرح ہوگا تمام شرائط کے اندر۔

نیز موجودہ دور کے مشہور عالم دین حضرت مفتی نظام الدین صاحب کا فتوی بھی یہی ہے، مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''اگر ضائع ہوجانے کا ظن غالب ہوجائے یا بالکل نا قابل انتفاع ہوجائے تو اس کو فروخت کر کے اس کے بدلہ میں اسی موقوفہ کے متوازی ومماثل دوسری چیزیں خرید کر وقف کردی جائیں گی'' (نظام الفتاوی ۱/۶۰)

اوقاف کو حکومت کے حوالہ کرنا:

ب۔ اوقاف کے قرب وجوار میں مسلم آبادی نہ ہونے کے سبب جہاں یہ مسائل درپیش ہیں، ان کو حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض مناسب جگہ اس کے متوازی چیز لینے میں کوئی قباحت نہیں ہے، لیکن زیادہ بہتر اور مناسب ہے کہ اوقاف کو مسلمانوں کے ہاتھ فروخت کی جائے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب کا معروف فتوی ہے:

''مسجد کا پرانا سامان اور ملبہ جو اسی مسجد کی تعمیر جدید میں کام نہ آسکتا ہو، فروخت کردینا جائز ہے، بہتر ہے کہ مسلمان کے ہاتھ فروخت کیا جائے اور اس کی قیمت کو اسی مسجد کی ضرورت تعمیر میں یا جس قسم کا سامان تھا، اسی کے مثل میں صرف کردیا جائے (کفایت المفتی)۔

مولانا ابرار خاں ندوی

الف۔ بہت سے اوقاف ویران ہوچکے ہیں اور جن مقامات پر اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا نا قابل عمل ہوگیا ہے تو کیا ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو وہاں متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

اس کا حکم یہ ہے کہ وقف تام اور مکمل ہوجانے کے بعد اس کا بیچنا، خریدنا، ہبہ کرنا، رہن رکھنا وغیرہ کچھ بھی جائز نہیں، شامی میں ہے:

فإذا تم اى الوقف ولزم لا يملك ولا يملك ولا يعار ولا يرهن (شامی ۳/ ۵۰۷)
ہاں اگر ضائع ہونے کا ظن غالب ہو جائے یا بالکل ہی نا قابل انتفاع ہو جائے تو اسکو فروخت کر کے اس کے بدلہ میں اسی موقوفہ کے متوازی و مماثل دوسری چیزیں خرید کر وقف کر دی جائے (نظام الفتاوی۔۱۶۰)

ب۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اسکے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی کوشش کی جائے۔

شامی میں ہے:"وجاز شرط الاستبدال الخ" میں استبدال کی دوسری شرط یہ ذکر فرمائی ہے: "أن لا یشرطه الاستبدال سواء شرط عدمه أو سكت ولكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلاً أو لا يفى بمؤنته فهو أيضا جائز إذا كان بإذن القاضى ورأيه المصلحة فيه (شامی ۳/ ۴۲۴)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ اگر وقف سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہو رہا ہو لیکن ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اسکو دوسری زمین یا مکان سے بدلنا جائز ہے، لیکن اس میں مسلم ذمہ داروں سے مشورہ اور رائے لینا بھی ضروری ہے۔

مولانا ابراھیم فلاحی بارڈولی

وقف کی حقیقت کیا ہے؟ کن اشیاء میں وقف صحیح ہے اور کن میں صحیح نہیں ہے؟ اس کی بتدریج تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

وقف کی لغوی تعریف:

اکثر لغت میں اس کی تعریف حبس سے کی ہے، یعنی ٹھہرنا، اور لسان العرب میں "خلاف الجلوس" یعنی بیٹھنے کے مقابلے میں کھڑے ہونے سے کیا ہے۔

وقف کی اصطلاحی تعریف:

وقف کی اصطلاحی تعریف اکثر کتب فقہ میں امام صاحب کے نزدیک یہ ہے:

حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة على الفقراء، وزاد فتح القدير على من أحب فيدخل فيه الغنى، وزاد فى الهندية على وجه تعود منفعتها إلى العباد۔

کسی سامان کو واقف کی ملکیت میں محصور کر کے اس کی منفعت کو فقراء پر صدقہ کرنا۔ "فتح القدیر" میں مزید ہے: منفعت کا صدقہ کرنا جس پر چاہے تو غنی بھی اس کے تحت داخل ہو جائے گا۔ اور "ہندیہ" میں ہے: اس طرح کر دینا کہ منفعت بندوں کو پہونچتی رہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وقف کی اصطلاحی تعریف حبس العين على حكم ملك الله تعالى (سامان کو اللہ تعالی کی ملکیت کے حکم میں کر دینا) ہے۔

وقف کا حکم:

چونکہ امام صاحب کے نزدیک وقف کی اصطلاحی تعریف "حبس العين على ملك الواقف

والتصدق بالمنفعة علی الفقراء أو علی من أحب" ہے،اس لئے نہ وقف لازم ہوگا اور نہ شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر ہوگی حتی کہ واقف کو شئ موقوف بیچنے اور ہبہ کرنے کا اختیار ہے، اور واقف کے مرنے کے بعد شئ موقوف میں وراثت بھی جاری ہوگی۔

لیکن تین صورتیں ایسی ہیں جن میں بالاتفاق شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر ہوجاتی ہے:

(۱) کوئی شخص مسجد کے لئے وقف کرتا ہے تو شئ موقوف، واقف کی ملکیت سے خارج ہوجائے گی بالاتفاق۔

(۲) قضاء قاضی یعنی قاضی نے شئ موقوف ہونے کا فیصلہ کردیا تو واقف کی ملکیت سے باہر ہوجائے گی۔

(۳) اگر واقف اپنی موت کے ساتھ معلق کردے تو شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر ہوجائے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ وقف کی تعریف "حبس العین علی حکم ملک الله" ہے، لہذا جب واقف کا وقف کرنا صحیح ہوگیا تمام شرائط کے ساتھ تو وقف لازم ہوگیا، اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر ہوکر اللہ تعالی کی ملکیت میں داخل ہوگئی۔

لیکن صاحبین کے مابین بھی تھوڑا اختلاف ہے: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مطلقاً وقف کردینے سے وقف ہوجاتا ہے اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہوجاتی ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ وقف کے اندر تسلیم شرط ہے اس لئے جب تک سپرد نہ کیا جائے یا استعمال میں نہ لے آیا جائے تب تک وقف لازم نہیں ہوگا اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر نہیں ہوگی، لہذا جب تسلیم (سپردگی) ہوجائے یا شئ موقوف مستعمل ہونے لگے تو وقف لازم بھی ہوگیا اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے خارج بھی ہوگئی۔ لیکن اس صورت میں امام ابو یوسفؒ کا قول اقرب الی الفقہ اور راجح معلوم ہوتا ہے۔

مسجد اور دیگر اوقاف میں فرق:

مسجد کے اندر تو بالاتفاق شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ کی ملکیت میں داخل ہوجاتی ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جب تک اس مسجد کے اندر نماز نہ پڑھے واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے اور قبرستان، پیاؤ (پانی پینے یا پلانے کے نظم کی کوئی شکل)، حوض، مسافر خانہ، و دیگر اوقاف کے اندر امام صاحب کے نزدیک چونکہ وقف کی تعریف حبس العین علی ملک الواقف والتصدق بالمنفعة علی الفقراء ہے، لہذا مسجد کے علاوہ ان تمام صورتوں میں شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلے گی، لہذا اس کو بیچنے اور ہبہ کرنے کا اختیار ہے اور اس میں وراثت بھی جاری ہوگی، ہاں دو صورتوں میں واقف کی ملکیت سے خارج ہوجاتی ہے اور وقف لازم ہوجاتا ہے۔

(۱) قضاء قاضی، یعنی قاضی صاحب نے فیصلہ کردیا ہے تو واقف کی ملکیت سے خارج ہوجائے گی اور وقف لازم ہوجائیگا۔

(۲) تعلق بالموت، یعنی اپنے موت کے ساتھ متعلق کردے کہ میرے مرنے کے بعد یہ شئ وقف ہے تو یہ وقف لازم ہوجائے گا، اور صاحبین کے نزدیک چونکہ وقف کی تعریف " حبس العین علی حکم ملک الله" یعنی

عین کا خاص کرنا اللہ تعالی کی ملکیت میں ہے، اس لئے ان تمام صورتوں میں وقف لازم ہو جائے گا اور شئی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہوکر اللہ تعالی کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔

لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مطلقاً وقف کر دینے سے شئی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور چونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تسلیم (سپردگی) شرط ہے لہذا جب مسافر خانہ میں کوئی رہنے لگے یا قبرستان میں ایک بھی مردہ دفن ہو جائے یا اس کے علاوہ تسلیم (کسی شکل میں سپردگی) ہو جائے تو وقف لازم ہو گیا اور شئی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو گئی۔

امام صاحبؒ کی دلیل:

حضور ﷺ کا قول ہے: "لا حبس عن فرائض الله" یعنی اللہ تعالی نے فرائض کے معاملہ میں جو حکم دیا ہے اس کے اندر وقف جاری نہیں ہوگا۔ یعنی اس کو خاص نہیں کیا جائیگا، اور جب کوئی شخص انتقال کرتا ہے تو اس کی متروکہ اشیاء کو اللہ تعالی نے اسکے وارثین میں تقسیم کرنے کا حکم دیا ہے، اور جب وارثین کا حق اس سے متعلق ہو گیا تو اس کو اس کے مرنے کے بعد کیونکر روک کر رکھا جا سکتا ہے، اور وہ دونوں صورتیں جن میں وقف لازم ہو جاتا ہے اس میں بیان کرتے ہیں کہ حاکم چونکہ مجتہد ہے اس وجہ سے اس کے حکم سے وقف لازم ہو جائے گا، اسی طرح سے تعلق بعد الموت میں چونکہ وصیت ثلث مال میں صحیح ہے اس لئے مرنے کے بعد معلق کرتا ہے تو وقف لازم ہو جائے گا۔

اس کے بعد دوسری دلیل دیتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی شخص قبرستان کی زمین وقف کرتا ہے، اسی طرح سے پیاؤ یا مسافر خانہ وقف کرتا ہے تو قبرستان میں خود مدفون بھی ہو سکتا ہے اور مسافر خانہ میں بھی خود بھی ٹھہر سکتا ہے، اگر موقوف چیز اس کی ملکیت سے زائل ہو جاتی تو قبرستان میں اس کو دفن نہیں کیا جا سکتا تھا اور مسافر خانہ میں ٹھہر بھی نہیں سکتا تھا اس لئے کہ وہ مال غیر ہو گیا، لہذا وقف نہ لازم ہوگا اور نہ ہی واقف کی ملکیت سے خارج ہوگا لیکن وقف بہر حال صحیح ہو جائے گا، جیسا کہ عاریت میں رہتا ہے کہ شئی مستعار اس کی ملکیت میں رہتی ہے اور اس کے منافع کا حق دوسروں کو دیدیتا ہے، یعنی ملکیت تو مالک کی رہتی ہے لیکن اس کو شئی سے نفع حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔

صاحبین کی دلیل: ان کی دلیل یہ ہے کہ جب واقف نے کہا "وقفت داری" تو اس میں دو احتمال ہے، ایک تو یہ کہ وہ شے اس کی ملکیت میں ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ شئی موقوف اس کی ملکیت سے خارج ہو گئی، اور جب دونوں کا احتمال ہے تو ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح شمار کر کے کسی ایک پر عمل کیا جائے گا، لہذا جب ہم نے غور وخوض کیا تو ایک حدیث شریف سامنے آئی، جس کی بنا پر ہم نے دوسرے کو راجح قرار دیکر مسئلہ کو صاف کر دیا، حدیث شریف یہ ہے جب حضرت عمرؓ نے خیبر کی زمین کا وقف کرنا چاہا تو حضور ﷺ نے فرمایا تھا اس کے عین کو صدقہ کر دو، یہی محل استدلال ہے کہ جب تک شئی موقوف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی تب تک صدقہ کا تحقق کس طرح ہوگا یعنی عین کا صدقہ کس طرح سامنے آئیگا، لہذا جب عین کا صدقہ ہو جائے گا تو وقف بھی لازم ہو جائے گا اور شئی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی، اب جب شئی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو گئی تو نہ اس کو بیچنے اور نہ ہی اس کو

ہبہ کرنے کا اختیار ہے اور نہ ہی اس میں وراثت جاری ہوگی، یہی وجہ ہے اس کو ترجیح دینے کی۔

صاحبین کی دوسری دلیل یہ کہ ضرورت بھی یہی ہے کہ وقف لازم ہوجائے، اس لئے کہ جب تک وقف لازم نہیں ہوگا ہمیشہ کے لئے واقف کو وقف کا ثواب حاصل نہیں ہوگا بلکہ جب وہ شئ موقوف کو بیچ دیگا یا ہبہ کردے گا یا اس میں وراثت جاری ہوگی تو اس کا ثواب منقطع ہوجائے گا، لہذا جب تک وقف لازم نہیں ہوگا موقوف شے اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوگی اور اس کو ثواب نہیں ملے گا۔

اس کے بعد وقف کے شرائط کو بیان کرتے ہیں کہ کن کن شرطوں کی بنا پر وقف صحیح ہوجاتا ہے اور کون سی شرط ایسی ہے جس کی وجہ سے وقف فاسد ہوجائے گا اور کون سی شرط سے شرط فاسد اور وقف صحیح ہوجائے گا۔

شرائط واقف:

(۱) پہلی شرط تو یہ ہے کہ واقف آزاد ہو، اسی لئے اگر کوئی غلام وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح نہیں ہوگا بلکہ وقف باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہے، جو کچھ اس کے پاس ہے اس کے آقا کی ملکیت ہے۔

(۲) واقف بالغ ہو، اس لئے کہ اگر نابالغ وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح نہیں ہوگا، ہاں اس کا وقف موقوف رہیگا قاضی کی اجازت پر، اگر قاضی صاحب اجازت دیتے ہیں تو اس کا وقف بھی نافذ ہوجائے گا۔

(۳) واقف عاقل ہو، اسی لئے اگر کوئی مجنون، دیوانہ، پاگل کسی شئ کا وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ وقف کہتے ہیں بغیر کسی عوض کے اپنے ملک کو زائل کرنا بنیت ثواب، اور نابالغ اور مجنون کا مال نقصان والے تصرفات کا محل نہیں ہے۔

(۴) یہ ہے کہ وقف کرتے وقت شئ موقوف واقف کی ملکیت میں ہو، لہذا اگر کوئی شخص ارض مغصوبہ کا وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ جس چیز کا وقف کررہا ہے اس کا وہ مالک نہیں ہے، اسی طرح سے اگر وہ بعد میں ارض مغصوبہ کا مالک بن جاتا ہے کسی وجہ سے بھی تو وقف درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ بوقت وقف شئ موقوف کا اس کی ملکیت میں موجود ہونا شرط ہے اور وہ شخص وقف کرتے وقت اس کا مالک نہیں تھا۔

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ وقف منجز ہو معلق نہ ہو، یعنی اس شرط کے ساتھ وقف کرتا ہے کہ اگر میرا لڑکا آ گیا یا فلاں شخص کا انتقال ہوگیا تو میری زمین وقف ہے تو وقف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے وقف بلا شرط ہو اور صاف وضاحت کے ساتھ وقف کرے۔

(۶) یہ ہے کہ شئ موقوف معلوم ہو مجہول نہ ہو، یعنی جو چیز وقف کرتا ہے اس کا متعین کرنا ضروری ہے، لہذا اس کے برخلاف اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ میری زمین وقف ہے تو وقف درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقف کے اندر متعین کرنا ضروری ہے کہ کتنی اور کون سی زمین وقف کررہا ہے ورنہ وقف باطل ہوجائے گا۔

(۷) یہ ہے کہ مجحور علیہ نہ ہو، یعنی قاضی کی طرف سے اس کو تصرف سے منع نہ کیا گیا ہو، جیسا کہ کوئی

دیوانہ ہے یا مقروض ہے اس کی وجہ سے قاضی نے اس کو مجور علیہ قرار دیا ہے تو اس کا وقف صحیح نہ ہوگا۔

(۸) ایک شرط یہ بھی ہے کہ واقف شئی موقوف کی آخری جہت ایسی بیان کرے جو کبھی ختم ہونے والی نہ ہو، یہ شرط طرفین کے نزدیک ہے ان کے برخلاف امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ آخری جہت بیان فرمانے کی ضرورت نہیں بلکہ وہ اس کے بعد فقراء اور مساکین پر خود بخود وقف ہو جائے گی، مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کہ میری فلاں زمین زید پر وقف ہے، اس کے بعد اتنا کہہ کر خاموش ہو گیا تو طرفین کے نزدیک وقف درست نہیں ہوگا، لیکن امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ زید کی اولاد کے بعد وہ شئی خود بخود فقراء پر وقف ہو جائے گی، بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

(۹) یہ ہے کہ وقف مؤبد ہو مؤقت نہ ہو، اس لئے کہ وقف کہتے ہیں غیر محدود طریقے پر اپنی ملکیت کو زائل کرنا اور موقت میں ایسا نہیں ہے، لہذا اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ میرے مرنے کے بعد ایک سال کے لئے زمین فقراء پر وقف ہے تو یہ وقف باطل ہو جائے گا۔

(۱۰) یہ ہے کہ وقف کو خیار شرط کے ساتھ معلق نہ کیا ہو، لہذا اگر کسی شخص نے خیار شرط کے ساتھ معلق کیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تین دن تک خیار شرط ہے اس کے بعد خیار باطل ہو جائے گا، اور امام محمد مطلقاً خیار کو باطل قرار دیتے ہیں، یہ اختلاف مسجد کے علاوہ میں ہے ورنہ مسجد کے بارے میں بالاتفاق خیار باطل ہو جائے گا۔

(۱۱) یہ ہے کہ وقف کرتے وقت بیع کی شرط نہ لگایا ہو اس لئے کہ وقف کرنے سے شئی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو کر اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے، اور جب بیع کی شرط لگائے گا تو پھر اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوگی، اس وجہ سے کہ بیع کی شرط وقف میں جائز نہیں ہے۔

(۱۲) یہ ہے کہ وقف غیر منقول اشیاء میں ہو، جیسے زمین اور مکان وغیرہ، ہاں وہ اشیاء جو غیر منقولی کے تابع ہیں جیسے زمین کی کاشتکاری کے لئے ہل بیل کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ اس کے تابع ہے، لہذا اس طرح کی اشیاء غیر منقول کے تابع ہو کر وقف صحیح ہو جائے گا اس قاعدے کے تحت جس کو ہدایہ میں ذکر کیا گیا ہے۔

کم من شیء یثبت تبعا لم یثبت مقصوداً الخ (بہت سی چیزیں تبعاً تو ثابت ہوتی ہیں اور اصالۃً ثابت نہیں ہوتیں)

اوقاف کے اندر شرطوں کی بحث:

اب بیان کیا جاتا ہے کہ اوقاف کے اندر شرائط کی حیثیت کیا ہے، وقف کے اندر جتنی شرطیں ذکر کی گئیں ہیں تمام شرطیں پائی جاتی ہیں تو وقف صحیح اور درست ہو جائے گا، اور اگر تمام شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں تو وقف باطل ہو جائے گا، لیکن بعض شرطیں ایسی ہیں جو کہ شروط فاسدہ کہلاتی ہیں، جنکی وجہ سے وقف صحیح اور شرط باطل ہو جاتی ہے۔ مثلاً وقف کی ایک شرط یہ ہے کہ واقف آزاد اور عاقل و بالغ ہو، لہذا اگر غلام یا مجنون اور بچہ وقف کرتا ہے تو وقف باطل ہے، اسی طرح سے وقف کے لئے شئی کا معلوم ہونا شرط ہے لہذا اگر کوئی شخص مجہول شئی کا وقف کرتا ہے تو وقف باطل ہو جائے گا۔

شرائط کی دوسری قسم میں اختلاف ہے، مثلاً کوئی شخص وقف کرتا ہے خیار شرط کے ساتھ تو اس کے بارے

میں امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وقف درست ہو جائیگا اور خیار کی شرط فاسد ہے، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے تین دن تک کے لئے خیار ہوگا اور تین دن گذر جانے کے بعد خیار باطل ہو کر وقف صحیح ہو جائے گا، یہی مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ موقوفہ اشیاء کے بدلنے کی شرط لگائے۔

شرائط کی تیسری قسم:

اگر کوئی شخص مسجد کے لئے زمین وقف کرتا ہے اور اس کے اندر کسی قسم کی شرط لگاتا ہے تو بالاتفاق وقف صحیح اور درست ہو جائے گا اور شرط فاسد قرار پائے گی۔

وقف کے الفاظ:

علامہ شامی نے ردالمحتار میں ذکر کیا ہے کہ وقف کے الفاظ تقریباً (۲۰) ہیں جن میں کچھ کا شمار انہوں نے کیا ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میری فلاں زمین کا غلہ ہمیشہ کے لئے وقف ہے، یا یہ کہتا ہے کہ میری فلاں جائداد زید پر موقوف ہے، اس کے بعد اس کی اولاد پر، اس کے بعد فقراء پر، اسی طرح سے یہ کہے کہ میری فلاں زمین فقراء پر صدقہ ہے، یا اپنے مرنے کے ساتھ معلق کر دیا کہ میری فلاں زمین فقراء پر وقف ہے تو اس کے ثلث مال میں سے وقف جاری کیا جائے گا۔ لیکن اصل لفظ جو ہے موقوفہ، یعنی موقوفہ کا لفظ استعمال کرنے سے بلا تامل وقف ہو جائے گا، یعنی یہ کہہ دینا ہی کافی ہے کہ میری فلاں زمین موقوف ہے "ارضی ھذہ موقوفة" اس طرح کے الفاظ کہہ دینے سے وقف صحیح ہو جائے گا، یہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب کہ کسی معین شخص کے لئے وقف نہ کیا ہو، اگر معین شخص کے لئے وقف کیا ہے تو اس معین شخص کے مرنے کے بعد شئی مذکورہ خود بخود فقراء پر وقف ہو جائے گی۔ اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ نے یہ ذکر کیا ہے کہ صدر الشہید کا قول یہ ہے کہ مشائخ بلخ کا اسی پر فتوی ہے، انہوں نے عرف کا اعتبار کیا ہے، عرف یہ ہے کہ جب انسان کسی معین شخص پر وقف کرتا ہے اور اسکے بعد کچھ نہیں ذکر کرتا ہے تو خود بخود شئی مذکور فقراء پر وقف ہو جائے گی، وجہ یہ ہے کہ عموماً وقف جو کیا جاتا ہے فقراء پر ہی کیا جاتا ہے۔

منقولی اشیاء کا وقف:

منقولی اشیاء کے اندر امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ کراع یعنی سواری کا جانور اور ہتھیار کے علاوہ کسی منقولی اشیاء میں وقف صحیح نہیں ہے، اور کراع اور اسلحہ کے بارے میں بھی فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسمیں بھی وقف درست نہیں ہو لیکن چونکہ ان دونوں کے بارے میں نص وارد ہے اس وجہ سے اس کو جائز قرار دیا، اس لئے کہ وقف کے اندر تابید شرط ہے اور کراع واسلحہ ہمیشہ رہنے والی چیز نہیں ہے، لہذا قیاس تو یہ کہتا ہے کہ وقف درست نہ ہو لیکن اس کے بارے میں حدیث ہے، حضور ﷺ نے فرمایا:

أما خالد فقد حبس أدرعا وأفراسا له في سبيل الله وأما طلحة حبس درعه في سبيله الـــــــخ (خالد نے اپنی زرہیں اور گھوڑے اللہ کے راستے میں دیدیئے ہیں اور طلحہ نے اپنی زرہ اللہ کے راستے میں دیدیا ہے)

اس حدیث کی بناپر ان دونوں میں وقف درست ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ وہ شئ جس کو عرف عام میں وقف کیا جاتا ہے جیسے قرآن کریم، کلہاڑی وغیرہ، تو چونکہ شریعت میں عرف کا بہت بڑا دخل ہے اس وجہ سے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے ان اشیاء میں بھی وقف درست ہو جائے گا۔ انکی دلیل "مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن" اس لئے کہ مسلمان کسی برائی کو حسن نہیں کہہ سکتا ہے، اور امام محمد کا قول أقرب إلى الفقه معلوم ہوتا ہے یہی قول ہمارے یہاں مفتی بہ قرار پا کر فتوی اسی پر دیا جاتا ہے۔

غیر مسلم کا کیا ہوا وقف:

غیر مسلم کا کیا ہوا وقف صحیح اور درست ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ جس چیز کے لئے وقف کر رہا ہے وہ شئ ہمارے یہاں بھی قربت اور ان کے یہاں بھی قربت ہو یعنی باعث ثواب ہو، لیکن اگر کسی ایک کے یہاں قربت ہو اور دوسرے کے یہاں باعث قربت نہیں ہے تو صحیح نہیں ہے، دونوں کے نزدیک قربت ہونے کی مثال، جیسے کوئی غیر مسلم فقراء کے لئے وقف کرتا ہے تو ان کے یہاں بھی قربت ہے اور ہمارے یہاں بھی باعث ثواب ہے، اسی طرح بیت المقدس کے لئے وقف کو وہ بھی قربت مانتے ہیں، لہذا اس صورت میں وقف درست قرار پائیگا۔

مشترک اشیاء کا وقف:

مشترک اشیاء کا وقف صحیح بھی ہے اور نہیں بھی ہے، اگر مشترک اشیاء ایسی ہیں جو قابل تقسیم نہ ہو تو ایسی صورت میں بالاتفاق اشیاء کا وقف صحیح ہے، مثلاً چھوٹا کمرہ یا غسل خانہ ہے، اب اس میں دو آدمی شریک ہیں ان میں سے ایک اپنے حصہ کو وقف کرنا چاہتا ہے تو اس کا وقف بالاتفاق درست ہے اس لئے کہ یہ ایسی زمین ہے جو نا قابل تقسیم ہے۔

اور اگر مشترک اشیاء ایسی ہیں جو قابل تقسیم ہیں تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ مشترک اشیاء کے وقف کو جائز قرار دیتے ہیں اس لئے کہ تقسیم قبضہ کو مکمل کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور ان کے نزدیک قبضہ شرط نہیں ہے، لہذا مشترک اشیاء کا وقف درست ہو جائے گا، اور امام محمد کے نزدیک چونکہ تسلیم (سپردگی) شرط ہے اور مشترک اشیاء میں تسلیم نہیں پایا جاتا ہے، لہذا مشترک اشیاء کا وقف صحیح نہیں ہے۔

شئ موقوف کا تبادلہ:

اگر واقف شئ موقوف کے تبادلے کی شرط لگاتا ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر تبادلے کی شرط لگاتا ہے تو وقف صحیح ہو جائے گا اور شرط باطل ہو جائے گی، اسی طرح سے اگر شرط لگاتا ہے کہ شئ موقوف کو بیچ کر اس کی قیمت سے دوسری شئ خریدی جائے گی، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط بھی درست ہے، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وقف صحیح ہو جائے گا اور شرط فاسد ہو جائے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی اس کو ایک ہی مرتبہ کا اختیار ہوگا، دوسری مرتبہ پھر اس کا تبادلہ کرنا چاہتا ہے تو اس کا اختیار نہیں ہے اس لئے کہ پہلی مرتبہ تبادلہ سے شرط ختم ہوگئی، اب شرط مفقود ہے اس لئے اختیار نہیں ہوگا۔

دلیل: فإن شرائط الواقف معتبرة ما لم تخالف الشرع (واقف کی شرطیں اگر مخالف شرع نہ ہوں تو معتبر ہیں)

واقف کے کن کن شرطوں کی رعایت ضروری ہے:

واقف ایسی شرطیں لگاتا ہے جو کہ شرع کے مخالف نہ ہو تو قاضی کے لئے ایسی شرطوں کی رعایت ضروری ہے، مثلاً واقف اپنی جائداد کو وقف کرتا ہے اور شرط لگاتا ہے کہ اس زمین کا غلہ اس پر خرچ ہوگا تو یہ صحیح ہے، اسی طرح سے اگر یہ شرط لگاتا ہے کہ اس کی ولایت اسکے لئے ہے تو یہ شرط لگانا بھی صحیح اور درست ہے، اور ایسی شرطوں کی رعایت قاضی پر ضروری ہے، لہذا موقوفہ اشیاء کی ولایت اس کے لئے ثابت ہوگی۔

شئ موقوف کا مقصد اگر فوت ہوجائے تو کیا حکم ہے:

امام محمدؒ کے نزدیک مطلقاً شئ موقوف کا مقصد اگر فوت ہوجائے، یا وقف کوئی ایسی پرانی چیز میں ہے جو بیکار پڑی ہوئی ہے تو یہ تمام اشیاء واقف کی طرف لوٹ آئیں گی بشرطیکہ واقف باحیات ہو، ورنہ اگر واقف کا انتقال ہو جائے تو اس کے ورثاء میں تقسیم ہوں گی، اور مسجد کے بارے میں امام صاحب اور امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر مسجد ٹوٹ جائے اور ویران ہوجائے اور وہاں پر کوئی مسلمان آباد نہیں ہے جو مسجد کی دوبارہ تعمیر نو کر کے آباد کرے تب بھی وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی، جب وہاں مسلمان پہونچنے لگیں تو ان کو اس جگہ پر مسجد بنانا ضروری ہوگا، لیکن امام ابو یوسف کی ایک ہدایت یہ ہے کہ اگر ان اشیاء کا مقصد فوت جائے تو چاہے وہ مسجد ہو، یا اوقاف کی دیگر اشیاء ہوں ان سب کو قاضی کے حکم سے بیچ کر قریب والی مسجد میں اس کے ثمن کو صرف کیا جائیگا، اسی طرح سے جو بھی اوقاف کی چیزیں بیکار پڑی ہوئی ہیں یا اس کا مقصد فوت ہوگیا ہے تو قاضی کے حکم سے اس کو بیچ کر اس ثمن کو قریب والے اوقاف میں صرف کیا جائے گا بشرطیکہ وقف کسی معین شخص کے لئے نہ ہو بلکہ عام فقراء کے لئے ہو۔

الف، ب۔ ایسے اوقاف کے استبدال کے سلسلے میں فرق ہے کہ اگر مساجد ہیں تو بالاتفاق وہ مسجدیں قیامت تک مسجد ہی رہیں گی اس سے مسجد کا حکم ختم نہیں ہوگا، بلکہ اس جگہ جب بھی مسلمان آکر آباد ہونگے ان کے لئے اس جگہ مسجد تعمیر کرنا ضروری ہوگا۔ ہاں مسجد کے وہ سامان جو مصرف کے لائق نہیں اس کو قریب والی مسجد کی طرف منتقل کیا جاسکتا ہے، اور اس کے اندر بھی ارباب حل وعقد کے مشورہ سے اگر کیا جاسکتا ہے تو اس وقف کو منتقل کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے، اور دوسرے اوقاف کے سلسلے میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر واقف کے مقاصد کو باقی رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر متبادل وقف قائم کیا جاتا ہے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے اس لئے کہ فقہاء کا قاعدہ ہے" شرط الواقف کنص الشارع"۔

جو مسجد غیر آباد ہوچکی ہے کہ وہاں نماز پڑھنے کی کوئی صورت نہیں رہی اس جگہ کو محفوظ کر دیا جائے، مفتی بہ قول کے مطابق وہ ہمیشہ مسجد ہی رہے گی، ہاں اس مسجد کا سامان دوسری مسجد میں یعنی کارآمد نہ ہو تو ارباب حل وعقد کی رائے سے اس سامان کو فروخت کر کے قیمت دوسری مسجد میں صرف کردی جائے لیکن مسجد کا سامان بلا قیمت مدرسہ یا

مسافر خانہ وغیرہ میں صرف کرنا درست نہیں ہے۔ شامی میں ہے:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثانى أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى، وروى الملك عن محمد وعن الثانى ينقل إلى مسجد آخر بإذن القاضى وكذا الرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أوبئر أو حوض۔

قوله وخرب ما حوله اى ولو مع بقائه عامراً وكذا لو خرب وليس له ما يعمر وقد استغنى الناس عنه لبناء مسجد آخر قوله وعند الثانى جزم به فى الاسعاف حيث قال لو خرب المسجد وما حوله وتفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك الواقف عند أبى يوسف فيباع نقضه بإذن القاضى ويصرف القاضى إلى بعض المساجد قوله إلى أقرب مسجد أو رباط، لف ونشر مرتب وظاهره انه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه۔

اس پوری عبارت سے پورا مسئلہ صاف ہو جاتا ہے کہ مسجد اور دیگر اوقاف کے اندر فرق ہے، لہذا مسجد کے علاوہ ان اوقاف کے سامان کو جن کا مقصد بالکل فوت ہو چکا ہے دوسرے اوقاف کے اندر صرف کیا جا سکتا ہے، چاہے وہ اوقاف قبرستان ہو یا حوض یا مسافر خانہ کسی بھی قسم میں ہو، اور اگر بالکلیہ طور پر انتفاع منقطع ہو جائے تو قاضی شرعی جہاں قائم ہے ورنہ ارباب حل وعقد کو چند شرائط کے ساتھ اس کا متبادل وقف قائم کرنے کی اجازت ہے۔

والمعتمد انه يجوز القاضى بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لا يكون هناك ريع لوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش كذا فى البحر الرائق. وشرط فى الاسعاف أن يكون المستبدل قاضى الجنة المفسر بذى العلم۔

یعنی بالکلیہ طور پر نا قابل انتفاع ہے یا اس کی آمدنی اتنی نہیں ہو رہی ہے جس سے اس کی تعمیر ہو سکے اور بیع بڑے خسارے سے بھی نہیں ہو رہی ہے تو اس صورت میں قاضی جنت جو کہ ذی علم ہو اس کے حکم سے استبدال جائز ہے۔ ایک بات باقی رہ جاتی ہے کہ اگر واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کئے جا سکتے ہیں یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ "شرط الواقف كنص الشارع" یعنی واقف کی شرط شارع کے نص کی طرح ہے۔

مولانا سميع الله قاسمى

اشیاء موقوفہ کا حکم:

الف، ب۔ جب کسی شئ کو وقف کر دیا گیا تو وہ شئ واقف کی ملکیت سے نکل جانے کی وجہ سے نہ تو فروخت کی جا سکتی ہے نہ ہبہ کی جا سکتی ہے اور نہ ہی اس میں اجراء وراثت ہی ممکن ہے، نہ اس کا استبدال ہی جائز ہے۔

فإذا تم الوقف ولزم لا يملك ولا يرهن قوله لا يملك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع ونحوه لاستحالة تمليكه الخارج عن ملكه (ردالمحتار ۴۲۲/۳) (ولو خرب ما حوله و استغنى

عنه يبقى مسجدا عند الامام والثاني) أبداً إلى قيام الساعة (ردالمختار ۳/ ۵۱۳)

اشیاء موقوفہ میں تبادلہ کی گنجائش:

اگر کوئی ایسی صورت حال پیش آجائے کہ مقاصد اوقاف باقی نہ رہ سکیں، مثلاً وہ جگہیں جہاں یہ اوقاف ہیں مسلمانوں کے بالکلیہ ختم ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکی ہوں، دور دور تک مسلمانوں کا نام ونشان نہیں ہے، اور ان اوقاف کا بروئے کار لانا مشکل ہوگیا ہو، اور ایسے اوقاف پر حکومت کا ناجائز قبضہ ہوتا جارہا ہو، تو ان مذکورہ صورتوں میں تین علتوں کی بنا پر اوقاف کو فروخت کرنے یا کسی دیگر افراد کو حوالہ کرکے اس کے عوض متبادل اوقاف قائم کرنے کی احقر کے نزدیک گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

ایک علت تو مقاصد اوقاف کا معطل اور برباد ہونا ہے کیونکہ فقہاء کا اصول ہے "إن مراعاة غرض الواقف واجبة (ردالمختار ۳/ ۴۶۴) (واقف کی غرض کی رعایت واجب ہے)۔

دوسری علت عدم حفظ اوقاف ہے جو کہ حکومت کے ناجائز قبضہ کی وجہ سے رونما ہو رہی ہے۔

وفي فتح القدير فمن أرض الوقف إذا غصبها الغاصب وأجرى عليها الماء حتى صارت بحراً لا تصلح للزراعة يضمن قيمتها ويشتري بها أرضا أخرى فتكون أرضا مكانها الخ (فتح ۵/ ۴۳۹)

وقف کی زمین کو اگر کوئی غصب کرلے اور اس میں اتنا پانی ڈالے کہ وہ پانی کی زیادتی کی وجہ سے قابل کاشت نہ رہ جائے تو وہ قیمت کا ضامن ہوگا اور اس سے دوسری زمین خرید کر اس کو اس کی جگہ وقف قرار دیا جائے گا۔

تیسری علت فقدان منافع اوقاف ہے، کیونکہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جب اوقاف کے منافع بالکلیہ مفقود ہوجائیں تو ان اوقاف کو فروخت کرکے بدل قائم کئے جاسکتے ہیں۔

والثاني لا يشرطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شيء أصلاً أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز (ردالمختار ۳/ ۴۲۴)

الفقه الاسلامي وأدلته کے اندر ہے: (شروط الاستبدال) أن يخرج الموقوف عن الانتفاع به بالكلية اى يصبح عديم المنفعة (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/ ۲۲۲)

استبدال کے سلسلے میں اوقاف مساجد اور دیگر اوقاف کے حکم میں مساوات:

استبدال کے سلسلے میں اوقاف مساجد اور دیگر اوقاف کے احکام مساوی ہیں، یعنی جس طرح دیگر اوقاف کے مجبوری کی وجہ سے بدل قائم کئے جاسکتے ہیں اسی طرح مساجد کے اوقاف کے بھی بدل قائم کئے جاسکتے ہیں۔

مولانا محمد صدر عالم قاسمی

الف۔ ایسے اوقاف جو مسلمانوں کی اجتماعی نقل آبادی کے سبب ویران ہوچکے ہیں، یا اوقاف ایسے مقامات پر ہیں کہ دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں

بروئے کار لانا ناممکن ہو چکا ہے پھر بھی ایسے اوقاف کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

إذا صح الوقف لم يجز بيعه و لا تمليكه (ہدایہ ۶۴۰/۲)

نیز فتاوی عالمگیری میں ہے:

"الوقف مرسلا لم يذكر فيه شرط الاستبدال لم يكن له أن يبيعها و يستبدل بها وإن كان أرض الوقف سبخة لا ينتفع بها كذا في فتاوى قاضي خان" (الفتاوی الہندیہ ۴۴۰/۲)۔

ب۔ ہاں ایسے اوقاف کا استبدال جائز ہے یعنی ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرلیا جائے، یہ عوض معوض کی نوع کا ہی وقف قرار پائے گا، اور معوض کے ہی مقاصد اس پر جاری ہوں گے۔

والمعتمد أنه يجوز للقاضي بشرط ان يخرج عن الانتفاع بالكلية و أن لا يكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش كذا في البحر الرائق. (فتاوی عالمگیری ۴۴۰/۲)۔

استبدال وقف کے سلسلے میں مساجد اور دوسرے اوقاف کا حکم قطعاً یکساں نہیں ہے بلکہ دونوں میں بنیادی فرق ہے، اور وہ یہ کہ مساجد کے علاوہ دوسرے تمام اوقاف حتی کہ مساجد پر وقف جائداد کا استبدال بشرائط جائز ہے، لیکن مساجد کا استبدال جائز نہیں ہے، کیونکہ جو جگہ ایک بار مسجد ہوگئی وہ ابداآلاباد تک مسجد ہی رہے گی، اور وہ جگہ شخصی تصرفات وملکیت سے خارج ہو کر حق تعالی کی ملک ہو جاتی ہے۔

قال الله تعالى: "إن المساجد لله"

وفي رد المحتار: إن المسجد إذا خرب يبقى مسجداً أبدا.

مفتی اعظم مولانا کفایت اللہ صاحبؒ ایک استفتاء کے جواب میں لکھتے ہیں: جب مسجد کی جگہ ویران ہو جائے اور مسجد میں نمازی نہ رہیں اور اس کو آباد رکھنے کی کوئی صورت متصور نہ ہو تو اس کو مقفل کر کے محفوظ کر دیا جائے اور اس کا روپیہ کسی دوسری حاجتمند مسجد میں صرف کر دیا جائے (کفایت المفتی ۶۲/۷)۔

مولانا عطاء الله قاسمی

اوقاف کا شرعی حکم کیا ہے:

اوقاف کے بارے میں شریعت کا اصل حکم تو یہی ہے کہ واقف نے جس غرض کے لئے کوئی چیز وقف کی ہے وہ موقوفہ چیز اس دائرہ تک محدود رہے اس کو کسی دوسرے مصرف میں لانا یا اس کو فروخت کرنا یا دوسری جگہ سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے، اس وجہ سے کہ فقہاء کرام اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ موقوفہ چیزوں میں واقفین کی غرض کی رعایت کرنا ضروری ہے، لہذا جس شخص نے مسجد کے لئے زمین وقف کی ہے تو وہ زمین مسجد ہی کی رہے گی اس کو مدرسہ میں تبدیل کرنا اور اس جگہ پر مدرسہ قائم کرنا جائز نہیں ہوگا، یہی دوسرے اوقاف کا حکم ہے، فقہاء فرماتے ہیں:

شرط الواقف کنص الشارع (شامی ۳/۴۵۶)
واقف کا شرط لگانا شارع کے حکم کے مانند ہے۔واقفین کے غرض کی رعایت کرنا ضروری ہے۔مراعاة غرض الواقفین واجبة (شامی ۳/۴۶۴)

غیر اسلامی ملک ہندوستان میں بہت سے اوقاف ،مثلاً مساجد و مدارس وقبرستان وغیرہ ایسے ویران اور معطل ہو چکے ہیں کہ اب وہاں کوئی ایسی صورت حال نہیں پائی جاتی کہ ان کو آباد کیا جائے ،یا تو اس لئے کہ وہ اوقاف ایسے علاقوں میں ہیں جہاں موجودہ دور میں مسلمان آباد نہیں ہیں بلکہ غیر مسلم لوگ آباد ہیں اور یا اس لئے کہ وہ غیر مسلموں کے قبضہ میں ہیں،تو ایسی صورت حال میں ان اوقاف کو شرعی اعتبار سے بروئے کار لانا ناممکن سا ہے،ایسی صورت میں واقفین کی رعایت کرتے ہوئے ان اوقاف کو بروئے کار لانے کے لئے ہمارے سامنے مندرجہ ذیل احکامات سامنے آتے ہیں،جن کو بالترتیب بیان کیا جاتا ہے:

مسجد کے بارے میں حکم:

جس جگہ مسجد قائم کر دی گئی ہو وہ شرعی اعتبار سے مسجد بن جاتی ہے،اب اس کے بعد کسی وجہ سے وہ مسجد بالکل ویران اور برباد ہو جائے اور اس میں کبھی کوئی نماز نہ پڑھی جاتی ہو بلکہ مقفل ہو یا اور دوسرے کام اس مسجد میں کئے جانے لگے ہوں ،یا ان میں دفاتر ،اسکول وغیرہ قائم کر دیئے گئے ہوں ،یا جانور وغیرہ باندھے جانے لگے ہوں تو ایسی صورت میں معروف وراجح مسلک یہ ہے کہ جب ایک مرتبہ مسجد بن جاتی ہے تو وہ ہمیشہ مسجد ہی رہتی ہے،خواہ وہ کتنی ہی ویران وبرباد ہو جائے پھر بھی شریعت کا اصل حکم یہی ہے کہ وہ مسجد ہی رہے،امام ابوحنیفہ،امام ابویوسف ،امام شافعی ،امام مالک رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے،صاحب فتح القدیر نے اس کو ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ولو خرب ماحول المسجد واستغنی عنه ای استغنی عن الصلوة فيه أهل تلک المحلة أو القرية بأن کان فی قرية فخربت وحولت مزارع يبقى مسجداً على حاله عند أبي يوسف و هو قول أبي حنيفة ومالک والشافعی (فتح القدیر ۵/۴۴۶)

اور اگر مسجد کے ارد گرد ویران ہو جائے اور لوگ محلہ والے یا گاؤں والے اس میں نماز پڑھنے سے بے نیاز ہو جائیں ،اس طرح سے کہ گاؤں پوری طرح ویران ہو جائے اور ان جگہوں کو کھیت بنا لیا جائے تو ایسی حالت میں بھی وہ مسجد ہی رہے گی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ،یہی قول امام ابوحنیفہؒ وشافعیؒ و مالکؒ کا ہے۔

دیگر اوقاف کا شرعی حکم:

تمام اوقاف کے بارے میں اصل حکم تو یہی ہے کہ جس مقصد کے لئے واقف نے کوئی شئی وقف کی ہے وہ واقف کی غرض کے مطابق اس دائرے تک محدود رہے اس سے تجاوز نہ کرے،اور اس کو کسی دوسری جگہ سے تبدیل کرنا یا فروخت کرنا جائز نہیں ہے،جیسا کہ علامہ ابن نجیم مصریؒ کی مندرجہ ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

ولو کان الوقف مرسلاً لم يذکر فيه شرط الاستبدال لم يکن له أن يبيعها ويستبدل بها

وإن كانت الأرض سبخة لاينتفع بها لأن سبيل الوقف أن يكون مؤبداً لا يباع (البحرالرائق ۲۰۶/۵)

اور اگر وقف مطلق ہے واقف نے بدلنے کی شرط ذکر نہیں کی تو اس کو فروخت کرنا اور دوسری جگہ سے تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے، زمین اگر چہ دلدلی ہو جس سے کوئی فائدہ نہ ہوتا ہو، اس لئے کہ وقف کی راہ تو یہی ہے کہ موقوفہ زمین ابدی ہوتی ہے اس کو فروخت نہیں کیا جاتا۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ موقوفہ جگہ کو تبدیل کرنا یا فروخت کرنا صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ واقف نے وقف کرتے وقت یہ شرط لگادی ہو کہ اگر موقوفہ جگہ سے فائدہ نہ ہو تو اس کو تبدیل کرنے یا فروخت کرنے کی اجازت ہے، اس کے علاوہ فروخت کرنا یا دوسری جگہ سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے۔

لیکن جب ہم دوسری طرف نظر کرتے ہیں تو اس بات کا خطرہ ہوتا ہے کہ اگر اس موقوفہ جگہ کا دوسری جگہ سے تبادلہ یا اس کو فروخت نہیں کیا جاتا تو اس جگہ پر غیر مسلموں اور شر پسندوں کا قبضہ ہو جائے گا اور اس جگہ سے غلط کام لئے جانے لگیں گے، تو ایسی صورت کے بارے میں فقہاء کرام سے کوئی صراحت منقول نہیں ہے، البتہ ویران شدہ مساجد و حوض و رباط وغیرہ کے انقاض کے بارے میں فقہاء لکھتے ہیں کہ ان کو قریبی مساجد و حوض و رباط وغیرہ میں خرچ کیا جائے تو یہ درست ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

والذي ينبغي متابعة المشائخ المذكورين في جواز النقل بلا فرق بين مسجد أو حوض كما افتىٰ به الإمام أبو شجاع والإمام الحلواني وكفىٰ بهما قدوة ولاسيما في زماننا فإن المسجد أو غيره من رباط أو حوض إذا لم ينقل يأخذه أنقاضه اللصوص والمتغلبون كما هو مشاهد وكذلک أوقافه يأكلها النظار أو غيرهم (ردالمحتار ۳/ ۴۰۷، بمعناہ فی البحر ۲۵۲/۵، الفتح ۴۴۶/۵)

اور مشائخ کی پیروی مناسب ہے نقل انقاض (بیکار ہو جانے والی اشیاء) کے بارے میں، مسجد اور حوض کے درمیان بلا فرق کئے، جیسا کہ نقل انقاض کا امام ابوشجاع اور امام حلوانیؒ نے فتویٰ دیا اور ہم کو ان دونوں کی اقتداء کافی ہے، خاص طور سے ہمارے زمانے میں، کیونکہ مسجد، رباط، حوض وغیرہ کے انقاض کو اگر منتقل نہیں کیا جائے گا تو اس پر شر پسند اور چور وغیرہ قبضہ کرلیں گے، جیسا کہ مشاہدہ ہے، اور ایسے ہی ان اوقاف کا حکم ہے، جس کو متولی وغیرہ ہتھیالیں۔

اس عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ جب اوقاف بالکل ایسی حالت میں پہونچ جائیں کہ اب ان سے کچھ نفع کی امید نہ ہو اور واقفین کی غرض بھی اس سے پوری نہ ہوتی ہو تو ایسی صورت میں ان اوقاف کو فروخت کر کے یا دوسری جگہ سے تبدیل کر کے مسلمانوں کی آبادی میں (خاص طور سے جہاں پسماندہ لوگ ہوں) اس مصرف میں خرچ کیا جائے جس کے لئے واقف نے وقف کیا تھا تو یہ جائز ہے بلکہ ایسی جگہ میں خرچ کرنا واجب اور ضروری ہے (امداد الفتاوی ۲/ ۶۷۱)۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

اوقاف کی ابتداء حضور اکرم ﷺ کے زمانہ میں ہوئی جو ایک ضابطہ اور ایک اصول بن گیا اور اسی ضابطے اور

اصول کے مطابق دنیا میں آج تک وقف کا باقاعدہ نظام مساجد، قبرستان، مکاتب، مدارس، اور مسافرخانہ وغیرہ کی شکل میں چلا آرہا ہے، جس کا مقصد عام لوگوں کو فائدہ پہونچانا ہوتا ہے (شامی ۳۵۷/۳) لیکن کبھی کبھی اس کے ساتھ بڑی بڑی پیچیدگیاں بھی پیش آتی ہیں جن کو قرآن وحدیث اور اصول وقواعد کی روشنی میں حل کرنا ضروری ہوتا ہے۔

نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے متبادل وقف قائم کرنا:

کتب احناف سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر کسی علاقہ میں اوقاف نا قابل استعمال یا ویران ہو جائے جیسا کہ بعض جگہوں میں نقل آبادی کی وجہ سے ہوگیا ہے تو ایسے اوقاف کو حکومت یا کسی ادارہ یا کسی فرد کے حوالہ کر کے یا اس کو فروخت کر کے جہاں مسلمانوں کی آبادی موجود ہے وہاں متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں کہ اگر کوئی وقف شدہ زمین اس قابل ہو جائے کہ جس سے انتفاع ممکن نہ ہو تو اس کو کسی کے حوالہ کر کے اس کے عوض ان سے متبادل زمین حاصل کی جاسکتی ہے، نیز ذخیرہ اور منتقی کے حوالہ سے دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ ہشامؒ نے کہا کہ میں نے امام محمدؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ اگر کوئی وقف کی زمین اس قابل ہو جائے کہ جس سے فائدہ نہ اٹھایا جاسکے تو قاضی کو چاہئے کہ اس نا قابل استعمال زمین کو فروخت کر کے اس کی جگہ کوئی متبادل وقف قائم کردے۔

ولو صارت الأرض بحال لا ينتفع بها جاز شرط الاستبدال به أرضا أخرى حينئذ (در مختار ۳۸۷/۳)

في الذخيرة و في المنتقى قال هشام سمعت محمدا يقول إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي ...... كلام المشائخ ان محل الاستبدال عند التعذر (شامی ۳۸۲/۳)

حنابلہ اور مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ اگر وقف شدہ چیز نا قابل استعمال ہو جائے جس کو اگر اہل وقف کی طرف واپس کرنا چاہیں تو نہ کرسکیں یا اس کے باقی نہ رکھنے ہی میں کوئی مصلحت ہو تو اس کو فروخت یا کسی کے حوالہ کر کے اس کی جگہ اس کا کوئی متبادل قائم کیا جاسکتا ہے۔

إذا خرب الوقف ولم يرد شيئا بيع واشترى بثمنه ما يرد على أهل الوقف وجعل وقفا كالأول ... إن الوقف إذا بيع فأي شيء اشترى بثمنه مما يرد على أهل الوقف جاز سواء من جنسه أو من غير جنسه (المغنی ۳۶۹/۵)

اگر وقف ویران ہو جائے اور اس سے آمدنی حاصل نہ ہو پائے تو اسے فروخت کر دیا جائے اور اس کی قیمت سے کوئی ایسی چیز خریدی جائے جو اہل وقف پر لوٹا دی جائے اور اس کو بھی پہلے وقف کی طرح وقف کر دیا جائے، خواہ وہ وقف کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے۔

رواية أبي الفرج عن مالك إن رأى الإمام بيع ذلك لمصلحة جاز ويجعل ثمنه في مثله (شرح الکبیر ۹۱/۴)

ابوالفرج کی امام مالکؒ سے روایت ہے کہ اگر امام موقوفہ جائداد کو فروخت کرنے میں مصلحت سمجھے تو اس کا ایسا کرنا جائز ہے لیکن اس کے ثمن کو اسی نوع کے اوقاف میں لگادے۔

مساجد اور دیگر اوقاف میں فرق:

مساجد اور دیگر اوقاف میں فقہاء احناف نے مختلف انداز اور مختلف طرز سے فرق کو ظاہر کیا ہے، امام ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے کہ کوئی شخص جب کوئی چیز وقف کرتا ہے تو وہ اس کی ملکیت سے اس وقت تک نہیں نکلتی ہے جب تک حاکم اس کے نکلنے کا فیصلہ نہ کردے لیکن مساجد چونکہ محض اللہ تعالی کی خوشنودی اور رضا اور عبادت کے لئے وقف کی جاتی ہیں اس لئے یہ وقف کرتے ہی واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہیں، حاکم کے فیصلے کی اس میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔

امام محمدؒ کے نزدیک مساجد کے سواء دیگر اوقاف کے درست ہونے کے لئے شرط ہے کہ اس کو وقف کرنے کے بعد متولی کے سپرد کردیا جائے لیکن مساجد کا وقف بغیر متولی کے سپرد کئے درست ہوجائے گا۔

امام ابو یوسفؒ چونکہ اوقاف کے درست ہونے کے لئے متولی کو سپردگی شرط قرار نہیں دیتے اس لئے وقف مشاع جو قابل قسمت ہو اس کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن مساجد اور مقابر میں وقف مشاع جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

اعلم أن المسجد يخالف سائر الأوقاف في عدم اشتراط التسليم إلى المتولي عند محمد وفي منع الشيوع عند أبي يوسف وفي خروجه عن ملك الواقف عند الإمام وإن لم يحكم به حاكم. (شامی ٣٦٩/٣)

مسجد تمام اوقاف کے مخالف ہے متولی کی طرف سپردگی کی شرط نہ ہونے میں امام محمد کے نزدیک، اور وقف مشاع مسجد میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ممنوع ہے، امام صاحب کے نزدیک اوقاف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلے گا جب تک حاکم نہ فیصلہ کردے لیکن مسجد میں ایسا نہیں ہے۔

مسلک شافعی وحنبلی:

امام شافعی اور امام احمدؒ کے یہاں بھی مساجد اور دیگر اوقاف میں فرق کیا گیا ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں کہ مساجد جب منہدم ہوجائیں اور نوبت یہ آجائے کہ ان کا اعادہ کبھی ممکن نہ ہوسکے تو اس کے باوجود اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے نہ اس میں کسی طرح کا تصرف کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کو مالک کی ملکیت کی طرف لوٹایا جاسکتا ہے، بخلاف دیگر اوقاف کے کہ جب وہ اس مرحلہ میں آجائے کہ اس سے انتفاع ناممکن ہوجائے تو اس کو فروخت کرکے اس کا متبادل قائم کیا جاسکتا ہے۔

ابن قدامہ نے بھی یہی بات تحریر کی ہے کہ مساجد جب اس مرحلہ میں آجائیں کہ ان میں نماز پڑھنا ناممکن ہو جائے تو اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا بخلاف دیگر اوقاف کے کہ جب وہ اس قابل ہوجائیں کہ ان سے انتفاع ممکن نہ ہو تو ان کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔

أما المسجد فإنه إذا انهدم و تعذرت إعادته فانه لايباع بحال لإمكان الانتفاع به حالا

بالصلوة في أرضه (شرح مہذب ۱۵/۳۶۱)

مسجد جب منہدم ہو جائے اور اس کا اعادہ متعذر ہو جائے تو اس کو کسی بھی حالت میں نہیں بیچا جائے گا، کیونکہ ممکن ہے اس زمین میں کبھی نہ کبھی نماز پڑھی جائے۔

وإن وقف مسجدا فخرب المكان وانقطعت الصلوة لم يعد إلى الملك ولم يجز التصرف فيه (شرح مہذب ۱۵/۳۶۰)

اگر کسی نے مسجد وقف کیا پس وہ جگہ ویران ہو گئی اور نماز پڑھنا اس جگہ میں بند ہو گیا تو وہ مالک کی ملکیت کی طرف نہیں لوٹے گی اور نہ اس میں تصرف جائز ہوگا۔

قال أبو بكر: وقدروى على بن سعيد أن المساجد لا تباع وإنما تنقل آلاتها (المغنی ۵/۳۶۸)۔

ابوبکر نے کہا کہ علی بن سعید کی روایت ہے کہ مساجد فروخت نہیں کی جائے گی، البتہ اس کے اسباب منتقل کئے جائیں گے۔ مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆

ناقابل انتفاع اوقاف سے
تعلیمی ورفاہی اداروں کا قیام

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ابوبکر قاسمی
مفتی عبدالرحیم قاسمی
مولانا محمد سعود عالم قاسمی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا ایوب ندوی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا اخلاق الرحمن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا عطاء اللہ قاسمی

ناقابل انتفاع اوقاف سے تعلیمی ورفاہی اداروں کا قیام

سوال: کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیران کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یارفاہی ادارے قائم کر دئے جائیں؟

جوابات

تبادلہ میں اس کا لحاظ کیا جائے گا کہ اصل وقف کی جو جہت ہواس کا نظم کیا جائے اس لئے کہ اس قسم کی ضرورت دوسرے مواقع میں پائی جاتی ہے، اور وہ صورت اپنائی جائے کہ جس میں واقف کے مقصد اور صورت وشرط کی حتی الامکان رعایت پائی جائے۔

اس لئے کہ استبدال وتبادلہ کی اجازت ضرورت میں اور پابندیوں کے ساتھ ہے، اور ضرورت کی رعایت میں واقف کی عدم اجازت کا بھی خیال نہیں کیا گیا ہے مگر مقصد اہم ہے، مدارس، مسافر خانے اور اسپتال آج بھی بنائے جاسکتے ہیں، ان سے واقف کے مقصد کی کسی نہ کسی درجہ میں بہر حال تکمیل ہوگی، یتیم خانہ بھی ایک اہم ضرورت ہے، نیز چھوٹے پیمانے کے ٹیکنیکل ادارے جن سے معمولی گھرانے کے بچے وبچیاں اور عورتیں ہنر سیکھ کر اپنی حیثیت کا نظم کر سکیں۔ جیسا کہ مفتی نظام الدین صاحب کے فتاوی میں ذکر آیا ہے، خالص عصری تعلیم کے اداروں کا قیام اپنے حالات کے اعتبار سے وقف اور اس کے مقاصد سے ہم آہنگ نہیں۔ مولانا عبیداللہ اسعدی

اوقاف کا مقصد مسلمانوں کے فلاح وبہبود کی عمومی خدمت نہیں بلکہ واقف کی شرط کے دائرہ میں رہتے ہوئے اور اس کے منشا کی تکمیل کرتے ہوئے فلاحی کام کرنے کی گنجائش ہے، لہذا ضروری ہوگا کہ استبدال وقف کے بعد متبادل وقف کو انہی مقاصد میں استعمال کیا جائے، جن مقاصد کے لئے اسے وقف کیا گیا تھا، علامہ شامی نے اس سلسلے میں یہ اصول بیان کیا ہے:

وحاصله: ان المنقول عندنا أن الموقوف عليه إن خرب يصرف وقفه إلى مجانسه فتصرف أوقاف المسجد إلى مسجد آخر و أوقاف الحوض إلى حوض آخر (ردالمحتار ۳۶۵/۵)

لہذا واقف کے مقصد ومنشا کونظر انداز کرتے ہوئے وقف کا استعمال درست نہیں، بلکہ مساجد سے متعلق اوقاف کو مساجد پر اور قبرستان کے اوقاف کو قبرستان ہی پر استعمال کرنا ضروری ہوگا، ہاں ویران مدارس اور تعلیم گاہوں کے اوقاف تعلیمی اغراض کے لئے استعمال ہوں گے، لیکن ان میں بھی یہ ضروری ہوگا کہ دینی درس گاہوں کے اوقاف

دینی تعلیم ہی کے لئے خرچ ہوں، کیوں کہ عام طور پر جولوگ دینی تعلیمی ادارہ پر کوئی چیز وقف کرتے ہیں وہ اسی مقصد میں اس کے استعمال کے خواہش مند ہوتے ہیں۔

دوسرے فقہاء کا بھی یہی نقطہ نظر ہے، فقہاء مالکیہ میں علامہ علیش مالکی کا بیان ہے:

(شرطه) ای الواقف وجوبا (إن جاز) الشرط فيجب العمل به و لا يجوز العدول عنه إلا ان يتعذر فيصرف في مثله كما تقدم في القنطرة و نحوها (شرح منح الجلیل ۴/۶۴)

مولانا خالد سیف الله رحمانی

اس کی گنجائش نہیں ہے، اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد وقف ہی میں صرف کیا جانا ضروری ہے، واقف کے مقاصد کو نظر انداز کر کے دوسرے تعلیمی یا رفاہی کاموں میں صرف کرنا درست نہیں۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

مقاصد واقف کے خلاف کام کرنا:

چونکہ منشاء واقف اور مقاصد وقف کی رعایت ضروری ہے کوئی ایسا کام نہیں کر سکتے ہیں جو منشاء واقف اور مقاصد وقف کے خلاف ہو، لہذا صورت مذکورہ میں مذکورہ نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم نہیں کر سکتے ہیں، شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے۔

مفتی جنید عالم قاسمی ندوی

ویران نا قابل استعمال و انتفاع اوقاف کو فروخت کر کے اس کی آمدنی سے واقف کے منشاء و مقصد کی رعایت کئے بغیر مطلقاً تعلیمی ورفاہی ادارے قائم کرنا درست نہیں۔

فقہاء کی صراحت کہ سابق نا قابل انتفاع اوقاف کو فروخت کر کے اس کا جو بدل حاصل ہوگا اس سے جو چیز خریدی جائے گی بعینہ وقف سابق کے حکم میں ہوگی۔

پھر واقفین کے اغراض و مقاصد کی رعایت بھی ضروری ہے، اس لئے اولاً تو کوشش یہی کی جائے گی کہ ویران اوقاف مثلاً مساجد و مدارس، رباط، کنواں اور حوض وغیرہ کی قیمت سے مسجد و مدرسہ رباط وحوض وغیرہ ہی بنایا جائے، اور اگر حالات وموانعات کے سبب یہ ممکن نہ ہو تو اسی نوع کے دیگر قدیم محتاج اوقاف پر خرچ کیا جائے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

اس طرح کے اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے منشاء کے خلاف مسلمانوں کے تعلیمی ورفاہی ادارے قائم کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ واقف کے منشاء کی رعایت بہر حال ضروری ہے، مشہور جزئیہ ہے:

شرط الواقف كنص الشارع اى في المفهوم و الدلالة و وجوب العمل به (درمختار ۳/۴۱۶)

على أنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة (ردالمحتار ۳/۴۱۶)

مولانا عبد الجلیل قاسمی

ویران اوقاف کی آمدنی غرض واقف کے خلاف مصرف میں لگانا:

مساجد کے علاوہ دیگر ویران اوقاف کو فروخت کر کے اس کے متبادل اوقاف کا انتظام کرنا جائز ہے جیسا کہ ماقبل کی سرخیوں کے تحت گذر چکا ہے، اب سوال یہ ہے کہ ان ویران اوقاف کی رقم سے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر خلاف جنس دینی امور میں مثلاً تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا جائز ہوسکتا ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غرض واقف کے خلاف عمل کرنا جائز نہیں ہے اس کی پابندی کرنا ذمہ داران وقف پر لازم ہوتا ہے، نیز شریعت نے واقف کی شرطوں کو نصوص شرعیہ کا درجہ دیا ہے اس لئے خلاف جنس کے لئے تصرف جائز نہیں ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

إنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة الخ (شامی ۶/۶۶۵)

بے شک فقہاء نے اس کی صراحت کر دی ہے کہ وقف کرنے والوں کی غرض اور مقصد کی رعایت کرنا واجب ہوتا ہے۔

شرط الواقف كنص الشارع (شامی کراچی ۴/۴۳۳، شامی دیوبند ۶/۶۴۹)

واقف کی شرط شارع کی صراحت کے درجہ میں ہوتی ہے۔

اور الاشباہ والنظائر میں ہے:

شرط الواقف لأن مخالفته كمخالفة النص (الاشباہ والنظائر، ص/۱۹۴)

اور الاشباہ میں واقف کی شرط کے متعلق لکھا ہے کہ اسکی مخالفت نص شرعی کی مخالفت کے مرادف ہے۔

اور شامی میں اس سے بھی واضح عبارت موجود ہے:

وهو أن يكون البدل والمبدل من جنس واحد (شامی ۶/۵۸۶)

اور وہ شرط یہ ہے کہ بدل اور مبدل منہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوں۔

ہاں اتنی رعایت ضرور ہے کہ اگر بدل اپنے مبدل منہ سے زیادہ نفع اور ارفع ہے اور بدل زیادہ پائیدار اور زیادہ آمدنی کا ذریعہ ہے اور مقاصد وقف کے واضح خلاف بھی نہیں ہے تو خلاف جنس میں تبدیلی جائز ہے مگر اس کی آمدنی ہم جنس میں خرچ کرنا لازم ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

والظاهر عدم اشتراط اتحاد الجنس في الموقوفة للاستغلال لأن المنظور فيها كثرة الريع وقلق المرمة والمونة فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع، ويحصل منها غلة أقدر أجرة الحانوت كان أحسن لأن الأرض أدوم وأبقى و أغنى عن كافة الترميم والتعمير بخلاف الموقوفة للسكن (شامی زکریا دیوبند ۶/۵۸۶ شامی کراچی ۴/۳۸۶)

اور ظاہر یہ ہے کہ اس میں اتحاد جنس کی پابندی لازم نہیں اس لئے کہ اسمیں کثرت نفع اور قلت مرمت اور قلت خرچ پیش نظر ہوتی ہے، لہذا جب دوکان کھیتی سے تبدیل کی جائے گی اور اس میں دوکان کے مقابلہ میں زیادہ

مقدار میں آمدنی ہے تو تبدیلی زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ زمین دائمی باقی رہتی ہے اور ترمیم وتعمیر سے بے نیاز ہوتی ہے برخلاف رہائش موقوفہ کے۔ مفتی شبیر احمد قاسمی

شرعی نقطۂ نظر سے واقف کے منشا اور مقاصد وقف کی رعایت ضروری ہے، لہذا استبدال اوقاف کی صورت میں بھی کسی ایسے کام کی اجازت نہیں ہوگی جو واقف کے منشا اور مقاصد اوقاف کے خلاف ہو، ویران اور ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی اور رعایت کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے لئے تعلیمی ورفاہی اداروں کا قیام درست نہیں ہوگا، ہر صورت میں منشاء واقف اور مقاصد وقف کی رعایت ضروری ہوگی۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ واقف کے مقاصد کی رعایت کرنا واجب ہے جب کہ وہ اصول شرع سے متصادم نہ ہوں، علامہ ابن عابدین شامیؒ تحریر فرماتے ہیں:

إنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة (ردالمحتار ۴/۴۴۵)

لیکن اگر قاضی شریعت یا دیندار مسلمانوں کی جماعت جس میں کم از کم ایک عالم دین ہو، کا اگر یہ فیصلہ ہو جائے کہ ویران اور ناقابل استعمال وناقابل انتفاع اوقاف کو فروخت کر کے ان کی قیمت سے دینی تعلیمی ادارہ یا رفاہی ادارہ قائم کرنا بہتر ہے تو فقہ اسلامی کی رو سے اس کی اجازت ہوگی۔ مولانا ظفر عالم ندوی

واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، الا یہ کہ کوئی مقصد خلاف شرع ہو، ایسی صورت میں کوئی جائز صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔ مولانا شمس پیرزادہ

ایک مقولہ یا اصول ہے "عبارۃ الواقف کنص الشارع" وقف کرنے والے کی عبارت شارع کے نص کی طرح ہے، اس کے مفہوم میں وجوب اور قداست شامل کر کے بعد کے لوگوں نے اوقاف سے متعلق بڑا جامد رویہ اپنایا ہے، حالانکہ اس کا مفہوم جیسا کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے تحریر کیا ہے یہ ہے کہ وقف کرنے والے کی عبارت اپنے مفہوم کی دلالت میں ویسے ہی ہے جیسے شارع کی نص اپنے مفہوم کے سلسلہ میں قطعی ہوتی ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ واقف کی عبارت اپنے وجوب میں شارع کے نص کی طرح ہوتی ہے، اگر ایسا مفہوم لیا جائے تو ایک عام شخص کو شارع قرار دینے کے ہم معنی ہوگا، اس لئے ویران اور ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے اگر مصلحت متقاضی ہو تو اس کے ذریعہ مسلمانوں کے لئے تعلیمی ورفاہی ادارے قائم کرنے میں حرج نہیں معلوم ہوتا، اس سے واقف کے ثواب میں اضافہ ہی ہوگا، اس لئے کہ پہلی شکل میں اس سے نفعت موقوف ہوگئی تھی جس سے اس کا ثواب بھی موقوف ہوسکتا ہے۔ مولانا عبدالعظیم اصلاحی

ویران، ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کرنے کے بعد ان کا متبادل اسی طور پر قائم کیا جائے جس سے واقف کا مقصد حاصل ہو، واقف کے منشاء ومقصد کی خلاف ورزی شرعاً جائز نہ ہوگی۔

اشباہ میں ہے:

شرط الواقف يجب اتباعه لقولهم شرط الواقف كنص الشارع اى فى وجوب العمل به و فى المفهوم والدلالة (غمز عيون البصائر شرح الاشباہ والنظائر ۲/۲۲۸)

واقف کی شرط واجب الاتباع ہے، فقہاء کا قول ہے کہ واقف کی شرط نص شارع کی طرح ہے، یعنی مفہوم اور دلالت میں اور عمل کے واجب ہونے میں نص شارع کی طرح ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

(قوله اى فى المفهوم والدلالة الخ) كذا عبر فى الاشباه والذى فى البحر عن العلامة قاسم فى الفهم والدلالة وهو المناسب لأن المفهوم عندنا غير معتبر فى النصوص (ردالمحتار ۳/۴۵۶)

اشباہ میں بھی مفہوم اور دلالت کے ہی الفاظ ہیں، لیکن البحر الرائق میں علامہ قاسمؒ سے فہم اور دلالت کے الفاظ منقول ہیں، یہی الفاظ مناسب ہیں کیونکہ مفہوم ہمارے نزدیک نصوص میں معتبر نہیں۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں تمام ایسے ویران اور نا قابل استعمال اوقاف فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کئے جانے کی شرعاً گنجائش نہیں ہے۔

علامہ عینیؒ شرح بخاری میں لکھتے ہیں:

و ذكر أصحابنا إذا خرب ودثر لم يبق حوله جماعة والمقبرة إذا عفت ودثرت تعود ملكا لأربابها فإذا عادت ملكا يجوز أن يبنى موضع المسجد دارا و موضع المقبرة مسجداً وغير ذلك فإذا لم يكن لها أرباب تكون لبيت المال (عمدۃ القاری ۴/۱۷۹)

یعنی مسجد اور قبرستان کے ویران ہونے کی صورت میں اور واقف کی ملک میں آ جانے کے بعد خود واقف کے لئے اپنی شئ مملوک میں مسجد کو گھر بنانے اور قبرستان کو مسجد بنانے کی اجازت ہے، اور غیر واقف کے لئے واقف کے مقاصد کی پابندی واجب ہے، اگر واقف کے مقاصد میں مسلمانوں کے تعلیمی ادارے یا رفاہی ادارے قائم کیا جانا شامل ہے تو بنا سکتے ہیں، ورنہ نہیں، کیونکہ واقف کے مقاصد کی رعایت واجب ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ (۴/۴۴۴) میں لکھتے ہیں:

مراعاة غرض الواقفين واجبة اور (۳/۳۰۵) پر لکھتے ہیں: فان شرائط الواقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع وهو مالك فله أن يجعله ماله حيث شاء مالم يكن معصية، وله أن يخص صنفاً من الفقراء.

اور قواعد الفقہ کے (صفحہ ۸۵) پر ہے: شرط الواقف كنص الشارع فى وجوب العمل به وفى المفهوم والدلالة۔ اور الاشباہ والنظائر کے (صفحہ ۲۷۵) پر ہے: فيجب اتباع شرط الواقفين فى أوقافهم۔

یعنی واقف کی شرط کی اتباع واجب ہے اس کے خلاف کرنا جائز نہیں ہے، واللہ اعلم...

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں ایسے ویران و نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی و رعایت کے بغیر مسلمانوں کے تعلیمی ادارے یا رفاہی ادارے قائم کرنے کی شرعاً گنجائش نہیں ہے .... واللہ اعلم۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی

واقف کی شرائط نص شارع کے حکم میں ہیں، لہذا ان کی مکمل پابندی کی جائے، البتہ جہاں مصارف وقف موجود نہ ہوں یا ان کی تکمیل کے بعد کچھ رقم فاضل رہتی ہے تو وہ مسلمانوں کے تعلیمی اور رفاہی کاموں میں خرچ کر سکتے ہیں، اور ایسے پرانے اوقاف جن کے شرائط معلوم نہ ہوں ان کی آمدنی پہلے غرباء ومساکین اور پھر دینی وملی ضروریات پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

مساجد وغیر مساجد کے اوقاف میں فرق ہے جیسا کہ (امداد الفتاوی ۲/۵۹۲) پر حضرت تھانوی نے درمختار و شامی وغیرہ کی عبارتوں کو نقل فرمانے کے بعد لکھا ہے کہ وقف مسجد میں سے صرف انہیں مصارف میں صرف کرنا جائز ہے جن کو مسجد کی آبادی میں دخل ہے، نیز صفحہ مذکورہ کے حاشیہ پر حضرت نے لکھا ہے کہ "دوسال ہوئے کہ (المشیر جلد ۲، نمبر ۲۶، صفحہ ۱۰، کالم ۲) مورخہ ۱۱ر جولائی ۱۹۱۲ء میں میرا ایک لکھا ہوا جواب اس کے خلاف چھپ گیا سو وہ میری غلطی تھی، صحیح جواب یہ ہے کہ وقف مسجد میں سے مدرسہ میں صرف نہیں ہوسکتا۔ نیز (احسن الفتاوی ج ۶) کتاب الوقف میں کئی ایک استفتاء کے جوابات سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ دونوں کی حیثیت جداگانہ ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان ویران اوقاف کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی ورفاہی ادارے قائم کرنا درست نہیں۔

لأن شرط الواقف كنص الشارع (درمختار، الاشباہ والنظائر)

مفتی حبیب الله قاسمی

حتی الامکان واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، تاہم کیونکہ وقف کا مقصد امور مذہبی سے متعلق ہوتا ہے اس لئے قاضی کی یا مجوزہ شرعی کمیٹی کی اجازت سے مسلمانوں کے رفاہی اور ایسے تعلیمی اداروں پر جن میں تربیت دینی ہو خواہ دینی تعلیم کے ساتھ عصری تعلیم بھی ہو خرچ کرنے کی گنجائش ہے۔

مفتی فضیل الرحمن هلال عثمانی

واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، تعلیمی یا رفاہی ادارے نہیں قائم کئے جاسکتے۔

شرط الواقف كنص الشارع اتفق الفقهاء على هذه العبارة (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸ر ۱۷۸) یعنی فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وقف کرنے والے کے شرائط نص شارع کی طرح قابل رعایت ہیں۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

نہیں۔ مقصود واقف کی رعایت بہر حال واجب ہے۔

مولانا محمد حنیف صاحب

منشاء واقف کی عدم رعایت:

عام حالات میں واقف کے منشا کی خلاف ورزی درست نہیں، لیکن بعض مواقع ایسے ضرور ہیں جہاں فقہاء نے منشاء واقف سے اختلاف کو بھی روا رکھا ہے، اور یہ اس وقت ہے جب کہ وقف کا مفاد اسی میں ہو، چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

أو كان في الزيادة نفع للفقراء فللقاضي المخالفة دون الناظر (شامی: ۶/ ۵۸۷)

واقف کی شرائط کے خلاف کرنے میں فقراء کے لئے نفع ہو تو قاضی کو اس کی اجازت ہے نہ کہ نگران (متولی) کو۔

سوال سے ظاہر ہے کہ اگر واقف کے منشا کے خلاف عمل نہ کیا جائے تو فقراء و مساکین کا اس سے نفع اٹھانا تو درکنار بلکہ اوقاف کے ضائع ہونے کا یقین ہے، اس لئے مذکورہ صورت میں شرط واقف کی خلاف ورزی کی بھی گنجائش ہے۔ مولانا محمد رضوان قاسمی

وقف کے بعد مصرف بدلنا خود واقف کے لئے بھی جائز نہیں ہے، اس لئے ایک مصرف سے استغناء کے وقت اسی مصرف کے مماثل میں صرف کرنا چاہئے، وقف کے احکام بہت نازک ہیں، واقف کی غرض اور مقصد کا لحاظ اور اس کی عائد کردہ شرائط کی پابندی ضروری ہے۔ شرط الواقف كنص الشارع۔

(اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف عليه) بسبب خراب وقف أحد هما وجاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه لأنهما حينئذ كشئ واحد وإن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجدا و مدرسة و وقف عليهما أوقافا (لا) يجوز ذلك اى الصرف المذكور (شامی ۴/ ۳۶۰ مطبوعہ کراچی)

اس لئے ان اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ مولانا شیر علی

جس مقصد کے لئے واقف نے وقف کیا ہو اس کی پابندی ضروری ہے۔

مولانا ایوب ندوی

ویران و ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے لئے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا شرعا جائز نہیں ہے۔

لأن مراعاة غرض الواقفين واجبة (ردالمحتار ۳/ ۴۶۴) شرط الواقف كنص الشارع (الاشباہ والنظائر تحت القاعدۃ الاولی ص/ ۵۵، قواعد الفقہ ۸۵، ردالمحتار ۳/ ۴۵۶) و بيع أرض الوقف لا

یجوز (فتاویٰ خانیہ علی الہندیہ ۳/ ۳۱۰) مولانا ابوبکر قاسمی

ویران نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، واقف کے منشاء کی رعایت کئے بغیر کسی طرح کا تعلیمی یا رفاہی ادارہ قائم کرنا قطعاً درست نہیں، لہذا ایسے اوقاف فروخت کر کے واقف کے اغراض و مقاصد کے تحت نئے اوقاف قائم کرنے پڑیں گے جس کی تائید مندرجہ ذیل روایتوں سے ہوتی ہے۔

مراعة غرض الواقفين واجبة (شامی ۳/ ۴۲۲)

(قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ) لف و نشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه (شامی ۳/ ۳۷۱)

مولانا تنویر عالم قاسمی

جس کام کے لئے واقف نے وہ قطعہ زمین وقف کیا ہے اسکے خلاف میں استعمال کرنا جائز نہیں، اور کسی کو بھی شرعاً یہ حق حاصل نہیں کہ واقف کی غرض کے خلاف کسی دوسرے کام میں اس وقف کو صرف کرے یا منتقل کرے۔

نص الواقف كنص الشارع (فتاویٰ محمودیہ ۶/ ۲۱۰)۔

مفتی عبد الرحیم قاسمی

ویران و نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کرتے ہوئے ان کی جگہ اسی طرح کے اوقاف قائم کئے جائیں (جیسا کہ ماقبل کی عبارتوں سے واضح ہے)۔

مولانا نذر توحید مظاہری

ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت یا تبادلہ کرنے میں واقف کے مقاصد کی پابندی کرنا ضروری ہے، واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر مسلمانوں کے رفاہی یا تعلیمی ادارہ قائم کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، شامی میں ہے:

متى ذكره للوقف مصرفاً لا بدّ أن يكون فيه تنصيص على حاجة وإن شرائط الواقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع. (شامی ۳/ ۳۷۶)

شرائط الواقف كنص الشارع اى فى المفهوم ودلالة وجوب العمل به (حوالہ مذکورہ)

مولانا سعود عالم قاسمی

اگر مسجد غیر آباد مقام پر ہے اس کا حکم بھی ایسا ہی ہوسکتا ہے ورنہ غیر مسلم حاوی ہو جائیں گے، اور ایسے ویران نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کر دیئے جائیں۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

ویران و نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔

(قوله ويجعل آخر لجهة قربة لا تنقطع) يعني لابد أن ينص على التابيد عند محمد خلافا لأبي يوسف (ردالمحتار ۳/۳۹۹)

(شرط الواقف كنص الشارع) (ردالمحتار ۳/۴۵۶) مراعاة غرض الواقفين واجبة (رد المحتار ۳/۴۶۴)

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

ویران، ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنے کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ واقف کے مقاصد کی پابندی دشوار ہو کیوں کہ اوقاف کا مقصد منافع للناس ہے جو ہر دو صورت میں حاصل ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ویران ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعے مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا درست نہیں ہے، واقف کے منشا کا خیال بہرحال ضروری ہے۔

مولانا قمرالزماں ندوی

ایسے ویران ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم نہیں کئے جاسکتے ہیں، بلکہ انہی جیسا دوسرا وقف قائم کرنا ہوگا، اور اگر ممکن نہ ہوتو اس کی قیمت انہی جیسے دیگر اوقاف جو اس سے قریب ترین ہوں اس میں صرف کیا جائے گا (یہی مسلک علامہ ابن تیمیہ کا بھی ہے، فقہ السنۃ ۳/۳۸۴) چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه (الدرالمختار)

سرائے اور کنواں سے جب انتفاع ختم ہو جائے تو مسجد، سرائے اور حوض کے وقف کو قریب کی مسجد یا سرائے، کنواں یا حوض پر خرچ کیا جائے گا۔

مولانا محمد نورالقاسمی

ویران اور ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کرنے کے بعد اسی کے مماثل وقف میں صرف کرنا ضروری ہوگا، واقف کے مقاصد کی خلاف ورزی کرنا، اور ان کو دیگر امور دینی، علمی ملی اور رفاہی کاموں میں صرف کرنا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ نے واقف کے مقاصد اور شرائط کا اعتبار کیا ہے، جب کہ وہ شریعت کے خلاف نہ ہوں۔

محقق زماں علامہ شامی لکھتے ہیں:

لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه، وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۳/۳۷۱)

ویران و برباد مسجد کے وقف کو حوض میں صرف کرنا یا اس کے برعکس کرنا، جائز نہیں ہے، اور "شرح الملتقی"

میں ہے کہ اس کے وقف کو اسی جنس کے قریب وقف میں صرف کیا جائے گا۔
نیز علامہ آفندی رقمطراز ہیں:

وفي القنية حوض أو مسجد خرب وتفرق الناس عنه فللقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر (مجمع الأنہر ۱/ ۷۴۹، نیز دیکھئے: الدر المختار ۳/ ۳۷۱)

"قنیہ" میں ہے کہ حوض یا مسجد خراب یا بربادی کا شکار ہوجائیں اور لوگ وہاں سے دوسری جگہ چلے گئے ہوں تو قاضی کے لئے جائز ہے کہ ان کے اوقاف کو دوسری مسجد یا دوسرے حوض میں صرف کرے۔

فقہ حنفی کے مایہ ناز فقیہ علامہ شامی نے اس کی مزید صراحت یوں بیان کی ہے:

وفي الخانية: رباط بعيد استغنى عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السيد الإمام أبو شجاع تصرف غلته إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب واستغنى عنه أهل القرية ..... صرف الثمن إلى مسجد آخر (تفصیل کے لئے دیکھئے: رد المختار ۳/ ۳۷۱-۳۷۲، در المنتقی مع المجمع ۱/ ۷۴۸)

"خانیہ" میں مذکور ہے کہ رباط دوری پر ہو اور گذرنے والا اس سے بے نیاز ہو جائے اور اس کے دوسری جانب دوسرا رباط ہو تو شیخ ابو شجاع فرماتے ہیں کہ اس کا منافع دوسرے رباط میں صرف کیا جائے گا، جس طرح مسجد غیر آباد و برباد ہو جائے، اور گاؤں کے لوگ اس سے بے نیاز ہوں تو قاضی اس کے سامان کو بیچ کر دوسری مسجد میں صرف کرے گا۔

مذکورہ بالا عبارات سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ ناقابل استعمال اور ویران اوقاف کو دوسرے علمی، دینی، تعلیمی امور میں صرف کرنا درست نہیں ہوگا، مگر قبرستان جو ناقابل تدفین ہو چکا ہو، اس کا حکم اس سے کچھ مختلف ہے جو انشاء اللہ آگے آئے گا۔ مولانا ابرار خاں ندوی

اور یہ سوال کہ واقف کے مقاصد کی رعایت کے بغیر ایسے اوقاف کو فروخت کر کے اس سے مسلمانوں کے تعلیمی، رفاہی ادارے قائم کرنا یہ جائز نہیں۔ کیونکہ واقف کی شرط کو نص شارع کے حکم میں مانا گیا ہے۔ شامی میں ہے:

"نص الواقف كنص الشارع فيجب اتباعه كما صرح به في شرح المجمع (شامی ۳/ ۴۹۷) مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی

استبدال اوقاف کے اندر مقاصد واقف کی پابندی:

فقہاء نے صراحت کی ہے: صرحوا بأن مراعاة غرض الواقف واجبة (رد المختار ۳/ ۴۶۴) کہ واقف کے مقاصد کی پابندی بہر صورت ضروری ہے، اس لئے علی الاطلاق کسی وقف پر مسلمانوں کے تعلیمی ورفاہی ادارے قائم کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ ہاں جہاں مقاصد اوقاف کا حصول ہو رہا ہو احقر کے نزدیک ان جگہوں میں اس کی گنجائش رہے گی۔ مولانا محمد صدر عالم قاسمی

مسلمہ فقہی قاعدہ" شرط الواقف كنص الشارع" کے پیش نظر واقف کے مقاصد کی پابندی بہت

ضروری ہے، اس لئے ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کو اگر فروخت کر دیا گیا تو اس روپے سے واقف کے خلاف مقصد تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم نہیں کئے جا سکتے بلکہ اس سے دوسری زمین خرید کر واقف کے مقاصد جاری کئے جائیں گے، اور اگر واقف کے شرائط ومقاصد معلوم نہ ہوسکیں تو فقراء ومساکین اس کے حقدار ہیں۔

مولانا عطاء الله قاسمی

منشاء واقف کی رعایت:

اگر کوئی یہ چاہے کہ اراضی اوقاف کو فروخت کر کے منشاء واقف کی رعایت کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کی تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کئے جائیں تو قائم نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ واقف جو بھی شرط لگاتا ہے وہ معتبر سمجھی جاتی ہے، لہذا اس کی رعایت کی جانی چاہئے کیونکہ واقف جو شرط لگاتا ہے وہ وجوب عمل میں شارع کے نص کی طرح ہوتی ہے، لہذا اگر کوئی چیز واقف کی شرط کے مخالف ہو اس کو گویا شارع کے نص کے مخالف سمجھا جائے گا، اور اگر خدانخواستہ کوئی فیصلہ واقف کی شرط کے خلاف کر دیا جائے تو اس کو بلا دلیل سمجھا جائے گا، کیونکہ واقف کے جائز منشاء کی رعایت واجب ہے، چنانچہ ابن عابدین شامی رقم طراز ہیں:

وقال : لأن شرط الواقف معتبر فيراعى (شامی ۳؍۳۸۴) **قال الحنفية شرط الواقف كنص الشارع اى فى الفهم والدلالة ووجوب العمل به .... إن كل ما خالف شرط الواقف فهو مخالف للنص والحكم به بلا دليل سواء أكان كلام الواقف نصا ام ظاهرا لأنه يجب اتباعه عملا بقول المشائخ شرط الواقف كنص الشارع** (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸؍۱۷۹)

مسلک مالکی:

محمد علیش نے شرح منح الجلیل میں لکھا ہے کہ اگر واقف کوئی شرط لگائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا بغیر کسی دشواری کے اس سے عدول کرنا جائز نہیں ہوگا، اس سے یہ بات بھی مترشح ہوتی ہے کہ واقف کے منشاء کی رعایت کی جائے گی۔

(شرطه) اى الواقف وجوبا (ان جاز) الشرط فيجب العمل به ولا يجوز العدول منه إلا أن يتعذر فيصرف فى مثله كما تقدم فى القنطرة ونحوها (شرح منح الجلیل ۴؍۶۴)

واقف کا شرط لگانا وجوباً اگر شرط جائز ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اس سے عدول کرنا ناجائز ہوگا، مگر یہ کہ اس پر عمل کرنا متعذر ہو جائے تو اسی کے مثل کی طرف لوٹا دیا جائے گا جیسا کہ پل وغیرہ کے مسائل میں گذرا۔

مولانا ارشد قاسمی

مساجد اور قبرستان کی زائد اراضی کا تعلیمی اور رفاہی مقاصد کے لئے استعمال

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

مساجد اور قبرستان کی فاضل اراضی کا تعلیمی اور رفاہی مقاصد کے لئے استعمال

سوال: بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

الف: کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے؟

ب: کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے؟ جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

جوابات

الف۔ مسجد کی ضرورت و مصارف سے زائد و فاضل زمین دینی مدارس واداروں کے قیام میں استعمال کی جاسکتی ہے، دینی مدارس سے مقصد وقف وواقف کی جو تکمیل ہوگی وہ عصری اداروں سے نہیں ہوسکتی۔

ب۔ مسجد کی ضرورت سے فاضل آمدنی جس کا مسجد میں آئندہ صرف کرنا جلدی سوچا نہیں جاسکتا اور حفاظت بھی اہم ہے، اس کو دینی تعلیم و مدرسہ کے لئے استعمال کرنا درست ہے، مسجد و مدرسہ ایک دوسرے سے اس طرح مرتبط ہیں کہ ایک سے دوسرے کی بقا ہے، اس لئے مسجد کی فاضل زمین یا آمدنی کو دینی تعلیم کی نشر و اشاعت کے کاموں میں لگانا درست و مناسب ہے، ہر عہد کے مسلمانوں نے مسجد کے ساتھ تعلیم و مدرسہ کا اور مدرسہ کے ساتھ مسجد کا نظام رکھا ہے اور یہ وقف کی حفاظت کا بھی ایک ذریعہ ہے۔

مفتی عبدالرحیم صاحب نے اس کی صراحت کی ہے، حضرت تھانوی کے کلام میں بھی گنجائش ہے، البتہ اس کا لحاظ کیا جائے کہ اس کی ضرورت اس محلّہ و علاقہ میں اہم ہو تو خرچ و صرف میں اس کو ترجیح دیں ورنہ دوسری شدید ضرورتمند مساجد پر صرف کو مقدم رکھیں، اس کے بعد اس کام کو کریں۔

مولانا عبید الله اسعدی

مساجد کی اراضی اور آمدنی سے تعلیمی ادارہ کا قیام:

جیسا کہ مذکور ہوا، اصولی طور پر حتی المقدور واقف کے منشا کی رعایت ضروری ہے، اسی پس منظر میں علامہ حصکفی نے لکھا ہے:

حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنها وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد و الرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجداً و رباط أو بئر أو حوض.

علامہ شامیؒ نے اس پر اس نوٹ کا اضافہ کیا ہے:

فظاهره، أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه و في شرح الملتقي يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۵۴۹/۶)

غالباً یہی نقطۂ نظر دوسرے فقہاء کا بھی ہے، فقہ مالکی کے ترجمان علامہ دسوقی کا بیان ہے:

منقوض الحبس من الأحجار والآجر ...لا يجوز بيعه فإذا لم يمكن عودها فيما حبست فيه جاز نقلها في مثله (حاشیۃ الدسوقی ۹۱/۴، نیز دیکھئے: شرح منح الجلیل ۶۱/۴-۶۲)

فقہاء شوافع میں امام نووی نے جو کچھ لکھا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شوافع بھی یہی رجحان رکھتے ہیں:

أما غير المنهدم فما فضل من غلة الموقوف على مصالحه يشترى به عقار ويوقف عليه (شرح مہذب ۳۶۱/۱۵)

ابن قدامہ حنبلی نے ایسی فاضل آمدنی کو اسی کے مماثل مصرف میں خرچ کرنے کے علاوہ فقراء پر بھی خرچ کرنے کی اجازت دی ہے:

ما فضل من حصر المسجد و زيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر و يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه و غيرهم (المغنی ۳۷۰/۵)

یہ اجازت غالباً اس اصول پر مبنی ہے کہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہی ہوا کرتے ہیں، علامہ ابن تیمیہ نے حنابلہ کے مسلک کو مزید وضاحت سے اس طرح بیان کیا ہے:

كما يقول مثل ذلك في زيت المسجد و حصيره إذا استغنى عنها المسجد تصرف إلى مسجد آخر يجوز صرفها عنده في فقراء الجيران واحتج على ذلك بأن عمر ابن الخطابؓ كان يقسم كسوة الكعبة بين المسلمين فكذلك كسوة سائر المساجد (مجموعۃ الفتاوی ۲۱۳/۳۱)

پھر اس بات کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تعلیم کسی بھی سماج کی نہایت اہم ضرورت ہے، اور قوموں اور ملتوں کے تحفظ کا سب سے بڑا ہتھیار ہے، اس لئے فقہاء نے جس زمانہ میں اپنی کتابیں لکھیں اور نئے پیش آمدہ واقعات پر شرعی احکام کا انطباق کیا، اس وقت طاقتور یا کمزور اور اچھی یا بری مسلم حکومت موجود تھی، جس نے تعلیمی نظام قائم کر رکھا تھا، اور عام مسلمان بڑی حد تک تعلیمی ادارے کے قیام سے مستغنی تھے، اب ہندوستان جیسے ممالک میں

مسلمانوں کوخود ہی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا پڑے گا، اور عام طور پر مسلمانوں کی معاشی پسماندگی ایک ایسا کھلا راز ہے جس سے دوست و دشمن بھی واقف ہیں۔

پس فقہاء کے مقرر کئے ہوئے اصول اور موجودہ زمانے کے مصالح کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کہ:

الف۔ مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہو اور بظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو تو فاضل اراضی میں دینی درسگاہ یا مسلمانوں کے لئے مخصوص عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے، البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ بھی دلانا چاہئے تا کہ اس زمین کا نفع مسجد کی طرف بھی لوٹے، اور واقف کا منشا بھی پورا ہو۔

ب۔ مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مساجد اور جہاں مساجد نہیں ہیں وہاں مساجد کی تعمیر پر صرف کی جانی چاہئے کیوں کہ ہندوستان میں ابھی ہزار ہا ہزار دیہات و قریہ جات ایسے ہیں جو مسجد کو ترس رہے ہیں، اور جہاں لوگوں کے کان اب بھی اذان کی آواز سے نا آشنا ہیں، وہاں مسجدوں کی تعمیر اور ان میں بنیادی دینی تعلیم کے لئے مکاتب کا انتظام مدارس اور عصری درسگاہوں کے قیام سے زیادہ اہم ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

الف۔ مسجد پر موقوفہ اراضی میں دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ مسجد کو آباد رکھنے کے لئے ایسے اداروں کے قیام کی شدید تر ضرورت ہو۔

ب۔ مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد میں استعمال نہیں کی جا سکتی۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

الف۔ مسجد کی موقوفہ فاضل اراضی میں دینی یا عصری ادارہ قائم کرنا:

مسجد کی موقوفہ اراضی میں گرچہ اس کی ضروریات سے فاضل کیوں نہ ہوں، کوئی بھی ادارہ قائم نہیں کر سکتے ہیں، خواہ وہ دینی ادارہ ہو یا عصری، شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ منشاء واقف اور مقاصد وقف کے خلاف ہے، جب کہ منشاء واقف کی رعایت ضروری ہے۔

ب۔ مسجد کی فاضل آمدنی کا استعمال تعلیمی یا رفاہی ادارہ کے لئے:

اگر مسجد کی فاضل آمدنی ہے تو بہتر یہ ہے کہ اس سے مزید اراضی خرید کر وقف کر دیا جائے تا کہ آئندہ ضرورت پڑنے پر کام دے، اور اگر مزید اراضی خریدنے کی ضرورت نہیں ہے اور اس کے رکھے رہنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے تو اس کو قریب کی مسجد یا اس کی دیگر ضروریات پر صرف کریں گے۔ اگر قریب کی مسجد کو ضرورت نہ ہو تو پھر اس سے قریب کی مسجد پر، اسی طرح الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے مساجد ہی پر وہ رقم صرف کی جائے گی۔ تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے مسجد کی فاضل آمدنی کا استعمال نہیں کر سکتے ہیں، اس سے احتراز لازم ہے۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

الف۔ مساجد پر وقف اراضی کا اصل مصرف تو یہی ہے کہ بوقت ضرورت اگر ممکن ہو تو نفس مسجد کی توسیع کی جائے یا اس کی آمدنی سے مساجد کی حقیقتاً تعمیر و مرمت ہو یا حکماً تعمیر و آبادی کی ضرورتیں پوری کی جائیں، مثلاً امام، مؤذن و دیگر خدام مسجد، فرش اور روشنی وغیرہ کا نظم کیا جائے، فقہاء لکھتے ہیں:

فیقدم أولا العمارة الضروریة ثم الأهم فالأهم من المصالح والشعائر (شامی ۳/۳۷۷)

قال أبو نصر للقیم أن یفعل ما فی ترکه خراب المسجد کذا فی فتاوی قاضی خان (فتاوی ہندیہ ۲/۴۶۲)

بہر حال مصارف بالا تو فقہاء کی تصریحات سے ثابت ہیں، مگر سوال یہ ہے کہ مسجد پر وقف اراضی اگر فی الحال مسجد کی ہر قسم کی ضروریات سے زائد ہوں تو کیا اس زمین پر مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا کوئی ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے؟

اس کا جواب متقدمین فقہاء اور ماضی قریب کے معروف اکابر مفتیان کرام کی تصریحات وفتاوی سے نفی ہی میں نکلتا ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عمارۃ مسجد اور مصالح مسجد دونوں ایک ہی درجہ کے مساوی مصارف ہیں۔

"والاصح ما قال الامام ظهیر الدین أن الوقف علی عمارة المسجد و مصالح المسجد سواء" کذا فی فتح القدیر (أیضا)۔

اب اگر مصالح مسجد کے مصداق ومفہوم میں کچھ مزید عموم کر دیا جائے اور کہا جائے کہ ہر وہ کام جس سے مسجد کی حفاظت اس کی موقوفہ اراضی کو دوسروں کی دست برد سے بچانا اور مسجد کی آبادی میں آج یا کل اضافہ ہونا متوقع ہو، سب ہی مصالح مسجد میں داخل ہیں تو پھر ہمارے خیال میں مسجد کی موجودہ ضروریات سے زائد زمین پر دینی مدرسہ کے قیام کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

کیونکہ دینی ادارے سے دینی تعلیم کے نتیجے میں بظن غالب عام طور پر مسجد کے محافظ مصلی، امام مؤذن اور دیگر صالح قسم کے خدام ہی پیدا ہوا کرتے ہیں جو یقیناً مسجد کی آبادی میں دخیل و مؤثر ہوتے ہیں اور انہیں لوگوں سے مساجد آباد رہا کرتی ہیں۔

لیکن عصری تعلیم کے ادارے سے مساجد کے آباد کرنے والے افراد شاذ و نادر ہی نکلا کرتے ہیں، اس لئے خواہ مسجد کی موقوفہ زمین زائد از ضرورت ہو یا اس کی آمدنیاں۔ کسی کو عصری تعلیم کے ادارے کے قیام میں صرف کرنا جائز نہیں کہا جاسکتا، یہ مصالح مسجد سے بھی خارج ہیں، چنانچہ حال و ماضی قریب کے بعض اکابر مفتیان کرام کے فتاوی بھی کچھ اسی طرح کے ملتے ہیں، **هذا ما عندی والعلم عند الله۔**

ب۔ جب واقف نے اراضی و مکانات مساجد کے لئے وقف کیا ہے تو اس کی آمدنی مسجد کی تعمیر و مرمت اور دیگر ضرورتوں مثلاً امام مؤذن اور دیگر خدام فرش و روشنی وغیرہ کی تکمیل میں خرچ ہونی چاہئے، اگر ان تمام ضروری اخراجات سے بھی زائد آمدنی ہو اور مستقبل قریب میں اس کے خرچ ہونے کی توقع نہ ہو بلکہ ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو اسے کیف ما

اتفق کسی بھی دینی ادارے کے مدد وتعاون میں خرچ نہیں کرنا ہے بلکہ مصالح مسجد کے تحت اس مسجد کی کسی زائد از ضرورت زمین پر دینی مدرسہ قائم کردیا جائے اور پھر اس مدرسہ میں زائد آمدنیاں خرچ کی جائیں، لیکن دوسرے رفاہی ادارے کا قیام تو کسی تاویل کے تحت ہماری نظر میں صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ واللہ اعلم۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

الف۔ مسجد پر وقف اراضی میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا تو جائز نہیں ہوگا، البتہ اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ ان اراضی سے مسجد کو جو آمدنی ہوتی ہے اتنا کرایہ مسجد کو دیا جائے۔ اور اجارہ پر ان اراضی کو حاصل کرکے ان پر مسلمانوں کے فائدے کے لئے کوئی ادارہ قائم کیا جائے، تو اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، اگرچہ وقف کی اراضی کو طویل اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں وقف کے ضائع ہوجانے کا ڈر ہے مگر یہ اندیشہ کسی فرد کو دینے میں تو ہوسکتا ہے۔ مسلمانوں کے لئے رفاہی ادارہ قائم کرنے میں نہیں ہے۔

ب۔ مسجد کی آمدنی تعلیمی ورفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا۔ منشاء واقف کی رعایت بہرحال ضروری ہے جیسا کہ اوپر گزرا۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

الف، ب۔ ویران مساجد کے اوقاف میں عصری تعلیمی ادارہ قائم کرنا:

ایسے ادارے جو خالص دینی نہیں جیسے عصری تعلیم کے ادارے، تو ایسے ادارے قائم کرنے کی ویسی ضرورت نہیں ہے جیسے کہ مدرسہ کی ہے، البتہ ایسے رفاہی شفاخانہ جو مسلمانوں کے لئے بالخصوص فقراء کے لئے ہوں تو ان کو بھی قائم کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اس لئے اگر مصلحت عامہ اس کی متقاضی ہو اور ویران مساجد کے ایسے اوقاف کی اراضی موجود ہوں جن کے مصارف منقطع ہوگئے ہوں تو قاضی کی اجازت سے یا جہاں نظام قضاء نہ ہو وہاں وقف بورڈ ومتدین علماء کی اجازت سے قائم کیا جاسکتا ہے، گرچہ اصل اصول یہی ہے کہ ایسے اوقاف اسکے متماثل دیگر اوقاف ومصارف میں خرچ ہوں۔

ایسی ویران مساجد کی مسجدیت کو باقی رکھتے ہوئے اس کی حفاظت وبقاء اور آباد کرنے کے لئے وقتی طور پر اس میں دینی تعلیم کا نظم کیا جاسکتا ہے، بالخصوص اراضی مسجد کے اس حصہ میں جو مسجد سے خارج ہوتی ہے اس میں مدرسہ یا مکتب قائم کیا جائے۔ حضرت مولانا ابوالمحاسن محمد سجادؒ ایک فتوی میں لکھتے ہیں:

مسجد کے احاطہ میں زمین فاضل ہے اور وہ نماز پڑھنے کے لئے نہیں ہے یعنی حقیقتاً وہ مسجد نہیں تو اگر اس میں مدرسہ ومکتب بنایا جائے تو جائز ہے، بلکہ ان دنوں ضرور بنانا چاہئے تاکہ مسجد کی آبادی ہو اور بچے تعلیم پائیں (فتاوی امارت شرعیہ زیر طبع)

بہرحال آج کے دور میں مساجد کی آبادی اور تعلیم دین کی اشاعت کے لئے ویران مساجد میں درس دینا، اور اس سے ملحق اراضی میں دینی مدرسہ بنانا عین مصلحت شرعی ہے۔ اور واقف کی غرض اصلی "تسبیل منفعت" کی تعمیل ہے۔

آباد مساجد کی فاضل اراضی میں دینی وعصری ادارے قائم کرنا:

اور اگر ایسی مساجد جو آباد ہوں اور ان کی ضرورت سے زائد اوقاف ہوں تو ان کی فاضل وافتادہ اراضی میں اگر مدرسہ قائم کرنے کی ضرورت ہو تو متولی کی اجازت سے مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے جیسا کہ حضرت مولانا سجادؒ نے فتوی دیا ہے، البتہ دیگر اداروں کے قیام کی ضرورت دائمی ہو تو اسکے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ کرایہ پر مسجد کی فاضل اراضی کو حاصل کیا جائے پھر اس پر ادارہ قائم کیا جائے۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

الف۔ مسجد کی فاضل اراضی میں رفاہی ادارے کا قیام:

مسجد پر وقف شدہ اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں ان میں عصری تعلیم گاہ مثلاً جونیر ہائی اسکول، یا رفاہی ادارے مثلاً ہسپتال وغیرہ قائم کرنا جائز نہ ہوگا، ہاں البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ کمیٹی کی اجازت سے ان رفاہی امور کے لئے مناسب کرایہ لیکر یہ ادارے چلائے جائیں اور جائداد مسجد ہی کی ملکیت میں قائم رہے تو ایسی صورت میں جائز ہوسکتا ہے، اور اسی طرح کرایہ پر لے کر اپنی تعلیم گاہ بھی قائم کی جاسکتی ہے مگر بلا معاوضہ جائز نہیں ہوگا، یہ مسئلہ فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

جامع مسجد پر موقوفہ مال ہے اس کی آمدنی جمع ہوگئی ہے پھر اسلام پر کوئی حادثہ پیش آجائے جیسا کہ روم کا حادثہ ہے، اور اس حادثہ میں خرچہ کی ضرورت ہے تو اگر جامع مسجد کے وقف شدہ مال کی فی الحال مسجد کو ضرورت نہیں ہے تو حاکم کے لئے جائز ہے کہ اس مال کو اس میں خرچ کردے لیکن یہ بطور قرض ہوگا، تو گویا کہ یہ مال غنیمت سے قرض لینے کے درجہ میں ہوجائے گا۔ (قاضی خاں علی الہندیہ ۳/۲۷۸)

ب۔ مسجد کے اوقاف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

مسجد کے اوقاف اور اس کی مملوکہ جائداد کی آمدنی اسی مسجد میں خرچ کرنا لازم ہوتا ہے لیکن اگر اس مسجد کی تمام ضروریات پر خرچ کرنے کے بعد کافی مقدار میں بچ جائے اور یوں ہی رکھی رہ جائے تو ایسی صورت میں اس فاضل آمدنی کو اس کے قریب ترین دوسری مسجد ہی میں خرچ کرنے کی گنجائش ہوتی ہے مگر مسجد کے علاوہ کسی دوسرے ادارے میں خرچ کرنا کسی حال میں جائز نہ ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

یصرف وقفها لأ قرب مجانس لها (شامی ۶/۵۴۹)

مسجد کے وقف کی آمدنی اس کے قریب ترین جنس میں خرچ کرنا چاہئے۔

ہاں البتہ اگر اس کے پاس میں کوئی مسجد ضرورت مند نہیں ہے تو اس سے دور کی مسجد میں لگائی جائے، اور اگر دور تک بھی کوئی مسجد اور ضرورتمند نہیں ہے تو قریب کے دینی مدارس ومکاتب میں بھی خرچ کی جاسکتی ہے، اور اگر مدارس ومکاتب بھی نہ ہوں تو مصیبت زدہ فقراء میں بھی تقسیم کی گنجائش ہے، مگر اسکولوں، ہسپتالوں میں خرچ کرنا ہرگز جائز نہ ہوگا۔ اور یہ اس وقت ہے جب کہ واقف نے کوئی شرط نہ لگائی ہو اور متولی کو اختیار دیا ہو، یہ مسئلہ فقہاء کی اس

عبارت سے واضح ہوتا ہے۔:

فی فضل یصرف إلی عمارة المسجد دهنه و حصیره وما فیه مصلحة المسجد علی أن للقیم أن یتصرف فی ذلک علی ما یری وإذا استغنی هذا المسجد یصرف إلی فقراء المسلمین فیجوز ذلک (قاضی خان علی الہندیہ ۳/۲۹۸)۔

لہذا جو فاضل رقم بچ جائے اس کو مسجد کی تعمیر اور اس کے تیل اور اس کی چٹائی اور ان امور میں جو مساجد کے مصالح میں سے ہوں خرچ کرے، اس شرط پر کہ جب متولی اور ذمہ دار کو یہ اختیار دیا ہو کہ وہ جہاں چاہے خرچ کرے ،اور جب یہ مسجد مستغنی ہوجائے تو مسلمانوں کے ضرورتمند فقراء میں صرف کردے تو جائز ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

الف۔مساجد کی فاضل اراضی موقوفہ میں دینی یا عصری اداروں کا قیام:

مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہو اس میں کسی بھی طرح کے ادارہ کا قیام خواہ وہ دینی درسگاہ ہو یا عصری شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی، عدم جواز کی علت یہ ہے کہ واقف نے اپنی اراضی مسجد کی ضروریات کے لئے وقف کیا، کسی ادارے کے قیام یا اس کی ضروریات کے لئے نہیں، وقف میں منشاء واقف اور مقاصد وقف کی رعایت ضروری ہوتی ہے اس لئے اس طرح کے تصرف کی شرعاً اجازت نہیں ہوگی۔

ب۔مساجد کی فاضل آمدنی کا استعمال:

مسجد کی آمدنی کو ضروریات مسجد ہی میں صرف کرنا ضروری ہے، اسے تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنا درست نہیں ہوگا، اگر کسی مسجد کے پاس فاضل اور ضروریات سے زائد آمدنی ہو اور مستقبل قریب میں مسجد کو اس کی ضرورت پڑنے کی امید نہیں ہو تو ایسی صورت میں مقاصد وقف کی رعایت کرتے ہوئے بہتر اور مفید طریقہ یہ ہے کہ اس رقم سے مزید اراضی خرید کر وقف کردیا جائے، تاکہ ضرورت پڑنے پر اس سے کام لیا جاسکے، اور اگر مزید اراضی خریدنے کی ضرورت نہ ہو، اس کا تحفظ دشوار ہو اور اسے روک رکھنے میں ''ضیاع'' کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں اس کو کسی قریب کی مسجد یا اس کی دیگر ضروریات پر صرف کیا جائے گا، اور اگر قریب کی مسجد کو ضرورت نہ ہو تو اس سے قریب کی دوسری مسجد یا اس کی ضرورت پر صرف کیا جائے گا، اسی طرح ''الاقرب فالاقرب'' کے قاعدہ سے مساجد ہی پر اس رقم کا صرف کرنا ضروری ہوگا، اسے رفاہی یا تعلیمی اداروں کے مقاصد کے لئے استعمال کرنا درست نہیں ہوگا۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

الف۔ جو اراضی مسجد کے لئے وقف ہیں تاکہ ان سے مسجد کی ضروریات پوری ہوں لیکن فی الحال وہ مسجد کی ضرورت سے زائد ہیں، ان اراضی میں تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا درست نہیں ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ جو اوقاف مصرف سے زائد ہیں ان کو قاضی شریعت کی اجازت سے اسی نوع کے اوقاف میں منتقل کرنے کی اجازت ہوگی لیکن غیر نوع میں منتقل نہیں کرسکتے۔علامہ ابن عابدین شامیؒ نے صراحت کی

ہے:

لا یجوز صرف وقف المسجد خرب إلی حوض و عکسه، وفی شرح الملتقی یصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۴/ ۳۵۹)

علامہ ابن ہمامؒ نے بھی فتح القدیر میں صراحت کی ہے:

وهکذا نقل عن شیخ الإسلام الحلوانی فی المسجد والحوض إذا خرب ولا یحتاج إلیه لتفرق الناس عنه أنه یصرف أوقافه إلی مسجد آخر أو حوض آخر.... (فتح القدیر شرح ہدایہ ۶/ ۲۳۷)

حضرت تھانویؒ نے ایک فتوی کے جواب میں وضاحت کی ہے کہ مذکورہ عبارت جو ردالمحتار کی ہے اگر چہ ویران اوقاف و ویران مساجد کے سلسلہ میں ہے لیکن حکم کی بنیاد استغناء پر ہے، اس لئے یہ حکم عام ہے خواہ اوقاف ویران ہوں یا نہ ہوں، حضرت تھانویؒ کے الفاظ یہ ہیں:

قلت هذه الروایة وإن کانت منقولة فی صورة خراب المسجد وغیره لکن ما کان مبنی الحکم الاستغناء کان الحکم عاما وإن لم یخرب وهذا ظاهر عندی (امدادالفتاوی جدید ۲/ ۵۹۳)

مذکورہ تفصیلات کا حاصل یہ ہے کہ مسجد کی اراضی پر تعلیمی ورفاہی ادارہ قائم کرنا درست نہیں ہے، ہاں ان کی آمدنی دوسری ضرورت مند مساجد پر صرف کی جاسکتی ہے۔

ب۔ اسی طرح مسجد کی آمدنی بھی تعلیمی یا رفاہی مقاصد میں صرف نہیں کی جاسکتی ہے، فتاوی ہندیہ میں صراحت کے ساتھ یہ جزئیہ موجود ہے کہ مسجد کی زائد وفاضل آمدنی فقراء پر بھی صرف نہیں کی جاسکتی، جب کہ باب وقف میں اس کی گنجائش موجود رہتی ہے کہ جہاں جہت وقف ختم ہوجائے تو وہ اوقاف فقراء کے لئے ہوجاتے ہیں۔ فتاوی ہندیہ کی عبارت یہ ہے:

"الفاضل من وقف المسجد هل یصرف إلی الفقراء قیل لا یصرف وانه صحیح، ولکن یشتری به مستغلا للمسجد" (فتاوی ہندیہ ۲/ ۴۶۳)

مولانا ظفر عالم ندوی

الف۔ ایسی صورت میں زائد اراضی پر مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے کیونکہ مسجد کے احاطہ میں مدرسہ کا ہونا ایک معروف بات ہے اسکے لئے واقف کی طرف سے صراحت کی ضرورت نہیں۔

مغنی میں ہے: وما فضل من حصر المسجد وزیته ولم یحتج إلیه جاز أن یجعل فی مسجد آخر أو یتصدق من ذلک علی فقراء جیرانه وغیرهم (مغنی ۵/ ۲۳۵)

مسجد کی چٹائیوں اور تیل میں جو بچ گیا اور اس کی ضرورت نہیں رہی اس کو دوسری مسجد کے لئے استعمال کیا

جا سکتا ہے، یا قریب کے فقراء وغیرہ پر صدقہ کیا جا سکتا ہے۔

اور فقہ السنہ میں علامہ ابن تیمیہ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے:

وما فضل من ريع الوقف واستغنى عنه فإنه يصرف في نظير تلك الجهة كالمسجد إذا فضلت غلة وقفه عن مصالحه صرف في مسجد آخر لأن الوقف غرضه في الجنس والجنس واحد (فقہ السنۃ: السید سابق ۳؍ ۵۲۹)

وقف کی آمدنی سے جو بچ گیا اور اس کو خرچ کرنے کی ضرورت نہیں رہی اسے اس جیسی دوسری چیز پر صرف کیا جا سکتا ہے، مثلاً مسجد کہ اگر اسکے وقف کی آمدنی اسکے مصالح پر خرچ کرنے کے بعد بچ جاتی ہے تو اسے دوسری مسجد پر صرف کیا جا سکتا ہے، کیونکہ واقف کا مقصد جنس پر صرف کرنے سے ہے اور اس صورت میں جنس ایک ہی رہتی ہے۔

ب۔ جو چیز مسجد کے لئے وقف کی گئی اس کی آمدنی مسجد ہی پر صرف ہونی چاہئے الا یہ کہ مسجد کے احاطہ میں مدرسہ ہو جیسا کہ معروف ہے۔ فاضل آمدنی کو کسی دوسری مسجد پر صرف کرنا چاہئے، اور اگر ایسی صورت ممکن نہ ہو تو البتہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ مولانا شمس پیرزادہ

الف۔ عہد نبوی میں مسجد تعلیم گاہ بھی رہی ہے، اس لئے مسجد پر وقف اراضی جو مسجد کی ضروریات سے زائد ہے مسلمانوں کے لئے دینی وعصری (نہ کہ دینی یا عصری) تعلیم کا ادارہ قائم کرنے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا۔

ب۔ اگر مسجد کی آمدنی اس کے اپنے اخراجات سے بہت فاضل ہے تو بہتر یہ ہے کہ اسے دوسری مساجد پر خرچ کیا جائے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے حضرت علیؓ کی روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے لوگوں کو کسی مکاتب کے لئے رقم جمع کرنے پر ابھارا جو ضرورت سے کچھ زیادہ ہی جمع ہوگئی تو اس کو آپؓ نے دوسرے مکاتبین پر خرچ کرنے کا حکم دیا۔ البتہ اگر اسی طرح کا مصرف موجود نہ ہو تو خیر وثواب کے دوسرے کاموں پر خرچ کیا جا سکتا ہے، اور اگر تعلیمی ورفاہی مقاصد زیادہ توجہ کے طالب ہوں تو ان کو ترجیح دی جا سکتی ہے۔ مولانا عبدالعظیم اصلاحی

الف، ب۔ مسجد کو زیادہ آباد کرنے کے لئے مسجد سے متعلق مدرسہ قائم کیا جا سکتا ہے۔

فتاوی رحیمیہ میں ہے:

''مسجد کی زائد رقم قریب کی حاجتمند مسجد میں اور مدرسہ کی زائد رقم نزدیک کے ضرورتمند مدرسہ میں استعمال کی جائے، اور مسجد کی آبادی میں اضافہ مقصود ہو تو زائد رقم سے مسجد سے متعلق مدرسہ بھی کھول سکتے ہیں (فتاوی رحیمیہ ۱۸۷/۲)

اگر مدرسہ کی رقم زیادہ ہو تو اس مدرسہ کو ترقی دی جائے، اس سے لامحالہ اس کے مصارف بڑھ جائیں گے اور زائد رقم کا مصرف نکل آئے گا۔

اسی طرح کا ایک فتوی، فتاوی محمودیہ میں بھی ہے، مفتی محمود حسن صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''اگر مسجد کی آمدنی کا روپیہ زیادہ، صرف کم، اور اتنا روپیہ ہر وقت موجود رہتا ہے کہ ضرورت شکست و

ریخت وغیرہ بسہولت پوری ہوسکے، اور روپیہ جمع رہنے میں خیانت کا قوی اندیشہ ہو تو اس روپے سے مسجد کے لئے جائداد، دوکانیں، زمین وغیرہ خرید لی جائیں۔ اگر اس میں دشواری ہو اور یا روپیہ جائداد خریدنے کے بعد بھی زائد بچ رہے تو پھر اسی مسجد میں دینی مدرسہ قائم کرلیا جائے تاکہ مسجد کی آبادی میں ترقی ہو، کیونکہ آبادی کو ترقی دینا مسجد کی بڑی مصلحت ہے (فتاوی محمودیہ ۱/۵۰۹)   مولانا جمیل احمد نذیری

الف۔ مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے فاضل ہیں، پھر بھی اسمیں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کے لئے ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے چند وجوہ سے واقف نے مسجد کے لئے وقف کیا ہے، فی الحال اگرچہ فاضل ہے لیکن آئندہ اس سے مسجد کی ضرورت متعلق ہوسکتی ہے، تو وقف میں تبدیلی لازم آئیگی، جو ناجائز ہے، اور واقف کا مقصود فوت ہوجائے گا، حالانکہ غرض واقف کی رعایت رکھنا واجب ہے چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں۔

مراعاة غرض الواقفين واجبة (۳/۴۱۴)۔ نیز فرماتے ہیں: فإن شرائط الوقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع (۳/۳۹۵)۔ اور قواعد الفقہ میں ہے: شرط الواقف كنص الشارع في وجوب العمل به (صفحہ ۸۵)۔ اور الاشباہ والنظائر میں ہے: فيجب اتباع شرط الواقفين في أوقافهم (صفحہ ۲۷۵)

واقف نے مسجد ہی کے لئے وقف کیا ہے، لہذا اگر فی الحال ضرورت مسجد سے فاضل ہے پھر بھی واقف کے مقصد کے خلاف دوسرا کام لینا جائز نہیں ہے، اور فتاوی ہندیہ میں ہے: وقف مسجد سے فاضل کو فقراء کو دینا درست نہیں ہے، لیکن اس فاضل شئی سے مسجد کی ضروریات کی چیزیں خریدی جاسکتی ہیں۔ معلوم ہوا کہ اس فاضل زمین پر دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے، عبارت یوں ہے:

الفاضل من وقف المسجد قيل يصرف وانه صحيح ولكن تشترى به مشتغلات للمسجد كذا في المحيط، سئل القاضي الإمام شمس الاسلام الأوزجنديؒ عن أهل المسجد تصرفوا في أوقاف المسجد يعني آجر والمشتغل وله متول، قال لا يصح تصرفهم ولكن الحاكم يمضي فيه ما فيه مصلحة المسجد أوفي وقف على مسجد صارت بحال لا تزرع فجعلها رجل حوضا للعامة لا يجوز للمسلمين انتفاع ماء بذلك الحوض كذا في القنية (۲/۴۶۳-۴۶۴)

مسجد پر موقوف زمین قابل کاشت نہ رہنے کی وجہ سے اگر کسی نے عوام کے لئے حوض بنا دیا تو مسلمانوں کے لئے اس حوض کے پانی سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، تو اسی طرح صورت مسئولہ میں دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں مسجد کی فاضل زمین پر دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس کو ضروریات مسجد ہی کے لئے استعمال کیا جانا ضروری ہے، واللہ اعلم۔

ب۔ جب کہ واقف نے زمینوں اور مکانات کو مسجد کے لئے وقف کیا ہے تو مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال نہیں کی جاسکتی، نیز شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ ایک وقف کی رقم و آمدنی دوسرے وقف میں

استعمال کرنا جائز نہیں ہے، درمختار میں ہے:

وإن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أورجل مسجدا أو مدرسة ووقف عليهما أوقافا لايجوزله ذلك اى الصرف المذكور (درمختار ۳/۴۰۸)

یعنی دو آدمیوں نے الگ الگ مسجد بنوایا، یا ایک ہی آدمی نے مسجد اور مدرسہ بنایا، اور دونوں پر کچھ اوقاف وقف کیا ہے تو قاضی کو حق نہیں ہے کہ ایک کے وقف کی آمدنی دوسرے پر خرچ کرے، لیکن اگر واقف نے وقف نامہ میں تحریر کیا ہے کہ ضرورت سے زائد آمدنی سے بوقت ضرورت دوسرے غریب حاجتمندوں کی امداد کریں اور کار خیر میں خرچ کریں تو واقف کی شرط کے موافق یعنی وقف نامہ میں جو تحریر ہے اس کے موافق دوسرے وقف کی امداد کرنا اور کار خیر میں خرچ کرنا صحیح ہوگا، البتہ اگر کوئی وقف بہت مالدار ہو تو وقف کو اچھی طرح جاری رکھتے ہوئے بھی زائد رقم اس قدر ہو کہ وقف کو اس رقم کی ضرورت نہیں ہے فی الحال، اور دوسرا وقف ضرورتمند ہے تو اس کو قرض دے سکتے ہیں۔

چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے: اما المال الموقوف على المسجد الجامع لم تكن للمسجد حاجة فللقاضي أن يصرف في ذلك لكن على وجه القرض فيكون ديناً في مال الفيئ (۴/۴۶۲)

اگر کسی وقف کے خزانے میں روپئے اس طرح زائد ہوں کہ نہ ان کی فی الحال ضرورت ہے نہ آئندہ ضرورت پڑے گی اور یہ روپئے یوں ہی جمع رہے تو ضائع ہوجائیں گے، یا ناجائز استعمال ہوں گے اور واقف کا مقصد فوت ہوجائے گا، تو ایسی حالت میں قریب کے دوسرے حاجتمند اوقاف کو زائد روپئے امداد کے طور پر بلا قرض دینا جائز ہوگا، مگر اس صورت میں اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم و آمدنی قریبی ضرورتمند مسجد کو اور مدرسہ کی زائد رقم و آمدنی قریبی ضرورتمند مدرسہ کو دیا جائے، یتیم خانہ اور سرائے وغیرہ اوقاف کا بھی یہی حکم ہے، اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو اس سے زائد اور فاضل رقم سے مسجد سے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کرسکتے ہیں۔ (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۵)

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں چونکہ یہاں واقف نے زمینوں اور مکانات کو مسجد کے لئے وقف کیا ہے اور واقف کے مقصد کی رعایت رکھنا واجب ہے، اور واقف کی شرط پر عمل کرنا ایسا ہی واجب ہے جیسے نص شارع پر، لہذا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر واقف نے وقف نامہ میں یہ اجازت بھی تحریر کردی ہو کہ مسجد کی فاضل آمدنی سے دینی مدرسہ یا کوئی اور رفاہی کام کیا جاسکتا ہے تب درست ہے۔ واللہ اعلم۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی

الف۔ دینی ادارہ یا عصری تعلیم کا مرکز جس میں دینیات بھی پڑھائے جاتے ہوں ان پر مساجد کی فاضل آمدنی خرچ کی جاسکتی ہے، لیکن اگر کسی وقت مسجد کو اس فاضل رقم کی ضرورت پڑے تو پھر مسجد میں ہی خرچ کی جائے گی کسی دوسرے ادارہ کو نہیں دی جاسکتی، کیونکہ واقف نے مسجد کے لئے وقف کی ہے، چنانچہ درمختار وغیرہ میں ہے: شـرط الواقف كنص الشارع۔

ب۔ واقف کی شرط کے خلاف بلاضرورت عمل جائز نہیں ہے، لہذا مسجد کے لئے جو وقف ہے اس کو مسجد ہی پر خرچ کیا جائے، اماموں اور مسجد کے کارندوں کی تنخواہ میں ضرورت زمانہ کے اعتبار سے اضافہ کیا جائے، جس سے وہ مطمئن زندگی گذار سکیں، مسجد کی صفائی اور دیکھ ریکھ پر خرچ کیا جائے، اس کے بعد بھی اگر رقم بچے تو اہل محلّہ کے مشورہ و اجازت سے یا وہ اتھارٹی جو اس کے نظم ونسق کے لئے مقرر ہو، اس کی اجازت سے یہ رقم تعلیمی اور رفاہی کاموں پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

الف۔ اگر وہ موقوفہ علی المسجد زمین زائد از ضرورت ہے تو اس پر مدرسہ یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم نہیں کیا جاسکتا، اس کی تائید احسن الفتاوی کے ایک سوال وجواب سے ہورہی ہے: ''اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا مکان مسجد میں دیدینا الخ......اب لوگوں نے یہ کہکر کہ مسجدیں تو دو ہیں اس پر مدرسہ بنوادیا تو کیا ایسا کرنا صحیح ہے؟ تو حضرت مفتی رشید احمد صاحب نے جواب دیا کہ وصیت کے مطابق مسجد ہی میں صرف کرنا ضروری ہے، مدرسہ بنانا جائز نہیں (احسن الفتاوی ۴۲۱/۶)

ب۔ مسجد کی آمدنی زائد از ضرورت ہوتے ہوئے بھی درج ذیل عبارت کی روشنی میں کسی ملی ورفاہی کاموں پر حتی کہ دوسری مسجد میں بھی صرف نہیں کی جاسکتی:

ولو لم يتفرق الناس ولكن استغنى الحوض عن العمارة وهناك مسجد محتاج إلى العمارة وعلى العكس هل يجوز للقاضي صرف وقف ما استغنى عن العمارة إلى عمارة ما هو محتاج إلى العمارة قال لا كذا في المحيط (عالمگیری ۴۷۸/۲)۔

لیکن چونکہ فی زمانہ زائد از ضرورت پیسوں کے ضائع ہونے کا اندیشہ قوی ہے جیسا کہ قیم اور منتظمین کی دیانت کے فقدان پر علامہ شامی اور دیگر محققین علماء اور صاحب افتاء نے قائم کیا ہے، اس لئے میری رائے یہ ہے کہ قاضی یا اس کے نہ ہونے کی صورت میں باتفاق جماعت مسلمین سارے پیسوں کو اقرب فالاقرب کا اعتبار کرتے ہوئے اسی طرح کے دیگر مصارف پر جن میں احتیاج ہو خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

الف۔ مسجد کے اوقاف کو موقوفہ مسجد میں لگانا ضروری ہے، اگر مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہو تب ان اوقاف مسجد سے دینی وتعلیمی ادارہ کھولنا جائز ہے۔

ب۔ مسجد کی فاضل آمدنی جس کی فی الحال یا فی المآل ضرورت نہ ہو تو تعلیمی مقاصد کے لئے استعمال کرنا جائز ہے (دیکھئے: کفایت المفتی ۲۷۵/۷، ۳۰۱، ۳۰۲)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

الف۔ مسجد کی ضروریات سے زائد جو اراضی ہے اس کو کرایہ پر لے کر اس میں دینی تعلیم یا عصری تعلیم کا ادارہ جس میں دینی تربیت ہو قائم کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ مسجد کی زائد آمدنی سے بطور قرض رقم لی جاسکتی ہے اور اس سے مسلمانوں کے مذہبی تعلیمی ادارے قائم کئے

جا سکتے ہیں، یا عصری تعلیم ٹیکنیکل تعلیم کے ادارے جس میں تربیت دینی ہو قائم کئے جا سکتے ہیں۔

اما المال الموقوف على المسجد الجامع لم تكن للمسجد حاجة للمال فللقاضي أن يصرف في ذلك لكن على وجه القرض فيكون ديناً في مال الفئ (فتاوی عالمگیری ۲/۴۶۴)

اگر آمدنی زائد نہیں ہے تو مسجد کی آمدنی مسجد کی ضروریات پر ہی خرچ کی جائے گی۔

وإن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجداً و مدرسة ووقف عليهما أوقافا لا يجوز ذلك (اى الصرف المذكور) (در مختار مع الشامی ۳/۵۱۵)

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

الف، ب۔ وما فضل من حصر المسجد و زيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر أو يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه وغيرهم، وأرى أنه قد احتج بكسوة البيت إذا انخرقت تصدق بها (المغنی ۵/۲۳۵)

مسجد کی چٹائیاں اور اس کا تیل اگر ضرورت سے زائد ہو تو دوسری مسجد میں صرف کیا جا سکتا ہے، یا فقراء پر صدقہ کر دیا جائے، جیسا کہ خانہ کعبہ کا پردہ جب بوسیدہ ہو جاتا ہے تو اسکو صدقہ کر دیا جاتا ہے۔

مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی کاموں میں نہیں صرف کی جا سکتی۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

الف۔ مسجد پر وقف اراضی میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم نہیں کیا جا سکتا، الا یہ کہ واقف کی طرف سے وقف نامہ میں اس کی صراحت ہو تو اس کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

ب۔ مسجد کے لئے وقف اراضی کی آمدنی کو تعلیمی اور رفاہی مقاصد کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا، متعلقہ مسجد سے زائد ہونے پر اسے قریب کی مستحق مساجد پر صرف کیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اوقاف غیر محتاج الیہ یعنی وہ اوقاف جن کی موقوف علیہم کو حاجت وضرورت باقی نہ رہ جائے، خواہ موقوف علیہم کے فقدان کی وجہ سے یا ازدیاد وقف اور تقلیل موقوف علیہم کی وجہ سے، تو ان اوقاف کا حکم اوقاف غیر منتفعہ کا حکم ہے، کیونکہ غیر انتفاع کی توضیح حضرات فقہاء نے تفرق ناس وعدم حاجت سے فرمائی ہے، اور غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر انتفاع کا مدار یعنی اصل علت عدم حاجت پر ہے، لہذا اشتراک علت کی وجہ سے حکم کا تعدیہ لازم ہے۔

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه الخ (قوله و لو خرب ما حوله) اى ولو مع بقائه عامرا وكذا لو خرب وليس له ما يعمر به وقد استغنى الناس عنه (شامی ۶/۵۴۸)۔

عبارت مذکورہ سے ظاہر ہے کہ غیر انتفاع کا مدار استغناء پر ہے، لہذا جس موقوف علیہ کے پاس وقف اس کی ضرورت سے اتنے زیادہ ہوں جن کی ضرورت موقوف علیہ کو نہ تو فی الحال ہو اور نہ آئندہ ضرورت پڑنے کی کوئی امید

ہو، تو اس کا حکم وقف غیر منتفع کا ہے، یعنی اگر وقف سے آمدنی ہورہی ہو تو اس کی آمدنی کو اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں استعمال کیا جائیگا، اور اگر آمدنی نہ ہورہی ہو یا آمدنی ہورہی ہو لیکن عدم ضرورت کی وجہ سے حفاظت دشوار ہو تو اسکو بدل کر کے اسی نوع کا دوسرا وقف قائم کیا جائے، ورنہ اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں استعمال کیا جائے۔

وحكى أنه وقع مثله في زمن سيدنا الإمام الأجل في رباط في بعض الطرق خرب ولا ينتفع المار به وله أوقاف عامرة فسئل هل يجوز نقلها إلى رباط آخر ينتفع الناس به قال نعم لأن الواقف غرضه انتفاع المارة ويحصل ذلک بالثاني (شامی ۳/۳۷۲)

اوقاف غیر منتفع کی آمدنی اور اس کی قیمت کو دوسرے اوقاف میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه (شامی ۶/۵۴۹)

اوقاف غیر محتاج الیہ (وقف مستغنی عنہ) کو دوسرے نوع کے اوقاف میں استعمال کرنا جائز نہیں۔

أرض وقف على المسجد صارت بحال لا تزرع فجعلها رجل حوضا للعامة لا يجوز للمسلمين انتفاع بماء ذلک الحوض. قنية (ہندیہ ۲/۴۶۴)

لہذا مسجد پر موقوفہ اوقاف کو جو مسجد کی ضرورت سے فاضل ہو دوسرے رفاہی کاموں میں استعمال کرنے کی گنجائش نہیں۔

الف۔ مسجد پر وقف اراضی میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنے کی بالکل گنجائش نہیں۔

ب۔ مسجد کی آمدنی کو رفاہی مقاصد میں استعمال کرنا جائز نہیں۔

مولانا محمد حنیف صاحب

الف۔ مسجد کی زائد آمدنی کا حکم:

اس سلسلہ میں علماء احناف تو یہی کہتے ہیں کہ عین وقف کو باقی رکھتے ہوئے اس کی زائد از ضرورت آمدنی دوسرے دینی وملی اداروں میں لگائی جاسکتی ہے، جیسا کہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ ابن نجیم مصری نے مسلمان قیدی کی رہائی، غازیوں کی اعانت اور دیگر فقراء ومساکین کی حاجت روائی کا ذکر کیا ہے (البحر الرائق ۵/۲۰۹)

گو مذکورہ مثال میں دینی درسگاہ کی صراحت نہیں، لیکن اس سے اتنا ضرور واضح ہورہا ہے کہ آمدنی کو دوسری جگہوں میں جہاں دینی وملی کام ہورہا ہو، صرف کیا جاسکتا ہے، لہذا مدارس وغیرہ پر بھی صرف کی اجازت ہونی چاہئے، کیونکہ تعلیم وتربیت کے ذریعہ بھی مسلمانوں کی اعانت ہی ہورہی ہے، یہی وجہ ہے کہ علامہ حصکفیؒ نے مسجد کی زائد آمدنی کو امام مسجد، مدرس اور مؤذن کی تنخواہ پر صرف کرنے کی اجازت دی ہے اور بہت خوب فرمایا ہے:

وفضل من الغلة شئ يبدأ بما هو أقرب للعمارة، وهو عمارته المعنوية التي هي قيام شعائره (در علی الرد ۶/۶۵۰)

بچی ہوئی آمدنی کوسب سے پہلے ان چیزوں پرصرف کیا جائے گا جو اس مقصد سے زیادہ قریب ہو یعنی جس سے دین کے شعائر کا قیام عمل میں آتا ہو۔

علامہ حصکفی کی عبارت " کإمام مسجد و مدرس یعطون بقدر کفایتھم " (درعلی الرد ۶/۵۵۹) کی تشریح کرتے ہوئے علامہ شامی علیہ الرحمہ نے امام ومدرس کو بھی شعائر دینیہ میں شمار کیا ہے، لہذا مقصد حقیقی ومعنوی دونوں پر مسجد کی آمدنی خرچ کرنے کی گنجائش ہے، تو جب مدرس کی تنخواہ کی اجازت ہے تو تعمیر مدرسہ ومکاتب کی بدرجۂ اولی اجازت ہوگی، کیونکہ یہ صورت وقف کو باقی رکھنے کی ہے۔

ب۔ اگر آمدنی مسجد کے لئے خاص کردی گئی ہو:

جیسا کہ پہلے سوال کے تحت مذکور ہوا کہ بعض صورتوں میں وقف کے مفاد کے تحفظ کے لئے واقف کی خلاف ورزی بھی درست ہے، اور یہاں جو آمدنی جمع ہے، اس سے کچھ حاصل نہیں بلکہ نقصان ہی کا اندیشہ ہمہ وقت دامن گیر رہتا ہے، لہذا اس صورت میں بھی زائد آمدنی کو دینی وملی مصالح پر صرف کیا جائے تو جائز ہی نہیں بلکہ بہتر ہوگا۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

الف۔ فقہاء کرام کہتے ہیں کہ ایک وقف کی آمدنی دوسرے وقف میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے، لیکن فقہاء کرام یہ بھی لکھتے ہیں کہ اگر ایک مسجد کا سامان بیکار پڑا ہو اور ضیاع کا اندیشہ ہو تو اقرب المساجد میں منتقل کرنا جائز ہے۔

(حشیش المسجد و حصیره مع الاستغناء عنهما) و كذا (الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد و الرباط والبئر) والحوض (إلى أقرب مسجد أو رباط أوبئر أوحوض إليه) (شامی ۴/۳۵۹)

اور ساتھ ساتھ حضرت علامہ یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں کہ مسجد کا سامان اگر استعمال سے زائد ہو تو اسی مسجد میں جو مدرسہ یا مکتب ہو تو اس مسجد کا سامان اس مکتب ومدرسہ میں استعمال کیا جاسکتا ہے، اس پر نظر کرتے ہوئے موجودہ دور میں اسی مسجد ومدرسہ کے متولی اور کمیٹی والے دوسری جگہ جہاں ضرورت ہو مسجد ومدرسہ کی آمدنی سے وہی مسجد و مدرسہ اپنے زیر نگرانی قائم کرسکتے ہیں اور وہ مدرسہ ومکتب اسی مسجد کے لوازمات میں ہوں گے، یہ بندہ کی رائے ہے۔

ب۔ جب ایک وقف کی آمدنی دوسرے وقف میں استعمال کرنے کی شرعاً اجازت نہیں ہے تو پھر رفاہی کاموں میں کیسے استعمال کی جاسکتی ہے۔

مولانا شیر علی

الف۔ وقف کی ایک نوع کو دوسری نوع پر صرف کرنا درست نہیں۔ ہاں البتہ واقف ایک ہو، جہت ایک ہو تو فاضل آمدنی کو صرف کیا جاسکتا ہے۔

كذا في مجمع الأنهر: إذا اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف عليه جاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر إليه وإن اختلف أحدهما فلا (۱/۷۴۹)۔

اسی طرح ہندیہ میں ہے: کہ مسجد کی فاضل آمدنی کو فقراء کو نہیں دیا جاسکتا: الفاضل من وقف المسجد

هل يصرف إلي الفقراء قيل لا يصرف وإنه صحيح (۴۶۳/۲)

ابن نجیم کی بحرالرائق میں ہے: لا يجوز لمتولي الشيخونية بالقاهرة صرف أحد الوقفين للآخر . أما إذا اختلف الواقف أو اتحد الواقف واختلف الجهة بأن بنى مدرسة ومسجدا وعين لكل وقفا وفضل من غلة أحدهما لا يبدل شرط الواقف . وكذا اختلف الواقف لا الجهة يتبع شرط الواقف (۲۳۴/۵)۔

ہاں البتہ فاضل آمدنی کو مدرسہ پر یا دینی تعلیمی امور میں اس وقف صرف کیا جا سکتا ہے جب کہ فاضل آمدنی تعمیر اور ضروری اخراجات اور اسی طرح مزید مسجد کو آمدنی کے ذرائع کی ضرورت نہ ہو، اور زائد آمدنی سے خیانت کا اندیشہ ہو تو ضرورت سے زائد فاضل آمدنی کو مدارس پر اور دینی تعلیم پر خرچ کیا جا سکتا ہے۔ یہ اس وقت ہے جب کہ واقف نے کچھ شرط نہ لگائی ہو، اگر شرط لگا دی اور مصرف بیان کر دیا ہو تو دوسری جگہ اس کو صرف کرنا درست نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

فإن انتهت عمارته وفضل من الغلة شئ يبدأ بما هو أقرب للعمارة وهو عمارته المعنوية التي هي قيام شعائره قال في الحاوي القدسي والذي يبدأ به من ارتفاع الوقف اي من غلة عمارته شرط الواقف أم لا ثم ما هو أقرب إلى العمارة وأعم للمصلحة كالإمام للمسجد والمدرس للمدرسة يصرف إليهم إلى قدر كفايتهم ...هذا إذا لم يكن معينا (۳۶۷/۴)

اسی طرح ایک دوسرے مقام پر فاضل اوقاف کے مصارف کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: فيقدم أولاً العمارة الضرورية ثم الأهم فالأهم من المصالح والشعائر بقدر مايقوم به الحال فإن فضل شئ يعطى بقيته المستحقين إذ لاشک أن مراد الواقف انتظام حال مسجده أو مدرسته لامجرد انتفاع أهل الوقف...هذا إذا لم يكن معينا.

پھر مزید لکھتے ہیں کہ فاضل آمدنی کو دین اور شعائر دین میں کہاں خرچ کیا جا سکتا ہے: يعني أن الصرف إلى ما هو أقرب إلى العمارة كالإمام ونحوه إنما هو فيما إذا لم يكن الوقف معينا على جماعة معلومين كالمسجد والمدرسة. اما لو كان معينا كالدار الموقوفة على الذرية أو الفقراء فانه بعد العمارة يصرف الريع إلى ما عينه الواقف بلا تقديم لأحد على أحد (۳۶۸/۴)۔

اس عبارت مذکورہ سے معلوم ہوا کہ اوقاف مساجد کی آمدنی جو ضرورت تعمیر و استغلال سے فارغ ہو مدارس پر جو مصالح اور شعائر میں داخل ہے صرف کیا جا سکتا ہے۔

ابن نجیم بحرالرائق میں لکھتے ہیں: ثم ما هو أقرب إلى العمارة وأعم للمصلحة كالإمام للمسجد والمدرس للمدرسة يصرف إليهم قدر كفايتهم۔

ظاہر ہے کہ مساجد کا احیاء تعلیم اور مدارس سے ہے، اسی وجہ سے مدارس اور علم دین کی اشاعت کو مصالح میں

شامل کیا گیا ہے۔ حاشیہ منحۃ الخالق میں لکھتے ہیں۔ انما هو عدم النفع الحاصل من انتظام مصالح المساجد باقامة شعائرها (صفحہ ۲۳۱)

پھر حاوی قدسی کی عبارت" كذلك إلى آخر المصالح" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ای مصالح المسجد فيدخل المؤذن والناظر لأنا قدمنا انهم من المصالح وقدمنا أن الخطيب داخل تحت الإمام لأنه إمام الجامع فتحصل به أن الشعائر التي تقدم في الصرف مطلقاً بعد العمارة الإمام والخطيب والمدرس والوقاد والفراش والمؤذن والناظر (ص۲۳۲)۔

اس عبارت سے بھی اس امر کی نشاندہی ہوئی ہے کہ اوقاف مسجد کی فاضل آمدنی کو مدارس اور مدرس پر لگایا جاسکتا ہے۔ ابن نجیم نے تو بحرالرائق میں لکھا ہے کہ کسی واقف نے دو وقف میں سے ایک مسجد کے صرف کے لئے اور ایک امام ومؤذن کے لئے وقف کردیا ہے، اور ادھر امام ومؤذن کی تنخواہ کم پڑتی ہے تو گنجائش ہے کہ وقف مسجد میں سے فاضل آمدنی کو امام ومؤذن پر جو مصالح مسجد میں داخل ہے خرچ کرسکتا ہے۔ اور اسی مصالح مسجد میں مسجد کا مدرسہ بھی داخل ہے۔ خیال رہے کہ عام مدرسہ نہیں بلکہ اسی مسجد کا مدرسہ اس فاضل آمدنی کا اولین مصرف ہوگا۔

علماء اکابر کے فتوی سے تائید:

فتاوی محمودیہ میں مفتی محمود صاحب نوراللہ مرقدہ نے بھی اس امر کی اجازت دی ہے کہ فاضل آمدنی کو مدارس میں لگایا جاسکتا ہے۔ چنانچہ سوال میں ہے:

ایک کثیر الاوقاف جامع مسجد ہو اور واقف سے کچھ شرائط منقول نہ ہوں، آمد مصارف سے بہت زیادہ ہو اور شکست وریخت مسجد کے لئے روپیہ جمع وموجود ہو، اور زیادہ روپے جمع رہتے ہیں تو کیا ان اوقاف مسجد کی زائد آمدنی کو تعلیم دین اور تبلیغ اسلام اور تدریس علوم شرعیہ پر صرف کرسکتے ہیں؟

الجواب! حامداً ومصلیاً! صورت مسئولہ میں اگر مسجد کی آمدنی کا روپیہ زیادہ، صرف کم، اور اتنا روپیہ ہر وقت موجود رہتا ہے کہ ضرورت شکست وریخت وغیرہ بسہولت پوری ہوسکے، اور روپیہ جمع رہنے میں خیانت کا قوی اندیشہ ہو تو اس روپیہ سے مسجد کے لئے جائداد، دوکانیں، زمین وغیرہ خرید لی جائیں۔ اگر اس میں دشواری ہو اور روپیہ جائداد خریدنے کے بعد بھی بچ رہے تو پھر اسی مسجد میں دینی مدرسہ قائم کرلیا جائے۔ تاکہ مسجد کی آبادی میں ترقی ہو۔ کیونکہ آبادی مسجد کو ترقی دینا مسجد کی بڑی مصلحت ہے۔ (فتاوی محمودیہ ۱/۵۰۹)

ب۔ مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی امور پر صرف کرنے کی اجازت نہیں:

كذا في الهندية: الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لايصرف وإنه صحيح (۲/۴۶۳)

اولاً مسجد کی آمدنی مساجد کے مصالح میں خرچ کی جائے گی اور مسجد کے مصالح میں رفاہی امور نہیں ہیں۔ البتہ مسجد میں مدرسہ ہو اور فاضل آمدنی تعمیر اور استغلال سے بھی زائد ہو اور جمع رکھنے کی بھی ضرورت نہ ہو تو تعلیم وتدریس

جو مصالح میں داخل ہے حسب ضرورت خرچ کیا جا سکتا ہے۔ جس کی تفصیل "الف" کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

الف۔ ان اراضی کو دینی تعلیم کے لئے استعمال کرنے کی کوشش کی جائے، بصورت دیگر عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے۔

ب۔ اگر موقوف علیہ مسجد کے ماتحت کوئی تعلیمی ادارہ ہو تو اس مسجد کی آمدنی کو اس تعلیمی ادارہ پر خرچ کر سکتے ہیں، اگر موقوف علیہ مسجد کو آمدنی کی بالکل ضرورت نہ ہو تو دیگر مساجد پر اس آمدنی کو خرچ کرنا چاہئے۔

مولانا محمد ایوب ندوی

الف، ب۔ مسجد کی فاضل آمدنی واراضی کو تعلیمی ورفاہی کاموں میں استعمال کرنا:

جن مقامات پر مساجد و مدارس یا مقابر کے لئے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اسی طرح مسجد کے پاس بہت سی فاضل اراضی ہیں، جن کی مسجد کو نہ فی الحال ضرورت ہے، اور نہ تعمیر مسجد کے لئے آئندہ ضرورت پڑسکتی ہے، تو کیا مسجد کی فاضل اراضی پر دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے، نیز کیا مسجد کی فاضل آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جا سکتی ہے، جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد کے لئے وقف کیا تھا، نیز ان کی آمدنیاں بھی مسجد ہی کے لئے وقف تھیں، تو اس سلسلہ میں عام طور سے فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مسجد کی فاضل اراضی یا آمدنیوں کو تعلیمی ورفاہی ادارے کی تعمیر اوران کے مصارف میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر کسی جگہ سخت ضرورت ہو، اور مسجد کو اس رقم کی ضرورت نہ ہو، تو بطور قرض کے مسجد کی فاضل رقم دی جا سکتی ہے، اسی طرح مسجد یا دیگر اوقاف کی فاضل آمدنی کو اسی نوع کے قریبی اوقاف پر خرچ کیا جا سکتا ہے، لہذا ایک مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مسجد کی ترقی و تعمیر میں اور اسی طرح ایک مدرسہ کی دوسرے مدرسہ میں ایک حوض کی دوسرے حوض کی تعمیر میں خرچ کی جا سکتی ہے، چنانچہ درمختار میں ہے:

حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى اقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه، قال في رد المحتار وظاهره انه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۳/۴۰۷) وفي الخانية: إذا اجتمع من مال الوقف على الفقراء أو على المسجد الجامع ثم نابت الإسلام نائبة بأن غلبت جماعة من الكفرة فاحتيج في ذلك إلى مال لدفع شرهم قال رحمه الله تعالى ما كان من غلة المسجد الجامع يجوز للحاكم ان يصرف ذلك على وجه القرض إذا لم يكن للمسجد حاجة إلى ذلك المال ويكون ذلك دينا (فتاوی خانیہ علی الہندیہ ۳/۳۱۲)

لیکن حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب نے کفایت المفتی میں اس سلسلہ میں بزبان عربی ایک تفصیلی فتوی لکھا ہے، اور خود ہی عربی عبارت کا انہوں نے ترجمہ بھی فرمایا ہے، حضرت مفتی صاحب موصوف کے اس فتوی پر تقریباً انیس (۱۹) گرامی قدر علماء کے دستخط ثبت ہیں جس کے سبب حضرت مفتی صاحب کے اس فتوی کو ایک دستاویزی حیثیت حاصل ہوگئی ہے، لہذا مذکورہ تفصیلی فتوی کا ترجمہ من وعن مفتی صاحب مدظلہ ہی کے الفاظ میں لکھا جاتا ہے، البتہ حوالہ کی جو عبارتیں ہیں ان کو حتی الامکان من وعن نقل کیا جائے گا۔

جواب نمبر ۲۴۲: ان الحکم إلا للہ، شرط واقف کی رعایت ضروری ہے، یہاں تک کہ فقہاء نے فرمایا ہے: شرط واقف مثل نص شارع کے ہے، اسی طرح اشباہ اور درمختار وغیرہ میں مذکور ہے، اور اسی قاعدہ پر فقہاء نے بہت سے احکام جزئیہ مہمہ متفرع کئے ہیں، پھر شرط کبھی تو صراحۃً ثابت ہوتی ہے، مثلاً واقف نے ایک شئی کسی مسجد معین پر وقف کر کے تصریح کردی کہ دوسری چیز پر صرف نہ کی جائے، اور کبھی شرط کا ثبوت دلالۃً بحکم عرف ہوتا ہے، جیسے واقف نے کسی مسجد معین پر جائداد وقف کردی اور یہ تصریح نہ کی کہ کسی دوسری چیز میں صرف کی جائے یا نہ کی جائے، اور یہ حکم ماہرین فقہ پر ظاہر ہے، پھر ہم دیکھتے ہیں کہ اوقاف کی زائد از حاجت آمدنی کے بارے میں کہ آیا وہ فاضل آمدنی کسی دوسرے مصرف میں خرچ ہوسکتی ہے یا نہیں، فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء تو مطلقاً منع کرتے ہیں، اور بعض اس شرط سے اجازت دیتے ہیں کہ دونوں وقفوں کا واقف اور جہت وقف متحد ہو تو ایک کی فاضل آمدنی دوسرے پر خرچ ہوسکتی ہے، او ربعض فقہاء فرماتے ہیں کہ امام جیسی مصلحت دیکھے اس کے مطابق خرچ کرسکتا ہے، تو فقہاء کے یہ تین گروہ ہوئے، اور ان کے یہ تین قول ہوگئے۔ فرقہ اولی نے تو قاعدہ مذکورہ کو لیا، اور اس پر نہایت سختی سے عمل کیا، اور اس کے خلاف کی اجازت نہ دی۔ اور فرقہ ثانیہ نے ذرا نرمی برتی لیکن دونوں جانب کی رعایت مدنظر رکھی، یعنی قاعدہ مذکورہ کا بھی لحاظ کیا، اور محاصل اوقاف کو ضائع ہونے سے بھی محفوظ رکھنے کا خیال کیا۔ اور فرقہ ثالثہ نے امام وحاکم اسلام کو مختار بنادیا کہ وہ غرض واقفین کو ملحوظ رکھتے ہوئے جہاں مناسب سمجھے خرچ کرے، کیونکہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وقف کرنے والوں کی غرض یہی ہوتی ہے کہ ان کے اوقاف امور خیر اور خدا کی راہ میں خرچ ہوں، اور متغلبین کے کھانے کے لئے یا ضائع ہونے کے لئے نہ چھوڑ دیئے جائیں، فرقہ اولی اور فرقہ ثانیہ کے قول تو نہایت صاف اور ظاہر ہیں، اور روایات فقہیہ کے لحاظ سے نہایت قوی ومستحکم اور پھر ایک قول دوسرے سے اقوی ہے۔ مانعین کی دلیلوں میں سے اشباہ کی یہ عبارت ہے۔

صرح في البزازية وتبعه في الدرر والغرر بأنه لا يصرف فائض وقف لوقف آخر اتحد واقفهما أو اختلف (الاشباہ مطبوعہ دیوبند ص ۱۹۲)

بزازیہ میں تصریح ہے اور درر وغرر میں بھی اس کا اتباع کیا ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے میں خرچ نہ کی جائے، خواہ دونوں کا واقف ایک ہو یا مختلف۔

ناقل حروف محمد ابوبکر عرض کرتا ہے کہ علامہ حموی نے حاشیہ اشباہ میں فتاوی بزازیہ، اور درر وغرر کی عبارت کے نقل کرنے کے سلسلہ میں علامہ ابن نجیم کی تغلیط کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ اگر واقف اور جہت میں اتحاد ہو تو ایک

وقف کی فاضل آمدنی دوسرے وقف پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

قال المصنف لا یجوز صرف فائض الوقف اتحد واقفهما أو اختلف وهو یضاده فقد أساء فی النقل (الی قوله)قد أطلق صاحب هذا الکتاب المنع نقلا عن الدرر و الغرر والبزازیة والحال أن ما فی الدرر و الغرر نقلا عن البزازیة انما هو التفصیل (حاشیہ اشباہ للحموی ۱۹۲/) **قلت ما قال المحشی فهو الصحیح وانظر إلی البزازیة فی کتاب الوقف قبیل نوع فی الفاظ جاریة فی الوقف تحت نوع فی وقف المنقول** (بزازیہ علی الہندیہ ۲۶۱/۶)۔

اور جولوگ کہ اتحاد واقف و جہت وقف کی صورت میں اجازت دیتے ہیں، منجملہ ان کی دلیلوں کے درمختار کی یہ عبارت ہے:

اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف علیه بسبب خراب وقف أحدهما للحاکم أن یصرف من فاضل الوقف الآخر علیه لأنهما حینئذ کشیء واحد (درمختار مع ردالمحتار ۴۰۸/۳)

واقف اور جہت وقف متحد، اور ایک وقف کی آمدنی کم ہو جانے سے اس کے موقوف علیہم کا وظیفہ کم ہو جائے تو حاکم کو جائز ہے کہ دوسرے وقف کی بچی ہوئی آمدنی سے خرچ کرے، کیونکہ اس صورت میں دونوں وقف شئ واحد کا حکم رکھتے ہیں۔ اور اس حکم کا معارض وہ حکم ہے جو فتاوی قاضی خاں میں ہے، وہ یہ ہے کہ ناظر کو جائز ہے کہ وقف کی فاضل آمدنی کو جہات خیر میں جس طرح مناسب سمجھے خرچ کرے۔

اور جولوگ کہ امام کو مطلقاً اجازت دیتے ہیں، ان کی دلیلوں میں حاشیہ حموی علی الاشباہ کی یہ عبارت ہے:

ویعارضه ما فی فتاوی الإمام قاضی خان فی أن الناظر له صرف فائض الوقف إلی جهات برّ بحسب ما یراه (حاشیہ حموی علی الاشباہ/ص ۱۹۲)

ان تمام بیانات سے ظاہر ہو گیا کہ مسئلہ اختلافی ہے، لیکن جب ہم نے اس پر اچھی طرح غور کیا تو ان اقوال مختلفہ کو جمع کرنے کی ایک صورت ہماری سمجھ میں آگئی وہ یہ ہے کہ مانعین غالباً اس صورت میں منع کرتے ہیں، جب کہ مسجد موقوف علیہ تعمیر کی محتاج ہو، خواہ فی الحال ہو یا فی المآل، جیسا کہ حاشیہ حموی میں اس کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے، حاشیہ مذکورہ کی عبارت یہ ہے:

قال بعضهم: الذی فیها (ای فی التاتارخانیة) لا یصرف القاضی الفاضل من وقف المسجد(ثم قال) والظاهر أن ذلک لجواز احتیاج المسجد إلی عمارة کثیرة فینبغی أن یعید لها ما صرف إلیها بشراء مستغل وینبغی أن یکون أوقاف المدارس والرباط فی حکمه بخلاف ما لیس من هذا القبیل من الأوقاف (حاشیہ حموی علی الاشباہ/ص ۱۹۲)

بعضوں نے کہا کہ تاتارخانیہ میں یہ مذکور ہے کہ قاضی وقف مسجد کی فاضل آمدنی خرچ نہ کرے، پھر محشی نے

کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ ممانعت کا حکم اس لئے ہے کہ مسجد کے محتاج تعمیر ہونے کا امکان ہے، اسلئے مناسب ہے کہ عمارت ممکنہ کے لئے اس قدر روپیہ رکھا جائے کہ بوقت ضرورت صرف کیا جا سکے، اور مناسب ہے کہ مدارس اور رباط کے وقف بھی اسی حکم میں ہوں، بخلاف ان اوقاف کے جو اس قسم کے نہیں۔

خاکسار کا کہنا ہے کہ اس عبارت میں ممانعت کے حکم کو معلل باحتیاج مسجد ہونا بیان کیا ہے، پھر محشی کا یہ قول 'مناسب' ہے، اس امر کی جانب مشیر ہے کہ عمارت ممکنہ کے لئے روپیہ جمع رکھنا امر مستحسن ہے، واجب نہیں، کیونکہ حاجت اگر چہ ما لا ممکن الوجود ہے لیکن فی الحال تو معدوم ہے، ورنہ وہ مال فاضل نہیں بلکہ مشغول ہوگا۔ اور مجوزین جو اجازت دیتے ہیں وہ اس صورت میں کہ وقف مستغنی ہو، پھر ان میں دو فریق ہو گئے، ایک فریق نے بصورت استغناء اجازت تو دی لیکن اتحاد واقف و جہت وقف کا لحاظ مدنظر رکھا تا کہ حتی الامکان شرط واقف کی رعایت ہو سکے، اور دوسرے فریق نے حفاظت مال وقف کے خیال کو مقدم رکھا، اور غرض واقف کی رعایت کی، کہ اس کا مال خدا کی راہ میں خرچ ہو اور فضول برباد نہ ہو، اور اس صورت میں بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے کی حاجت نہیں کیونکہ ہر فریق کی نظر ایک خاص شرعی امر پر ہے، اور ہر ایک کا قبلہ توجہ ایک امر مستحسن ہے، پس مفتی کو گنجائش ہے کہ وہ واقعہ سوال میں جواز نقل کا فتوی دے، تا کہ خدا کے مال ضائع ہونے سے بچیں، اور ظالمین متغلبین کے ہاتھ سے محفوظ رہیں، جو کہ اوقاف کے مال بے باکی سے ہضم کر جاتے ہیں اور ڈکار بھی نہیں لیتے، پھر اگر تم چاہتے ہو کہ فریق ثالث کے قول کے مؤیدات معلوم کرو، تو ان روایات حدیثیہ اور فقہیہ کا بغور ملاحظہ ہو۔

روایات فقہیہ: فتاوی عالمگیری میں ہے کہ کسی کو راستہ میں سخت سردی لگی وہ کسی مسجد میں داخل ہوا، مسجد میں کسی شخص کی لکڑیاں رکھی تھیں، اس کی حالت یہ تھی کہ اگر آگ نہ سلگائے تو ہلاک ہو جائے، تو مسجد کی لکڑیاں سلگانا اولی ہے، اس سے کہ کسی غیر شخص کی لکڑیاں جلائے (عالمگیری)

خاکسار کہتا ہے کہ جب ایک شخص کی جان بچانے کے لئے مسجد کی لکڑیاں سلگانے کی اجازت دیدی گئی تو اگر ایک جماعت مسلمین کی جان بچانے کے لئے اموال مسجد خرچ کئے جائیں تو بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

وفي الهندية يجوز إدخال الحبوب وأثاث البيت في المسجد للخوف في الفتنة العامة، كذا في القنية (فتاوی عالمگیری بحوالہ الاشباہ ۲۱۲)

خاکسار کہتا ہے کہ دیکھو ضرورت شدیدہ کے وقت مسجد کو ایک ایسے کام کے لئے استعمال کرنا جائز ہو گیا جو غرض مسجد کے خلاف ہے۔ اور درمختار میں ہے کہ مسجد میں نقش ونگار سوائے محراب کے اور جانبوں میں بنانے کا مضائقہ نہیں ہے، چونے سے یا سونے کے پانی سے بشرطیکہ بنانے والا اپنے مال سے بنائے نہ کہ مال وقف سے کہ یہ حرام ہے، اور اگر متولی مال وقف سے نقش ونگار بنوائے، یا سفیدی کرائے تو ضامن ہوگا، ہاں اگر ظالموں کی طمع کا خوف ہو تو مضائقہ نہیں۔ اور ردالمحتار میں ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ طمع کا خوف ہو الخ، یعنی جب کہ متولی کے پاس مسجد کا مال جمع ہو جائے، اور مسجد کو تعمیر کی حاجت نہ ہو، ورنہ متولی ضامن ہوگا، جیسا کہ قہستانی میں نہایہ سے منقول ہے (درمختار مع ردالمحتار

۱/ ۴۸۶ تا ۴۸۷)

خاکسار کہتا ہے کہ، دیکھو، مسجد کے استغناء عن العمارۃ اور مال کے ضائع ہونے کے خوف کی صورت میں ایک ایسے کام میں خرچ کرنے کی اجازت دیدی کہ بصورت عدم خوف ہلاک اس میں خرچ کرنے سے متولی ضامن ہو تا تھا، اور ردالمحتار کتاب الوقف میں پہلے شمس الائمہ حلوانی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ جب کوئی مسجد ویران ہو جائے، اور اس کی حاجت نہ رہے تو اس کے اوقاف مسجد کی طرف منتقل کرنا جائز ہے، پھر فرمایا کہ مناسب یہی ہے کہ جواز نقل میں مشائخ مذکورین کا اتباع کیا جائے، اور مسجد اور حوض کا فرق نہ کیا جائے، جیسا کہ امام حلوانی اور امام ابوشجاع نے فتوی دیا ہے، اور ان دونوں کی اقتداء کافی ہے، بالخصوص ہمارے اس زمانے میں، کیونکہ مسجد یا رباط یا حوض خراب شدہ کا اسباب اگر نقل نہ کیا جائے تو چور اور متغلبین اسے اٹھالے جاتے ہیں، جیسا کہ مشاہدہ ہو رہا ہے، اور اس کے اوقاف کو خود متولی یا اور اشخاص کھا جاتے ہیں، اور اس کا اسباب نقل نہ کرنے سے دوسری محتاج مسجدیں بھی ویران رہ جاتی ہیں (ردالمحتار کتاب الوقف ۳/ ۴۰۷)۔

اور فتاوی عالمگیری میں ہے کہ کچھ مال ہے جو سبیل خیر کے لئے اور غیر معین فقراء کے لئے وقف ہے، اور کچھ مال مسجد جامع کے لئے وقف ہے، اور ان دونوں کی آمدنی جمع ہے، پھر اسلام کو کوئی حادثہ پیش آیا، جیسے کہ روم کا حادثہ اور اس حادثہ میں خرچ کی حاجت ہوئی تو مسجد جامع کا جو مال ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مسجد کو فی الحال اس کی حاجت نہ ہو تو قاضی کو اختیار ہے کہ اس مال کو اس اسلامی حادثہ میں بطور قرض خرچ کرلے، اور پھر مال غنیمت میں سے ادا کردے، اور مال موقوف علی الفقراء کی تین صورتیں ہیں: کہ یا تو وہ محتاجوں میں صرف کیا جائے، یا اغنیائے مسافرین میں یا اغنیائے غیر مسافرین میں۔ پہلی اور دوسری صورت میں بغیر لحاظ قرض خرچ کرنا جائز ہے۔ اور تیسری صورت میں پھر دو صورتیں ہیں: اول یہ کہ کوئی قاضی اغنیاء غیر مسافرین میں خرچ جائز سمجھتا ہو، تو اسے بلا لحاظ قرض خرچ کرنا جائز ہے، دوسرے یہ کہ قاضی اسے ناجائز سمجھتا ہو تو بطور قرض خرچ کرلے، اور مال غنیمت پر دین رہے (واقعات حسامیہ)۔ (فتاوی ہندیہ ۲/ ۴۶۴)

خاکسار کہتا ہے کہ اس قول سے کہ مسجد کو فی الحال حاجت نہ ہو، یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ اگر مسجد کو فی المآل بھی حاجت نہ ہو تو بلا لحاظ قرض بھی خرچ کرنا جائز ہوگا، اسی طرح وقف فقراء کا اغنیاء پر خرچ کردینا بھی اسی کا مؤید ہے، نیز کسی قاضی کے جائز سمجھنے سے خرچ کرنے کی اجازت دے دینا اس بات کی دلیل ہے کہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے مگر یہ سب باتیں ضرورت شدیدہ اور نائبہ عظیمہ پیش آنے کی حالت میں ہیں۔

روایات حدیثیہ:

منجملہ روایات حدیثیہ کے یہ روایت بھی ہے جو امام مسلمؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا، فرماتے تھے کہ:

لولا أن قومک حدیثو عهد بجاهلیة أو قال بکفر لأنفقت کنز الکعبة فی سبیل

اللہ (مسلم شریف ۱/۴۲۹)

اگر تمہاری قوم ابھی قریب العہد بکفر نہ ہوتی تو میں کعبہ کا خزانہ سبیل خدا میں خرچ کر دیتا۔

اور منجملہ ان کے وہ روایت ہے جو امام بخاری علیہ الرحمہ نے اپنی صحیح میں ابو وائل سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ میں شیبہ کے ساتھ کعبہ میں کرسی پر بیٹھا تھا، تو انہوں نے فرمایا کہ اسی مقام پر حضرت عمر بیٹھے تھے، اور فرمایا تھا کہ میرا ارادہ ہوتا ہے کہ اس میں نہ چاندی چھوڑوں نہ سونا، سب تقسیم کر دوں (صحیح بخاری۔ باب کسوۃ الکعبہ ۱/۲۱۷)

خاکسار کہتا ہے کہ حضرت عمر کا تقسیم مال کعبہ کا ارادہ کرنا پہلی حدیث کے ان الفاظ کی تفسیر کرتا ہے، جو آنحضرت ﷺ نے فرمایا تھا کہ کعبہ کا خزانہ راہ خدا میں خرچ کر دیتا، اور اس تقریر سے یہ وہم بھی دور ہو جاتا ہے کہ حضرت عمر کا ارادہ محض حجت نہیں، کیونکہ انہوں نے خود اس ارادے کو چھوڑ دیا، جب کہ شیبہ نے کہا کہ تمہارے دونوں ساتھیوں نے ایسا نہیں کیا، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ وہ دونوں شخص ایسے ہیں کہ ان کی اقتداء کی جاتی ہے، تو حضرت عمر کا یہ فرمانا اس پر دال ہے کہ تقسیم نہ کرنا ہی فعل پسندیدہ اور شارع علیہ السلام کی مرضی کے موافق تھا، اور تقسیم کرنا ممنوع تھا، اس لئے حضرت عمر نے بھی تقسیم نہ کیا، وجہ اس وہم کے دور ہونے کی یہ ہے کہ ترک انفاق آنحضرت ﷺ نے ایک خاص علت سے کیا تھا، اور وہ قریش کا قریب العہد بکفر ہونا ہے، جیسا کہ مسلم کی روایت میں اس کی تصریح ہے، تو حضرت عمر کا ارادہ آنحضرتؐ کے ارادہ کے مطابق اور ان کا ترک آنحضرتؐ کے ترک کے موافق واقع ہوا، اگرچہ آنحضرت ﷺ کے ترک کی وجہ اور تھی، اور وہ وجہ حضرت عمر کے زمانے میں موجود نہ تھی، لیکن انہوں نے بوجہ شدت شوق اقتضائے آثار پیغمبر آپ کا اتباع کیا۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ابن صلاح نے فرمایا: امام کو اختیار ہے کہ (غلاف کعبہ کو) بیچے یا یونہی مسلمانوں کو عطا کر دے، اور انہوں نے استدلال کیا اس واقعہ سے جواز رقی نے بیان کیا ہے کہ حضرت عمر ہر سال غلاف کعبہ اتارتے اور حجاج کو تقسیم کر دیتے تھے (حاشیہ بخاری۔ باب کسوۃ الکعبہ ۱/۲۱۷)۔

خاکسار کہتا ہے کہ حضرت عمرؓ غلاف کعبہ اس لئے تقسیم کر دیتے تھے کہ کعبہ کو اس کی حاجت نہ تھی، کیونکہ اس پر تو ہر سال نیا غلاف چڑھایا جاتا ہے، تو اترا ہوا غلاف اگر تقسیم نہ کیا جاتا تو ضائع ہو جاتا، یا دربان بیچ کر اپنی حاجتوں میں خرچ کر لیتے، اور حضرت عمرؓ کے قول میں چاندی سونے سے مراد وہ خزانہ ہے جو کعبہ میں مدفون تھا، کعبہ کو جو مال دئے جاتے تھے وہ اس پر خرچ ہوتے تھے، اور جو بچتا تھا وہ اس میں دفن کر دیا جاتا تھا، جیسا کہ علامہ عینی نے قرطبی سے نقل کیا ہے۔ یہ تو اوقاف مساجد اور اس کے مثل کا حکم تھا، رہے اور اوقاف تو اس میں حاکم اسلام کو ذرا اختیار وسیع ہے۔

یہ تھیں وہ روایات حدیثیہ وفقہیہ جن سے قول ثالث کے لئے استناد واستیناس میں پیش کیا جا سکتا ہے، اور اسی وجہ سے مفتی کو گنجائش ہے کہ وہ اس قول پر فتوی دیدے، بشرطیکہ اس کو وقف کے لئے اصلح اور عامہ مسلمین کے لئے انفع سمجھے، جیسا کہ علامہ شامی نے مسجد کے سامان شکستہ نقل کرنے کے بارے میں امام حلوانی اور امام ابو شجاع کے قول کو

قابل اتباع بتایا ہے، باوجودیکہ اصل مذہب عدم جواز نقل ہے۔ اور یہ کیوں؟ صرف ضرورت شدیدہ کی وجہ سے۔

مذکورہ بالا تحقیق کی بنا پر ایسی حالت میں کہ مسجد کے اموال کثیر جمع ہوں، اور مسجد کو نہ فی الحال ان کی حاجت ہو، اور نہ بظن غالب فی المآل، اوران اموال کے اسی طرح جمع رہنے میں ضائع ہوجانے اور متغلبین کے کھا اڑا جانے کا اندیشہ ہو، تو یہ زائد از حاجت اموال جمع شدہ کسی دوسری محتاج مسجد میں خرچ ہو سکتے ہیں، اسی طرح کسی ایسے دینی مدرسہ میں جوعلوم شریعت تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کی تعلیم دیتا ہو، خرچ کرنا جائز ہے (کفایت المفتی ۷/۲۶۵ تا ۲۷۵)

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب کے مندرجہ تفصیلی فتوی پر جن جلیل القدر علماء نے تائیدی دستخط کئے ہیں، ان میں علامہ انور شاہ کشمیری، علامہ شبیر احمد عثمانی، مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی، مفتی محمد سہول صاحب بھاگلپوری، مولانا مرتضی حسن چاند پوری اور مولانا اعزاز علی صاحب وغیرہم اکابر علماء بھی ہیں۔ اس مفصل فتوی میں مسجد کی فاضل آمدنی کے سلسلہ میں حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب نے روایات حدیث اور تصریحات فقہاء کی روشنی میں جو کچھ لکھا ہے، اور جس علت کی بنیاد پر مسجد کی فاضل آمدنی کو دوسری مسجد کی ضروریات یا دیگر رفاہی کاموں میں خرچ کرنے کی اجازت دی ہے اس کو پیش نظر رکھ کر غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسجد پر وقف اراضی فی الحال یا فی المآل مسجد کی ضرورت سے زائد ہوتو اس پر مسلمانوں کے لئے دینی تعلیم کا ادارہ قائم کرنا شرعاً جائز ہے، لیکن عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا مسجد کی اراضی پر جائز نہیں ہے، اگرچہ وہ زمین مسجد کی ضروریات سے فاضل ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ دینی ادارہ کی تعمیر درحقیقت مسجد کی معنوی تعمیر ہے، لیکن عصری تعلیم کے ادارہ کی تعمیر کی شرعاً یہ حیثیت نہیں ہے۔

یادرہے کہ یہاں مسجد کی فاضل اراضی پر دینی ادارہ کے قائم کرنے کے جواز کا جو فتوی دیا گیا ہے وہ فتوی اگرچہ جمہور علماء اسلام کی تصریحات کے خلاف ہے، لیکن جائز قرار دینے کی علت یہ ہے کہ مسجد کی فاضل اراضی کے سلسلہ میں بہت سی جگہ دیکھا گیا ہے کہ لوگوں نے اسے غصب کر کے اپنا مکان وغیرہ بنالیا ہے، اوراس کے مالک بن بیٹھے ہیں، جب کہ کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ وقف زمین کا مالک ہو جائے، اور اگر مسجد کی فاضل اراضی پر دینی تعلیم کا ادارہ قائم کر دیا جائے تو اس صورت میں مسجد کا وقف بھی علی حالہ باقی رہتا ہے، علاوہ ازیں دینی ادارہ کی تعمیر مسجد کی معنوی تعمیر ہے، لہذا مذکورہ اسباب کی بنا پر احقر کے نزدیک مسجد کی فاضل اراضی پر دینی ادارہ کی تعمیر کی شرعاً گنجائش ہے، اور اس کی نظیر راقم سطور کے نزدیک پرانے قبرستان پر مسجد بنانے کا جواز ہے۔

مولانا ابوبکر قاسمی

الف، ب۔ مسجد پر وقف اراضی کی آمدنی مسجد کی ضروریات سے زائد ہے اس کی نہ فی الحال ضرورت ہے نہ آئندہ، تو مسجد کی آبادی کی غرض سے مسجد کے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ جاری کیا جائے اس آمدنی سے تو جائز ہے، اور اس سے بھی آمدنی بچ جائے اور اس کے ضائع ہونے کا خطرہ ہوتو قریب کی پھر بعید کی علی الترتیب دیگر مساجد کی ضروریات میں صرف کی جائے، اس آمدنی کو مسجد سے غیر متعلق دینی مدرسہ میں خرچ کرنا یا اس رقم سے عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا یا رفاہی کاموں میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے، فتاوی محمودیہ میں ہے: لیکن مسجد کی آبادی کے لئے مسجد سے متعلق مدرسہ دینی

قائم کرنا شرعاً درست ہے کہ یہ بھی مصالح مسجد میں سے ہے (محمودیہ، فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۵)۔ مساجد اور مقابر کی رقم دنیوی تعلیم کے (کالج اور اسکول میں پڑھنے والے) طلبہ کو بطور امداد دینا ناجائز ہے (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۵)۔

مولانا عبد القیوم

شریعت نے منشاء واقف اور شرط کو نص شرعی کا درجہ دیا ہے، واقف کی شرط کے مطابق ہی شئی موقوف سے انتفاع اور اس کا استعمال درست ہوگا۔

شرط الواقف کنص الشارع ای فی وجوب العمل به و فی المفهوم والدلالة (اشباہ ۱۹۵/ قدیم نسخہ)

جس کا تقاضہ یہ ہے کہ شئی موقوف کا استعمال اسی خاص متعین نوع پر درست ہوگا جس پر واقف نے وقف کیا ہے اسکے علاوہ دوسرے وقف پر جائز اور درست نہ ہوگا، الا یہ کہ شئی موقوف ویران اور برباد ہو جائے اور اس سے انتفاع ختم ہو جائے تو ایسی صورت میں اس شئی موقوف کو بیچ کر حاصل شدہ رقم سے دوسری مناسب جگہ اسی نوع کے وقف پر خرچ کریں گے جس نوع پر واقف نے وقف کیا تھا، نوع کے تبادلہ کے ساتھ استعمال درست نہ ہوگا، جیسا کہ نمبر دو کی عبارت اس پر دال ہے (شامی ۳/۳۷۱)

مذکورہ بالا تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ ایسے مقامات جہاں مساجد کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، جنکی آمدنی مسجد کے مصارف سے بہت زیادہ ہے، تو کیا اس قسم کی اراضی پر جو فی الحال مسجد کی ضرورت سے زائد ہے مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے؟ مقصد وقف یہی ہے کہ حاصل شدہ آمدنی کو مسجد کے مصالح و ضروریات میں صرف کی جائے۔

لا شک أن مراد الواقف انتظام حال مسجده أو مدرسة لا مجرد انتفاع اهل الوقف (شامی ۳/۳۷۷)

فيقدم أولاً لعمارة الضرورية ثم الأهم فالأهم من المصالح والشعائر (شامی ۳/۳۷۷)

الف۔ سوال میں ذکر کردہ زائد اراضی پر صرف دینی ادارہ قائم کرنے کی اجازت ملنی چاہئے، بشرطیکہ وہ اراضی ویران اور ناقابل انتفاع ہو جائے جس کی وجہ سے قبضہ ختم ہو جانے کا قوی خطرہ لاحق ہو، خواہ وہ خطرہ حکومت کی طرف سے ہو یا عوام کی طرف سے، اور دوسری شرط یہ کہ دینی ادارہ قائم کرنے کی ضرورت بھی ہو، اور مدرسہ قائم کرنے سے وہ خطرات ٹل جائیں جو خطرات پیچھے بیان کئے گئے۔

اگر وہاں پر بتقاضائے حالات دینی ادارہ قائم کرنے کی فی الحال ضرورت نہیں لیکن زائد زمین مسجد کے قبضہ سے نکل جانے کا قوی خطرہ درپیش ہے تو ایسی صورت میں زائد زمین فروخت کر کے حاصل شدہ رقم سے دیگر مساجد کیلئے ذریعہ آمدنی کو حاصل کیا جائے۔ ب۔ اور اگر وہاں پر مدرسہ کی ضرورت نہیں ہے اور نہ زائد زمین مسجد کے قبضہ سے نکل جانے کا اندیشہ ہے تو ایسی صورت میں حاصل شدہ زائد آمدنی کو صرف دیگر محتاج مساجد کے مصالح و ضروریات

میں خرچ کرنے کی اجازت ملے گی۔

وجہ ظاہر ہے کہ آمدنی جمع ہوکر چند سالوں میں ایک بڑا سرمایہ بن جائے گی، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ ہے، ایسی رقم خطرہ سے خالی نہیں ہے، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہوسکتا ہے اور منتظمین کی طرف سے خیانت کا بھی، یہ خطرات اس زمانہ میں تجربات ومشاہدات کی وجہ سے احتمالی نہیں رہے بلکہ واقعی ہوچکے۔

جب فقہاء نے ناجائز قبضہ کرنے والوں کے خوف وخطرہ سے اراضی کے انتقال کی اجازت دی ہے تو جب یہی خطرات آمدنی میں پیدا ہوجائے تو بدرجہ اولی آمدنی کا انتقال درست ہوگا۔

اوپر مشروط طور پر دینی ادارہ قائم کرنے کی اجازت اس لئے ہے کہ ہر واقف کا اصل مقصد، حصول ثواب اور رضائے خداوندی ہے، یہ مقصد صرف دینی ادارہ قائم کرنے میں علی حالہ برقرار رہتا ہے، اگر واقف زندہ ہوتا اور وہ اپنے وقف کردہ جائداد کی ویرانی کو دیکھتا تو کیا وہ دینی ادارہ قائم کرنے کی اجازت نہیں دیتا، یقیناً اجازت دیتا، لہذا زائد زمین میں مشروط طور پر دینی ادارہ کا قیام دلالۃً واقف کے منشاء ومقصد کے مطابق ہی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

الف، ب۔ جس وقف کی وہ آمدنی ہے اس کا وقف نامہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ واقف نے کس کس کام میں صرف کرنے کی اجازت دی ہے، ایک مسجد کے لئے مخصوص طور پر جو وقف ہو اس کی آمدنی دوسری مسجد میں صرف کرنا جائز نہیں، لیکن مسجد کی آبادی کے لئے مسجد سے متعلق مدرسہ دینی قائم کرنا شرعاً درست ہے کہ یہ بھی مصالح مسجد میں سے ہے ۔ هکذا یفهم مما فی البحر الرائق (۲۱۵/۵)۔ دنیوی تعلیم مصالح مسجد میں سے نہیں اس میں خرچ کرنا درست نہیں دینی تعلیم خواہ قرآن کریم کی تعلیم ہو خواہ مسائل شرعیہ کی تعلیم ہو اور پھر چاہے عربی زبان میں ہو چاہے اردو میں چاہے گجراتی میں سب کا حکم ایک ہے (فتاوی محمودیہ ۱۸۶/۱۰)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

الف۔ ایسی اراضی جو مسجد پر وقف ہو اور جو فی الحال مسجد کی ضرورت سے زائد ہو تو ایسی اراضی پر منشاء واقف کے خلاف کوئی کام کرنا جائز نہیں ہے (جیسا کہ ماقبل کی عبارتوں سے واضح ہے)۔

ب۔ مسجد کی آمدنی یا اسی طرح وہ زمین ومکان کی آمدنی جو مسجد کے لئے وقف ہو منشاء واقف کے خلاف صرف کرنا جائز نہیں ہے۔

الفاضل من وقف المسجد هل یصرف إلی الفقراء قیل لا وانه صحیح ولکنه یشتری به مستغلا للمسجد (تاتارخانیہ ۸۶۱/۵)

مولانا نذر توحید

الف، ب ۔ مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے۔ مسجد سے تعلیمی یا رفاہی کام لئے جاسکتے ہیں۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

الف ۔ مسجد کی وقف اراضی میں چاہے وہ مسجد کی ضروریات سے زائد ہوں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے۔ بوقت ضرورت یہ صورت اختیار کی جاسکتی ہے کہ مسجد کے پیسے سے تعمیر کرلیں اور اسکو مدرسہ کے واسطے کرایہ پر لے لیں، مدرسہ کی جانب سے مسجد کو کرایہ ادا کردیا کریں، یا وہ زمین کرایہ پر لے کر مدرسہ تعمیر کیا جائے کہ زمین مسجد کی ہو جس کا کرایہ مدرسہ کی طرف سے ادا کردیا جایا کرے اور عمارت مدرسہ کی ہو۔ (فتاوی رحیمیہ ۹۵/۶، فتاوی محمودیہ ۲۲۰/۱۸، احسن الفتاوی ۴۲۲/۶)

ب ۔ جب ایک مسجد کی آمدنی بلا مجبوری دوسری مسجد میں خرچ کرنے کی اجازت نہیں ہے تو پھر مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے کیسے استعمال کی جاسکتی ہے (فتاوی رحیمیہ ۱۸۵/۲، فتاوی محمودیہ ۱۶۶/۱۵) فتاوی عالمگیری میں ہے:

وقف المسجد هل يصرف الى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح ولكن يشترى به مستغلا للمسجد (فتاوی ہندیہ ۴۶۳/۲)

ہاں اگر واقف نے وقف نامہ میں بوقت ضرورت زائد آمدنی کو دوسرے نیک کام میں استعمال کرنے کے لئے لکھا ہو تو شرط کے مطابق دوسرے وقف وغیرہ نیک کاموں میں خرچ کرنا جائز ہے ورنہ ناجائز ہے (فتاوی رحیمیہ ۱۸۴/۲)

مولانا عبداللطیف پالنپوری

جن مقامات پر مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے تو مناسب یہ ہے کہ ایک وقف کا سامان دوسرے وقف میں منتقل کرنے کے مسئلہ میں امام ابو شجاع اور امام حلوانیؒ کے فتویٰ کی اتباع کی جائے کہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک مسجد یا حوض کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، خصوصاً ہمارے زمانے میں، اس لئے کہ مسجد، سرائے یا حوض وغیرہ کو اگر منتقل نہ کیا جائے تو اس کے شکستہ حصے چور اور غارت گر اٹھالے جائیں گے، جیسا کہ مشاہدہ و تجربہ ہے، نیز خود اوقاف کے نگراں وغیرہ اسے کھاجائیں گے، اور منتقل نہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دوسری مسجد بھی جس کو اس کی ضرورت ہے ویران ہوجائے گی (اسکی تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے: ردالمحتار ۴۰۶/۳، ۴۰۷، ہدایہ ۶۴۲، ۶۴۴، المبسوط ۴۲/۱۲، تا ۴۳ ۔ فتاوی ہندیہ ۴۸۱/۲ ۔ بدائع الصنائع ۲۱۸/۶، ۲۲۱)

مسجد کی فاضل رقم کے سلسلے میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا موقف:

سوال نمبر (۷۱۹) کے جواب میں فرماتے ہیں:

الجواب : فی الدر المختار ،ومثله حشيش المسجد و حصيره مع الاستغناء عنها

وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه الخ، في رد المحتار لف ونشر مرتب فظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه، وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (۳/۴/۳ ۵۷)

قلت وهذه الرواية وإن كانت منقولة في صورة خراب المسجد وغيره لكن ما كان مبنى الحكم الاستغناء كان الحكم عاما وإن لم يخرب وهذا ظاهر عندي۔

اس سے معلوم ہوا کہ صورت مسئولہ میں اس آمدنی کو دوسری مساجد میں بھی صرف کر سکتے ہیں لیکن ترتیب سے کہ اول اقرب مساجد میں اور اگر اس میں ضرورت نہ ہو تو پھر اسی طرح اقرب فالاقرب میں (امداد الفتاوی ۲/۵۹۳ تا ۵۹۴، احسن الفتاوی ۶/۴۲۶ تا ۴۲۷، رد المحتار مع الدر المختار ۳/۴۰۷)

مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی کا موقف:

اسی طرح کے سوال کے جواب نمبر (۲۳۷) میں آپ کے فتوی کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

''مذکورہ بالا تحقیق کی بنا پر ایسی حالت میں کہ مسجد کے اموال کثیرہ جمع ہوں اور مسجد کو نہ فی الحال ان کی حاجت ہو اور نہ بظن غالب فی المآل، اور ان اموال کے اسی طرح جمع رہنے میں ضائع ہو جانے اور متغلبین کے کھا اڑا جانے کا اندیشہ ہو تو یہ زائد از حاجت اموال جمع شدہ کسی دوسری محتاج مسجد میں خرچ ہو سکتے ہیں، اسی طرح کسی ایسے دینی مدرسہ میں جو علوم شریعت تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کی تعلیم دیتا ہو خرچ کرنا جائز ہے'' (کفایت المفتی ۷/۲۷۵، مسلم مع النووی ۱/۴۲۹۔ باب نقض الکعبہ وبناء ها)

الف۔ مسجد کی اراضی موقوفہ پر جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے مسلمانوں کے لئے کوئی دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا شرعی نقطہ نظر سے ممنوع وحرام ہے۔

سئل القاضي الإمام شمس الائمة محمود الاورجندي عن مسجد لم يبق له قوم و خرب ما حوله واستغنى الناس عنه هل يجوز جعله مقبرة قال لا، وسئل هو أيضا عن المقبرة في القرى إذا اندرست ولم يبق فيها أثر الموتى لا العظم ولا غيره هل يجوز زرعها واستغلالها قال لا، ولها حكم المقبرة كذا في المحيط (فتاوی ہندیہ ۲/۴۷۰ تا ۴۷۱)

ب۔ مسجد کے اوقاف کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنے کی گنجائش ہے جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا، اسی طرح کے سوال کے جواب نمبر (۲۵۹) میں مفتی کفایت اللہ صاحب قلمبند فرماتے ہیں: جب کہ مسجد کی جمع شدہ رقم مسجد کی حاجت سے زیادہ ہو اور آئندہ بھی مسجد کو بظن غالب اس رقم کی حاجت پڑنے کا احتمال نہ ہو تو دوسری محتاج مسجد پر یہ رقم صرف کی جا سکتی ہے، اس اجازت میں وہ مقدار شامل ہوگی جس سے مسجد حالاً ومآلاً مستغنی ہو، واللہ اعلم (کفایت المفتی ۷/۲۹۷)۔

اور جواب نمبر (۲۵۶) میں ہے کہ جب مسجد کی آمدنی اس قدر کثیر ہو کہ مسجد کو اس کی نہ فی الحال حاجت ہو اور نہ فی المآل، تو ایسی حالت میں جمع شدہ زائد رقم کو کسی دوسری محتاج مسجد میں یا دینی تعلیم میں خرچ کیا جا سکتا ہے (کفایت المفتی ۳۰۰/۷)

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ رقمطراز ہیں: رہا یہ کہ وہ مصالح مسجد سے بچ جاتا ہے اور اس کے جمع رکھنے میں احتمال ضیاع کا ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس فاضل آمدنی کو دوسرے مساجد کے مصالح پر صرف کرنا چاہئے جو مسجد موقوف علیہ سے قریب ہو اور اگر اس مسجد قریب میں بھی استغناء ہو تو پھر اس کے بعد جو مساجد قریب ہوں حتی کہ دوسری بلاد ہند کی مساجد تک اس کی محل ہیں (امداد الفتاوی ۵۹۲/۲، فتاوی رحیمیہ ۱۸۶/۲ تا ۱۸۷)

عن عائشة زوج النبی ﷺ انها قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول لولا أن قومک حديثو عهد بجاهلية او قال بكفر لأنفقت كنز الكعبة فى سبيل الله ولجعلت بابها بالأرض ولأدخلت فيها من الحجر (مسلم ۴۲۹/۱ تا ۴۳۰)

حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اگر تمہاری قوم جدید الاسلام نہ ہوتی، یا فرمایا کہ اگر وہ کفر کے زمانہ سے قریب نہ ہوتے تو میں یقیناً کعبہ کا خزانہ راہ خدا میں خرچ کر دیتا اور میں کعبہ کو از سر نو تعمیر کرتا اور حطیم کا حصہ اندر داخل کر دیتا اور اس کے دو دروازے کر دیتا کہ ایک سے لوگ داخل ہوں اور دوسرے سے باہر نکلیں اور دروازہ کو زمین سے ملا دیتا۔

علامہ نووی اس حدیث کی توضیح وتشریح اس طرح فرماتے ہیں: وفيه دليل لجواز إنفاق كنز الكعبة ونذورها الفاضلة عن مصالحها فى سبيل الله .... ومذهبنا أن الفاضل من وقف مسجد أو غيره لا يصرف فى مصالح مسجد آخر ولا غيره بل يحفظ دائماً للمكان الموقوف عليه الذى فضل منه فربما احتاج إليه والله اعلم (نووی علی ہامش المسلم ۴۲۹/۱)

خلاصہ یہ کہ متقدمین کے فتویٰ سے ہٹ کر متاخرین محقق علماء کا دوسری رائے قائم کرنے کی علت یہ ہے کہ وقف اپنے مقاصد کو پورا نہیں کر رہا ہے، اور اگر اسے یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو غاصبین اس پر قبضہ کر لیں گے، درانحالیکہ دوسری مساجد کو ضرورت ہے، پس اگر اس ویران مسجد کے سامان دوسری ضرورت مند مساجد کو منتقل کرنا ممنوع قرار دیا جائے تو اس فتویٰ کے ذریعہ دوسری مساجد کو ویران کرنا لازم آئے گا، لہذا مصلحت شرع اس کی متقاضی ہے کہ اس انتقال کو درست قرار دیا جائے۔

مولانا محمد مصطفی قاسمی

بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس بارے میں دو باتیں پیش نظر رہے:

الف۔ مصارف سے زیادہ آمدنی ہم جنس ہی پر صرف کیا جائے، غیر ہم جنس میں صرف کرنے کی گنجائش نہیں ہے مگر انہیں شرطوں کے ساتھ جو مذکور ہوئے، مثلاً مسجد پر جو اراضی وقف ہیں فی الحال مسجد کی ضروریات سے بہت زیادہ ہیں تو دوسری مسجد میں صرف کیا جائے گا، دوسری قسم میں مثلاً مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم گاہ قائم کرنا اس کی اجازت حضرات فقہاء کے یہاں نہیں ملتی ہے۔

لا يجوز تغيير المصرف مع إمكان المحافظة عليه كما لايجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به (المغنی ۶۳۳/۵)

ب۔ واقف کے مقاصد کا لحاظ ممکن حد تک ضروری اور لازم ہے۔

وينظر في الوقف من شرطه للواقف (المغنی ۶۴۶/۵)

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

الف۔ ایسے مقامات جہاں مساجد اور مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہوں اور مسلمانوں کی آبادی بہت ہی معمولی رہ گئی ہو، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہوں، اور مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہو تو اس صورت میں اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ اگر مسجد میں اس کی ضرورت بالکل نہ ہو تو مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے، لیکن اصل مسئلہ یہ ہے کہ اوقاف کی زائد آمدنی وقف شدہ چیزوں ہی میں صرف کیا جائے، اگر واقف وقف کرتے وقت استبدال کی شرط نہیں لگائی تھی تو وقف تام ہو جانے کے بعد اس عبارت "واما الاستبدال ولو للمساكين بدون شرط فلايملك" کی وجہ سے یہ استبدال جائز نہ ہوگا۔

ب۔ مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنا اس صورت میں بالکل درست نہیں ہے، جبکہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا ہو۔

مولانا قمر الزماں ندوی

زائد از ضروریاتِ مسجد کا مصرف:

بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد اور مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں اور مسلمانوں کی آبادی وہاں معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے کہیں زیادہ ہے، ایسی زائد آمدنی سے جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، اس سے نہ تو دینی یا عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی مسجد کی آمدنی کو رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے، بلکہ اس آمدنی کو مسجد کی مرمت وغیرہ میں صرف کیا جائے، نیز مصالح مسجد مثلاً امام، خطیب، مسجد کی لائٹ وروشنی اور چٹائی وغیرہ میں صرف کیا جائے گا، پھر بھی اگر کچھ بچ جائے تو دوسری قریب کی مسجد میں صرف کیا جائے گا، اس سلسلہ میں سب سے پہلے شیخ اشرف علی تھانویؒ (م: ۱۳۶۲ھ) کی عبارت ملاحظہ ہو:

"مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت

نہ ہوتو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہواس کا حق مقدم ہے،اسی طرح بہ ترتیب (امداد الفتاوی ۲/۵۹۶)

اورعلامہ علاء الدین حصکفیؒ (م:۱۰۸۸ھ) تحریر فرماتے ہیں:

ویبدأ من غلته بعمارته ثم ما هو أقرب لعمارته كإمام مسجد و مدرس مدرسة يعطون بقدر كفايتهم ثم السراج والبساط كذلك إلى آخر المصالح و إن لم يشترطه الواقف لثبوته اقتضاءً (الدرالمختار مع الرد ۳/۳۷۶)

اس کی آمدنی پہلے اس کی عمارت پر اور پھر اس کو آباد کرنے والے ذرائع پر خرچ کی جائے گی، مثلاً مسجد کا امام اور مدرسہ کا مدرس ان کو انکی کفایت کے بقدر دیا جائے گا، پھر چراغ اور چٹائی پر خرچ کیا جائے گا، اسی طرح آخری مصلحت تک اگر چہ واقف نے اس کی شرط نہ لگائی ہو، اس لئے کہ یہ اقتضاء ثابت ہے۔

اس عبارت میں ''مدرس مدرسہ'' سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مدرسہ بھی مصارف مسجد میں شامل ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ اشرف علی تھانویؒ (م:۱۳۶۲ھ) رقمطراز ہیں:

''اس سے مراد یہ ہے کہ وقف علی المسجد میں امام وغیرہ مصارف ضروریہ سے ہے اور وقف علی المدرسہ میں مدرس وغیرہ مصارف ضروریہ سے ہے، اور یہ مراد نہیں کہ وقف علی المسجد میں یہ سب مصارف ہیں بلکہ دو ورق کے بعد ایک جزئی مصرح ہے کہ اگر مسجد کے وقف میں مدرس بھی مشروط فی الوقف ہو وہ خود مصارف لازمہ سے نہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: امداد الفتاوی ۲/۵۹۷)۔

مولانا محمد نور القاسمی

اوقاف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

الف، ب۔ اوقاف جن کی آمدنی مصارف سے زیادہ ہو، اور آئندہ بھی اس کا مصرف نظر نہ آرہا ہو، بلکہ اس طرح ذخیرہ اندوزی کا خطرہ ہے اور ذمہ داران اوقاف اور حکومت کی طرف سے دست درازی کا خدشہ بھی ہو، تو ایسی ضرورت سے زائد آمدنی کو کن امور میں صرف کر سکتے ہیں؟......تو اس سلسلہ میں یہ بات ذہن نشیں رہے کہ مسجد کی فاضل آمدنی کو کسی دوسرے علمی، دینی، ملی کاموں میں بھی صرف کرنا درست نہیں ہوگا، بلکہ اس مسجد کی ضروریات سے زائد رقم کو دوسری مساجد میں صرف کریں گے، اگر وہاں کی مساجد کو ضرورت نہ ہو تو دوسرے مقامات میں مساجد کی ضروریات میں استعمال کرنا ہوگا۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ کا فتوی ملاحظہ ہو:

''مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو، تو دوسرے شہر کی مساجد میں صرف کریں، جو زیادہ قریب ہو، اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بترتیب (امداد الفتاوی ۲/۵۹۶)

مولانا ابرار خان ندوی

الف۔ مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے اس میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اس میں مسجد کی آمدنی کے لئے مکان، دوکان وغیرہ تعمیر کی جائے تا کہ اس کی آمدنی کو مسجد کی ضروریات میں استعمال کیا جائے، عالمگیری میں ہے:

" الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح. ولكن يشترى به مستغل للمسجد كذا في المحيط (عالمگیری ۲/۴۶۳)

ب۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی کاموں میں استعمال کی جاسکتی ہے، جبکہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد کی آمدنی مسجد ہی کے کام میں استعمال ہو گی۔ اسے تعلیمی اور رفاہی کام میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے، جب کہ واقف نے بھی اس کی اجازت نہیں دی ہو، اور اوپر شامی کی عبارت (۳/۴۹۷) " شرط الواقف كنص الشارع" سے بھی معلوم ہوا کہ اس کو دوسرے کاموں میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

مولانا ابراهيم فلاحی بارڈولی

الف۔ مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں اسی مسجد میں دینی مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے تا کہ مسجد کی آبادی میں ترقی ہو کیوں کہ آبادی کو ترقی دینا بڑی مصلحت ہے۔

الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح ولكن يشترى به مستغل للمسجد (مسجد کے وقف کی فاضل آمدنی فقراء پر صرف کی جاسکتی ہے یا نہیں، صحیح قول یہ ہے کہ ایسا نہ کرے اس سے مسجد کی آمدنی کے ذرائع کا نظم کیا جائے)

اور عالمگیری میں دوسری جگہ فرمایا ہے:

الذی يبدأ من ارتفاع الوقف عمارته شرط الواقف أم لا ثم إلى ما هو أقرب إلى العمارة وأعم للمصلحة كالإمام للمسجد والمدرس للمدرسة (وقف کی آمدنی سب سے پہلے وقف کی عمارت و تعمیر پر لگے گی خواہ واقف نے شرط رکھی ہو یا نہ رکھی ہو، اس کے بعد پھر عمارت سے متعلق امور میں مثلاً مسجد کا امام اور مدرسے کا مدرس)

اور اگر یہ بھی دشوار ہو تو مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مسجد میں صرف کی جاسکتی ہے لیکن مسجد کے علاوہ دیگر کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔

ب۔ چونکہ واقف نے مسجد کے ان مکانات کو جو مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا اس لئے واقف کے مقاصد کی رعایت ضروری ہے، لہذا دوسری تعلیمی یا رفاہی کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں ہے، فقہ کا مشہور قاعدہ ہے: "فان شرائط الواقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع" یعنی واقف کی شرط کا اعتبار کیا جائے گا اگر شریعت کے مخالف نہ ہو۔ دوسرا قاعدہ ہے: "شرط الواقف كنص الشارع اى فى وجوب

العمل به وفی المفهوم والدلالة الخ" (واقف کی شرط شارع کی نص کے درجہ میں ہے یعنی اس سے عمل کے واجب ہونے کے حق میں اور مفہوم ودلالت کے سلسلہ میں) لہذا اس صورت میں جب کہ واقف نے مذکورہ اوقاف کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا، اس لئے وقف کی آمدنی سے دوسری تعلیمی یا رفاہی کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔

مولانا سمیع اللہ قاسمی

الف۔ مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں، اس زائد اراضی پر اگر کوئی دینی ادارہ قائم کرلیا جائے تو اس کی گنجائش اس وجہ سے معلوم ہوتی ہے کہ دونوں کے درمیان انتہا درجہ قرب اور مقاصد واقف جو کہ "التقرب الی اللہ و حصول الثواب" ہے موجود ہے۔

ب۔ مسجد کی زائد آمدنی کو علی الاطلاق تعلیمی یا رفاہی مقاصد میں صرف نہیں کیا جاسکتا، بلکہ الاقرب فالاقرب کا لحاظ کرتے ہوئے دیگر محتاج مساجد میں صرف کیا جائے گا، البتہ اگر اس نوع کے اندر ضرورت محسوس نہ ہو تو پھر جس نوع کے اندر مقاصد واقف کا حصول ہو رہا ہو وہاں صرف کیا جائے گا۔

مولانا صدر عالم

الف۔ مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضرورت سے زائد ہیں ان پر مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیمی ادارہ نہیں قائم کیا جاسکتا ہے کیونکہ ایسا کرنا جہت وقف کی تبدیلی ہے، جسکا اختیار لزوم وقف کے بعد خود واقف کو بھی نہیں چہ جائیکہ کسی دوسرے کو۔

ما کان من شرط معتبر فی الوقف فلیس للواقف تغییرہ ولا تخصیصہ بعد تقررہ ولا سیما بعد الحکم (ردالمحتار ص ۶۸۵)

ب۔ مسجد اور مسجد کے اوقاف کی آمدنی صرف ان ہی مصارف میں خرچ کرنا جائز ہے جن کو مسجد کی آبادی میں دخل ہے اگر واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا ہے تو کسی دوسرے استعمال میں لانا جائز نہیں ہے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی

الف۔ مساجد کی ضرورت سے زائد زمین وآمدنی کو کہاں خرچ کیا جائے:

جب مساجد کی زمین وآمدنی اتنی کثیر مقدار میں جمع ہو جائیں کہ فی الحال اس مسجد میں اس زمین وآمدنی کی ضرورت نہیں ہے اور آئندہ بھی بالفرض بوقت ضرورت اس جیسی دوسری مسجد تعمیر کی جائے تو وہ مسجد بھی تعمیر ہو جائے اور اس کے بعد بھی فاضل رقم وزمین بچی رہنے کی امید ہے تو ایسی صورت میں فقہاء کرام نے اجازت دی ہے کہ اس جیسی دوسری مسجد کا اندازہ کر کے باقی رقم مسلمان فقراء پر تقسیم کرنا جائز اور درست ہوگا، چنانچہ قاضی خاں فرماتے ہیں:

فما فضل من ذلک یصرف إلی عمارة المسجد ودھنہ وحصیرہ وما فیہ مصلحة المسجد علی ان القیم ان یتصرف فی ذلک علی ما یری وإذا استغنی ھذا المسجد یصرف إلی

فقراء المسلمين فيجوز ذلک لأن جنس هذه القربة مما لا ينقطع و يبقی ما بقی الاسلام (خانیہ علی الہندیہ ۲۸۸/۳ وہکذا خانیہ ۳۳۰/۳)

جو زائد آمدنی ہو وہ مسجد کی تعمیر، تیل، فرش وغیرہ میں صرف کی جائے اور مسجد کی جو دیگر ضرورتیں ہوں، متولی حسب مصلحت اس میں خرچ کرسکتا ہے اور جب وہ مسجد اس آمدنی سے مستغنی ہو جائے تو پھر مسلمان فقراء کو تقسیم کر دی جائے، تو ایسا کرنا جائز ہے اس لئے کہ یہ بھی قربت میں داخل ہے، اور جب تک اسلام باقی رہے گا یہ قربت بھی ختم نہیں ہوگی۔

صاحب معارف السنن اس کی اور وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب مذکورہ بالا صورت میں رقم فاضل بچ جائے تو اس کے ذریعہ سے مدرسہ قائم کرنا اور اشاعت علم میں خرچ کرنا بھی جائز ہے، اگرچہ واقف نے اس کی صراحت نہ کی ہو۔

قال الراقم ومما تبين لي بعد فحص و بحث كثير أنه إذا اجتمعت أموال كثيرة تزيد على بناء المسجد فيجوز صرف الزائد إلى إنشاء مدرسة ونشر علم وإن لم يكن من شرط الواقف (معارف السنن ۳۰۱/۳)

مرتب نے کہا کہ جو بات بہت زیادہ بحث وتحیص کے بعد حاصل ہوئی ہے کہ جب اموال کثیرہ جمع ہو جائیں جو نئی مسجد کی تعمیر سے بھی زائد ہو تو پھر زائد آمدنی کو مدرسہ قائم کرنے اور علم پھیلانے میں خرچ کرنا بھی جائز ہے، اگرچہ یہ واقف کی شرط میں نہ ہو۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوئی کہ اگر بوقت ضرورت اعادہ مسجد سے زائد آمدنی بچ جائے تو اس زائد آمدنی کے ذریعہ مدرسہ قائم کرنا اور علم دین کی اشاعت میں صرف کرنا خواہ کسی طریقہ سے علم دین کی اشاعت کی جائے جائز اور درست معلوم ہوتا ہے۔

مولانا اسعد الله قاسمی

مسجد پر موقوفہ اراضی جس کی آمدنی مسجد کے موجودہ اخراجات سے زیادہ ہو:

الف، ب۔ اگر کسی مسجد پر موقوفہ اراضی کی آمدنی مسجد کے موجودہ اخراجات سے زیادہ ہو یا مسجد پر موقوفہ اراضی کے علاوہ کسی اور وقف کی آمدنی اس کی ضرورت سے زیادہ ہو اور بظاہر آئندہ اس موقوفہ کام کے لئے اس زائد آمدنی کے استعمال کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو تو اس کے ذریعہ اگر مسلمانوں کا دینی یا عصری تعلیمی ادارہ یا اسی نوع کی دوسری چیز قائم کرنا چاہیں تو قائم کیا جاسکتا ہے۔

دلیل: قاضی خاں نے لکھا ہے کہ اگر کسی مسجد کی آمدنی اتنی زیادہ ہو کہ مسجد کو فی الحال اس کی ضرورت نہیں ہے تو اس کو فقراء مسلمین کو دیدیا جائے گا اور ایسا کرنا جائز ہے، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر اس زائد آمدنی سے دینی یا عصری تعلیمی ادارہ قائم کرنا چاہیں تو قائم کر سکتے ہیں۔

إذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى فقراء المسلمين فيجوز ذلک لأن جنس هذه

القربة مما لا ينقطع (خانیہ علی ہندیہ ۳۷۰/۵)

جب مسجد کی آمدنی زیادہ ہو جائے تو اس کو فقراء مسلمین کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور ایسا کرنا جائز ہے اس لئے کہ اس جنس کی قربت ان میں سے نہیں ہے جو منقطع ہو جائے۔

مسلک مالکی و حنبلی:

مسلک حنابلہ اور مالکیہ کی کتب سے بھی یہی بات مترشح ہوتی ہے کہ اگر اس زائد آمدنی سے دینی یا عصری تعلیمی ادارہ قائم کرنا چاہیں تو قائم کر سکتے ہیں۔

ابن قدامہ رقمطراز ہیں:

وما فضل من حصر المسجد وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر أو ليتصدق من ذلك على فقراء جيرانه وغيرهم (المغنی ۳۷۰/۵)

اگر مسجد کی چٹائی اور اس کے تیل میں سے کچھ بچ جائے اور مسجد کو اس کی ضرورت نہ ہو تو اس کو دوسری مسجد میں دے دینا جائز ہے یا اس کو مسجد کے قریب فقراء یا اس کے علاوہ فقراء کو دیدیا جائے۔

مسلک شافعی:

امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی وقف کی آمدنی اس کی ضرورت سے زیادہ ہو اور اس کو فقراء مسلمین کو دینا چاہیں یا اس سے دینی یا عصری تعلیمی ادارہ قائم کرنا چاہیں تو قائم نہیں کر سکتے جیسا کہ اس پر یہ عبارت دال ہے:

اما غير المنهدم فما فضل من غلة الموقوف على مصالحه يشترى به عقار ويوقف عليه بخلاف الموقوف على عمارته يجب ادخاره لأجلها (شرح مہذب ۳۶۱/۱۵)

جو کچھ موقوفہ آمدنی سے بچ جائے جو اس کے مصالح پر موقوف ہو اس کے ذریعہ زمین خریدی جائے گی اور اس پر وقف کر دی جائے گی بخلاف اس وقف کی آمدنی کے جو موقوف ہو کسی وقف کی عمارت و تعمیر کے لئے، اس کا ذخیرہ کرنا اسی عمارت کے لئے واجب ہوگا۔

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆

اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مولانا شیر علی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
مفتی عبد الرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبد الجلیل قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف

سوال: بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جا رہی ہے۔ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جا سکتا ہے، اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، تو کیا ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا مثلاً:

الف: اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں؟

ب: دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں؟

جوابات

الف، ب: اوقاف کی فاضل آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا مقدم ہے، عموماً فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، اور اگر اس جنس کے مصارف موجود نہ ہوں تو پھر ان کاموں ومواقع میں صرف کریں جو اصل وقف سے اقرب اور اس سے زیادہ مناسبت رکھنے والے ہوں، اور اس میں واقف کے لئے بھی ثواب زیادہ ہو۔

مثلاً مسجد کی آمدنی کو محلہ وشہر کی دیگر ضرورتمند مساجد میں، اور ضرورت نہ پائی جائے تو مدارس کے لئے، اسی طرح اس کا عکس بھی ہے، نیز دیگر اوقاف میں بھی اس کا لحاظ کریں گے، اور ضرورت پر اس میں وسعت بھی برتی جا سکتی ہے جیسا کہ جواب نمبر (۱) کے تحت تفصیل آ چکی ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

الف، ب۔ سوال نمبر (۲) کے جواب میں اوقاف کی زائد آمدنی کے مصرف کی بابت اصولی بات آ چکی ہے، وہی اصول اوقاف کی زائد آمدنی کے بارے میں جاری ہوں گے، یعنی اس زائد آمدنی کو ضیاع اور تغلب سے بچانے کے لئے اس کا استعمال اولاً اسی نوع کے اوقاف میں ہو، اور اگر اس نوع کے اوقاف میں اس کا استعمال ممکن نہ ہو تو پھر چونکہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہیں، اس لئے ایسے رفاہی اور تعلیمی کاموں میں ان کا استعمال ہونا چاہئے جو غریب مسلمانوں کے لئے مخصوص ہوں، واللہ اعلم۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

الف، ب۔ اوقاف کی فاضل آمدنی کو محفوظ رکھا جائے اور اسے اوقاف کی آئندہ پیش آنے والی ضرورت ہی میں صرف

کیا جائے، ہاں اگر فاضل آمدنی کے ضائع ہونے یا غلط ہاتھوں میں پہنچ جانے کا ظن غالب ہوتو اسی نوع کے دوسرے اوقاف کی ضروریات میں یا اسی نوع کا دوسرا وقف قائم کرنے میں فاضل آمدنی کو صرف کیا جاسکتا ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

ایک وقف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

الف، ب۔ اس کا جواب بھی تقریباً آ ہی گیا ہے۔ اگر واقعۃً ایک وقف کی آمدنی اس کی ضروریات سے فاضل ہوتی ہے، اور ہر سال رقم جمع ہوکر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ ہے، بلکہ خطرہ سے خالی نہیں، تو ایسی صورت میں اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات پر وہ رقم صرف کی جائے گی، الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کرنی ہوگی۔ دیگر دینی، ملی اور علمی کاموں اور مساجد وغیرہ پر صرف نہیں کرسکتے ہیں۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

الف۔ جب اوقاف کی آمدنی متعینہ مصارف سے بہت زائد ہوں، روز مرہ کی ضروریات میں اس کے خرچ کا امکان ہی نہیں اور آئندہ جمع ہوتے ہوتے ایک بڑا سرمایہ بنکر حکومت یا منتظمین کی دست درازی کا خطرہ پیدا کردے تو ایسے اوقاف کی زائد آمدنیاں اسی نوع کے دیگر قریب تر اوقاف کی ضروریات میں خرچ کی جاسکتی ہیں، یعنی کسی مسجد کی زائد آمدنی دوسری قریب ترمحتاج مسجد پر، اور مدرسہ ومقابر وخانقاہ کی زائد آمدنیاں قریب تر مدرسہ ومقبرہ وخانقاہ پر خرچ کی جاسکتی ہیں۔

فليصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه (شامی ۳/۲۷۱)

ب۔ ایک نوع کے اوقاف کی زائد آمدنی دوسری نوع کے اوقاف کے ضروریات میں خرچ نہیں کی جاسکتی، اس لئے دیگر دینی، علمی اور ملی کاموں میں خرچ کی گنجائش نہیں، واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

الف، ب۔ اگر کسی وقف کی آمدنی اس کے مصارف سے زائد ہے، اور طویل عرصہ تک اسکی حفاظت دشوار ہے اور آئندہ بھی مصرف میں خرچ ہونے کی امید نہیں ہے تو فاضل آمدنی اسی نوع کے دیگر اوقاف کی ضروریات میں صرف کی جائے گی، دوسرے دینی وعلمی کاموں پر صرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ظاهره أنه لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي الشرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۳/۲۷۱)

حضرت تھانوی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

رہا یہ کہ وہ مصالح مسجد سے بچ جاتا ہے اور اس کے جمع رکھنے میں احتمال ضیاع کا ہے، تو اسکی صورت یہ ہے کہ اس فاضل کو دوسرے مساجد کے مصالح پر صرف کرنا چاہئے جو مسجد موقوف علیہ سے قریب ہو، اور اگر اس مسجد قریب

میں بھی استغناء ہوتو پھر اس کے بعد جو مساجد قریب ہوں حتی کہ دوسری بلاد ہند کی مساجد تک اسکی محل ہیں (امدادالفتاویٰ ۲/۶۱۴)

مدرسہ جنس مسجد میں سے نہیں اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت نہ ہوتو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں، جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بہ ترتیب (امداد الفتاویٰ ۲/۶۱۸)

مولانا عبد الجلیل قاسمی

اوقاف کی زائد آمدنی کا دوسرے مصرف میں خرچ کرنا:

الف، ب۔ ایسے اوقاف جو کسی مسجد یا درگاہ وغیرہ کارِ خیر کے لئے وقف ہوں اور ان کی آمدنی اتنی زیادہ ہو کہ جس مسجد یا درگاہ وغیرہ کے لئے وقف کیا گیا ہو اسکو نہ فی الحال ضرورت ہے اور نہ آئندہ اسکو ضرورت ہوگی اور آمدنی سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جا رہی ہو جس کی حفاظت بھی دشوار ہو، اور حکومت یا منتظمین کی طرف سے اس میں دست درازی وکھا جانے کا خطرہ بھی درپیش ہوتو سوال یہ ہے کہ ایسے اوقاف کی فاضل آمدنی کا کیا مصرف لیا جائے۔

۱۔ کیا اسی نوع کے دوسرے ضرورت منداوقاف میں خرچ کیا جائے۔

۲۔ یا ان کے علاوہ بھی حسب ضرورت دیگر دینی وملی کاموں میں خرچ کیا جائے۔

یہ ایسا مسئلہ ہے جو گذشتہ صدیوں میں پیش آیا تھا جس طرح آج کل درپیش ہے، اور فقہاء اسلام نے ہر دور میں اس کا جواب دیا ہے۔ مگر ان کا جواب متفقہ نہیں ہے بلکہ حالات و زمانہ کے اعتبار سے مختلف ہے، چنانچہ فقہاء احناف کے ایک طبقہ نے تو اس بنیادی نکتہ کو سامنے رکھا ہے کہ واقف نے جس کام کے لئے وقف کیا ہے اس کی پوری پوری پابندی کی جائے اور وقف کی آمدنی اسی وقف میں استعمال کی جائے، اور اسکے علاوہ کسی دوسرے وقف یا کسی دیگر، دینی وملی مصرف میں خرچ نہ کی جائے، جیسا کہ فقہ حنفی کی معتبر کتب فتاویٰ (البزازیہ، اور الدرر) وغیرہ میں اس کی صراحت موجود ہے، لیکن فقہاء احناف کا دوسرا طبقہ جہت وقف اور واقف کے اتحاد کی صورت میں ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے محتاج وقف میں خرچ کرنے کی اجازت دیتا ہے، چنانچہ الدرالمختار میں ہے:

اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف عليه بسبب خراب وقف أحدهما جاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه، لأنهما حينئذ كشيء واحد، وإن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجداً و مدرسة ووقف عليهما أوقافا لا يجوز له ذلک (الدرالمختار مع ردالمحتار ۴/۳۶۰)

واقف اور جہت وقف متحد ہو اور ایک وقف کی آمدنی کم ہو جانے سے اسکے موقوف علیہم کا وظیفہ کم ہو جائے تو حاکم کے لئے جائز ہے کہ دوسرے وقف کی بچی ہوئی آمدنی سے اس پر خرچ کرے کیونکہ اس صورت میں دونوں وقف شئ واحد کا درجہ رکھتے ہیں۔ اور اگر واقف یا جہت وقف مختلف ہو جیسے دو شخصوں نے دو مسجدیں بنائیں یا ایک شخص نے

ایک مسجد اور مدرسہ بنایا اور دونوں کے لئے وقف کیا تو ایک وقف کی آمدنی دوسرے پر صرف کرنا جائز نہیں ہے۔

فقہاء احناف کا تیسرا طبقہ اس صورت حال میں متولی اوقاف کو مطلقاً یہ اجازت دیتا ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی کو دوسرے وقف یا کار خیر میں صرف کر سکتا ہے، علامہ حموی لکھتے ہیں:

ویعارضه ما فی فتاوی الامام قاضی خان من أن الناظر له صرف فائض الوقف إلی جهات برّ بحسب ما یراه.

اور عدم اجازت والے حکم کا معارض وہ قول ہے جو فتاوی قاضی خاں میں ہے کہ ناظر کو جائز ہے کہ وقف کی فاضل آمدنی کو جہات خیر میں جس طرح مناسب سمجھے خرچ کرے۔

علامہ حموی نے عدم اجازت والے قول کی توجیہ یہ کی ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ ممانعت کا قول اس صورت میں ہے جب کہ مسجد کو دیگر عمارتوں کی احتیاج ہو اور یہ ظاہر ہے کہ اسکے لئے روپیہ جمع کر کے رکھا جائے گا تا کہ بوقت ضرورت صرف کیا جا سکے، اور مناسب ہے کہ مدارس اور رباط کے اوقاف بھی اسی حکم میں ہوں۔

بہرحال فقہاء احناف کا وہ طبقہ جو ایک وقف کے مال زائد کو دوسرے وقف میں استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے، اس میں بھی بعض افراد تو اتحاد واقف واتحاد جہت کی شرط لگاتے ہیں، مگر بعض ایک مسجد کے مختلف اوقاف کو، چاہے واقف ایک ہو یا مختلف ایک ہی قرار دیکر خرچ کرنے کی اجازت دیتے ہیں، چنانچہ خانیہ میں ہے:

مسجد له أوقاف مختلفة لاباس للقیم أن یخلط غلتها کلها وإن خرب حانوت منها فلا باس بعمارته من غلة حانوت آخر لأن الکل للمسجد ولو کان مختلفا لأن المعنی یجمعها.

علامہ شامی نے البحر کے حوالہ سے اس قول کو نقل کرنے کے بعد یہ لکھا ہے، و مثله فی البزازیه "تأمل"۔

اس طرح فقہاء احناف کی تصریحات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ "مجتہد فیہ" ہے اور اس بارے میں تین اقوال ہیں: پہلا قول عدم اجازت کا ہے، دوسرا قول مشروط اجازت کا ہے، اور تیسرا مطلق اجازت کا ہے۔ اور اسی آخری قول کو فقہاء ہند میں مفتی محمد کفایت اللہ دہلوی، مفتی عزیز الرحمن عثمانی، شیخ الہند محمود حسن، علامہ انور شاہ کشمیری، اور علامہ شبیر احمد عثمانی وغیرہ نے اختیار کیا ہے، مفتی کفایت اللہ صاحب کے تحریر کردہ کئی فتاوی پر ان اکابر نے دستخط کئے ہیں۔ ایک فتوی میں وہ لکھتے ہیں:

ایسی حالت میں کہ مسجد کے اموال کثیرہ جمع ہوں اور مسجد کو نہ فی الحال اس کی حاجت ہو اور نہ ظن غالب فی المآل، اور ان کے اموال کے اسی طرح جمع رہنے میں ضائع ہو جانے اور متغلبین کے کھا یا اڑا جانے کا اندیشہ ہو تو یہ زائد از حاجت اموال جمع شدہ کسی دوسری محتاج مسجد میں خرچ ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح کسی ایسے دینی مدرسہ میں جو علوم شریعت تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کی تعلیم دیتا ہو خرچ کرنا جائز ہے۔

اس سلسلہ میں حضرت مفتی کفایت اللہ دہلوی نے فقہاء احناف کے ایسے کئی اقوال نقل کئے ہیں جس میں انہوں نے بعض صورتوں میں مسجد کے اوقاف سے ضرورت کے وقت قرض لینے، کسی فتنہ کے موقع پر مسجد میں اسباب و

سامان کے ساتھ رہنے، زائد آمدنی کی صورت میں مال کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے مسجد کے نقش ونگار میں اسے استعمال کرنے، مسجد کی لکڑی کو جلا کر ٹھنڈک زدہ شخص کو اپنی جان بچانے کی اجازت دی ہے۔ یہ سارے اقوال فتاوی ہندیہ، الدر المختار اور رد المختار وغیرہ کتب فتاوی میں منقول ہیں۔ ان اقوال کو نقل کر کے تیسرے قول کی تائید میں بعض احادیث کو نقل کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

منجملہ ان روایات حدیثیہ کے یہ روایت ہے جو امام مسلمؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ:

سمعت رسول اللہ ﷺ یقول " لولا ان قومک حدیثو عهد بجاهلية او قال بكفر، لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله"۔

میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا فرماتے تھے کہ اگر تمہاری قوم قریب العہد بکفر نہ ہوتی تو میں کعبہ کا خزانہ سبیل خدا میں خرچ کر دیتا۔

اور منجملہ ان کے وہ روایت ہے جو امام بخاری نے اپنی صحیح میں ابو وائل سے روایت کی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ میں شیبہ کے ساتھ خانہ کعبہ میں کرسی پر بیٹھا تھا تو انہوں نے کہا کہ اسی مقام پر حضرت عمرؓ بیٹھے تھے اور فرمایا تھا کہ میرا ارادہ ہوتا ہے کہ اس میں نہ چاندی چھوڑوں نہ سونا، سب تقسیم کردوں الخ۔

خاکسار کہتا ہے کہ حضرت عمر کا تقسیم مال کعبہ کا ارادہ کرنا پہلی حدیث کے ان الفاظ کی تفسیر کرتا ہے جو آنحضرت ﷺ نے فرمایا تھا کہ کعبہ کا خزانہ راہ خدا میں خرچ کر دیتا، اور اس تقریر سے یہ وہم بھی دور ہو جاتا ہے کہ حضرت عمر کا ارادہ مخفیہ حجت نہیں کیونکہ انہوں نے خود اس ارادہ کو چھوڑ دیا جب کہ شیبہ نے کہا کہ تمہارے دونوں ساتھیوں نے ایسا نہیں کیا تو حضرت عمر نے فرمایا کہ وہ دونوں شخص ایسے ہیں جن کی اقتدا کی جاتی ہے۔ تو حضرت عمر کا یہ فرمانا اس پر دال ہے کہ تقسیم نہ کرنا ہی فعل پسندیدہ اور شارع علیہ السلام کی مرضی کے موافق تھا۔ اور تقسیم کرنا ممنوع تھا۔ اس لئے حضرت عمر نے بھی تقسیم نہ کیا۔

وجہ اس وہم کے دور ہونے کی یہ ہے کہ ترک انفاق آنحضرت ﷺ نے ایک خاص علت سے کیا تھا۔ اور وہ قریش کا قریب العہد بکفر ہونا ہے۔ جیسا کہ مسلم کی روایت میں اس کی تصریح ہے، تو حضرت عمر کا ارادہ آنحضرت ﷺ کے ارادہ کے مطابق اور ان کا ترک آنحضرت ﷺ کے ترک کے موافق واقع ہوا، گرچہ آنحضرت ﷺ کے ترک کی وجہ اور تھی اور وہ وجہ حضرت عمر کے زمانہ میں موجود نہ تھی، لیکن انہوں نے بوجہ شدت شوق اقتضاء آثار پیغمبر آپ کا اتباع کیا۔

علامہ عینی نے لکھا ہے کہ علامہ ابن الصلاح کا قول ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ غلاف کعبہ کو بیچے یا یونہی مسلمانوں کو عطا کر دے، اور انہوں نے استدلال کیا اس واقعہ سے جو ازرقی نے بیان کیا ہے کہ حضرت عمر ہر سال غلاف کعبہ اتارتے اور حجاج کو تقسیم کر دیتے۔

خاکسار کہتا ہے کہ حضرت عمر غلاف کعبہ کو اس لئے تقسیم کر دیتے تھے کہ کعبہ کو اس کی حاجت نہ تھی، کیونکہ اس پر تو ہر سال نیا غلاف چڑھایا جاتا ہے۔ تو اترا ہوا غلاف اگر تقسیم نہ کیا جاتا تو ضائع ہو جاتا، یا دربان بیچ کر اپنی حاجتوں

میں خرچ کر لیتے اور حضرت عمر کے قول میں چاندی سونے سے مراد وہ خزانہ ہے جو خانہ کعبہ میں مدفون تھا، کعبہ کو جو مال دئے جاتے تھے وہ اس پر خرچ ہوتے تھے۔ اور جو بچتا تھا وہ اس میں دفن کر دیا جاتا تھا، جیسا کہ علامہ عینی نے قرطبی سے نقل کیا ہے، یہ تو اوقاف مساجد اور اسکے مثل کا حکم تھا۔ رہے اور اوقاف تو اس میں حاکم اسلام کو ذرا اختیار وسیع ہے۔ جیسا کہ متتبع پر ظاہر ہے۔

یہ تھیں وہ روایات حدیثیہ وفقہیہ جن سے قول ثالث کے لئے استفادہ واستیناس کیا جاسکتا ہے۔ اور اسی وجہ سے مفتی کو گنجائش ہے کہ وہ اس قول پر فتوی دیدے، بشرطیکہ اسکو وقف کے لئے اصلح اور عامۃ المسلمین کے لئے انفع سمجھے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے سامان شکستہ مسجد کے نقل کرنے کے بارے میں امام حلوانی اور امام ابوشجاع کے قول کو قابل اتباع قرار دیا ہے۔ باوجود یہ کہ اصل مذہب عدم جواز نقل ہے، اور یہ ضرورت کی بنا پر ہے (کفایت المفتی ۔ ۷)

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسی مساجد یا اوقاف کی زائد آمدنی جسے ان مساجد یا اوقاف کو نہ فی الحال حاجت ہے اور نہ ظن غالب میں مستقبل میں اس کی ضرورت ہو تو اس آمدنی کو اسی نوع کے قریبی اوقاف میں جنکو ضرورت ہو خرچ کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر قریبی اوقاف کو بھی حاجت نہ ہو تو مسلمانوں کے لئے ان کے تعلیمی دعوتی وغیرہ امور میں صرف کیا جائے یا کسی دیگر مصرف خیر میں خرچ کیا جائے جو مسلمانوں کے لئے انفع ہو، بہتر ہے کہ ایسے اموال کے بارے میں اپنے شہر کے مفتی کے مشورہ سے وقف۔ کے متولی خرچ کریں۔ اور اگر مسجد ہو اور اس کی کمیٹی ہو تو باہمی مشورہ سے یا مصلیان کے مشورہ سے خرچ کیا جائے۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

غیر محفوظ آمدنی کا مصرف:

الف۔ جن اوقاف کی آمدنی ان کے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے جس میں ہر سال اضافہ ہی ہوتا رہتا ہے اور اس کی حفاظت بھی نہایت خطرناک ہوگئی ہے اس کو دوسرے مغائر اداروں میں خرچ کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ ہم جنس قریب ترین اوقاف میں صرف کرنا جائز ہوسکتا ہے، مثلاً اگر مسجد کے اوقاف کی آمدنی ہے تو قریب ترین مسجد میں، قبرستان کے اوقاف کی آمدنی ہے تو دوسرے قریب ترین قبرستان میں صرف جائز ہوسکتا ہے، اس کے برخلاف دوسرے اجناس میں جائز نہ ہوگا (مستفاد از کفایت المفتی ۷/۶۲، امداد الفتاوی ۲/۵۹۳، فتاوی محمودیہ ۱۲/۲۵۱)

ب۔ اور اگر دوسرے خلاف جنس اداروں کو ضرورت ہے تو بطور قرض لے سکتے ہیں، ہاں البتہ ایسی فاضل آمدنی کو غیر مستطیع نادار دینی طلبہ کو بطور امداد اور وظائف دینے کی گنجائش ہوسکتی ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۳) جیسا کہ قاضی خاں کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

وإذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى فقراء المسلمين فيجوز ذلك (قاضی خاں علی الہندیہ ۳/۲۷۸)

اور جب یہ اس سے مستغنی ہو جائے تو مسلم فقراء میں تقسیم کر دیا جائے تو یہ جائز ہے۔

وفي الشامية قال صدقة موقوفة على فلان جاز ويصرف بعده إلى الفقراء (شامی۶/۵۳۶)
اور شامی میں ہے کہ کہا کہ فلاں پر بطور صدقہ وقف ہے تو اس کے بعد فقراء کو دیدیا جائے گا۔
فما فضل يصرف إلى الفقراء (تاتارخانیہ۵/۷۴۹)
لہذا جو فاضل ہو فقراء کو دیدیا جائے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

وقف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

الف، ب۔ اگر واقعتہً کسی وقف کی آمدنی اس کی ضروریات سے فاضل اور زائد ہو اور ہر سال زائد رقم جمع ہو کر ایک بڑے سرمایہ کی شکل اختیار کر لیتی ہو، جس کی ایک لمبے عرصہ تک حفاظت ونگہداشت مشکل ہو، اس کے ضیاع کا بھی خطرہ لاحق ہو، اور اس زائد رقم کی نہ تو روزمرہ کی ضروریات کے اندر صرف کرنے کی ضرورت ہو اور نہ آئندہ حفاظت یا وقف کی اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے اس کی ضرورت پڑنے کی امید ہو تو ایسی صورت میں اس فاضل آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا ضروری ہوگا، دیگر ملی دینی، علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں صرف کرنا درست نہیں ہوگا، ایک وقف کی فاضل آمدنی اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں ''الاقرب فالاقرب'' کے اصول پر صرف کی جائے گی۔ مفتی نسیم احمد قاسمی

الف۔ وقف کی آمدنی اس وقف کے متعین مصارف سے زیادہ ہو اور اس زیادہ آمدنی کے مصرف کا اس کے متعین مصارف میں طویل عرصہ تک خرچ کرنے کا امکان نہ ہو تو اسی نوع کے مصارف میں اس زائد آمدنی کو صرف کرنا درست ہو گا۔ خصوصاً جب کہ اسکے ضائع ہونے اور اس پر حکومت کی دست درازی کا اندیشہ ہو تو اس وقت اس کا بچانا اور دوسرے اوقاف میں صرف کر دینا ہی اولی اور بہتر ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں ویران اوقاف کی آمدنی کو دوسرے اوقاف میں صرف کرنے کے جواز پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

ومثله حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنها وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض (الدرالمختار۴/۳۵۹)

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

لف و نشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار علی الدرالمختار۴/۳۵۹)

جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اسی قسم کے فتوی کے جواب میں اپنی رائے ظاہر کی ہے کہ درمختار یا ردالمحتار کی عبارتوں میں جواز کا پہلو اگرچہ ویران مساجد اور ویران اوقاف کے

سلسلہ میں ہے لیکن حکم کی بنیاد استغناء پر ہے اس لئے یہ حکم عام ہے، خواہ ویران اوقاف ہوں یا غیر ویران ہوں۔ (امداد الفتاوی جدید ۲/۵۹۳)

ب۔ لیکن اس نوع کے اوقاف کے علاوہ دوسری نوع مثلاً مسجد کی آمدنی ہے تو اسکو تعلیمی یا رفاہی کاموں پر صرف کرنا درست نہ ہوگا، جیسا کہ فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے، اس سلسلہ میں حضرت تھانویؒ کا ایک فتوی بہت ہی واضح ہے۔ راندیر، ضلع سورت کی ایک مسجد کی زائد آمدنی کے مصرف کے سلسلہ میں لوگوں نے آپ سے دریافت کیا کہ اس مسجد کی زائد آمدنی کے ضیاع کا اندیشہ ہے اور مسجد کو حاجت بھی نہیں ہے کیا اس سے دینی مدرسہ کی مدد کی جاسکتی ہے، جب کہ وہ مدرسہ مسجد سے علیحدہ ہو۔ حضرت تھانویؒ نے جو جواب دیا، میں ان ہی کے الفاظ کو نقل کر رہا ہوں۔

الجواب: مدرسہ جنس مسجد سے نہیں اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بہ ترتیب (امداد الفتاوی جدید ۲/۵۹۶)

مولانا ظفر عالم ندوی

الف۔ جی ہاں بالکل جائز ہوگا۔ کیونکہ واقف کا اصل منشاء جنس سے ہے اور اس صورت میں جنس ایک ہی رہتی ہے۔ اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو فاضل آمدنی کا کوئی مصرف نہیں رہ جاتا۔

ب۔ واقف نے جس مقصد کے لئے وقف کیا ہے اس سے ملتا جلتا مقصد اگر پورا کیا جاسکتا ہو تو اسے پورا کرنا ضروری ہے۔ اگر یہ صورت ممکن نہ ہو تو پھر اسے دیگر ملی، دینی و علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں صرف کیا جاسکتا ہے۔

مولانا شمس پیرزادہ

الف۔ مذکورہ صورتحال میں فاضل آمدنی کو بلاشبہ اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ اور اگر ان سے زیادہ فوری توجہ کے مستحق ملی، دینی و علمی کام یا مساجد ہوں تو ان پر بھی خرچ کرنے میں حرج نہیں محسوس ہوتا، کسوۂ کعبہ بھی وقف ہوتا ہے مگر حضرت عمرؓ اسے تقسیم کر دیا کرتے تھے اور بعد کے ادوار میں بھی اس پر عمل رہا، اس سے معلوم ہوا کہ کوئی موقوف شئی کے ضائع یا بیکار جانے کا اندیشہ ہو تو اسے دوسری حاجات میں صرف کیا جاسکتا ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

یہ سوال اور استبدال وقف کا سوال تقریباً ایک ہی جیسا ہے، پھر بھی یہ مسئلہ ذرا تفصیل کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ درمختار میں ہے:

حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه (درمختار ۳/۴۰۷)

مسجد کی گھاس پھوس، لکڑیاں وچٹائیاں وغیرہ اگر ان کی ضرورت نہ ہو، ایسے ہی رباط، کنواں وغیرہ، جب

کہ ان سے منتفع نہ ہوا جائے، پس مسجد، رباط، کنویں اور حوض کے اوقاف، قریبی مسجد، رباط، کنویں اور حوض پر خرچ کئے جائیں گے۔

ردالمحتار میں ہے:

(قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ) لف و نشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها

(ردالمحتار علی الدرالمختار ۳/ ۴۰۷)

مسجد ورباط وغیرہ کا تذکرہ لف ونشر مرتب کے طور پر ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ ویران مسجد کا وقف، حوض پر، اور ویران حوض کا وقف مسجد پر صرف کرنا جائز نہیں ہے، اور شرح الملتقی میں کہ ان کے اقرب مشابہ میں صرف کیا جاسکتا ہے۔

قریبی مشابہ میں عیدگاہ کی ضرورت نہ رہنے پر، عیدگاہ کو مسجد بنانے کا فتوی، فتاوی رحیمیہ ج۶ ص۸۲ پر موجود ہے۔

نظام الفتاوی جلد دوم مطبوعہ دیوبند ص۱۹۱ تا ۱۹۳ بعنوان ''ٹونک کے ایک وقف کا شرعی حکم'' میں مسجد کی زائد آمدنی کو، جس کے ضائع ہونے کا قوی اندیشہ ہو، مسلم ذمہ داروں کے مشورہ سے دوسرے اہم کار خیر میں خرچ کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی مفتی دارالعلوم دیوبند کے ہی ایک فتوی کی نقل احقر کے پاس موجود ہے جس میں ایک غیر مستعمل عیدگاہ کو مسجد بنانے یا دینی تعلیم کے لئے دینی مدرسہ قائم کرنے کی اجازت دی گئی ہے، اور وجہ یہ لکھی ہے کہ: ''ان دونوں صورتوں میں واقف کا منشا تقرب الی اللہ اور حصول ثواب بذریعہ اکمل حاصل ہوگا، لہذا یہ دونوں عمل منشاء واقف کے خلاف نہ ہوکر جائز رہے گا۔

امداد الفتاوی جلد دوم ص۵۷۹ پر ایک سوال وجواب بعنوان'' بنا نمودن مکان انجمن درقبرستان معطل'' یوں موجود ہے:

سوال نمبر (۷۰۲) ایک قبرستان عرصہ پچیس سال سے ویران پڑا ہے اور اس میں موتی ابھی دفن نہیں کئے جاتے، اب اس میں ایک مکان ''انجمن اسلام'' بنانا چاہتے ہیں تو یہ جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: عینی شرح بخاری میں ہے: قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجداً لم أر بذلک بأسا وذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضاً وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد.

جواب مذکور سے بعلت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے۔

عینی کی مذکورہ عبارت سے علتِ مشترکہ ''وقف ہونا'' معلوم ہوا، اس سے پتہ چلا کہ استبدال وقف اور اوقاف کی زائد آمدنی کے صرف کے سلسلہ میں اس دوسری چیز کا نفع مسلمین کے لئے وقف ہونا بھی کافی ہوگا۔

امداد الفتاوی کے مذکورہ سوال و جواب کو مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ نے بھی اپنی کتاب ''موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل'' میں نقل کیا ہے، اور اس کا عنوان قائم کیا ہے:

''قبرستان کی موقوفہ زمین پر مسجد یا نفعِ عام کے لئے عمارت بنانا۔

مولانا جمیل احمد نذیری

الف۔ صورت مسئولہ میں جب بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے تو اگر کسی وقف کے خزانہ میں روپے اس طرح زائد ہوں کہ نہ ان کی فی الحال ضرورت ہے نہ آئندہ ضرورت پڑے گی، اور یہ روپے یوں ہی جمع رہ جائیں گے تو ضائع ہوجائیں گے یا ناجائز استعمال ہوں گے اور واقف کا مقصد فوت ہوجائے گا تو ایسے حالات میں قریب کے دوسرے حاجتمند اوقاف کو زائد روپے امداد کے طور پر دینا جائز ہوگا، مگر اس صورت میں اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم قریبی ضرورتمند مسجد کو اور مدرسہ کی زائد رقم قریبی ضرورتمند مدرسہ کو دیا جائے، یتیم خانہ اور سرائے وغیرہ اوقاف کا بھی یہی حکم ہے، اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو، اس زائد اور فاضل رقم سے مسجد کے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کرسکتے ہیں۔ چنانچہ درمختار میں ہے:

وعن الثاني ينتقل إلى مسجد آخر بإذن القاضي. ومثله حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أوبئر أوحوض إليه۔

اس پر علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

جزم به في الاسعاف حيث قال ولو خرب المسجد وما حوله و تفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك الواقف عند أبي يوسف فيباع نقضه بإذن القاضي ويصرف ثمنه إلى بعض المساجد. قوله و مثله حشيش المسجد الخ اى الحشيش الذى يفرش بدل الحصير كما يفعل في بعض البلاد كبلاد الصعيد كما أخبرني به بعضهم، قال الزيلعي وعلى هذا حصير المسجد وحشيشه إذا استغنى عنهما يرجع إلى مالكه عند محمد و عند أبي يوسفؒ ينتقل إلى مسجد آخر وعلى هذا الخلاف الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما وصرح في الخانية بأن الفتوى على قول محمد ، وقال في البحر: وبه علم أن الفتوى على قول محمدؒ في آلات المسجد وعلى قول أبي يوسف في تابيد المسجد والمراد بالات المسجد نحو القنديل والحصير.

علامہ شامیؒ کے اس تحریر سے واضح ہوگیا کہ صورت مسئولہ میں اسی نوع کے، اوقاف کی ضروریات میں فاضل آمدنی کو صرف کرنا جائز ہے، یہی فتوی دیا ہے امام ابوشجاع اور امام حلوانیؒ نے۔ اور علامہ شامیؒ اپنے بارے میں

فرماتے ہیں کہ میں نے اسی طرح کی صورت میں عدم جواز کا فتوی دیا تھا لیکن پھر جب مجھکو یہ خبر پہونچی کہ بعض ظالموں نے ان پتھروں کو اپنے لئے لے لیا تو میں اپنے فتوی پر شرمندہ ہوا، پھر ذخیرہ میں دیکھا کہ فتاوی نسفی میں مذکور ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ فاضل آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف میں صرف کر سکتے ہیں، واللہ اعلم ..اور آلات مسجد اور آمدنی کے باب میں امام محمدؒ کے قول پر فتوی ہے کہ استغناء کی صورت میں اس کو بیچنا جائز ہے اور بیچ کر قریبی ضرورتمند وقف میں لگانا جائز ہے۔

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا جائز ہے، یہی مفتی بہ ہے۔ واللہ اعلم

ب۔ صورت مسئولہ میں دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں فاضل آمدنی کو صرف کرنا جائز ہوگا، اس تفصیل کے ساتھ کہ مساجد کے اوقاف قریبی ضرورتمند مساجد میں صرف کریں، اور دینی وعلمی کاموں کے اوقاف کو قریبی ضرورتمند علمی کاموں میں صرف کریں اور ملی کاموں کے اوقاف کو قریبی ضرورتمند ملی کاموں میں ہی خرچ کریں۔ لیکن علامہ شامیؒ کی تحقیق کے مطابق ایک وقف کی فاضل آمدنی کو دوسرے ضرورتمند اوقاف میں بغیر تفصیل کے صرف کرنا جائز ہے، اور اسی کو راجح کرنا چاہئے، علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

والذي ينبغي متابعة المشائخ المذكورين في جواز النقل بلا فرق بين مسجد أو حوض كما أفتى به الإمام أبو شجاع و الإمام الحلواني وكفى بهما قدوة، وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (۳/۴۰۷)۔

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں ایسے اوقاف کی فاضل آمدنی کو دیگر دینی، ملی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں صرف کرنا درست ہے۔ واللہ اعلم

مولانا ابو سفیان مفتاحی

ایسی فاضل آمدنی کا دیندار اور متقی لوگوں کی کمیٹی کے ذریعہ قاضی کی اجازت سے خرچ کرنا جائز ہے، چنانچہ فقہاء نے دیندار کو قاضی الجنۃ سے تعبیر کیا ہے۔

الف۔ اولاً اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا ضروری ہے۔

ب۔ اس کے بعد اگر رقم بچے تو دینی، علمی، ملی اور کمزور مساجد وغیرہ میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

الف۔ جی ہاں، اسی طرح کے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کیا جاسکتا ہے۔

الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء ؟ قيل لا يصرف وانه صحيح ولكن يشترى به مستغل للمسجد (محيط ۳/۲۴۱) أرض وقف على مسجد صارت بحال لا تزرع فجعلها رجل حوضا للعامة لا يجوز للمسلمين انتفاع بماء ذلك الحوض (القنية ۳/۲۴۱)

ب۔ اس کا جواب بین النفی والاثبات ہے،یعنی مسجد کی زائد آمدنی تو مسجد ہی میں خرچ ہوگی لیکن مسجد کے علاوہ کی زائداز ضرورت آمدنی مسجد میں بھی اور دیگر ملی ورفاہی اداروں، مدرسوں ونادار فقراء ویتامیٰ پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

الف۔ عام حالات میں تو ایک نوع کے سامان اوقاف کو دوسرے نوع کے اوقاف میں یا اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں استعمال کرنا جائز نہیں ،لیکن سوال میں جن اوقاف کا تذکرہ ہے انکی فاضل آمدنی کو اسی نوع کے قریب ترین اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا جائز ہے۔

وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳/۳۷۱)

ب۔ دیگر ملی ودینی وعلمی کاموں میں یا مساجد میں لگانا بھی جائز ہے (کفایت المفتی ۷/۲۷۵)

مفتی حبیب الله قاسمی

الف۔ ایسی جمع شدہ زائد آمدنی اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

ب۔ دیگر ملی و دینی ،علمی کاموں اور مساجد میں بھی خرچ کی جاسکتی ہے ، یہ سب امور قاضی یا شرعی کمیٹی کی اجازت سے انجام دیئے جائیں۔

مفتی فضیل الرحمن هلال عثمانی

الف،ب۔اوقاف کی فاضل آمدنی اسی نوع کے اوقاف میں صرف کی جاسکتی ہے،دیگر ملی و دینی وعلمی کاموں میں نہیں،اس لئے کہ مقاصد واقف نیز شرائط واقف کا لحاظ ضروری ہے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

الف،ب۔ ہاں ایسے اوقاف کی زائد آمدنی کو الف وب میں خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

وقف کی وہ فاضل آمدنی جس کی وقف کو نہ تو فی الحال ضرورت ہے اور نہ آئندہ ضرورت پڑنے کی امید ہے ،مزید برآں اس کے ضیاع کا بھی اندیشہ ہو تو اس کا حکم اوقاف مستغنی عنہ کا حکم ہے،یعنی اس آمدنی کو اسی نوع کے دوسرے اوقاف کی ضرورتوں میں استعمال کیا جائے۔

وعند أبي يوسف يباع ذلك و يصرف عنه إلى حوائج المسجد فإن استغنى عنه هذا المسجد يحول إلى مسجد آخر (بحرالرائق ۵/۲۵۲)

الف۔ اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں استعمال کرنا جائز ہے۔

ب۔ دیگر ملی دینی علمی کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں۔

مولانامحمد حنیف صاحب

جب کثیر مقدار آمدنی کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو:

الف،ب۔ ماقبل کے دونوں سوال بھی تقریباً یکساں ہیں اور ہر ایک کا تعلق آمدنی ہی کے تصرف سے ہے،اس سلسلہ

میں قاضی خاں کی عبارت چشم کشا ہے:

إذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى فقراء المسلمين فيجوز ذلک لأن جنس هذه القربة مما لا ينقطع (خانیہ علی الہندیہ ۲۸۸/۳)

جب اس مسجد کو آمدنی کی ضرورت نہ رہے تو اسے فقراء مسلمین پر خرچ کیا جائے گا، اور اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی قربت ہے جو منقطع نہیں ہوتی۔

تقریباً فقہاء احناف نے مذکورہ صورت میں آمدنی کے تصرف کی اجازت دی ہے، چونکہ یہاں مصلحت بھی ایسی جگہوں پر تصرف کی متقاضی ہے، اور مصلحت کی تمام فقہاء نے اوقاف جیسے مسائل میں بہت حد تک رعایت کی ہے، جیسا کہ ابن نجیم وغیرہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے (البحر الرائق ۲۲۷/۵)

مولانا محمد رضوان قاسمی

الف، ب۔ ایک وقف میں استغناء کے وقت اسکے مماثل دوسرے ضرورت منداوقاف میں خرچ کر سکتے ہیں الاقرب فالاقرب کی رعایت کرتے ہوئے۔

حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما و كذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه۔

لف ونشر مرتب و ظاهره أنه لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأ قرب مجانس لها (شامی مطبوعہ کراچی ۳۵۹/۴)

مولانا شیر علی

الف۔ اسی نوع کے اوقاف میں فاضل آمدنی کو صرف کیا جا سکتا ہے، كذا في الشامي:

جاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه لأنهما حينئذ كشئ واحد.

اسی طرح شامی نے بحر کے حوالہ سے بیان کیا ہے:

مسجد له أوقاف مختلفة لا بأس للقيم أن يخلط غلتها كلها وإن خرب حانوت منها فلا بأس بعمارته من غلة حانوت آخر لأن الكل للمسجد. هكذا في عبارة البحر (۲۳۴/۵)۔

ب۔ نہیں کر سکتے۔

كذا في الشامية إذا كان الوقف منزلين أحدهما للسكنى والآخر للاستغلال فلا يصرف أحدهما للآخر (صفحہ ۳۶۱)

مولانا محمد ارشاد القاسمی

الف۔ جائز ہے۔

ب۔ اس نوع کے اوقاف نہ ہوں یا انہیں ضرورت نہ ہو تو اس نوع سے قریبی نوع میں اس کی آمدنی خرچ کر سکتے ہیں۔

مولانا ایوب ندوی

دیگر اوقاف کی فاضل آمدنیوں کا حکم:

الف، ب۔ جن اوقاف کی آمدنی ان کے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بن جاتی ہے، اور اس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں خواہ یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا ہو یا منتظمین کی خیانت کا، دوسری طرف یہ آمدنی جن اوقاف کی ہے ان کی اصلاح ومرمت کے لئے اس رقم کی نہ فی الحال ضرورت ہو اور نہ آئندہ ہو، اور نہ ہی اس آمدنی کو مذکورہ اوقاف کی روزمرہ کی ضروریات ہی میں خرچ کیا جا سکتا ہو، تو ایسی صورت میں شریعت کا اصل حکم یہ ہے کہ مذکورہ اوقاف کی فاضل آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کیا جائے، البتہ اگر کسی جگہ کوئی حادثہ پیش آجائے، یا قوم وملت کا کوئی اہم کام درپیش ہو یا کسی جگہ کوئی مسجد تعمیر ہو رہی ہو اور وہاں رقم کی ضرورت ہو، نیز کسی ملی ودینی اور علمی کاموں کی تکمیل کے لئے رقم درکار ہو تو ایسے موقع پر عام اوقاف کی فاضل آمدنیوں کو خرچ کرنے کی شرعاً گنجائش ہے، یہاں تک کہ مسجد کی بھی فاضل آمدنی کو غریب و نادار مسلمانوں کی امداد یا دیگر دینی وعلمی کاموں میں خرچ کرنے کی بعض علماء وفقہاء نے اجازت دی ہے، چنانچہ کفایت المفتی میں متعدد فتاوی کے اندر حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب نے مسجد کی فاضل آمدنی کو دوسری مسجد کے علاوہ دیگر دینی وعلمی کاموں میں خرچ کرنے کی نہایت صراحت ووضاحت کے ساتھ اجازت دی ہے، حضرت مفتی صاحب کا ایک طویل ومدلل فتوی اوپر درج کیا جا چکا ہے، ذیل میں چند اور فتاوی ملاحظہ ہوں:

الجواب ۲۳۶: جب کہ مسجد موقوف علیہ کا مال اس قدر جمع ہو جائے کہ مسجد کو نہ فی الحال اس کی ضرورت ہو اور نہ آئندہ ضرورت پڑنے کا اندیشہ ہو، اور جمع رہنے میں مال کے تلف ہو جانے کا بظن غالب خوف ہو، اور دوسری مسجد کو تعمیر کی حاجت ہو کہ بغیر تعمیر اس کی ویرانی کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں مسجد اول الذکر کا مال اقرب الی المساجد المحتاجہ الی العمارۃ میں لگا دینا جائز ہے (کفایت المفتی ۲۶۴/۷)

الجواب ۲۴۰: اگر مسجد کا مال اس قدر جمع ہو کہ مسجد اس کی نہ فی الحال محتاج ہو اور نہ بظن غالب فی المآل، اور اس رقم کے اس طرح جمع رہنے کی حالت میں طمع طامعین اور تصرف متغلبین کا اندیشہ ہو، تو بے شک یہ رقم موجودہ ضرورت میں جو اسلام اور مسلمین کے لئے ایک حادثہ اور نائبہ کبری ہے، خرچ ہو سکتی ہے، یعنی ترک ومجروحین ویتامی وبیوگان کی امداد کے لئے بھیجی جا سکتی ہے (کفایت المفتی ۲۷۸/۷)

الجواب ۲۵۳: اگر مساجد کی آمدنی مسجد کے مصارف کو پورا کرنے کے بعد اس قدر فاضل رہے کہ مسجد کو اس کی نہ فی الحال حاجت ہو اور نہ آئندہ اس کا خوف ہو کہ مسجد اس کی حاجتمند ہوگی، تو ایسی فاضل جمع شدہ رقم کو تعلیم میں خرچ کرنے کی گنجائش ہے، اگر دینی تعلیم کا مدرسہ مسجد ہی میں قائم ہو تو اس کی فاضل آمدنی کو اسی مدرسہ میں خرچ کرنا ایک طرح مسجد کی تعمیر معنوی میں داخل ہے، اور اگر مسجد سے خارج مدرسہ قائم ہو تو متولیان مسجد کی اس متفقہ رائے سے خرچ ہو سکتی ہے کہ مسجد اس سے مستغنی ہے (کفایت المفتی ۲۹۱/۷)

الجواب ۲۶۵: جب مسجد کی آمدنی اس قدر کثیر ہو کہ مسجد کو اس کی نہ فی الحال حاجت ہو اور نہ فی المآل تو

ایسی حالت میں جمع شدہ رقم کو کسی دوسری محتاج مسجد میں یا دینی تعلیم میں خرچ کیا جاسکتا ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۰)

الجواب ۲۶۵: مذکورہ سوال رقوم جو اوقاف متعلق مساجد کی آمدنی میں سے ضروریات مساجد پوری ہوتے کے بعد فاضل بچی ہوئی ہیں، اور بظاہر مساجد کو ان رقوم کی نہ فی الحال حاجت ہے اور نہ آئندہ احتیاج کا خطرہ ہے، ایسی رقوم سے مساجد میں مدارس دینیہ کا اجراء یا دینی ضرورتوں کے ماتحت دار المطالعہ کا قیام جائز ہے، مسجد یا اس کی متعلقہ وقف عمارت میں تعلیم کا اجراء مسجد کی تعمیر معنوی میں داخل ہے، اور تعمیر مسجد شعائر اللہ میں شمار کی گئی ہے، اور مصرف وقف مسجد میں شامل ہے، ایسی رقوم کو مولود شریف یا تعزیہ یا مرثیہ خوانی پر خرچ کرنا جائز نہیں، اور کسی انجمن کی دینی ضروریات میں دینا اگر جائز بھی ہو تاہم تعلیم پر خرچ کرنا بہتر اور افضل ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۲)۔

الجواب ۲۶۷: مساجد کے اوقاف کی آمدنی دراصل تو مساجد کے مصارف کے لئے ہوتی ہے، مگر جب آمدنی تمام مصارف پورے کرنے کے بعد بھی فاضل بچ جائے اور مساجد کو اس کی فی الحال بھی حاجت نہ ہو اور آئندہ حاجت پڑنے کا خوف بھی نہ ہو تو ایسی فاضل آمدنی نادار اور غیر مستطیع دینی طلبہ کو امدادی وظائف میں دی جاسکتی ہے، نیز جائز اور مباح علوم معاشیہ کے نادار اور غیر مستطیع طلبہ کو بھی دینا جائز ہے۔ دینی علوم کے نادار طلبہ زیادہ مستحق ہیں (کفایت المفتی ۷/۳۰۲)

الجواب ۲۶۷: مسجد کے اوقاف کی آمدنی کا اصل حکم یہ ہے کہ اسی مسجد پر صرف کیا جائے جس کے لئے وقف ہے، البتہ اگر آمدنی اتنی زیادہ اور رقم اتنی جمع ہوگئی ہو کہ مسجد کو نہ فی الحال اس رقم کی حاجت ہے اور نہ اس کا اندیشہ ہے کہ آئندہ مسجد کو اس رقم کی حاجت پڑے گی، تو اس زائد از حاجت رقم میں سے کسی دوسری محتاج مسجد کو امداد دی جا سکتی ہے، قبرستان کی مسجد یا جنازہ گاہ یا ان کی متعلقہ ضروریات میں کسی مالدار مسجد کی زائد از حاجت رقم سے امداد کرنا متولیان مسجد کے لئے سخت ضرورت کے وقت جائز ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۴) فتاوی عالمگیری میں ہے:

سئل نجم الدين في مقبرة فيها أشجار هل يجوز صرفها إلى عمارة المسجد قال نعم إن لم تكن وقفا على وجه آخر قيل له فإن تداعت حيطان المقبرة إلى الخراب يصرف إليها أو إلى المسجد قال إلى ما هي وقف عليه (فتاوی عالمگیری ۲/۴۷۶)

وفي مجموع النوازل أشجار في مقبرة يجوز صرفها إلى المسجد إن لم يكن وقفا على جهة أخرى فإن تداعت حوائط المقبرة إلى الخراب لا يصرف اليه بل إلى الجهة الموقوفة إن عرفت (فتاوی بزازیہ علی ہامش الہندیہ ۶/۲۶۱)

قال في الهندية تحت الوقف على المسجد: إن للقيم أن يتصرف في ذلك على ما يرى وإذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى فقراء المسلمين فيجوز ذلك كذا في الظهيرية. رجل وقف أرضا له على مسجد ولم يجعل آخره للمساكين تكلم المشائخ فيه والمختار انه يجوز في قولهم جميعا كذا في الواقعات الحسامية (عالمگیری ۲/۴۶۰) مولانا ابوبکر قاسمی

الف، ب۔ اسی نوع کے قریب کے پھر بعید کے علی الترتیب اوقاف پر خرچ کرنا جائز ہے، ان اوقاف کی آمدنی کو خلاف جنس پر علمی، ملی کاموں یا مساجد میں خرچ کرنا درست نہیں ہے، اگر اسی جنس کے اوقاف میں صرف کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو پھر مساجد، مدارس دینیہ وغیرہ کے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا (کذا فی فتاوی محمودیہ ۱۲؍۲۵۱)

مولانا عبد القیوم پالنپوری

اوپر لکھا جاچکا کہ مقصدِ واقف اور شرطِ واقف نص شارع کے درجہ اور حکم میں ہے، جہاں تک ممکن ہو مقصد وقف فوت نہ ہونے پائے۔

الف، ب۔ اس لئے شئی موقوف کے مصارف سے زائد آمدنی (جس پر خیانت کا اندیشہ ہو) کو اسی نوع کے مصالح و ضروریات میں خرچ کرنے کی اجازت ہوگی، اسکے علاوہ دیگر ملی و دینی علمی وغیرہ امور میں صرف نہیں کر سکتے۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

الف۔ اگر مسجد کی آمدنی کا روپیہ زیادہ صرف کم، اور اتنا روپیہ ہر وقت موجود رہتا ہے کہ ضرورت شکست و ریخت وغیرہ بسہولت پوری ہو سکے اور روپیہ جمع رہنے میں خیانت کا قوی اندیشہ ہو تو اس روپے سے مسجد کے لئے جائداد، دوکانیں، زمین وغیرہ خرید لی جائیں، اگر اس میں دشواری ہو یا روپیہ جائداد خریدنے کے بعد بھی زائد بچ رہے تو پھر اسی مسجد میں دینی مدرسہ قائم کرلیا جائے تاکہ مسجد کی آبادی میں ترقی ہو کیونکہ آبادی کو ترقی دینا مسجد کی بڑی مصلحت ہے، اگر یہ بھی دشوار ہو تو اقرب مسجد میں صرف کیا جاسکتا ہے (محمودیہ ۱؍۵۰۹)

ب۔ مساجد کی وقف رقم یتیم خانہ میں بطور وقف نہیں دے سکتے، ایک وقف کے روپے دوسرے وقف میں استعمال کرنا جائز نہیں، ممنوع ہیں، درمختار میں ہے:

وإن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجدا و مدرسة ووقف عليهما أوقافا لا يجوز له ذلك اى الصرف المذكور.

یعنی دو شخص علیحدہ علیحدہ مسجد بنائے یا ایک ہی شخص نے مسجد اور مدرسہ بنایا اور دونوں کے لئے جدا جدا وقف کئے تو قاضی کو حق نہیں کہ ایک کے وقف کی آمدنی دوسرے وقف پر خرچ کرے (درمختار مع الشامی)

ہاں اگر واقف نے وقف نامہ میں تحریر کیا ہے کہ ضرورت سے زائد آمدنی سے بوقت ضرورت دوسرے غریب حاجتمند وقفوں میں امداد کریں اور کار خیر میں خرچ کریں واقف کی شرط کے مطابق، یعنی وقف نامہ میں جو تحریر ہے اسکے مطابق دوسرے وقف کی امداد کرنا اور کار خیر میں خرچ کرنا صحیح ہوگا، البتہ اگر کوئی وقف بہت مالدار ہو، وقف کو اچھی طرح سے جاری رکھتے ہوئے بھی زائد رقم اس قدر رہو کہ وقف کو اس رقم کی ضرورت فی الحال نہیں اور دوسرا وقف ضرورتمند ہے تو اس کو قرض دے سکتے ہیں۔

أما المال الموقوف على المسجد الجامع لم تكن للمسجد حاجة للمال فللقاضى أن يصرف فى ذلك لكن على وجه القرض فيكون ديناً فى مال الفىء (فتاوی عالمگیری)۔

اگر کسی وقف کے خزانہ میں روپے اس طرح زائد ہوں کہ نہ انکی فی الحال ضرورت ہے نہ آئندہ ضرورت پڑے گی، اور یہ روپے یونہی جمع رہیں تو ضائع ہو جائیں گے یا ناجائز استعمال ہوں گے اور واقف کا مقصد فوت ہو جائے گا تو ایسے حالات میں قریب کے دوسرے ضرورتمند اوقاف کو زائد روپے امداد کے طور پر (بلا قرض) دینا جائز ہو جائے گا، مگر اس صورت میں اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم قریبی ضرورتمند مسجد کو اور مدرسہ کی زائد رقم قریبی ضرورتمند مدرسہ کو دی جائے۔

یتیم خانہ اور سرائے وغیرہ اوقاف کا بھی یہی حکم ہے اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو اس زائد اور فاضل رقم سے مسجد سے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کر سکتے ہیں (رحیمیہ ۱۸۵/۲)۔

مساجد اور مقابر کی رقم دنیوی تعلیم کے (کالج اور اسکول میں پڑھنے والے) طلبہ کو بطور امداد دینا ناجائز ہے (فتاوی رحیمیہ ۱۸۵/۲)۔ مفتی عبدالرحیم بھوپال

الف۔ جن اوقاف کی آمدنی متعین مصارف سے بہت زیادہ ہو اور سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بن جائے، خدانخواستہ وقف کی عمارت منہدم ہو جائے تو اس سرمایہ سے دوبارہ تعمیر کے بعد رقم بچ جائے اور اس کی حفاظت بھی مشکل ہو تو فاضل آمدنی اسی نوع کے اوقاف محتاج کی ضروریات میں صرف کرنا جائز ہوگا۔

وسئل أبوبكر عمن وقف أرضا له على عمارة المسجد وشرط أن ما فضل من عمارته يصرف إلى الفقراء فاجتمعت الغلة والمسجد غير محتاج إلى العمارة في الحال قال تحبس الغلة وهكذا كان يقول الفقيه أبو جعفر وقد ذكرنا هذه المسئلة قبل قال الفقيه أبو الليث والصحيح عندي أنه إذا اجتمع من الغلة مقدار ما احتاج المسجد والأرض للعمارة يمكن العمارة منها وتبقى زيادة شئ من الغلة تصرف الزيادة إلى الفقراء على ماشرط الواقف وفي العتابية قال الصدر الشهيد وهو المختار للفتوى (تاتارخانیہ ۸۵۶/۵)۔

مولانا نذر توحید مظاهری

الف، ب۔ اوقاف کی فاضل آمدنی دیگر ملی، دینی، علمی اور مساجد وغیرہ کے سلسلہ میں صرف کرنا درست ہے۔

ڈاکٹر قدرت الله باقوی

الف، ب۔ اگر وقف اس قدر مالدار ہو کہ اس مال کی اسکو نہ فی الحال ضرورت ہو نہ آئندہ، اور اگر دوسرے نیک کام میں استعمال نہ کیا جائے تو یہ مال ضائع ہو جائے گا یعنی ناجائز استعمال ہوگا اور واقف کا مقصد پورا نہ ہوگا تو ایسے وقف میں سے قریبی ضرورت مند وقف کو بطور امداد مفت دینا جائز ہے، صورت مذکورہ میں اس کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم قریب کی حاجت مند مسجد میں اور مدرسہ کی زائد رقم نزدیک کے ضرورت مند مدرسہ میں استعمال کی جائے۔

و مثله ... حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما و كذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو

حوض إليه (درمختار) (قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ) لف و نشر مرتب و ظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳/۱/۳۷۱) (فتاوی رحیمیہ ۲/۷ ۱۸) (امداد الفتاوی ۲/۶۱۳ تا ۶۱۵)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

جن اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہوکرا یک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اسکے صرف کو سوچا جا سکتا ہے اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، تو ایسے مراحل پر ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع یعنی یتیم خانہ، مسافر خانہ، ہسپتال، دار المطالعہ ولائبریری، خانقاہ ودار الاصلاح، مدارس اسلامیہ، نادار بچوں کی کفالت وتعلیم، نادار غیر مستطیع عصری علوم حاصل کرنے والے اسٹوڈنٹ (Student) اور دیگر رفاہی کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے۔

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب (۲۶۶) میں رقمطراز ہیں: مذکورہ سوال رقوم جو اوقاف متعلقہ مساجد کی آمدنی میں سے ضروریات مساجد پوری ہونے کے بعد فاضل بچی ہوئی ہیں اور بظاہر مساجد کو ان رقوم کی نہ فی الحال حاجت ہے اور نہ آئندہ احتیاج کا خطرہ ہے، ایسی رقوم سے مساجد میں مدارس دینیہ کا اجراء یا دینی ضرورتوں کے ماتحت دار المطالعہ کا قیام جائز ہے، مسجد یا اس کی متعلقہ وقف عمارت میں تعلیم کا اجراء مسجد کی تعمیر معنوی میں داخل ہے اور تعمیر مسجد شعائر اللہ میں شمار کی گئی ہے اور مصرف وقف مسجد میں شامل ہے، ایسی رقوم کو مولود شریف یا تعزیہ یا مرثیہ خوانی پر خرچ کرنا جائز نہیں، اور کسی انجمن کی دینی ضروریات میں دینا اگر جائز بھی ہو، تاہم تعلیم پر خرچ کرنا بہتر اور افضل ہے (کفایت المفتی ۳۰۱/۷، ۳۰۲)

جواب (۲۶۷): مساجد کے اوقاف کی آمدنی دراصل تو مساجد کے مصارف کے لئے ہوتی ہے مگر جب آمدنی تمام مصارف پورے کرنے کے بعد بھی فاضل بچ جائے اور مساجد کو اس کی فی الحال بھی حاجت نہ ہو اور آئندہ حاجت پڑنے کا خوف بھی نہ ہو تو ایسی فاضل آمدنی نادار اور غیر مستطیع دینی طلبہ کو امدادی وظائف میں دی جاسکتی ہے، نیز جائز اور مباح علوم معاشیہ کے نادار اور غیر مستطیع طلبہ کو بھی دینا جائز ہے، دینی علوم کے نادار طلبہ زیادہ مستحق ہیں (کفایت المفتی ۳۰۲/۷)

الف۔ اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کرنا جائز ہے۔

ب۔ دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد اور قبرستان کی احاطہ بندی، دار الشوریٰ، والان و چوپال کی تعمیر و مرمت پر، مفلس وقلاش کے مکان کی تعمیر پر، مفلس ونادار بیوہ کی لڑکیوں کی شادی وبیماری پر اوقاف کی فاضل رقم کو خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

بہت سے اوقاف کی آمدنی متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے جو سال بسال جمع ہوکر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کے طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جاسکتا ہے اور نہ ہی آئندہ اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، ایسی صورتوں میں:

الف۔اسی نوع کی ضروریات میں صرف کیا جائے۔

ب۔دوسری نوع کی ضروریات میں صرف کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

لا يجوز تغيير المصرف مع إمكان المحافظة عليه كما لا يجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به (المغنی ۵/۶۳۳)

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ایسے اوقاف جن کی آمدنی متعین مصارف سے بہت زیادہ ہو اور سال بسال جمع ہوکر ایک بڑا سرمایہ بنتی جاتی ہو اور طویل عرصہ تک حفاظت دشوار ہی نہیں بلکہ خالی از خطرہ نہ ہو، تو ایسی صورت میں فاضل آمدنی کا دوسرے اوقاف کی ضروریات، نیز ملی ودینی، علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں استعمال کرنا بالکل درست ہوگا، علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر.... (شامی ۴/۴۰۷)

مسجد کی گھاس مسجد کی چٹائی اسی طرح رباط اور کنواں جب مسجد کی ضرورت سے زیادہ ہو اور اس سے انتفاع بھی ناممکن ہو تو مسجد کے وقف کو رباط اور حوض کو کسی قریبی مسجد یا رباط یا کنویں میں صرف کردینا چاہئے۔

مولانا قمرالزماں ندوی

دیگر اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف:

الف۔ بہت سے اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہوتی ہے، جو سال بسال جمع ہوکر بڑا سرمایہ بنتی جاتی ہے جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہوتا ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جاسکتا ہے اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، ایسی صورت میں فاضل آمدنی دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہے، مثلاً اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کردیا جائے اور یہی بہتر ہے، چنانچہ مفتی نظام الدین اعظمی (حفظہ اللہ) تحریر فرماتے ہیں:

''اس کی آمدنی سے دوسرے محتاج اعانت قبرستان پر خرچ کرنا یا مستقل دوسرا قبرستان قائم کرنا زیادہ قابل ترجیح ہوگا'' (نظام الفتاوی ۱/۱۷۵)

ب۔ نیز اس زائد آمدنی کو دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں بھی صرف کرنا جائز ہے، چنانچہ مولانا

موصوف (مدظلہ العالی) تحریر فرماتے ہیں:

''اور اگر دوسرا قبرستان محتاج اعانت نہ ہو تو اس کی آمدنی دینی مدارس پر خرچ کی جائے یا اس میں مسجد کی تعمیر کردی جائے یا دینی مدرسہ قائم کردیا جائے (نظام الفتاوی ۱/۱۷۵)

علامہ ابن تیمیہ کی عبارت اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو، وہ لکھتے ہیں:

فانه يصرف ريع الوقف عليه إلى غيره وما فضل من ريع وقف عن مصلحته صرف في نظيره أو مصلحة المسلمين من أهل ناحيته ولم يحبس المال دائما فلا فائدة (مجموعۃ الفتاوی ۳۱/۱۸)

کسی پر وقف شدہ چیز کی آمدنی اسی پر خرچ کی جائے گی اور جو اس کے مصالح سے بچ جائے اس کو اسی مثل میں یا اسی محلّہ کے مسلمانوں کی ضروریات میں خرچ کیا جائے گا اور مال کو بلا فائدہ ہمیشہ روکے رکھنا جائز نہ ہوگا۔

ملی و دینی اور علمی کام مثلاً مدارس و مکاتب کی تعمیر نیز مساجد بھی مصالح مسلمین میں سے ہیں لہذا ان میں صرف کرنے میں کوئی حرج نہیں، واللہ اعلم۔

مولانا محمد نور القاسمی

الف، ب۔ دیگر اوقاف کا حکم یہ ہے کہ ان کی فاضل آمدنی انہی جیسے اوقاف میں صرف کرنا تو درست ہے لیکن دیگر اوقاف میں خرچ کیا جائے، یہ جائز نہ ہوگا...... فتاوی ہندیہ کا یہ جزئیہ ملاحظہ ہو:

ولو لم يتفرق الناس ولكن استغنى الحوض عن العمارة، وهناک مسجد محتاج إلى عمارة أو العكس هل يجوز للقاضي صرف وقف ما استغنى عنه العمارة إلى عمارة ما هو محتاج إلى العمارة، قال، لا، كذا في المحيط.

لوگ گرچہ وہاں سے دوسری جگہ نہ گئے ہوں، لیکن حوض عمارت سے بالکل بے نیاز ہو اور وہاں کوئی مسجد ہو جس کو عمارت کی ضرورت ہے یا اس کے برعکس مسئلہ ہو، تو کیا قاضی کو یہ اجازت ہوگی کہ وہ وقف جس کو عمارت کی ضرورت نہیں ہے محتاج عمارت میں صرف کرسکے؟ وہ کہتے ہیں نہیں، یعنی قاضی کے لئے ایسا کرنا درست نہیں ہوگا، اسی طرح محیط میں بھی ہے۔

لیکن راقم کی ناقص رائے یہ ہے کہ جو آمدنی مصارف سے زائد ہو، اور جمع رہنے میں ضائع ہونے کا قوی اندیشہ ہو، تو اہل حل وعقد کے مشورہ سے اس کو دیگر تعلیمی وعلمی کاموں میں استعمال کرنا درست ہونا چاہئے، لیکن یہ اسی وقت اجازت ہوگی جب کہ منشاء واقف کے خلاف نہ ہو اور لوگوں کی جانب سے بے جا استعمال نہ کرنے میں اطمینان بھی ہو...... اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم مصری نے ایک جزئیہ نقل کیا ہے جس سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ اگر کسی نے گھر کو مسجد پر اس شرط کے ساتھ وقف کیا کہ اس کی فاضل آمدنی فقراء کے لئے ہوگی'' **اى على انه ما فضل من عمارته فهو للفقراء**''۔ اس کے بعد کثیر رقم جمع ہوا اور مسجد کو عمارت کی ضرورت بھی نہ ہو تو شیخ ابوبکر سے جب یہ مسئلہ دریافت کیا گیا کہ کیا اب اس زائد رقم کو فقراء پر صرف کریں گے، انہوں نے کہا، نہیں کرسکتے، رقم چاہے کتنی جمع کیوں نہ

ہو جائے، کہ بعد میں مسجد کو کبھی بھی ضرورت پیش آسکتی ہے، فقیہ ابوجعفر نے بھی اس سوال کا جواب یہی دیا، لیکن علامہ ابن نجیم کا رجحان جواز کا ہے:

ولكن الاختيار عندي إذا علم أنه قد اجتمع من الغلة مقدار ما لو احتاج المسجد والدار إلى العمارة أمكن العمارة منها، صرف الزيادة على الفقراء على ما شرط الواقف (الأشباہ والنظائر)

لیکن میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو جائے کہ پیسہ یا آمدنی اتنی مقدار میں جمع ہو چکی ہے کہ مسجد و گھر کو اگر عمارت کی ضرورت پڑی تو اس سے عمارت کی تعمیر ممکن ہے، تو واقف کی شرط کے مطابق زیادہ رقم فقراء پر صرف کی جائے گی۔ مولانا ابرار خان ندوی

الف، ب۔ صورت مسئولہ میں دوسرے ضرورت منداسی نوع کے وقف کو زائد آمدنی بطور قرض دی جائے۔ عالمگیری میں ہے:

" اما المال الموقوف على المسجد الجامع لم تكن للمسجد حاجة للمال فللقاضي ان يصرف في ذلك لكن على وجه القرض فيكون دينا في مال الفيئ (عالمگیری ۲/ ۴۶۴)

اور اگر کسی وقف کے خزانہ میں روپیہ اس قدر زائد جمع ہو کہ نہ فی الحال ان کی ضرورت ہے نہ آئندہ ضرورت پڑےگی، اور یہ روپے یوں ہی جمع رہیں تو ضائع ہو جائیںگے یا ناجائز استعمال ہوں گے اور واقف کا مقصد فوت ہو گا تو ایسے حالات میں قریب کے ضرورت مند وقف کو زائد رقم امداد کے طور پر (بلا قرض) دینا جائز ہوگا، مگر اس صورت میں اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم قریب کی ضرورتمند مسجد کو، اور مدرسہ کی زائد رقم قریب کے ضرورت مند مدرسہ کو دی جائے، اور یتیم خانہ اور سرائے وغیرہ اوقاف کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو اس زائد و فاضل رقم سے مسجد کے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کر سکتے ہیں (فتاوی رحیمیہ ۲/ ۱۸۰)

اس خلاصہ سے دونوں سوالوں کے جواب حل ہوئے ہیں کہ اولاً اسی نوع کے اوقاف میں فاضل رقم خرچ کی جاوے، اور ضرورۃً دوسرے رفاہی کام مثلاً مسجد کی آبادی کی خاطر مدرسہ کے لئے بھی زائد رقم استعمال کر سکتے ہیں۔

مولانا ابراهيم فلاحى بارڈولى

الف۔ اس سوال کے اندر چونکہ ایسی چیزوں کی صراحت موجود ہے جن میں اوقاف کی آمدنی اس کی متعینہ مصارف سے بہت زائد ہے اور سال بسال جمع ہو کر بہت بڑا سرمایہ بن گئی ہے جس کی بنا پر حکومت اور منتظمین کی طرف سے خطرہ بھی ہے، لہذا اسی نوع کی ضروریات میں صرف کیا جا سکتا ہے، عالمگیری میں ہے:

الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح ولكن يشترى به مستغل للمسجد۔

ب۔ دیگر علمی، دینی اور ملی کاموں یا مساجد وغیرہ میں صرف نہیں کیا جا سکتا ہے۔

مولانا سميع الله قاسمى

الف، ب ۔ وہ اوقاف جن کی آمدنی فاضل از ضرورت ہو، کثیر تعداد میں ہونے کی وجہ سے اس کی حفاظت دشوار ہوجائے تو ان آمدنیوں کے اصل مصارف ان کے انواع واجناس ہیں۔لیکن اگر کسی دوسرے نوع کے اندر غایت درجہ کا قرب اور غرض واقف کا ایفاء موجود ہے تو پھر ان دیگر انواع واجناس کی جانب منتقلی کی گنجائش ہے۔

مولانا صدر عالم

الف، ب ۔جن اوقاف کی آمدنی اسکے مصارف سے زیادہ ہے اس فاضل رقم کو اسی نوع کے دوسرے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کیا جا سکتا ہے، موقوف علیہ کی جنس کا دوسرا موقوف علیہ جو اس سے قریب ہے وہ زیادہ مستحق ہے ، پھر اس کے بعد کسی بھی خطہ میں اس نوع کا وقف ہو تو اس میں خرچ کیا جائے گا۔لیکن موقوف علیہ کے علاوہ دیگر ملی دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں خرچ کرنا جائز نہیں ، کیونکہ ایسا کرنا جہت وقف کی تبدیلی ہوگی جس کا اختیار کسی کو نہیں ، نہ خود واقف کو اور نہ امام المسلمین کو۔

ما كان من شروط معتبرة في الوقف فليس للواقف تغييره ولا تخصيصه بعد تقرره ولا سيما بعد الحكم (ردالمحتار)

مولانا عطاء الله قاسمی

حکومت و منتظمین سے خطرہ کے وقت زائد آمدنی کا مصرف:

الف، ب ۔ جو اوقاف ایسے ہیں کہ ان کی آمدنی اتنی کثیر مقدار میں جمع ہوجائے کہ ان اوقاف کے بارے میں لوگوں کا یقین ہو کہ ان اوقاف کو زائد آمدنی کی ضرورت نہیں پڑے گی، نیز حکومت و منتظمین کا بھی خطرہ ہے کہ حکومت ان اوقاف کو اپنے قبضہ میں لے کر اس سے دوسرے کام لے گی جو واقف کی منشاء کے خلاف ہوگا، اسی طرح منتظمین اس اوقاف کو قبضہ میں لے لیں گے تو اس سے بچنے کے لئے ان اوقاف کی زائد آمدنی کو دینی کاموں میں خرچ کرنا جائز اور درست ہوگا، جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

قال الراقم (إلى قوله) فيجوز صرف الزائد إلى إنشاء مدرسة ونشر علم وإن لم يكن من شرط الواقف و عبارة الخانية فيه صريحة وإن كان قيدها صاحب المهدية " بغير وقف المسجد" و يكاد يجب لو كان هناك مظنة لضياع مال المسجد المجتمع بغصب المتولي أو غيره (معارف السنن ۳/۳۰۱)

راقم نے کہا (الی قولہ) زائد آمدنی کو مدرسہ قائم کرنے اور علم کی اشاعت میں خرچ کرنا درست ہے اگر چہ یہ واقف کی شرط میں نہ ہو، اور خانیہ کی عبارت اس بارے میں صریح ہے اگر چہ صاحب مہدیہ نے "بغیر وقف المسجد" کی قید لگائی ہے، اور جب کہ مسجد کا مال ضائع ہونے کا اندیشہ اور گمان ہو تو پھر اس آمدنی کو مذکورہ جگہوں میں خرچ کرنا واجب ہے، کیونکہ متولی وغیرہ ایسی صورتوں میں ہتھیا لیتے ہیں۔

اس عبارت کے اندر صاحب مہدیہ کی قید "بغیر وقف المسجد" سے یہ بات عیاں ہے کہ غیر مسجد کے بارے

میں زائد آمدنی کو فقراء پر تقسیم کرنے کے صاحب مہدیہ بھی قائل ہیں، مسجد کے بارے میں نہیں، لیکن صاحب معارف السنن نے اس عبارت سے تمام اوقاف کا یہی حکم مراد لیا ہے، لہذا اس عبارت کو سامنے رکھ کر اس دور میں اگر مذکورہ عبارت کے مطابق عمل کی اجازت دی جائے تو اس کی وجہ سے مسلمانوں کو کافی فائدہ پہونچ سکتا ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

☆☆☆☆

کم آمدنی کے وقف کا استبدال

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مولانا شیر علی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
مفتی عبد الرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفٰی قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبد الجلیل قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

کم آمدنی کے وقف کا استبدال

سوال: بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے، جو محلہ کے اندر واقع ہے، اس کا معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں۔ اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی۔ کیا ایسا کیا جا سکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کر کے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہو جائے؟

جوابات

اس کو عموماً پسند نہیں کیا گیا ہے، اور یہی رائے مناسب ہے، اس لئے کہ ہر مرحلہ میں وسعت ہونے پر حدود کا لحاظ بالکل باقی نہیں رہ جائے گا، اس لئے ضرورت کے مواقع میں بھی تبادلہ کی اجازت پابندی کے ساتھ دی گئی ہے۔

پھر یہ کہ مقصد آمدنی کا بڑھانا ہے، اور صورت حال یہ ہے کہ عموماً وقف کے مکانات کا کرایہ بہت معمولی چل رہا ہے، لوگ سالہا سال نہیں دسیوں سال اور پشتہا پشت سے قابض ہوتے ہیں اور بہت معمولی کرایہ ادا کرتے ہیں، جب کہ وقف کا ضابطہ یہ ہے کہ اجرت مثل پر یعنی رواجی اجرت جو ہوتی ہو اس پر معاملہ ہونا چاہئے، اسی لئے وقف کی زمین کو طویل عرصہ تک کے لئے کرایہ پر دینے سے منع کیا گیا ہے، اس لئے تبادلہ کے بجائے صحیح حال پر لانے کی سعی و کوشش کرنی چاہئے، اور اگر واقعتہً مسجد کی ضرورت سے زیادہ ہے اور موجودہ وقف کی آمدنی سے کسی طرح اس کی تکمیل نہیں ہو سکتی تو احسن کے ساتھ تبادلہ کو سوچا جا سکتا ہے، جیسا کہ بعض فقہاء کی رائے ہے۔ یہ ضرورت کی وجہ سے ضعیف روایت پر عمل کے تحت قرار دیا جا سکتا ہے۔ بلکہ ضرورت پورا نہ ہونے کی بنا پر یہ جواز استبدال کی معروف و متفق علیہ صورتوں میں داخل ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

کم آمدنی کے وقف کا استبدال:

کم آمدنی کے حامل وقف کو فروخت کر کے زیادہ آمدنی دینے والے متبادل وقف کا حصول کے سلسلے میں مشائخ احناف کا اختلاف ہے، اور علامہ شامی نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ابن ہمام کا خیال ہے کہ جو وقف قابل انتفاع ہو زیادہ نفع کے لئے اس کا استبدال درست نہیں، شارح اشباہ علامہ البیری نے اسی کو حق وصواب قرار دیا ہے، اور اسی پر صدر الشریعہ کا فتوی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ صورت درست ہے، اور بعض اہل علم نے اسی پر فتوی دیا ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۶/۵۸۹)

لیکن اگر فقہاء کی عبارت میں غواصی کی جائے اور عبارتوں کی تہہ میں اتر کران کے مقصد ومنشا کو سمجھا جائے تو محسوس ہوگا کہ ہر دورائے کے حاملین نے مصالح وقف کوملحوظ رکھا ہے، جن حضرات نے زیادہ آمدنی کے لئے استبدال کی اجازت دی ہے، ان کا نقطۂ نظر تو واضح ہی ہے کہ اس صورت میں وقف کا مفاد ہے، اور جن حضرات نے منع کیا ہے انہوں نے بچشم سر اس حقیقت کا مشاہدہ کیا کہ خدا ناترس قضاۃ اور حکام نے اس کو وقف کی جائدادوں میں خرد برد اور تغلب کے لئے ایک حیلہ بنالیا ہے، اسی لئے ان حضرات نے ممانعت فرمائی کہ کم نفع آور صحیح وقف باقی تو رہے گا، ورنہ اندیشہ یہ ہے کہ سرے سے وقف ہی کا وجود باقی نہ رہے، اسی لئے شامی نے صدر الشریعہ کا قول نقل کیا ہے:

نحن لا نفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد ولا يحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين (ردالمحتار ۶/۵۸۹-۵۸۸)

لہذا یہ مصالح پر موقوف ہے، اگر کوئی دیانتدار ادارہ اس کا ذمہ دار ہوتو ضرور اس کی گنجائش ہے، لیکن اگر حکومت کے وقف بورڈ کو اس کی اجازت دے دی جائے تو غالباً وہی کچھ ہوگا جس کا صدر الشریعہ نے رونا رویا ہے، بلکہ اس سے بڑھ کر دوسرے فقہاء کا رجحان عام طور پر اس کے جائز نہ ہونے کی طرف ہے، علامہ شمس الدین دسوقی مالکی رقمطراز ہیں:

(لا عقار) حبس من دور و حوانيت و حوائط و ربع فلا يباع ليستبدل به غيره (حاشية الدسوقی ۹۱/۴)

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ کا بیان ہے:

إن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت و كان غيره أنفع منه وأكثر رد على أهل الوقف لم يجز بيعه (المغنی ۳۶۹/۵)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

اوقاف کو کم منفعت بخش ہونے کی وجہ سے فروخت نہیں کیا جاسکتا۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

وقف شدہ مکان کو فروخت کرنا:

اس سے قبل گذر چکا ہے کہ استبدال کی تیسری صورت میں جب کہ شئ موقوف قابل انتفاع ہے لیکن کم منفعت بخش ہے، اس کو زیادہ نفع آور بنانے کے لئے دوسری نفع آور شئ سے اس کا تبادلہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک ناجائز۔ یہ اختلاف اراضی وقف کے سلسلہ میں ہے، مکان کے سلسلہ میں نہیں ہے۔ ایسی صورت میں موقوفہ مکان کا تبادلہ بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ لہذا مذکورہ صورت میں جو مکان کسی مسجد یا مدرسہ پر وقف ہو، اس کا تبادلہ کسی دوکان سے جو کسی تجارتی مقام پر ہو جائز نہیں ہے، گرچہ اس سے معمولی کرایہ آتا ہو، جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہ ہوتی ہوں۔

"إن الخلاف في الثالث إنما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فانه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الأقوال قال ولا يمكن قياسها على الأرض فإن الأرض إذا ضعفت لا يرغب غالبا في استئجارها بل في شرائها أما الدار فيرغب في استئجارها مدة طويلة لأجل تعميرها للسكنى" (ردالمختار ۳/۳۸۷)

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

جواوقاف اپنی موجودہ شکل وحالت میں قابل انتفاع ہیں مگر ان کی منفعت کم درجہ کی ہے اور آمدنی اتنی قلیل ہوتی ہے کہ موقوف علیہم کی ضروریات کی تکمیل بھی نہیں ہو پاتی، اور اس کے متعلق یہ اندازہ وتوقع ہو کہ اگر اسے فروخت کر کے اس کا متبادل دوسرا وقف حاصل کیا جائے تو اس سے آمدنی بہت بڑھ جائے گی اور پھر موقوف علیہم کی ساری ضرورتیں فراغت وسہولت سے پوری ہوتی رہیں گی، تو ایسی صورت میں ان اوقاف کے تبادلہ وبیع کی اجازت ہوگی؟ تو اس کا جواب کتب فقہ میں اصح اور مختار قول کے مطابق نفی میں مذکور ہے:

لكن فيه نفع في الجملة و بدله خير منه ريعا و نفعاً لا يجوز استبداله على الاصح (شامی ۳/۳۸۷)

لیکن صاحب درمختار نے لکھا ہے کہ ایسے مسائل جن میں علماء کا اختلاف ہے ان میں ایسے قول پر فتوی دیا جانا چاہئے جو وقف کے لئے مفید تر ہو، يفتى بكل ماهو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه (درمختار علی ہامش ردالمختار ۳/۴۰۱)

اور اس کی روشنی میں علامہ شامی نے ایک سے زائد مسائل کا تذکرہ کرتے ہوئے مرجوح قول پر فتوی دیا جانا نقل کیا ہے اور آخر میں اسی صورت مسئولہ کا ذکر کیا ہے اور اس کا جواب بھی جائز ہی نکلتا ہے "منها عدم استبدال ما قل ريعه" (شامی ۳/۴۰۱)

اس لئے اگر واقعتاً مکان موقوفہ کی آمدنی کم تر ہو اور ضروریات کے لئے ناکافی ہو تو متولی یا قاضی اسے فروخت کر کے زائد آمدنی والا دوسرا مکان وغیرہ خرید کر متبادل وقف قائم کر سکتے ہیں۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

اراضی کا تبادلہ دوسری اراضی سے زیادہ نفع حاصل کرنے کے لئے جائز ہے یا نہیں، یہ تو مختلف فیہ ہے اکثر فقہاء نے اجازت نہیں دی ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور ایک روایت کے مطابق امام محمدؒ جواز کے قائل ہیں، لیکن اگر وقف کا مکان بالکل ناقابل انتفاع نہ ہو، صرف آمدنی کم ہو جائے تو زیادہ آمدنی کے لئے اس کا تبادلہ صحیح نہیں ہے۔

ان الخلاف في الثالث إنما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فانه لايجوز حينئذ الاستبد ال على كل الأقوال (ردالمختار ۳/۳۸۷)

البتہ اگر مکان ناقابل انتفاع ہوتو اسکا تبادلہ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ دوسرا مکان اسی محلّہ میں ہو یا اس سے اچھے محلّہ میں ہو، صرف آمدنی کا زائد ہونا جواز تبادلہ کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

وفي القنية مبادلة دار الوقف بدار أخرى إنما يجوز إذا كانتا في محلة واحدة أو محلة أخرى خيرا وبالعكس لايجوز و إن كانت المملوكة أكثر مساحة وقيمة وأجرة لاحتمال خرابها في ادون المحلتين لدنائتها، وقلة الرغبة فيها (ردالمحتار ۳/۳۸۸)

مولانا عبد الجليل قاسمی

اوقاف کی تبدیلی وفروختگی:

اوقاف کی جائدادوں کی بہتری اور منشاء واقف کی صوری یا معنوی تکمیل کے لئے ان کی تبدیلی یا فروختگی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، اس بارے میں فقہاء کرام نے بنیادی طور پر اوقاف کے بارے میں اس بنیادی اصول کو پیش نظر رکھا ہے کہ وقف کو برقرار رکھا جائے، اور اس کی بربادی یا ناجائز قبضہ وکھا جانے کی صورتوں پر بند لگاتے ہوئے جن قیود وشرائط کے ساتھ اجازت دی ہے اس کا خلاصہ حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب نے تحریر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اراضی وقف کے تبادلہ کا مسئلہ ان چند اہم مسائل میں سے ہے جنکی اہمیت ہر دور میں رہی ہے۔ مسئلہ کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت وہ ہے جسمیں واقف نے خود وقف کرتے وقت اس کی صراحت کردی ہو کہ اسے یا اسکے قائم مقام متولیان کو اراضی وقف کے تبادلہ کا حق ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے ایسی کوئی صراحت نہیں کی ہے، اور اس باب میں وقف نامہ خاموش ہے یا اسکی صراحت موجود ہے کہ واقف خود یا کوئی اور ان اراضی وقف کا تبادلہ نہیں کرسکتا، پھر اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو ان اراضی وقف سے بالکلیہ کسی طرح کی آمدنی اور نفع حاصل نہ ہوسکتا ہو، یا تھوڑی بہت آمدنی ہو بھی تو اس آمدنی کے حاصل کرنے پر ہونے والے اخراجات آمدنی سے زائد ہوں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس جائداد سے کچھ نہ کچھ آمدنی تو حاصل ہوتی ہے، لیکن اگر اس کا تبادلہ کردیا جائے تو زیادہ آمدنی حاصل ہونے کی توقع ہے۔

پہلی صورت میں جب کہ واقف نے خود تبادلہ کا اختیار اپنے لئے یا دوسروں کے لئے رکھا ہو اور اراضی وقف سے آمدنی حاصل نہیں ہوتی ہو تو اس اراضی کا تبادلہ کرکے دوسری اراضی حاصل کرنا جس سے وقف کو فائدہ پہنچے جائز ہے۔

دوسری صورت میں اگر بالکلیہ اراضی وقف آمدنی سے محروم ہے یا خرچ آمد سے زائد ہے تو اگر چہ واقف نے اسکے تبادلہ کی اجازت نہیں دی ہو، یا تبادلہ پر روک لگائی ہو، لیکن قاضی مصلحت وقت کو دیکھتے ہوئے تبادلہ کی اجازت دے سکتا ہے۔

اور تیسری صورت میں جب کہ اراضی وقف بالکل بے مصرف نہیں ہیں محض آمدنی کے اضافہ کے لئے تبادلہ چاہا جائے تو قول اصح اور مختار یہی ہے کہ ایسی صورت میں اضافہ آمدنی کی خاطر اراضی وقف کے تبادلہ کی اجازت نہیں

دی جاسکتی۔

واضح رہے کہ یہ حکم اراضی کا ہے، وقف کے مکانات کا نہیں، وقف کا مکان اگر اس کا کچھ حصہ ویران ہو جائے تو اسے باتفاق رائے نہیں بدلا جاسکتا۔

اعلم أن الاستبدال...... إلى قوله على كل الاقوال (ردالمحتار ۵۳۶/۳)

واضح رہے کہ اگر وقف نامہ میں واقف یا متولی وقف کے لئے تبادلہ اراضی وقف کی اجازت صراحتاً موجود ہو تب تو مطابق شرائط وقف واقف یا متولی مفاد وقت کو سامنے رکھتے ہوئے اراضی وقف کا تبادلہ کرسکتا ہے۔ اور اگر وقف نامہ میں تبادلہ کی اجازت مصرح نہیں ہے یا یہ صراحت موجود ہے کہ اراضی کا تبادلہ نہیں کیا جاسکتا، ان ہر دو صورتوں میں اگر ضرورت داعی ہو تو حکم قاضی سے ہی تبادلہ ہوسکتا ہے کہ وہ مصالح کا نگراں ہے۔

اور قاضی کے حکم سے تبادلہ کے لئے ضروری ہے کہ:

(۱) اراضی بالکلیہ بے مصرف ہوجائیں۔

(۲) اور وقف کے پاس ایسی آمدنی نہ ہو جس سے ان اراضی کو دوبارہ آبادی کے قابل بنایا جاسکے۔

(۳) اراضی کے بدلہ اراضی ہی حاصل کی جائے کہ روپیہ پیسہ اگر لیا گیا تو اسکے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

(۴) اس کی بھی رعایت رکھنا چاہئے کہ یہ تبادلہ غبن فاحش کے ساتھ نہ ہو۔

(۵) قاضی یا متولی وقف کسی ایسے شخص کے ساتھ اراضی وقف کا تبادلہ نہ کرے جو اس کا ایسا قریبی رشتہ دار ہو جس کی شہادت اسکے حق میں مقبول نہ ہو، جیسے باپ، بیٹا، بیوی وغیرہ۔ اسی طرح ایسے شخص کے ساتھ بھی تبادلہ نہیں کیا جائے جس کا کوئی دین قاضی یا اس متولی وقف پر واجب ہو۔ فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اسی قاضی کو اختیار حاصل ہوگا جو علم و عمل اور عدل میں ممتاز ہو۔

(واما الاستبدال...... بدون الشرط فلا يملكه إلا القاضي) (درر) و شرط في البحر خروجه عن الا نتفاع بالكلية و كون البدل عقارا و المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل (درمختار ۵۳۶/۳، ۵۳۷) والمعتمد أنه بلا شرط يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لا يكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش (ردالمحتار ۵۳۷)

یہ مسئلہ کہ اگر اراضی وقف سے آمدنی تو حاصل ہوتی ہو لیکن اگر اس کا تبادلہ دوسری اراضی سے کرلیا جائے یا اسے فروخت کرکے دوسری اراضی حاصل کرلی جائے تو وقف کی آمدنی میں اضافہ ہوگا، کیا اضافہ آمدنی کے خیال سے اراضی وقف کا تبادلہ یا بیع درست ہوگا؟ اس بارے میں حضرت امام ابو یوسفؒ جواز کی طرف گئے ہیں۔ اور اسی قول پر مذکور الصدر فتوی مبنی ہے، لیکن عام طور پر علماء محققین بدلے ہوئے حالات میں اموال وقف میں بیجا تصرف اور اس کی بربادی کو دیکھتے ہوئے اس کی اجازت نہیں دیتے۔ اور ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ جواز مبنی بر ضرورت ہے۔ اور اضافہ آمدنی

ضرورت نہیں، اس سے بڑی ضرورت وقف کی حفاظت اور اسکو اہل ہوس کی دست برد سے بچانا ہے۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

زیادہ منفعت کے لئے تبادلہ:

اگر وقف کی موجودہ شکل میں منفعت تو ہے مگر بہت معمولی مقدار میں ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے، اور اگر اس کو فروخت کر کے دوسری زمین یا مکان دوسری جگہ لے لیا جائے تو منفعت زیادہ ہو سکتی ہے جس سے ضروریات با آسانی پوری ہو سکتی ہیں تو کیا ایسی صورت میں زیادہ منفعت کے حصول کے لئے استبدال جائز ہو سکتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر وقف کی اراضی عمارتی شکل میں نہیں ہے بلکہ صرف سادی زمین ہے تو قول ضعیف کے مطابق انفع عوض میں تبدیلی جائز ہے۔ مگر قول راجح اور قول مفتی بہ کے مطابق انفع کے عوض میں بھی تبادلہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ غرض واقف کو حتی الامکان باقی رکھنا لازم ہوتا ہے اور جو وقف کم منفعت کے ساتھ اپنی جگہ باقی رہ سکتا ہے اس میں تبادلہ جائز نہیں ہوگا، اور اگر عمارتی شکل میں مکان یا دوکان وغیرہ ہے اور اس کی کچھ منفعت بھی باقی ہے تو بالاتفاق تبادلہ جائز نہیں ہے، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

والثالث أن لا يشترط أيضا ولكن فيه نفع في الجملة و بدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار (قوله) ان الخلاف في الثالث انما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فانه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الاقوال (شامی زکریا دیوبند ۶/۵۸۴)

اور تیسری صورت یہ ہے کہ واقف نے کوئی شرط نہیں لگائی لیکن شئ موقوف میں فی الجملہ نفع ہے اور تبادلہ میں زیادہ فائدہ اور زیادہ نفع ہے تو بھی صحیح اور مفتی بہ قول کے مطابق اس کا تبادلہ جائز نہیں ہے، اور بے شک تیسری صورت کا یہ اختلاف صرف زمین کے بارے میں ہے کہ جب آمدنی اس کی کمزور ہو جائے برخلاف دوکان و مکان (عمارت) کے جب کہ اس کے بعض حصہ کے خراب ہونے کی وجہ سے آمدنی کمزور ہوگئی ہے اور کلی طور پر منفعت ختم نہیں ہوئی تو اس وقت بیشک تمام اقوال پر تبادلہ جائز نہیں ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

وقف کردہ مکان کی فروختگی:

اگر شئ موقوف قابل انتفاع ہو مگر اس کی منفعت کم ہو، تو ایسی صورت میں اس وقف کو زیادہ نفع بخش اور مفید بنانے کے لئے دوسری نفع بخش چیز کے ذریعہ اس کا تبادلہ درست ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ائمہ احناف میں سے امام ابو یوسفؒ جواز کے قائل ہیں، فقیہ ہلال اور دیگر ائمہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں، امام ابوحنیفہؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ واضح رہے کہ یہ اختلاف اراضی موقوفہ کے استبدال کی صورت میں ہے، مکان کے سلسلہ میں نہیں ہے، محض نفع بخش

بنانے کے لئے مکان موقوف کا تبادلہ بالاتفاق جائز نہیں ہے، لہذا صورت مذکورہ میں کسی مسجد یا مدرسہ پر موقوف مکان کا تبادلہ ایسی دکان یا مکان سے جو کسی تجارتی یا مرکزی مقام پر واقع ہو جائز نہیں ہوگا، اگر چہ موقوفہ مکان سے معمولی کرایہ آتا ہو جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضروریات پوری نہ ہوتی ہوں۔

علامہ ابن عابدین شامی نے ارض موقوفہ اور مکان موقوف کے استبدال کے مابین فرق کرتے ہوئے تحریر کیا ہے۔

"ان الخلاف فی الثالث إنما هو فی الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فإنه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الاقوال قال ولا يمكن قياسها على الأرض فإن الأرض إذا ضعفت لا يرغب غالبا فی استيجارها مدة طويلة لاجل تعميرها للسكنى" (ردالمختار ۶/۵۸۴)

مولانا ظفر عالم ندوی

اگر کسی وقف کا مکان یا دوکان کم نفع بخش ہو اسکو فروخت کر کے زیادہ نفع بخش مکان یا دوکان خریدنا تا کہ وقف کی آمدنی زیادہ ہو جائے، اسکے جواز وعدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کافی اختلاف رہا ہے، عام طور پر فقہاء کی رائے عدم جواز کی ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے عدم جواز کے پہلو کو ترجیح دی ہے، فتح القدیر میں وضاحت کی ہے:

ينبغی أن لايجوز (ای الاستبدال فی حال وجود غلة) لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة أخرى (فتح القدیر ۵/۴۲۹)

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے مزید وضاحت کرتے ہوئے زمین کے استبدال کو جائز تو قرار دیا ہے لیکن مکان کے استبدال کو ناجائز ہی قرار دیا ہے، موصوف فرماتے ہیں:

"ان الخلاف فی الثالث إنما هو فی الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فانه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الاقوال"

مزید تشریح کرتے ہوئے آگے تحریر فرماتے ہیں:

ولايمكن قياسها على الأرض فان الأرض إذا ضعفت لا يرغب غالبا فی استئجارها بل فی شرائها أما الدار فيرغب فی استئجارها مدة طويلة لأجل تعميرها للسكنى (ردالمختار ۳/۳۸۵، المبسوط للسرخسی ۱۲/۴۴)

علامہ شامیؒ نے زمین اور مکان کے سلسلہ میں جو فرق کیا ہے اور جو بنیاد بتائی ہے وہ یہ ہے کہ مکان کا استبدال اس لئے درست نہیں ہے کہ مکان قابل رہائش ہونے کی وجہ سے خواہ جہاں بھی ہو لوگوں کو کرایہ پر لینے میں رغبت رہتی ہے۔ لیکن اگر موجودہ دور میں مکان کے کرایہ کے سلسلہ میں عام لوگوں کا جو رجحان ہے وہ دیہات میں نہیں بلکہ شہر میں ہے، بلکہ دیکھا یہی جاتا ہے کہ موجودہ دور میں دیہات میں رہائش کے لئے مکان کرایہ پر لینے کا رواج ہی نہیں ہے، اس جائزہ سے یہ معلوم ہوا کہ فی زمانناد یہات میں مکان کے بجائے زمین ہی کے سلسلہ میں عام لوگوں کی

رغبت زیادہ ہوتی ہے، اس لئے رغبت والی بنیاد فی زمانا بہت کمزور ہوجاتی ہے، لہذا ناچیز کی رائے ہے کہ کم نفع بخش مکان جو دیہات میں ہو اسے فروخت کرکے اگر شہر میں زیادہ نفع بخش مکان دستیاب ہو تو اس کے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ یہ انفع للواقف بھی ہے اور مقاصد وقف کے منافی بھی نہیں ہے۔ ذخیرہ میں صراحت ہے:

روی عن أبي يوسف أنه قال: لا باس باستبدال الوقف لما روی عن علی ابن طالبؓ انه وقف علی الحسن والحسین فلما خرج إلی صفین قال: إن نأت بهم الدار فبيعوها واقسمو ثمنها بينهم ولم يكن شرط البيع فی أصل الوقف (الذخیرہ بحوالہ محاضرات فی الوقف لأبی زہرۃ ۱۶۴)

امام ابوزہرہؒ نے صراحت کی ہے کہ فتوی قدیم زمانہ ہی سے اس صورت میں بھی جواز استبدال ہی کا رہا ہے:

"والفتوی من قديم الزمان على جواز الاستبدال فی هذه الحال كسابقتها وعليه العمل فی المحاكم العربية، إن استثنينا البلاد السعودية فإن العمل فيها على مقتضى المذهب الحنبلی، وإن الاستبدال فيه مصلحة ظاهرة" (محاضرات فی الوقف لأبی زہرۃ ۱۶۵)

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ ناچیز کے نزدیک فی زمانا وہ مکان یا دوکان جو کم نفع بخش ہو اسے فروخت کر کے زیادہ نفع بخش مکان خریدنا درست ہے اور مصلحت وقف کے موافق ہے۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

ایسی صورت میں مکان فروخت کر کے دوکان خرید لینے کی گنجائش ہے، کیونکہ موجودہ آمدنی وقف کے لئے ناکافی ہو رہی ہے۔ لیکن یہ صورت اختیار کرنے سے پہلے اس بات کی طرف سے اچھی طرح اطمینان کر لینا ضروری ہے کہ دوکان مستقل طور سے وقف رہے گی۔

مولانا شمس پیرزادہ

اگر موقوفہ جائداد بصورت موجودہ نفع بخش نہ رہی ہو یا جس کی منفعت بہت گھٹ گئی ہو تو اس کو اس سے بہتر جائداد میں بدلنا جائز ہوگا کیونکہ قدیم شکل میں باقی رکھنے کی صورت میں واقف کا مقصد اچھی طرح پورا نہیں ہو رہا ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

اگر واقف نے وقف نامہ میں اس کی اجازت دی ہو تو جواز میں کوئی شبہ نہیں، لیکن اگر اجازت نہ دی ہو تو اس صورت میں اس کا جواز مختلف فیہ ہے۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے عدم استبدال کو اصح اور مختار قرار دیا ہے:

والثالث أن لا يشرطه أيضاً ولكن فيه نفع فی الجملة وبدله خير منه ريعاً و نفعاً وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار (رد المحتار ۳/۴۲۴)

استبدال کی تیسری صورت یہ ہے کہ واقف نے شرط نہیں لگائی لیکن استبدال میں فی الجملہ نفع ہے اور اس کا بدل اس سے آمدنی اور نفع میں بہتر ہے، یہ استبدال اصح اور مختار مذہب کے مطابق جائز نہیں۔

علامہ شامی، علامہ حصکفیؒ کی درج ذیل عبارت "لا یجوز استبدال العامر إلا فی أربع" کے تحت لکھتے ہیں:

الاولی لو شرطه الواقف، الثانية إذا غصبه غاصب و أجرى عليه الماء حتى صار بحراً فيضمن القيمة و يشترى المتولى بها أرضاً بدلا، الثالثة أن يجحده الغاصب ولا بينة اى وأراد دفع القيمة فللمتولى أخذها ويشترى بها بدلاً، الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة و أحسن صقعاً فيجوز على قول أبى يوسف و عليه الفتوى كما فى فتاوى قارى الهداية (رد المحتار ۴۲۶/۳)

پہلی صورت یہ ہے کہ واقف نے خود شرط لگائی تھی، دوسری صورت یہ ہے کہ کسی غاصب نے اسے غصب کر کے اس پر پانی چلا دیا اور وہ دریا بن گیا، لہذا غاصب قیمت کا ضامن ہوگا اور متولی اس سے اس کے بدلے میں کوئی زمین خریدے گا، تیسری صورت یہ ہے کہ غاصب غصب کا انکار کرے اور گواہ بھی نہ ہوں، لیکن غاصب قیمت دینا چاہے، لہذا اس صورت میں بھی متولی قیمت سے زمین خریدے گا، چوتھی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اس وقف میں ایسے بدل کے ذریعہ رغبت رکھے جس کا ماحصل بھی زیادہ ہو اور علاقہ وخطہ بھی پہلے سے اچھا ہو، لہذا ایسی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر استبدال جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ فتاوی قاری الہدایہ میں ہے۔

امام ابن ہمام لکھتے ہیں:

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرطه الاستبدال وهو مسئلة الكتاب أو لا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم فينبغي أن لا يختلف فيه كالصورتين المذكورتين لقاضى خان وإن كان لا لذلک بل اتفق انه أمكن أن يؤخذ بثمن الوقف ما هو خير منه مع كونه منتفعاً به فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ماكان عليه دون زيادة أخرى ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب فى الأول الشرط وفى الثانى الضرورة ولا ضرورة فى هذا إذ لا تجب الزيادة فيه بل تبقيه كما كان (فتح القدیر ۴۴۰/۵)

خلاصہ یہ ہے کہ استبدال یا تو واقف کے استبدال کی شرط لگانے کی وجہ سے ہوگا، یہی مسئلہ ہدایہ میں مذکور ہے، یا پھر اس کی شرط کے بغیر ہوگا، پس اگر واقف موقوف علیہم کے انتفاع سے نکل چکا ہو تو مناسب یہ ہے کہ اس میں اختلاف نہ کیا جائے جیسے وہ دوصورتیں جو فتاوی قاضی خاں میں ذکر ہوئیں، لیکن اگر ایسا نہ ہو بلکہ ایسا اتفاق پڑا ہو کہ وقف کے ثمن سے وقف سے بہتر جائداد لی جا سکتی ہو، جب کہ وقف بھی قابل انتفاع ہو تو مناسب یہ ہے کہ یہ صورت جائز نہ ہو اس لئے کہ واجب وقف کا علی حالہ باقی رکھنا ہے، جائز قرار دینے کا موجب نہیں اس لئے کہ پہلی صورت میں

موجب شرط واقف تھی، دوسری صورت میں ضرورت تھی، اس تیسری صورت میں ضروری بھی نہیں کیوں کہ وقف میں زیادتی واجب بلکہ اس کو جس طرح تھا اسی طرح باقی رکھنا واجب ہے۔

قاری الہدایہ کے حوالہ سے جو جواز کا فتوی نقل ہوا ہے وہ عام محققین کے نزدیک احتیاط کے خلاف ہے، چنانچہ خود علامہ شامیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں:

ما أفتى به قارى الهداية من جواز الاستبدال إذا كان للوقف ريع مخالف لما مر فى الشروط من اشتراط خروجه عن الانتفاع بالكلية (ردالمحتار ۴۲۶/۳)

وقف کی آمدنی کے باوجود، استبدال کے جواز کا قاری الہدایہ نے جو فتوی دیا ہے وہ ان شرطوں کے مخالف ہے جو گزریں، یعنی یہ شرط کہ استبدال اس وقت جائز ہے جب وقف بالکلیہ انتفاع سے نکل جائے۔

ایک اور جگہ اس قول، کہ صاحب علم وعمل قاضی کو اس کی اجازت ہے، پر صاحب نہر کا رد یوں نقل کرتے ہیں:

ولعمرى ان هذا اعز من الكبريت الاحمر وما اراه الا لفظاً يذكر فالاحرى فيه السد خوفاً من مجاوزة الحد والله سائل كل انسان (ردالمحتار ۴۲۷/۳)

میری زندگی کی قسم! یہ کبریت احمر سے بھی زیادہ دشوار ہے، میرا خیال یہ ہے کہ یہ محض ایک لفظ ہے جس کا ذکر کردیا جاتا ہے (ورنہ صاحب علم وعمل قاضی ملتے کہاں ہیں؟) پس زیادہ لائق ومناسب یہ ہے کہ اس طرح کا فتوی نہ دیا جائے حدود الٰہی کے تجاوز کے خوف سے، اور اللہ ہر ایک سے سوال کرنے والا ہے۔

دوسری جگہ علامہ بیریؒ کا قول نقل کرتے ہیں:

اقول ما قاله هذا المحقق هو الحق الصواب (ردالمحتار ۴۲۶/۳)

میں یہ کہتا ہوں اس محقق (امام ابن ہمامؒ) نے جو کہا ہے وہ حق اور درست ہے۔

یہی بات علامہ قنائیؒ سے بھی (ردالمحتار ۴۲۴/۳) پر نقل کی ہے:

خلاصہ یہ ہے کہ مسئلہ بڑا نازک ہے محتاط طریقہ سے گنجائش نظر آتی ہے، لیکن سداً للذرائع جواز کا عام فتوی نہیں دیا جاسکتا، جس کو ضرورت پیش آئے وہ اصحاب افتاء سے رجوع کرے، حالات بتائے، جو فتوی ملے اس پر عمل کرے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں جو اوقاف دینی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے الخ، یہ مکان جو مسجد یا مدرسہ پر وقف ہے وہ ان کی ضرورت پوری کرنے کے لئے ہے، اور اس وقف کی ضرورتیں پوری نہیں ہو پاتیں، اور واقف نے وقف نامہ میں یہ اجازت دے رکھی ہے کہ ضرورت پوری کرنے کے لئے جو چاہیں کرلیں، اور واقف کی شرط پر عمل کرنا واجب ہے، اور اس کے مقصد کی رعایت کرنا بھی لازم ہے، لہذا ایسے وقف کو فروخت کرکے کسی تجارتی مقام پر کوئی دکان خرید لی جائے کہ اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوف کی

آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی تو اسکو فروخت کر کے اس کے تبادلہ میں کوئی ایسی شکل اختیار کرنا جس میں وقف کی زیادہ آمدنی ہوجائے اور ضرورتیں پوری ہوجائیں، جائز ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه، الاول أن يشرطه الواقف لنفسه أو لغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح، وقيل اتفاقا. والثاني أن لا يشرطه الواقف سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار حيث لا ينتفع به بالكلية بان لا يحصل منه شئ أصلاً أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح، إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه والثالث: أن لايشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة و بدله خير منه ريعا و نفعاً و هذا لا يجوز استبداله على الاصح.

اس کا حاصل یہ ہے کہ تبادلہ کی تین صورتیں ہیں: (۱) واقف نے تبادلہ کی شرط اپنے لئے یا اپنے غیر کے لئے لگائی ہے تو یہ جائز ہے، (۲) واقف نے عدم کی شرط لگائی ہے یا سکوت اختیار کیا لیکن وہ وقف بالکل قابل انتفاع نہیں ہے، اس طرح کہ اس وقف سے کچھ حاصل نہیں ہورہا ہے، یا اس کی ضرورت بھر حاصل ہورہا ہے، تو قاضی کی اجازت سے یا بر بناء مصلحت اس کا تبادلہ جائز ہے، تو ہمارا مسئلہ مبحوث عنہا اسی دوسری صورت کی قبیل سے ہے، لہذا اسکو قاضی کی اجازت سے یا مصلحت کی بناپر فروخت کر کے اس کے تبادلہ میں تجارتی مقام پر دکان خریدی جاسکتی ہے۔

شامی (۳/۴۲۴) میں ہے:

و في القنية: مبادلة دار الوقف بدار أخرى إنما يجوز إذا كانتا في محلة واحدة أو محلة الأخرى خيرا۔

یعنی ایک مکان موقوف کا تبادلہ دوسرے مکان سے جب کہ اس میں خیر و بھلائی ہو تو جائز ہے، چاہے دونوں ایک ہی محلہ میں ہوں یا دوسرا دوسرے محلہ میں ہو، اور ظاہر ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں اس کو فروخت کر کے تبادلہ میں دکان لینے میں خیر ہی مقصد ہے، لہذا جائز ہے۔

فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع و يحصل منها غلة قدر أجرة الحانوت كان أحسن لأن الأرض أدوم وأبقى وأغنى عن كافة الترميم والتعمير.

وقف دکان کے بدلہ میں زمین خرید لینا بہتر ہے، لیکن ہمارے عہد میں زمین سے زیادہ مفید دکان ہے لہذا دکان خرید لینا جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں واقف کی اجازت کے ساتھ مکان موقوف کو فروخت کر کے تبادلہ میں کسی تجارتی مقام پر کوئی دکان خرید لینا جائز ہے تاکہ تمام ضرورتیں باآسانی پوری ہوجائیں۔ واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

جب تک وقف سے نفع حاصل ہورہا ہے اس وقت تک اس کی تبدیلی جائز نہیں ہے، جیسا کہ شامی میں ہے

: والثالث أن لا يشترطه أيضا و لكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا ونفعا وهذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار، كذا حرره العلامة قنالى زاده في رسالته الموضوعة في الاستبدال ـ ولكن (اقول في هذا الزمان ان التبديل من الأ نفع يجوز ولو كان هذا غير الأصح عند الفقهاء) (محبوب علی عفی عنہ)

مفتی محبوب علی وجیہی

قاضی خاں، نسفی وخلاصہ میں عدم جواز ہے:

وفي الخلاصة وفي فتاوى النسفي عقار المسجد لمصلحة المسجد لايجوز أن يباع وإن كان بأمر القاضي وإن كان خرابا (بحرالرائق ۲۰٦/۵)

جب کہ شمس الائمہ حلوانی نے جواز کا فتویٰ دیا ہے نیز بعضوں نے مثلاً امام ظہیر الدینؒ نے جواز کا فتویٰ دیکر رجوع فرمالیا ہے، مشائخ میں سے بعض لوگ جواز کا فتویٰ اس وقت دیتے ہیں جب کہ شئی موقوفہ سے انتفاع بالکل ختم ہوجائے، بعض کے نزدیک منفعت من کل الوجوہ معطل ہوجائے یا منفعت کم ہوجائے، بہر دونوع استبدال جائز ہے۔ حضرت امام محمدؒ سے روایات دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ منفعت کی کمی کی صورت میں متولی کو اس بیع کا اختیار ہے، لیکن بتمامہا تعطل کی صورت میں خود قاضی کو اختیار ہے، صاحب قنیہ نے بھی جواز ہی کا فتویٰ دیا ہے:

" وفي القنية مبادلة دار الوقف بدار أخرى انما يجوز إذا كانتا في محلة واحدة أو تكون المحلة المملوكة خيرا من المحلة الموقوفة، وفي شرح منظومة ابن وهبان لو شرط الواقف أن لا يستبدل هل يجوز استبداله ؟ قال الطرطوسي إنه لا نقل فيه ومقتضىٰ قواعد المذهب ان للقاضي أن يستبدل إذا رأى المصلحة في الاستبدال (بحرالرائق ۲۲۳/۵)

(میرے خیال میں فقدان قضا کی صورت میں اتفاق جماعت مسلمین ضروری ہوگا)

بہرکیف صورت مسئولہ میں ازدیاد منفعت کی خاطر اوقاف کو فروخت کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ ائمہ کی عبارات مؤید ہیں: وقد روى عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعا كان له أن يبيعها ويشترى بثمنها ما هو أكثر ريعا (بحرالرائق ۲۰٦/۵)

حضرت امام محمدؒ سے روایت کی گئی ہے کہ جب موقوفہ زمین میں پیداوار زیادہ نہ ہو اور متولی کو ایسی زمین مل رہی ہو جو زیادہ پیداوار والی ہے تو اسے چاہئے کہ اسے فروخت کر کے دوسری زائد پیداوار والی زمین خرید لے۔

وفي المنتقى قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (بحرالرائق ۲۰۷/۵)

نیز حضرت امام ابو یوسفؒ نے تو بدون کسی شرط کے استبدال کا فتویٰ دیا ہے: " ما في الخلاصة و في شرح الوقاية أن أبا يوسف يجوز الاستبدال في الوقف من غير شرط إذا ضعفت الأرض من

الربیع " (بحر ۵/۲۰۷)

لفظ ضعفت الارض سے معلوم ہوا کہ بتمامہا تعطل کے بغیر بھی اس کو بیچنا صحیح ہے۔ اس کے قبل بھی ایک دوسرے سوال کے ضمن میں شمس الائمہ حلوانی کا فتوی نقل کیا جا چکا ہے، بحر الرائق کی عبارت " **وقد شاهدنا في الاستبدال من الفساد مالا يعد ولا يحصىٰ الخ** " اور دیگر کتب فقہیہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قیم (متولی) دیندار ہوں تو ایسا کرنا درست ہے ورنہ نہیں، کیونکہ اس رقم کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

جو زمین وقف کی جاتی ہے یا جو مکان وقف کیا جاتا ہے اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ بعینہ یہ زمین یا مکان باقی رہے اور اس سے منافع حاصل کئے جائیں وہ زمین یا مکان تجارت کے لئے نہیں دی جاتی، لہذا اس کا فروخت کرنا اور زیادہ آمدنی کے لئے مکان کا دوسری جگہ خرید نا جائز نہیں الا یہ کہ موقوفہ مکان سے انتفاع ہی ختم ہو جائے (دیکھئے: فتاوی محمودیہ ۱۵/۱۷۵)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

اصلاً وقف قابل بیع نہیں ہے، اور اگر اصولی طور پر اس کی اجازت دے دی جائے تو اندیشہ ہے کہ لوگ وقف کی بیع کرنے لگیں گے، قاضی یا قابل اعتماد شرعی کمیٹی کی اجازت سے ایسا کرنا ممکن ہے۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

اگر اوقاف سے معمولی آمدنی ہے تو آمدنی بڑھانے کے لئے اوقاف کو فروخت کرنا درست نہیں ہے۔

لكن تكون المنفعة مصروفة إلى المصلحة التي كانت الاولى تصرف فيها لانه لا يجوز تغيير المصرف مع إمكان المحافظة عليه كما لا يجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به (المغنی ۵/۶۳۳)

یعنی اوقاف کی آمدنی کا انہی مصالح میں صرف کرنا ضروری ہے جن میں وہ صرف کی جاتی تھی، کیونکہ حتی الامکان مصرف کو بدلنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ وقف کی بیع جائز نہیں ہے جب کہ اس سے انتفاع ممکن ہو۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

وقف مکان کو فروخت کر کے دو دکان خریدنے کے بجائے اسی مکان کو دو منزلہ سہ منزلہ کر دیا جائے اور کرایہ بڑھا کر آمدنی بڑھانے کی کوشش کی جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اوقاف کا مقصود ان کو علی حالہ باقی رکھ کر اس کی آمدنی سے انتفاع کرنا ہے، آمدنی خواہ کم ہو یا زائد، جب تک آمدنی ہو رہی ہے اس وقت تک آمدنی بڑھانے یا کسی دوسرے غرض کے لئے مفتی بہ اور قول راجح کے مطابق بیع و استبدال جائز نہیں، البتہ بوقت مجبوری حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کر کے استبدال کی گنجائش ہے۔

الثالث أن لايشترطه أيضا و لكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا و نفعا هذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار (شامی ۵۸۴/۳)۔

مولانامحمد حنیف صاحب

نفع کی زیادتی کے لئے استبدال وقف کا حکم:

اوپر استبدال وقف کی تین صورتیں ذکر کی گئی ہیں، جن میں سے تیسری صورت یہی ہے کہ استبدال کی وجہ سے وقف کی آمدنی میں اضافہ ہوسکتا ہو، اس سلسلہ میں اکثر علماء احناف یہی فرماتے ہیں کہ محض نفع کی زیادتی کی غرض سے متبادل وقف قائم کرنا جائز نہیں، جیسا کہ ابن عابدین رقمطراز ہیں:

ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا ونفعا وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار (شامی ۵۸۷/۶)

لیکن اس وقف میں فی الجملہ نفع ہو اور اس کا بدل نفع و آمدنی کے اعتبار سے بہتر ہو، ایسی صورت میں صحیح تر اور مختار قول کے مطابق استبدال وقف جائز نہیں ہوگا۔

علامہ ابن نجیمؒ نے امام محمدؒ سے جواز نقل کیا ہے (البحرالرائق ۲۲۳/۵)، مگر حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ کی بابت علماء کی آراء میں خاصا اضطراب پایا جاتا ہے، بلکہ بعض فقہاء کے تو دونوں طرح کے اقوال ہیں، اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ جواز وعدم جواز کا تعلق اپنے اپنے زمانہ اور احوال کے اعتبار سے تھا تو بے جانہ ہوگا، جیسا کہ علامہ ابن نجیم علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں:

أن أبا يوسفؒ يجوز الاستبدال في الوقف من غير شرط إذا ضعفت الارض من الريع و نحن لا نفتي به و قد شاهدنا في الاستبدال من الفساد مالا يعد ولا يحصى الخ (البحرالرائق ۲۲۳/۵)

امام ابو یوسفؒ کا قول استبدال وقف کے متعلق بغیر کسی شرط کے جواز کا ہے، اگر موقوفہ زمین کی آمدنی کم ہوجائے، لیکن ہم استبدال کا فتوی نہیں دیتے، کیونکہ ہم نے استبدال وقف کی شکل میں فساد و بگاڑ کے بے شمار واقعات دیکھے ہیں۔

استبدال کے ناجائز ہونے کی علت پر ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہاں استبدال کو اوقاف کی بربادی وضیاع کا باعث بنالیا جاتا تھا، جب کہ یہاں مقصد اس کے برعکس ہے اور منشاء وقف کی افادیت کو بڑھانا ہے، نہ کہ ضائع کرنا، لہذا اس صورت میں بھی استبدال کو جائز ہونا چاہئے، خود علامہ شامی نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، فرماتے ہیں: "وعليه الفتوى" (ردالمحتار ۵۸۸/۶)۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

متولی وقف بسبب وجوہ مذکور فی السوال ایسا کرسکتا ہے بشرطیکہ یہ تبدیلی انفع ہو اور کسی خطرہ کا اندیشہ نہ ہو۔

وفی الاشباہ أیضا یتعین الافتاء فی الوقف بالأنفع له کما له فی شرح المجمع و حاوی القدسی۔

علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

وفی القنیة مبادلة دار الوقف بدار اخری انما یجوز إذا کانتا فی محلة واحدة او محلة أخری خیرا وبالعکس لایجوز (۳۸۶/۴ مطبوعہ کراچی) ان أرض الوقف لو قل ریعها فللقیم أن یبیعها ویشتری بثمنها أرضا أخری ریعها أکثر نفعا للفقراء فجوز الاستبدال الأرض بالأرض (بزازیہ الہامش علی الہندیہ ۲۵۴/۶)

مولانا شیر علی

ضرورت کی وجہ سے کہ آمدنی کم ہے صرفہ پورا نہیں ہوتا، یا وقف کا نقصان ہو رہا ہے تو اس سے بہتر شکل اختیار کی جاسکتی ہے۔ اس وقف کو فروخت کرکے دوسرا حاصل کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ ابن نجیم بحر الرائق میں لکھتے ہیں:

ونقل عن شمس الائمة الحلوانی انه یجوز للقاضی والمتولی أن یبیعه ویشتری مکانه آخر وإن لم ینقطع ولکن یؤخذ بثمنه ما هو خیر منه للمسجد لا یباع.

اسی طرح امام محمد سے بھی یہ منقول ہے کہ آمدنی کم ہو جائے، زمین یا وقف مکان کمزور یا پرانا ہو کر نا قابل رغبت ہو جائے تو ایسی صورت میں اسے فروخت کرکے اس کے بدلہ اس سے بہتر صورت اختیار کی جاسکتی ہے تاکہ زیادہ نفع حاصل کیا جاسکے۔ ابن نجیم کی بحر میں ہے:

وقد روی عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقیم یجد بثمنها أخری هی أکثر ریعا کان له أن یبیعها ویشتری بثمنها ما هو أکثر ریعا (۲۲۳/۵)۔

اسی طرح ابن ہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے:

إذا ضعفت الأرض عن الاستغلال ویجد القیم بثمنها أخری هی أکثر ریعا کان له أن یبیعها ویشتری بثمنها ماهو أکثر ریعا (۲۲۱/۶)

یہی عبارت فتاوی قاضی خان میں بھی ہے۔ علامہ شامی نے بھی جواز اور گنجائش کا قول نقل کیا ہے، اس مسئلہ پر مفصل کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اعلم أن الا ستبدال علی ثلثة وجوه. الاول أن یشرطه الواقف لنفسه أو لغیره فالاستبدال فیه جائز علی الصحیح. وقیل اتفاقا. والثانی أن لا یشرطه سواء شرط عدمه أو سکت لکن صار بحیث لاینتفع به بالکلیة بأن لا یحصل منه شئ أصلا أو لا یفی بمؤنته فهو أیضا جائز علی الأصح إذا کان باذن القاضی ورأیه المصلحة فیه والثالث أن لایشرطه أیضا ولکن فیه نفع فی الجملة وبدله خیر منه ریعا و نفعا وهذا لایجوز استبداله علی الاصح (ص ۳۸۴)۔

خلاصہ: خلاصہ یہ نکلا کہ قلت آمدنی کی وجہ سے صرفہ نہ نکل رہا ہو، ضرورتیں پوری نہ ہوتی ہوں تو فروخت بأحسن جائز ہوگا۔ محض زیادتی نفع کے لئے گنجائش نہیں جیسا کہ الثانی اور الثالث کی عبارت سے واضح ہو رہا ہے۔

علامہ شامی نے حاشیہ منحۃ الخالق میں اس کی اجازت دی ہے: **إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستبدال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعا كان له أن يبيعها ويشترى بثمنها ما هو أكثر ريعا** (۲۳۷/۵)۔

خیال رہے کہ اس قسم کے استبدال کی اجازت کم از کم دو لابدی شرطوں کے ساتھ ہوگی (۱) روپیہ یا جائداد منقولہ کی شکل نہ ہوگی بلکہ عقار اس کا متبادل وقف حاصل کیا جائیگا۔ (۲) ہر ایک کو اجازت نہ ہوگی بلکہ صالح دیانتدار متولی کو اجازت مل سکتی ہے۔

علامہ عبدالحی فرنگی محل نے بھی زائد انتفاع کی بنیاد پر (جب کہ اخراجات پورے نہ ہو رہے ہوں) اس سے بہتر شکل اختیار کرنے کی اجازت دی ہے۔ جیسا کہ مجموعۃ الفتاوی میں ہے:

الجواب: قاضی اگر مصلحتے در استبدال وقف داند متوان کرد... ودر اشباہ فی آرد.... **الرابعة أن يرغب انسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن وصفا فيجوز على قول أبى يوسف وعليه الفتوى.** اس سے معلوم ہوا کہ مصلحت اور منافع کی وجہ سے قاضی اور متولی فروخت کر کے انفع صورت اختیار کر سکتا ہے۔ (قدیم مجموعۃ الفتاوی ۸۹/۳)۔

خلاصہ: انفع للوقف کے مدنظر کہ ضرورتیں اور اخراجات پورے نہیں ہوتے تو استبدال کی شرطوں کے ساتھ استبدال کی اجازت ہے۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

جائز نہیں۔

مولانا ایوب ندوی

کم منفعت بخش اوقاف کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام میں دوکان خریدنا:

اگر کسی جگہ اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے، جو محلہ کے اندر واقع ہے، جس کا معمولی کرایہ ملتا ہے، جس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی، مگر اس کے باوجود اس مکان موقوفہ یا مذکورہ اوقاف کو فروخت کر کے کسی دوسرے تجارتی مقام پر کوئی دوکان وغیرہ خریدنا شرعاً جائز نہیں ہے، اگرچہ اس شکل میں وقف کی آمدنی کے زیادہ ہوجانے کی امید ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن فتاوی خانیہ اور بزازیہ میں ایک جزئیہ امام محمد علیہ الرحمہ سے منقول ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم منفعت والے وقف کو زیادہ منفعت والی زمین کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔

روى عن محمدؒ ما هو أعلى من هذا وهو ان أرض الوقف لو قل ريعها فللقيم أن يبيعها

ويشترى بثمنها أرضا أخرى ريعها أكثر نفعا للفقراء فجوّز استبدال الأرض بالأرض (بزازیہ علی الہندیہ ۲۵۴/۶)

مگر اصح اور مفتی بہ قول کے مطابق کم منفعت والے اوقاف کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ استبدال کی تیسری صورت کے ذیل میں اس مسئلہ کی تفصیل گذر چکی ہے۔

اور فقہ حنبلی میں بھی قلیل المنفعت اوقاف کو فروخت کر کے اس کا متبادل کثیر النفع وقف خریدنا جائز نہیں ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں لکھا ہے:

وإن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت و كان غيره أنفع منه وأكثر ردا على أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الاصل تحريم البيع وانما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع إمكان تحصيله ومع الانتفاع وإن قل ما يضيع المقصود (المغنی لابن قدامہ ۲۲۷/۶)

البتہ قلیل المنفعت اراضی موقوفہ میں زیادہ نفع کے حصول کے لئے عمارت بنا کر کرایہ پر دینا جائز ہے (کفایت المفتی ۹۵/۷ جواب ۸۴)

ولو كانت الأرض متصلة ببيوت المصر يرغب الناس في استيجار بيوتها وتكون غلة ذلك فوق غلة الزرع والنخيل كان للقيم أن يبني فيها بيوتا فيواجرها (فتاوی عالمگیری ۴۱۴/۲).

مولانا ابوبکر قاسمی

کسی مسجد و مدرسہ پر موقوفہ مکان یا زمین جس کی آمدنی کم ہو، اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسرا مکان یا دوکان خریدنا جس سے آمدنی زیادہ ہو جائز نہیں ہے، البتہ موقوف مکان بالکل قابل انتفاع نہ ہو تو اس کو بیچ کر اس کی قیمت سے دوسرا مکان یا دوکان خرید کر وقف کر دینا جائز ہے، جیسا کہ رد المحتار میں ہے:

والمعتمد انه (الاستبدال) بلاشرط الواقف يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية الخ (۵۳۷/۳) وفيه أيضاً: وفي الفتح والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أو لا عن شرطه، فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم، فينبغي أن لا يختلف فيه وإن كان لا لذلك، بل اتفق انه أمكن أن يوخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعاً به، فينبغي أن لايجوز، لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة، ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب في الأول الشرط، وفي الثاني الضرورة، ولاضرورة في هذا إذ لا تجب الزيادة بل تبقيه كما كان(اقول ما قاله هذا المحقق هو الحق الصواب) الخ كلام البيرى (رد المحتار ۵۳۹/۳)

مولانا عبد القيوم پالنپوری

ایسے اوقاف جو اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، اس کا معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں، تو کیا اجازت ملے گی کہ اسکو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے جس سے اس کی آمدنی کئی گنا زیادہ آنے لگے، اور اس سے مدرسہ یا مسجد کی ضرورتیں بھی پوری ہونے لگے، اصح اور مختار مذہب کے مطابق ایسے اوقاف کو فروخت کرنا درست نہیں کیونکہ یہ اوقاف فی الجملہ قابل انتفاع ہے (شامی ۳۸۷/۳)

لیکن صاحب درمختار نے اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ وہ مسائل وقف جن میں علماء کا اختلاف ہے ایسے قول پر فتوی دیا جائے جو وقف کے لئے مفید تر ہو۔

یفتی بکل ما هو أنفع للوقف فیما اختلف العلماء فیه (درمختار ۴۰۱/۳)

چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس کی روشنی میں اس مقام پر بہت سے ایسے مسائل وقف ذکر کئے ہیں جن میں علماء کا اختلاف ہے اور مرجوح قول پر محض وقف کے فائدے کے پیش نظر فتوی دیا گیا ہے، اور ایسا ہی فتاوی بزازیہ میں ہے:

عن محمد ضعفت الموقوفة عن الاستغلال والقیم یجد بثمنه أرضا أخری أكثر ریعا منه له البیع وشراء ماهو أكثر منه ریعا (فتاوی بزازیہ برعالمگیری ۲۷۱/۶)

مولانا تنویر عالم قاسمی

جب کہ اس کی مرمت میں روپیہ اس کی آمدنی سے زائد خرچ ہوتا ہے اور جدید تعمیر کی گنجائش نہیں تو اس کی منفعت مفقود ہے۔ ایسی حالت میں اس کو فروخت کر دیا جائے تو درست بلکہ قابل تحسین ہے، خاص کر جب کہ نو خرید کر دہ مکان سے آمدنی نسبۃ زیادہ ہوگی (فتاوی محمودیہ ۱۶۲/۱۴)۔

واما الاستبدال ولو للمساكین بدون الشرط فلا یملكه إلا القاضی وشرط فی البحر خروجه عن الانتفاع بالكلیة وكون البدل عقارا والمستبدل قاضی الجنة المفسر بذی العلم والعمل (الدر المختار علی رد المحتار ۳۸۸/۳)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

وہ اوقاف جو اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہوں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہو اور وہ محلہ کے اندر واقع ہو جس سے معمولی کرایہ ملتا ہو، اور اگر اسکو فروخت کر کے دوسری جگہ قائم کیا جائے تو زیادہ آمدنی ہو گی، تو ایسا کرنا جائز نہیں ہے (ماقبل کی عبارتوں سے واضح ہے)۔

مولانا نذر توحید مظاہری

کم منفعت بخش اوقاف فروخت کر کے موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ منفعت کے لئے جو دینی کاموں میں صرف کرنے کے بعد ضروری ہیں اس سلسلہ میں دوسری شکل زیادہ آمدنی کے لئے اختیار کی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

جو زمین یا مکان کسی مسجد یا مدرسہ پر وقف ہے، آمدنی کم ہونے کی وجہ سے اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر دوسرا مکان یا زمین خریدنا تاکہ وقف کی آمدنی زیادہ ہو جائز نہیں ہے۔

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أو لا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم فينبغي أن لا يختلف فيه وإن كان لا لذلك بل اتفق انه أمكن أن يؤخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة ولأنه لا موجب لتجويزه لأن الموجب في الاول الشرط وفي الثاني الضرورة ولا ضرورة في هذا إذ لا تجب الزيادة بل تبقيه كما كان . اقول ماقاله هذا المحقق هو الحق والصواب (شامی ۳۸۹/۳ ،فتاوی محمودیہ ۳۱۹/۱۵)۔

مولانا عبد اللطيف پالنپوری

کم منفعت بخش وقف کی بیع:

اگر کوئی وقف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہے، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے پر کوئی مکان وقف ہے جو محلّہ کے اندر واقع ہے اس سے معمولی کرایہ ملتا ہے، جس سے مسجد یا مدرسے کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں اور اگر اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی مگر اس کے باوجود اس مکان موقوفہ یا مذکورہ اوقاف کو فروخت کر کے کسی دوسرے تجارتی مقام و مارکیٹ پر دکان خریدنا، مکان خریدنا، شرعی نقطہ نظر سے جائز نہیں ہے، اگرچہ اس شکل میں وقف کی آمدنی کے زیادہ ہو جانے کی امید ہی کیوں نہ ہو۔

وبيع ارض الوقف لا يجوز فكذلك ما كان تبعا له (الفتاوی التاتارخانیہ ۳۱۰/۳)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بیان فرمایا کہ میرے والد ماجد حضرت عمرؓ کو خیبر میں ایک قطعہ زمین ملی تو وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ مجھے خیبر میں ایک قطعہ زمین ملی ہے، وہ نہایت نفیس اور قیمتی ہے اس سے بہتر کوئی مالیت میں نے نہیں پائی، آپ اس کے بارے میں مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا اگر تم چاہو تو ایسا کرو کہ اصل زمین کو محفوظ (یعنی وقف) کر دو اور اسکی پیداوار اور آمدنی کو صدقہ قرار دے دو۔

چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس کو اسی طرح وقف کر دیا اور فی سبیل اللہ صدقہ قرار دیدیا اور طے فرمادیا کہ یہ زمین نہ کبھی بیچی جائے، نہ ہبہ کی جائے، نہ اس میں وراثت جاری کی جائے، اور اس کی آمدنی اللہ کے واسطے خرچ ہو، فقیروں، مسکینوں اور اہل قرابت پر اور غلاموں کو آزاد کرانے کی مد میں اور جہاد کے سلسلہ میں اور مسافروں اور مہمانوں کی خدمت میں اور جو شخص اس کا متولی اور منتظم ہو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مناسب حد تک اس میں سے خود کھائے اور کھلائے بشرطیکہ اس کے ذریعہ مال جوڑنے اور مالدار بننے والا نہ ہو۔

عن نافع عن ابن عمر ... قال إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها قال فتصدق بها عمر انه لايباع أصلها ولا تباع ولا تورث ولا توهب قال فتصدق عمر في الفقراء وفي القربىٰ وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف ولا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقا غير متمول فيه (بخاری ۱/۳۸۸ تا ۳۸۹، مسلم ۲/۴۱، ترمذی ۱/۲۵۶، نسائی ۲/۱۲۶، ابوداؤد ۲/۳۹۸، ابن ماجہ ۲/۱۷۳، فتح الباری ۵/۳۶۸ تا ۴۷۴) تشریح وتوضیح کے لئے دیکھئے (شرح معانی الآثار ۲/۲۲۹ تا ۲۳۰، الاشباہ والنظائر ۱۰۳ تا ۱۰۹)

یہ حدیث وقف کے باب میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے، ۷ھ میں خیبر جنگ کے نتیجہ میں فتح ہوا تھا، وہاں کی زمین عام طور سے بڑی زرخیز تھی، فتح کے بعد اس کی زمینوں کا قریباً نصف حصہ رسول اللہ ﷺ نے مجاہدین میں تقسیم کر دیا، حضرت عمرؓ کے حصہ میں جو قطعہ زمین آیا انہوں نے محسوس کیا کہ میری ساری مالیت میں وہ نہایت قیمتی اور گرانقدر چیز ہے، انہوں نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کے بارے میں رہنمائی چاہی تو آپ نے ان کو وقف کرنے کا مشورہ دیا تا کہ وہ صدقہ جاریہ رہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس کو وقف کر دیا اور اس کے مصارف بھی متعین فرما دیے، جمہور فقہاء نے وقف مسجد کی زمین کی بیع ناجائز ہونے اور مالک کی ملکیت میں دوبارہ نہ لوٹنے پر حضرت عمرؓ کے اس وقف کے واقعہ سے استدلال کیا ہے جو اوپر مذکور ہو چکی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف، امام مالک، امام شافعی رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے، فقہاء مالکیہ میں سے علامہ مواق رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

ابن عرفة من المدونة وغيرها، يمنع بيع ما خرب من ربع الحبس مطلقا .... وعبارة الرسالة، ولا يباع الحبس وان خرب .... وفي الطرر عن ابن عبد الغفور: لا يجوز بيع مواضع المساجد الخربة، لأنها وقف، ولا بأس بيع نقضها

ابن عرفہ مدونہ وغیرہ سے نقل کرتے ہیں کہ وقف مکان کی بیع مطلقاً جائز نہیں، اگر چہ وہ ویران ہو جائے ......اور رسالہ میں یہ عبارت درج ہے کہ وقف کی بیع جائز نہیں اگر چہ وہ ویران ہو جائے... طرر میں ابن عبد الغفور سے یہ عبارت منقول ہے کہ ویران مساجد کی جگہوں کو بیچنا وقف ہونے کی بنا پر جائز نہیں، البتہ ان کا ملبہ بیچنا جائز ہے (التاج والاکلیل للمواق، حاشیہ حطاب ۶/۴۲ بحوالہ فقہی مقالات ۱/۲۴۱ مولانا محمد تقی عثمانی زمزم بکڈپو، دیوبند)

فقہاء شوافع میں سے امام خطیب شربینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو انهدم مسجد، وتعذرت إعادته أوتعطل بخراب البلد مثلا، لم يعد ملكا ولم يبع بحال، كالعبد إذا عتق.... ولم ينقض إن لم يخف عليه لإمكان الصلاة فيه ولإمكان عوده كما كان .....فإن خيف عليه نقض، وبنىٰ الحاكم بنقضه مسجداً آخر إن رأى ذلك وإلا حفظه....

اگر مسجد منہدم ہو جائے اور اس کو دوبارہ درست کرنا ممکن نہ ہو یا اس بستی کے اجڑ جانے سے وہ مسجد بھی ویران ہو جائے تب بھی وہ مسجد مالک کی ملکیت میں نہیں آئے گی اور نہ اس کو بیچنا جائز ہوگا، جیسا کہ غلام کو آزاد کر دیے

کے بعد اس کی بیع حرام ہوجاتی ہے، پھر اگر اس مسجد پر غیر مسلموں کے قبضے کا خوف نہ ہو تو اس کو منہدم نہ کیا جائے، بلکہ اس کو اپنی حالت پر برقرار رکھا جائے اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ مسلمان دوبارہ یہاں آ کر آباد ہوجائیں اور اس مسجد کو دوبارہ زندہ کردیں... البتہ اگر غیر مسلموں کے تسلط اور قبضہ کا خوف ہو تو اس صورت میں حاکم وقت مناسب سمجھے تو اس مسجد کو ختم کردے اور اس کے بدلے میں دوسری جگہ مسجد بنادے اور یہ دوسری مسجد پہلی مسجد کے قریب ہونا زیادہ بہتر ہے اور اگر حاکم وقت اس مسجد کو توڑنا اور مسمار کرنا مناسب نہ سمجھے تو پھر اس کی حفاظت کرے (مغنی المحتاج ۲/۳۹۲)

فقہاء حنابلہ میں سے علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

وإن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية ، لكن قلت و كان غيره أنفع منه و أكثر ردا على أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الأصل تحريم البيع وانما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع إمكان تحصيله ومع الانتفاع وإن قل ما يضيع المقصود۔

اگر وقف کی مصلحت اور منفعت بالکلیہ ختم نہ ہوئی ہو، لیکن اس میں کمی آگئی ہو اور دوسری صورت میں اہل وقف کے لئے زیادہ نفع بخش اور بہتر ہے، تب بھی اس وقف کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ وقف میں اصل بیع کی حرمت ہی ہے لیکن وقف کی مصلحت کے لئے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ضرورت کے وقت بیع اس وقت جائز ہے جب کہ بیع کا مقصد بھی تحصیل مقصود ہو لیکن اگر موجودہ حالت میں وقف کی بیع کے بغیر ہی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو، اگر چہ وہ نفع قلیل مقدار میں ہو تو اس صورت میں مقصود وقف بالکلیہ ختم ہونے کی وجہ سے اس وقف کی بیع جائز نہیں ہوگی (المغنی لابن قدامہ ۹/۲۲۷)

میرے نزدیک مندرجہ بالا تفصیل کے مطابق اس سلسلے میں جمہور کا مسلک راجح ہے، لہذا کسی مسجد کے شرعی مسجد بن جانے کے بعد یا وقف کے شرعی وقف بن جانے کے بعد اس کو بیچنا جائز نہیں، اگر مسجد کو بیچنے کی اجازت دیدی جائے تو پھر لوگ مسجدوں کو بھی گر جا گھر کی طرح جب چاہیں گے بیچ لیں گے اور مسجدیں ایک تجارتی سامان کی حیثیت اختیار کرلیں گی۔

مولانا محمد مصطفی قاسمی

بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے پر کوئی مکان وقف ہے جو محلہ کے اندر واقع ہے اس سے معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں مگر ایک صورت میں، اور وہ یہ کہ کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کہیں زیادہ ہوگی۔

اس بارے میں شرعی حل یہ ہے کہ اگر دوسرے مقام پر دوکان و مکان خریدنے کے نتیجے میں آمدنی کئی گنا زیادہ ہے تو فروخت کیا جاسکتا ہے اور اگر معمولی زیادتی ہے تو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وإن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر رداعلى أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الاصل تحريم البيع وانما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع (المغنی ۶۳۴/۵)

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

وہ اوقاف جواپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے لیکن اس کا کرایہ بہت معمولی ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں تو اس صورت میں اس کم منفعت بخش اوقاف کوفروخت کر کے دوسرے مقام پر اگر تجارتی دکان خرید لی جائے جس سے آنے والی آمدنی اس سے کئی گنا زیادہ ہو تو ایسا کیا جاسکتا ہے۔علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

وفی المنتقی قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلک إلا للقاضی (شامی ۴۱۹/۴)

منتقی میں ہے ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے کہتے ہوئے سنا ہے کہ وہ وقف جب اس حیثیت میں ہو جائے کہ اس سے مساکین کا فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو تو قاضی کے لئے حق ہے کہ وہ اس کو بیچ دے اور اس کی قیمت سے دوسرا خرید لے اور یہ حق صرف قاضی کے لئے ہے۔

علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں:

وقد روى إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستعمال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعا كان له أن يبيعها ويشترى بثمنها ما هو أكثر ريعا.

اورروایت کی گئی ہے کہ جب موقوف شدہ زمین ہی استعمال کے لائق نہ رہے اور متولی اس کی قیمت سے دوسری جگہ اس سے زیادہ نفع بخش پائے تو اسکو حق ہے کہ وہ اسکو بیچ کر اس کی قیمت سے اس سے زیادہ نفع والے کوخرید لے۔

وعن شمس الائمة الحلوانى حين سئل عن أوقاف المسجد إذا تعطلت هل للمتولى أن يبيعها ويشترى مكانها أخرى قال نعم (بحرالرائق ۲۰۷/۵)

شمس الائمہ حلوانی سے مروی ہے کہ جب ان سے مسجد کے اوقاف کے سلسلے میں پوچھا گیا جب کہ وہ بیکار ہوگیا ہوتو کیا متولی کے لئے جائز ہے کہ وہ اسکو بیچ دے اور اس کی جگہ دوسری زمین خرید لے، انہوں نے کہا: ہاں!

مولانا قمرالزماں ندوی

اوقاف کوزیادہ منفعت بخش بنانے کے لئے فروخت کرنا:

بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے جو محلہ کے اندر واقع ہونے کی وجہ سے معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں، اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی

سے کئی گنا زیادہ ہو سکتی ہے، اس سلسلہ میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایسے مکان موقوفہ کو فروخت کر کے وقف کی آمدنی بڑھانے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟ اس سلسلہ میں قاضی القضاۃ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق جو مفتی بہ ہے اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ جو زیادہ منفعت بخش ہو خرید کی جاسکتی ہے، چنانچہ علامہ شامی نقل فرماتے ہیں:

الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن صقعاً فيجوز على قول أبي يوسف و عليه الفتوى كما في فتاوى قارى الهداية (ردالمحتار ٣/٣٨٩، نیز ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وادلتہ ٨/٢٣٢)

چوتھی صورت یہ ہے کہ لوگ زیادہ آمدنی اور بہترین جائے وقوع کی وجہ سے تبادلہ کے خواہاں ہوں تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ قاری الہدایہ کے فتاوی میں ہے۔

لیکن علامہ شامی آگے تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ چونکہ آج کل دیانتداری کا فقدان ہے اور ہر طرف ظلم وزیادتی کا دور دورہ ہے، دلوں میں خوف خدا کا نام ونشان تک نہیں، ذمہ دار اور ظاہراً اچھے لوگوں کا دامن بھی اس سے پاک نہیں، اس لئے آج کے دور میں سداً للذریعہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی دینا زیادہ مناسب ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد ولا يحصى فان ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين وعلى تقديره فقد قال في الاسعاف المراد بالقاضي وهو قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل ولعمري أن هذا أعز من الكبريت الأحمر وما أراه إلا لفظا يذكر فالأحرى فيه السد خوفا من مجاوزة الحد والله سائل كل إنسان (ردالمحتار ٣/٣٨٩)۔

استبدال کے سلسلہ میں ہم نے ان گنت مرتبہ مشاہدہ کیا ہے کہ ظالم قاضی اس استبدال کو مسلمانوں کے اوقاف کو باطل کرنے کا حیلہ بناتے ہیں، اسی وجہ سے اسعاف میں مصنف نے کہا کہ قاضی سے مراد قاضی الجنۃ ہے یعنی جس کے پاس علم اور عمل دونوں ہوں، لیکن میری جان کی قسم اب ایسے لوگ کہاں ملتے ہیں، بس یہ کہنے کی بات ہے، لہذا مناسب یہی ہے کہ حدود اللہ سے تجاوز کرنے کے خوف سے عدم جواز ہی کا فتوی دینا چاہئے، اللہ تعالی ہر انسان سے پوچھ گچھ کرنے والا ہے۔

اسی وجہ سے علامہ بیری کا قول نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

قال العلامة البيري... فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب في الأول الشرط وفي الثاني الضرورة ولاضرورة في هذا إذ لا تجب الزيادة بل تبقيه كما كان (ردالمحتار ٣/٣٨٩)

علامہ بیری نے فرمایا کہ مناسب یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو اس لئے کہ وقف کو اسی حالت میں باقی رکھنا واجب ہے نہ کہ زیادتی کرنا، اور اس لئے بھی کہ اس کے جواز کی کوئی چیز متقاضی بھی نہیں ہے، پہلے میں تو تقاضا کرنے والی چیز شرط تھی اور دوسرے میں ضرورت اور یہاں کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ زیادتی واجب نہیں بلکہ اس کو علی حالہ باقی

رکھنا واجب ہے۔

اور شرائط استبدال بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

والثالث أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعاً و نفعاً وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار (کتاب مذکور ۳/ ۳۸۷، نیز ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸/ ۲۲۱)

اور تیسری شرط یہ ہے کہ واقف نے استبدال کی شرط نہ لگائی ہو لیکن اس میں فی الجملہ نفع بھی ہوتا ہو اور اس کا تبادلہ فائدہ کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہو، تو بھی اصح اور مختار قول کے مطابق استبدال جائز نہیں۔

لیکن اگر واقعی دیانتداری کا مظاہرہ کرتے ہوئے اور اللہ تبارک وتعالی کے پکڑ سے خوف کھاتے ہوئے اوقاف کو زیادہ منافع بخش بنانے کی غرض سے اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ خریدنے کا کوئی ذمہ دار شخص ارادہ رکھتا ہو تو اسے اس کی اجازت ہونی چاہئے جیسا کہ ابو یوسفؒ کا مسلک ہے، ورنہ نہیں۔

مولانا محمد نور القاسمی

اوقاف کو زیادہ منفعت بخش بنانے کی شکل:

ایسے اوقاف جن کی آمدنی کم منفعت بخش ہو، اور اس سے اس کی ضروریات کی تکمیل نہ ہوتی ہو، مثلاً مدرسہ یا مسجد پر کوئی مکان وقف تھا، لیکن وہ کسی محلہ یا دیہات کے اندر ہے، جہاں اس کی آمدنی اتنی تھوڑی ہے کہ مسجد یا مدرسہ کی ضرورت کا پورا ہونا مشکل ہے، تو ایسی صورت میں بہتر ہوگا کہ اس مکان موقوفہ کو فروخت کر دیا جائے اور اس کے بدلے مارکیٹ یا کسی تجارتی مقام پر دوکان خرید لی جائے، جہاں اس کی آمدنی زیادہ ہو سکے، اور مسجد و مدرسہ کی ضروریات کو بآسانی پورا کیا جا سکے، یہ منشاء واقف کے خلاف بھی نہ ہوگا، کہ واقف کا اصل مقصد مدرسہ و مسجد کی ضروریات کی تکمیل تھا، اور یہ اس کے علاوہ ممکن نہیں ہے، لہذا یہ اس کے منشاء کے عین مطابق ہوگا۔

فقہ حنفی کے ترجمان علامہ شامی رقمطراز ہیں:

فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع و يحصل منها غلة قدر أجرة الحانوت كان أحسن، لأن الارض أدوم وأبقىٰ وأغنىٰ عن كلفة الترميم والتعمير (ردالمحتار ۳/ ۳۸۸)

اگر حانوت کو قابل زراعت زمین سے تبدیل کیا جائے اور اس سے جو منافع حاصل ہوں، وہ حانوت کے منافع کے برابر ہوں تو یہ مستحسن اور بہت اچھا ہوگا، اس لئے کہ زیادہ پائیدار اور تادیر قائم رہنے والی ہے، اور اس سے اصلاح ومرمت اور ردوبدل کی پریشانی بھی ختم ہو جائے گی۔

نیز اصول فقہ کے ماہر عالم دین علامہ بدران ابوالعینین بدران، اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ زیادہ منفعت بخش چیز سے وقف کو تبدیل کرنا درست ہے، شیخ بدران رقمطراز ہیں:

إذا وجدت مصلحة في الاستبدال كما إذا كان الوقف منتفعاً به ولكن يراد استبداله بما هو أكثر نفعاً من جهة الغلة أو كثرة الثمن، وخالف محمد في ذلك لئلا يتخذ ذلك ذريعة

إلى ضياع الأوقاف، والعمل على قول أبي يوسف (أحکام الوصایا والاوقاف ۳۰۴)

وقف کی تبدیلی کسی مصلحت پرمبنی ہو کہ وقف منفعت بخش ہے، لیکن تبدیلی سے یہ مقصد ہو کہ اس سے زیادہ نفع حاصل ہوگا یا ثمن زائد مقدار میں ملےگا تو یہ جائز ہے، مگر امام محمدؒ کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ کہیں ضیاع اوقاف کا ایک ذریعہ نہ بن جائے، لیکن عمل امام ابویوسفؒ کے قول پر ہے۔

ایک دوسرے مقام پر علامہ شامی نے تحریر فرمایا ہے بلکہ حاوی القدسی کے حوالہ سے ایک جزئیہ نقل کیا ہے کہ ہر وہ صورت اختیار کی جاسکتی ہے جس میں وقف کا زیادہ سے زیادہ فائدہ ہو" صرح صاحب حاوی القدسي بانه يفي بكل ما هو أنفع للوقف (ردالمحتار ۳/۳۶۲)

اور علامہ ابن نجیم مصری نے یوں وضاحت کی ہے:

استبدال الوقف العامر لا يجوز إلا في مسائل... الرابعة: أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة و أحسن وصفا فيجوز على قول أبي يوسف، وعليه الفتوى كما في فتاوىٰ قارى الهداية (الاشباہ والنظائر ۱۹۴)

وقف عامر کا استبدال درست نہیں ہے مگر چند مسائل میں.... چہارم یہ کہ کا ستبدال کی رغبت اس وجہ سے ہو کہ دوسری زمین باعتبار غلہ کے اس سے بہتر اور اوصاف کے اعتبار سے اس سے اچھی ہو، ان صورتوں میں استبدال امام ابویوسف کے قول کے مطابق جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ فتاوی قاری الہدایہ میں ہے۔

نیز مولانا عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمہ کا رجحان بھی اسی جانب ہے (مجموعہ فتاوی ۲/۱۱۳)

مولانا ابرار خان ندوی

صورت مسئولہ کا جواب یہ ہے کہ اگر واقف نے وقف نامہ میں فروخت کرنے کی اجازت دی ہو یا وقف اس حالت میں ہو کہ اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہو سکے تو فروخت کرنے کی گنجائش ہے۔ اگر کچھ بھی نفع حاصل ہوتا ہو تو اسے فروخت کرنے کی شرعاً گنجائش نہیں۔

شامی میں ہے:"وجاز شرط الاستبدال الخ. اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه، الأول أن يشترط الواقف لنفسه فالاستبدال فيه جائز في الصحيح وقيل اتفاقا. الثاني أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شيء أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورآيه المصلحة فيه، الثالث أن لا يشترطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لايجوز استبداله على الاصح المختار (شامی ۳/۴۲۴)۔

مولانا ابراهيم فلاحی بارڈولی

اوقاف کی زمینوں کوفروخت کرنا جائز نہیں ہے،علامہ شامی فرماتے ہیں :بیع الوقف باطل لا فاسد اور چونکہ یہ مقاصد واقف کے خلاف بھی ہے اس بنا پر فروخت نہ کیا جائے ،اور شرح وقایہ میں ہے کہ اگر واقف شئی موقوفہ کے استبدال کی شرط لگا تا ہے تو اس کے اندر اختلاف امام ابو یوسفؒ کرتے ہیں، وہ مطلق جواز کے قائل ہیں ان کے علاوہ باقی تمام فقہاء عدم جواز کے قائل ہیں ،اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر زمین کی آمدنی کم ہو جائے اور اس کے اندر بوحوتری بھی نہ ہو سکے تو بغیر شرط کے استبدال جائز ہے، ان کے علاوہ تمام فقہاء فرماتے ہیں کہ ہم جواز استبدال کا فتوی نہیں دے سکتے اس لئے کہ استبدال میں جوفساد آتا ہے وہ ہمارے مشاہدہ میں ہے جس کا شمار نہیں کیا جا سکتا ہے۔اس لئے کہ ظالم قضاۃ نے مسلمانوں کے اکثر اوقاف کو باطل کرنے کے لئے استبدال کو حیلہ بنا کر اپنی مرضی کے مطابق عمل کرنا شروع کر دیا ہے۔

لیکن ان تمام صورتوں کے باوجود اصل مسئلہ جو سامنے آتا ہے وہ فتح کی عبارت سے سمجھ میں آ جائے گا۔

وقال في الفتح :الاستبدال اما عن شرطه أو لا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن الانتفاع الموقوف عليهم فينبغي أن لا يختلف فيه وإن كان لا كذلك بل اتفق إنه إمكن أن يوخذ بثمن ما هو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة.

یعنی اگر بالکلیہ انتفاع ختم ہو جائے تو اس میں استبدال کے جواز کی اجازت دی جاسکتی ہے لیکن اگر بالکلیہ انتفاع ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ انتفاع تو حاصل ہو لیکن اس صورت سے بہتر کی طرف استبدال کیا جاتا ہے تو اس میں استبدال کی اجازت نہیں ہوگی۔

مولانا سميع الله قاسمي

کم منفعت بخش اوقاف کا استبدال:

اوقاف کے سلسلے میں اصل حکم تو یہی ہے کہ فی الجملہ کچھ بھی منافع حاصل ہو رہا ہو تو اس کے استبدال کی بالکل اجازت نہیں تاوقتیکہ بالکلیہ اس کے منافع معدوم ومفقود نہ ہو جائیں۔

والثالث أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لايجوز استبداله على الاصح المختار (ردالمحتار ۳/۴۲۴)

لیکن فقہاء امت کے بعض اقوال سے اس بات کی گنجائش مل رہی ہے کہ وہ اوقاف جن کی ضرورتیں کم منافع بخش جگہ پر واقع ہونے کی وجہ سے نہیں پوری ہو رہی ہوں تو زیادتی منفعت کی خاطر اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ اس کا بدل قائم کیا جاسکتا ہے۔بحر کے اندر ہے:

وإن كان للوقف ريع ولكن يرغب شخص في استبداله أن أعطى مكانه بدلا أكثر ريعا في صقع أحسن من صقع الوقف جاز (بحر۵/۲۲۳)

اور فتح القدیر کے اندر ہے۔

وکذا أرض الوقف إذا قل نزلها بحيث لا تحتمل الزراعة ولا تفضل غلتها عن مؤنتها ويكون الصلاح في الاستبدال بأرض أخرى (فيشترى بها أرضا أخرى) (فتح القدیر ۵)

کنزالدقائق کے اندر امام محمدؒ کا قول مذکور ہے جو کہ اسی گنجائش کی جانب مشیر ہے:

"قد روى عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعا كان له أن يبيعها ويشترى بثمنها ماهو أكثر ريعا وقيل هذا إذا باعه الموقوف عليه لضرورة (الکنز مع البحر ۵/۲۱۹)

لیکن اگر اس مسئلے کی یوں تفصیل بیان کی جائے کہ اوقاف کی آمدنی اتنی کم ہے کہ اپنی ضرورت کے ایفاء کے لئے دوسرے سے قرض لینا پڑتا ہے اور ہر سال قرضے پہ قرضہ ہوتا جارہا ہے، ادائیگی قرض کی کوئی صورت موجود نہ ہونے کی وجہ سے غالب گمان ہے کہ ایک نہ ایک دن ان اوقاف کو فروخت کرنے کی نوبت آپڑیگی جو کہ تعطل اوقاف پر مبنی ہے تو ان مذکورہ مجبوری اور ضرورت کے پیش نظر ان اوقاف کو فروخت کر کے زیادہ منفعت بخش مقام پر اس کا بدل قائم کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

مولانا صدر عالم

جو اوقاف منفعت بخش ہیں اگر چہ کم ہی سہی انکو فروخت کرنا یا اس کا استبدال کرنا جائز نہیں، فتاوی عالمگیری میں ہے:

والمعتمد أنه يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية (فتاوی عالمگیری ۲/۳۳۰)

مولانا عطاء الله قاسمی

کم منفعت والی موقوفہ جگہوں کو فروخت کر کے نفع بخش جگہ خریدنا:

جو مکانات یا دوکانیں وغیرہ دیگر اوقاف، مثلاً مساجد و مدارس وغیرہ پر وقف ہیں اور ان دوکان و مکانات سے کوئی خاطر خواہ منافع نہیں ہورہے ہیں حتی کہ جن اوقاف پر وہ دوکانیں وغیرہ وقف ہیں ان کے مصارف بھی ان کی آمدنی سے پورے نہیں ہوتے بلکہ مزید آمدنی کی ضرورت پڑتی ہے تو ایسی حالت میں ان اوقاف پر جو دوکانیں وغیرہ وقف ہیں ان کو فروخت کر کے نفع بخش دوکانیں و مکانات وغیرہ اگر خریدے جائیں جن کی وجہ سے مساجد کی آمدنی میں اضافہ ہو اور مساجد وغیرہ کے مصارف پورے ہو جائیں تو ایسا کرنا جائز اور درست ہے، علامہ ابن نجیم امام محمدؒ سے نقل کرتے ہیں:

وقد روى عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعاً كان له أن يبيعها و يشترى بثمنها ما هو أكثر ريعاً (البحر الرائق ۵/۲۰۶)

امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جب موقوفہ زمین پیداوار سے کمزور ہو جائے اور متولی اس کی قیمت کے بدلے

کوئی دوسری زیادہ پیداوار والی جگہ پاتا ہے تو متولی کے لئے اس جگہ کو بیچ کر اس کی قیمت سے کثرت پیداوار کی جگہ خریدنا جائز اور درست ہے۔

امام محمدؒ کی یہ روایت اگرچہ مفتی بہ نہیں ہے لیکن اس دور میں اگر امام محمدؒ کی اس روایت پر عمل کی گنجائش دی جائے تو مناسب ہے، اس لئے کہ ایسا کرنے کی وجہ سے آمدنی میں اضافہ ہوگا اور پھر اس کو کار خیر میں صرف کیا جاسکتا ہے۔

مولانا اسعد الله قاسمی

مسجد پر موقوفہ جائداد جس کی آمدنی کم ہے:

اگر مسجد کے ساتھ کوئی موقوفہ جائداد ہو لیکن اس کی آمدنی کم ہو اور اگر اس اصل موقوفہ جائداد کو فروخت کرکے دوسری جگہ جائداد حاصل کی جائے تو آمدنی بڑھ جائے گی تو کیا ایسا کرنا جائز ہے؟ اس سلسلے میں علامہ شامی نے لکھا ہے کہ یہ صورت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور عمل بھی اسی پر ہے، آگے لکھتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کا یہ قول صدر الشریعہ کے قول کے معارض ہے، ان کا کہنا ہے کہ ہم اصل موقوفہ جائداد کے استبدال یا فروخت کرنے کا فتوی نہیں دیں گے، کیونکہ ہمارا بار بار کا مشاہدہ ہے کہ ایسا کرنے کی صورت میں موقوفہ جائداد برباد ہو جاتی ہے، اور گویا بعض قاضیوں نے اس کو اوقاف مسلمین کے باطل کرنے کا حیلہ بنالیا ہے، دوسری دلیل عدم جواز پر یہ دیتے ہیں کہ واجب اصل موقوفہ کو جوں کا توں باقی رکھنا ہے نہ کہ اس میں زیادتی کرنا مقصود ہے، علامہ شامی کا رجحان بھی مذکورہ صورت کے عدم جواز کی طرف ہے۔

قال قارى الهداية وإن كان للوقف ريع ولكن يرغب شخص في استبداله أن أعطى مكانه بدلا أكثر ريعا منه في صقع أحسن من صقع الوقف جاز عند أبي يوسف والعمل عليه .... والعمل على قول أبي يوسف معارض بما قاله صدر الشريعة ،نحن لانفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال ما لا يعد و يحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين ....أمكن أن يؤخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة ...أقول ما قاله هذا المحقق الصواب (شامی ۳۸۹/۳)

مسلک حنبلی:

امام احمدؒ کے یہاں اصل موقوفہ چیزوں کو بلا ضرورت فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ موقوفہ جائداد کو آمدنی کی خاطر فروخت کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ آمدنی کی زیادتی کوئی ضرورت نہیں ہے، ابن قدامہ رقمطراز ہیں:

إن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غير أنفع منه وأكثر رد اعلى أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الاصل تحريم البيع وانما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع إمكان تحصيله ومع الانتفاع وإن قل ما يضيع المقصود (المغنی ۳۶۹/۵)

اگر وقف کی مصلحت مکمل ختم نہ ہوئی ہو تو اس کی بیع جائز نہیں (میں کہوں گا کہ) البتہ اگر اس کے علاوہ اس سے زیادہ فائدہ مند اور زیادہ آمدنی والا ہو تو بھی اس کی بیع درست نہیں، اور اس لئے کہ وقف میں اصل بیع کی تحریم ہے، اور بیع کو مباح ضرورت کی وجہ سے کیا گیا ہے، وقف کے مقصود کو ضیاع سے بچانے کی خاطر، اور جب اس سے انتفاع ممکن ہوا گرچہ کم ہو تو مقصود ضائع نہیں ہوگا۔

مسلک مالکی:

مالکیہ کے یہاں بھی مسجد پر موقوفہ جائداد جس کی آمدنی کم ہے، اس کی فروختگی درست نہیں ہے، چنانچہ حاشیہ الدسوقی میں ہے:

(لا عقار) حبس من دور و حوانيت و حوائط وربع فلايباع ليستبدل به غيره وإن خرب (حاشیہ الدسوقی ۴/۹۱)

موقوفہ گھر، دکانیں، دیواریں اور کھیت، گو خراب ہو اس کو فروخت کر کے اس سے استبدال جائز نہیں ہوگا۔

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆

جن اوقاف کے مصارف باقی نہ رہیں ان کا حکم

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا عبد الجلیل قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی شبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا شمس پیرزادہ
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا مفتی محمد حنیف
مولانا محمد رضوان قاسمی
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ایوب ندوی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
مولانا تنویر عالم قاسمی
مفتی عبد الرحیم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

جن اوقاف کے مصارف باقی نہ رہیں ان کا حکم

سوال: بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں، مثلاً کوئی جاگیر، کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہوگیا، یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہوگئے، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ۔ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

جوابات

سوال نمبر(۱) کے تحت تفصیل آچکی ہے، ایسے اوقاف کا متبادل اختیار کیا جائے۔

مولانا عبید الله اسعدی

جن اوقاف کے مصارف ختم ہوجائیں:

جیسا کہ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ اگر عین مسجد کے سوا کوئی وقف نا قابل استعمال ہو جائے تو اس کو اسی کے مماثل مصرف میں استعمال کیا جائے گا، ایک مسجد کی آمدنی دوسری مسجد میں، ایک مدرسہ کی آمدنی دوسرے مدرسہ میں، ایک خاندان کے فقراء کا وقف عام فقراء مسلمین میں، اور جو مصرف بالکلیہ ختم ہو جائے اس کے مماثل کوئی وقف ہی موجود نہ ہو تو پھر آخری مصرف فقراء و مساکین ہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے:

فإذا خرب المسجد و خوى عن أهله فالغلة إلى الفقراء فيجوز (فتاوی بزازیہ علی ہامش الہندیہ ۶/۲۶۴)

فقراء پر خرچ کرنے کی صورت یہی ہے کہ یہ آمدنی ان پر تقسیم کردی جائے اور یہ بھی ہے کہ کسی ایسے رفاہی کام کے لئے اس آمدنی کو استعمال کی جائے جس سے استفادہ فقراء ہی کے لئے مخصوص ہو۔

مولانا خالد سیف الله رحمانی

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے انہیں اسی نوع کے دوسرے اوقاف پر صرف کیا جائے، اس نوع کے اوقاف نہ ہوں تو فقراء و مساکین پر صرف کیا جائے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

جہت وقف ختم ہوجانے کی صورت میں شئ موقوف کا مصرف:

اگر کوئی جائداد کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف ہو، اور وہ خاندان ہی ختم ہو جائے تو ایسی صورت میں اس موقوفہ جائداد کی آمدنی دوسرے فقراء و مساکین پر صرف ہوگی۔ اس لئے کہ جہت وقف ختم ہو جانے کی صورت میں اس کے حقدار فقراء و مساکین ہی ہوتے ہیں۔ اس مسئلہ کی بنیاد اس پر ہے کہ شرائط وقف میں سے ایک شرط تابید بھی

ہے۔ ایسی جہت بیان کی جائے جو ختم ہونے والی نہ ہو۔ البتہ اس جہت کی صراحت ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے...امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی صراحت ضروری ہے۔ اگر بوقت وقف ختم نہ ہونے والی اس جہت کی صراحت نہ کی جائے تو وقف صحیح نہیں ہوگا...امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ وقف صحیح ہوگا، اور وہاں پر بھی تابید مقصود ہوگی، یعنی جہت وقف ختم ہوجانے کے بعد اس کی آمدنی فقراء ومساکین پر صرف کی جائے گی، فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔

ولا يتم الوقف عند أبي حنيفة و محمد حتى يجعل آخره بجهة لا تنقطع أبدا وقال أبو يوسفؒ: إذا سمّى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمّهم...وقيل إن التابيد شرط بالاجماع إلا أن عند أبي يوسف لايشترط ذكر التابيد لأن لفظة الوقف والصدقة منبئة عنه لما بينا انه إزالة الملك بدون التمليك كالعتق ولهذا قال في الكتاب في بيان قوله و صار بعدها للفقراء وإن لم يسمّهم وهذا هو الصحيح (ہدایہ۲/۶۳۹)

علامہ ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں برامکہ کے حوالہ سے لکھا ہے:

قال ابو يوسف: إذا انقرض الموقوف عليهم يصرف الوقف إلى الفقراء (شرح فتح القدیر ۶/۱۹۹)**(ويجعل آخره لجهة)قربة(لا تنقطع) هذا بيان شرائطه الخاصة على قول محمد لأنه كالصدقة وجعله أبويوسف كالاعتاق واختلف الترجيح والأخذ بقول الثاني أحوط وأسهل بحر في الدار و صدر الشريعة وبه يفتى وأقره المصنف** (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۳/۳۶۵-۳۶۶)

اور اگر کسی مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف تھا، اور اب نہ وہ مسجد رہی اور نہ ہی مدرسہ، تو مسجد کے اوقاف کی آمدنی دیگر مساجد پر اور مدرسہ کے اوقاف کی آمدنی دیگر مدارس پر الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کی جائے گی۔ ایک کی آمدنی دوسرے پر صرف نہیں کرسکتے ہیں۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

جن اوقاف قدیمہ کے متعینہ مصارف ختم ہوچکے ہیں، مثلاً کسی خاص خاندان کے فقراء، کوئی خاص مسجد یا مدرسہ وغیرہ پر وقف شدہ املاک موجود ہیں لیکن نہ اس خاندان کے فقراء کا وجود اور پتہ ہے نہ مسجد و مدرسہ ہی کا، تو اب ان اوقاف کی آمدنیاں اسی نوع کے مصارف قریبہ پر خرچ کی جائیں گی، فقراء کا حصہ فقراء پر اور مسجد و مدرسہ کا حصہ قریب تر مسجد و مدرسہ پر۔

کیونکہ اس طرح واقف کے اصل مقصد ومنشاء کی تکمیل ہوجاتی ہے جو واجب الرعایت بھی ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ نے ایک غیرآباد رباط کے اوپر اوقاف عامرہ کے متعلق حضرت امام اعظم کا ایک سوال وجواب بھی نقل کیا ہے: **هل يجوز نقلها إلى رباط آخر ينتفع الناس به قال نعم، لأن غرض الواقف انتفاع المارة و يحصل ذلک بالثاني** (شامی ۱/۳۷۱)

مولانا زبیر احمد قاسمی

اگر اراضی کسی خاندان کے فقراء کے لئے وقف تھی اور وہ خاندان ختم ہوگیا تو اب اسکی آمدنی دوسرے فقراء و مساکین پر خرچ کی جائے گی۔

و قال أبو يوسف سمى فيه جهة تنقطع جاز و صار بعدها للفقراء وإن لم يسمهم...
وهذا هو الصحيح (ہدایہ ۶۳۹/۲)

اور اگر کسی مسجد یا مدرسہ پر وقف ہے اور وہ مسجد اور مدرسہ نہیں رہا تو اس سے قریب مسجد یا مدرسہ میں صرف کیا جائے گا۔یعنی مسجد پر وقف اراضی کی آمدنی قریب تر مسجد میں اور مدرسہ پر وقف اراضی کی آمدنی قریب تر مدرسہ میں صرف کی جائے گی۔

مولانا عبد الجليل قاسمی

مصارف منقطعہ کا حکم:

رہے ایسے اوقاف جن کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہوگیا، یا اسکے افراد دوسری جگہ منتقل ہوگئے۔ یا وقف کسی مسجد و مدرسہ کے لئے تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو ایسے اوقاف کی آمدنی کو بھی اسی نوع کے کسی دوسرے مدرسہ و مسجد یا فقراء پر خرچ کیا جائے، اگر آبادی بالکل اجڑ گئی ہو اور قریب میں اس نوع کا وقف یا مصرف نہ ہو تو دیگر جگہ کے مصرف خیر میں خرچ کیا جا سکتا ہے۔ مگر ایسے اوقاف کی آمدنی نئے مصارف میں خرچ کرنے کے لئے اگر قاضی ہو تو اس سے یا مفتی سے اجازت و فتوی لیکر خرچ کیا جائے۔

وفي الخانية رباط بعيد استغنى عنه المارة و بجنبه رباط، قال السيد الإمام أبو شجاع تصرف غلته إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب و استغنى عنه أهل القرية فرفع ذلك إلى القاضي فباع الخشب وصرف الثمن إلى مسجد آخر جاز.

اگر کوئی رباط (مسافر خانہ) دور پر واقع ہو، اور گذرنے والوں کو قریبی دوسرے رباط کی وجہ سے اس کی ضرورت نہ پڑتی ہو تو امام ابوشجاع کا قول ہے کہ پہلے رباط کے غلہ و آمدنی کو اس دوسرے رباط میں خرچ کیا جائے، جیسے کوئی ویران مسجد کہ اہل محلّہ کو اس کی حاجت نہ ہو، اور یہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش ہوا اور قاضی نے اس کی لکڑی فروخت کردی اور قیمت دوسری مسجد میں خرچ کردی تو جائز ہے۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

مصرف ختم ہوگیا، آمدنی باقی، تو کیا کرے:

مسجد یا مدرسہ کے نام جو اوقاف ہیں ان کی آمدنی بدستور باقی ہے مگر موقوف علیہ یعنی وہ مسجد یا مدرسہ باقی نہیں ہے، اسی طرح خاندان یا علاقہ کے فقراء پر وقف تھا مگر وہ خاندان وہاں سے منتقل ہوگیا ہے یا بالکل ختم ہو چکا ہے تو ایسے حالات میں اوقاف کی آمدنی کو کہاں خرچ کیا جائے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسی قسم کے قریب ترین مصرف

میں خرچ کرنے کی گنجائش ہے، مثلاً اگر مسجد تھی تو اس کی آمدنی قریب ترین دوسری مسجد میں، یا مدرسہ تھا تو اس کی آمدنی قریب ترین دوسرے مدرسہ میں خرچ کی جاسکتی ہے خلاف جنس میں نہیں، نیز جس خاندان کے فقراء پر وقف کیا گیا تھا اگر وہ خاندان ملک چھوڑ کر دوسرے ملک میں چلا گیا ہے، یا ان میں کوئی بھی فقیر باقی نہیں ہے، اسی طرح جس علاقہ کے فقراء پر وقف کیا تھا وہ علاقہ اجاڑ ہوگیا، وہاں کوئی مسلمان فقیر نہیں ہے تو ان سب صورتوں میں وہاں سے قریب ترین دوسرے فقراء پر خرچ کردینا جائز ہے مگر خلاف جنس میں صرف کرنا درست نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

أفتى به الإمام أبو شجاع والإمام الحلوانى وكفى بهما قدوة ولا سيما فى زماننا فإن المسجد أو غيره من رباط أو حوض إذا لم ينقل يأخذ أنقاضه اللصوص والمتغلبون كما هو شاهد وكذلك أوقافه يأكلها النظار أو غيره ويلزم من عدم النقل خراب المسجد الآخر المحتاج إلى النقل إليه (شامی، طبع زکریا ۶/۵۵۰)

اس پر امام ابوشجاع اور شمس الائمہ حلوانی نے فتوی دیا ہے اور یہی دونوں قول کے لئے کافی ہے خاص کر ہمارے زمانے میں، اس لئے کہ مسجد اور اس کے علاوہ سرحدی چھاؤنی یا حوض جب انکی فاضل اشیا منتقل نہ کی جائیں تو چور ڈکیت قبضہ کرلیں گے جیسا کہ مشاہدہ ہے اور ایسا ہی اس کے اوقاف کو خود متولی وغیرہ کھا جائیں گے، اور نقل نہ کرنے میں دوسری ضرورت مند مسجد بھی ویران ہوسکتی ہے۔

نیز فقہاء کی اس عبارت سے بھی یہ مسئلہ واضح ہوتا ہے:

سئل شيخ الإسلام عن أهل القرية افترقوا وتداعى مسجد القرية إلى الخراب وبعض المتغلبة يستولون على خشب المسجد وينقلونه إلى دارهم هل لواحد لأهل القرية أن يبيع الخشب بأمر القاضى ويمسك الثمن ليصرفه إلى بعض المساجد أو إلى هذا المسجد قال نعم (وقوله) وخرب الرباط واستغنى الناس عنه يربط فى رباط آخر هو أقرب الرباط إليه (ہندیہ ۲/۴۷۹) إذا قال موقوفة فقط لانصرافه إلى الفقراء عرفا فهو مؤبد (شامی زکریا ۶/۵۳۷) قال صدقة موقوفة على فلان جاز ويصرف بعده إلى الفقراء (شامی زکریا ۶/۵۳۶) وما فضل من حصير وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل فى مسجد آخر أو يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه الخ (إعلاء السنن ۱۳/۱۹۹)۔

شیخ الاسلام اسبیجابی سے سوال کیا گیا ایسی آبادی کے بارے میں کہ جہاں کے لوگوں نے منتشر ہوکر مسجد کو ویران چھوڑ دیا ہے اور بعض مخالف لوگ تغلب سے مسجد کی لکڑیاں اپنے یہاں منتقل کرنے لگے ہیں تو کیا وہاں کے کسی آدمی کے لئے جائز ہے کہ حاکم کی اجازت سے اس کو فروخت کرکے پیسہ کو روک لے تاکہ اس کو اس مسجد میں یا دوسری مسجد میں صرف کردے تو فرمایا کہ جی ہاں جائز ہے۔ اور سرحدی چھاؤنی ویران ہوجائے اور لوگ اس سے مستغنی ہو

جائیں تو اس کو دوسرے قریب ترین چھاؤنی میں منتقل کر دیا جائے تو جائز ہے، جب صرف یہ کہا کہ وقف ہے، تو وہ فقراء کی طرف عرفاً منتقل ہو جائے گا پھر وہ ہمیشہ رہیگا۔ اور کہا کہ فلاں پر بطور وقف صدقہ ہے تو جائز ہے اور اس کے بعد فقراء کی طرف منتقل ہو جائے گا، اور جو چٹائی اور تیل سے زائد ہو اور اس کی ضرورت بھی نہیں ہے تو اس کو دوسری مسجد میں منتقل کر دینا جائز ہے یا پڑوس کے فقراء کو صدقہ کر دے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

مصارف اوقاف کے ختم ہو جانے کی صورت میں اوقاف کا مصرف:

مصارف اوقاف کے ختم ہونے کی حسب ذیل دو صورتیں ہیں:

الف۔ کوئی جائداد کسی خاص خاندان کے فقراء و مساکین پر وقف تھی، ایک عرصہ گزرنے کے بعد وہ خاندان ہی ختم ہو گیا، تو ایسی صورت میں موقوفہ جائداد کی آمدنی دوسرے فقراء و مساکین پر صرف کی جائے گی، کیونکہ جہت وقف کے ختم ہو جانے کی صورت میں اس وقف کے حقدار فقراء و مساکین ہی ہوتے ہیں۔ شرائط وقف میں سے ایک شرط تابید بھی ہے، یعنی وقف کرتے وقت واقف وقف کی ایسی جہت کی صراحت کر دے جو ختم نہ ہونے والی ہو، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تابید کی صراحت ضروری ہے، عدم صراحت کی صورت میں وقف درست نہیں ہوگا۔

فقہاء حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ عدم صراحت کی صورت میں بھی وقف درست قرار پائے گا اور وہاں پر بھی تابید مقصود ہوگی، اور جہت وقف کے ختم ہو جانے کی صورت میں اس کی آمدنی کے مصرف فقراء و مساکین قرار پائیں گے، امام ابو یوسفؒ ہی کا قول مفتی بہ ہے۔

لہذا جہت وقف کے انقطاع کی صورت میں وقف کی آمدنی دوسرے فقراء و مساکین پر صرف کی جائے گی، علامہ ابن الہمام نے تحریر فرمایا ہے:

قال أبو يوسف إذا انقرض موقوف عليهم يصرف الوقف إلى الفقراء (ويجعل آخره لجهة) قربة (لاتنقطع) هذا بيان شرائطه الخاصة على قول محمد لأنه كالصدقة وجعله أبو يوسف كالاعتاق واختلف الترجيح والأخذ بقول الثاني أحوط وأسهل بحر في الدار و صدر الشريعة وبه يفتى وأقره المصنف (شرح فتح القدیر ۱۹۹/۶)

ب۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی زمین یا جائداد کسی مسجد، مدرسہ، قبرستان یا رفاہی ادارہ پر وقف تھی، اور اب نہ ہی وہ مسجد باقی رہی اور نہ ہی مدرسہ و قبرستان اور رفاہی ادارہ، تو ایسی صورت میں ایک جنس کے اوقاف کی آمدنی کو اسی جنس کے اوقاف پر صرف کرنا ضروری ہوگا۔ مثلاً مسجد کے اوقاف کی آمدنی دیگر مساجد کے اوقاف پر، مدرسہ کے اوقاف کی آمدنی دیگر مدارس پر "الاقرب فالاقرب" کی ترتیب سے صرف ہوگی، ایک جنس کے اوقاف کی آمدنی کو دوسری جنس کے اوقاف پر صرف کرنا درست نہیں ہوگا۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

جواوقاف جن مصارف کے لئے ہیں، ان کی آمدنی ہم جنس اور انہی نوع کے مصارف میں صرف کی جائے گی، جیسا کہ فقہاء کی بعض اصولی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے، علامہ ابن عابدین شامیؒ نے شرح الملتقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے:

يصرف إلى أقرب مجانس لها (ردالمحتار ۴/۳۵۹)

اور جواوقاف کسی خاص خاندان یا افراد کے لئے تھے ان کے ختم ہوجانے کے بعد وہ اوقاف عام فقراء کے لئے ہوجائیں گے۔ علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے:

قال أبويوسفؒ يرجع إلى الواقف وإلى ورثته إلا أن يقول صدقة موقوفة ينفق منها على فلان وعلى فلان فإذا انقرض المسمى كانت للفقراء والمساكين لأنها جعلها صدقة على مسمى فلا تكون على غيره (المغنی لابن قدامہ ۵/۶۲۳)

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے "الفقہ الاسلامی وأدلتہ" میں امام ابویوسفؒ کے اس قول کو جمہور کا قول مختار بتایا ہے:

أخذ الجمهور غير الحنفية بقول أبي يوسفؒ" (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/۱۹۹)

فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اوقاف جو خاندان یا افراد کے لئے ہیں اگر اس خاندان یا افراد کا انقطاع ہوجائے اور جہتیں ختم ہوجائیں تو وہ اوقاف فقراء کے لئے ہوجاتے ہیں، چنانچہ علامہ حصکفیؒ درمختار میں لکھتے ہیں:

فلو وقف على أولاد زيد ولا ولد له أو على مكان هيأه لبناء مسجد أومدرسة صح (في الاصح) وتصرف الغلة إلى الفقراء إلى أن يولد لزيد أو يبنى المسجد (درمختار ۴/۴۳۰)

علامہ شامیؒ نے اس جگہ شرح کرتے ہوئے ایک اصولی بات بیان کی ہے، فرماتے ہیں:

علم من هذا أن منقطع الأول و منقطع الوسط يصرف إلى الفقراء" (ردالمحتار علی الدرالمختار ۴/۴۳۰)

فتاوی ہندیہ اور فتاوی قاضی خاں میں اس مسئلہ کے متعلق بعض صریح جزئیات بھی موجود ہیں، یہاں دو جزئیات ہم نقل کررہے ہیں:

إذا وقف وقفا مؤبدا واستثنى لنفسه أن ينفق من غلة هذا الوقف على نفسه وعياله وحشمه مادام حيا جاز الوقف والشرط جميعا عند أبي يوسفؒ فإذا انقرضوا صارت الغلة للمساكين كذا في الذخيرة (فتاوی ہندیہ ۲/۳۹۹)۔

"ولو قال على بني وليس له بنون فالغلة للفقراء وكذا لو قال على بناتي وله بنون فالغلة للفقراء ليس للبنين" (ہندیہ ۲/۳۷۵)

حاصل یہ کہ ایسے اوقاف جو کسی خاص خاندان یا خاص افراد کے لئے ہوں جب وہ خاندان ختم ہوجائے یا وہ افراد باقی نہ رہیں تو وہ اوقاف فقراء ومساکین کے لئے مقرر ہوجائیں گے، اور ان کی آمدنی انہی پر صرف کی جائے گی۔

مولانا ظفر عالم ندوی

ایسے اوقاف کی آمدنی کو ان سے ملتے جلتے مقاصد پر صرف کیا جاسکتا ہے، مثلاً ایک مسجد کی آمدنی کو دوسری مسجد پر اور ایک مدرسہ کی آمدنی دوسرے مدرسہ پر تاکہ وقف کا اصل مقصد پورا ہو۔

مولانا شمس پیرزادہ

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں ان کی آمدنی اسی نوعیت کے دوسرے مصارف پر خرچ کی جاسکتی ہے، مثلاً کوئی جائداد کسی مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف تھی اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو دوسری مساجد یا مدارس پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

اس کا جواب سوال نمبر (۳) کے جواب میں آگیا، وہ یہ کہ مسجد کے اوقاف کو کسی قریبی مسجد، مدرسہ کے اوقاف کو کسی قریبی مدرسہ اور فقراء کے اوقاف کو کسی قریبی جگہ کے فقراء پر خرچ کیا جائے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں اوقاف کے مصارف ختم ہو جانے کی صورت میں ان اوقاف کی آمدنی کے لئے فقراء و مساکین مصرف ہوں گے، اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ جب کسی معین آدمی پر وقف ہو تو یہ وقف جائز ہے، اور جب وہ موقوف علیہ مرجائے اور مصرف ختم ہو جائے تو اس صورت میں یہ وقف واقف کے ورثہ کی طرف لوٹ جائے گا اور یہی مفتی بہ قول ہے، چنانچہ علامہ عینیؒ شرح کنز میں لکھتے ہیں:

عن أبي يوسف إذا على رجل بعينه جاز و إذا مات الموقوف عليه رجع الوقف إلى ورثة الواقف وعليه الفتوى، وقال في البرامكة: قال أبو يوسف: إذا انقرض الموقوف عليهم يصرف إلى المساكين فحصل عنه روايتان (عینی علی الکنز ۱/۲۷۶)۔

امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہو جاتی ہیں، ایک مصرف ختم ہونے کی صورت میں واقف کے ورثہ کی طرف لوٹا دیا جانا، دوسرے مساکین کو مصرف قرار دیا جانا۔ ان دونوں روایتوں میں سے دوسری روایت پر عمل کرنا بہتر ہوگا، کیونکہ وقف سے واقف کا مقصد قربت کا ارادہ ہوتا ہے، تو اس ارادہ کے لئے مناسب فقراء و مساکین ہو سکتے ہیں، كذا في البحر (۵/ ۱۹۸)

اور شرح وقایہ میں ہے: قال أبو يوسف يصح بدونه اى يصح الوقف بدون ذكر التابيد، وإذا انقطع صرف إلى الفقراء.

یعنی وقف کی وہ جہت جس پر وقف کیا گیا تھا وہ ختم ہوگئی تو اس وقف کے مصارف فقراء ہوں گے گرچہ واقف نے ان فقراء کا نام نہیں لیا ہے۔

اس تقریر سے واضح ہوا کہ اگر معین موقوف علیہم فقراء ہیں تو ان کے نہ ہونے کی صورت میں دوسرے فقراء مصرف ہوں گے، اور اگر موقوف علیہ مسجد ہے یا مدرسہ، تو مسجد و مدرسہ کے نہ ہونے کی صورت میں ان اوقاف کی آمدنی

کے لئے مصارف دوسری ضرورتمند مسجد یامدرسہ ہوگا..واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں اوقاف کے مصارف کے ختم ہوجانے کی صورت میں یہ تفصیل ملحوظ رہے گی کہ اگر موقوف علیہم فقراء تھے تو ان کے معدوم ہونے کی صورت میں دوسرے فقراء مصرف ہوں گے، اور اگر موقوف علیہ مسجد یامدرسہ ہے تو ان کے نہ رہنے کی صورت میں دوسری ضرورتمند مسجد یا ضرورتمند مدرسہ مصرف ہوگا، واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

ایسی آمدنی کو مسلمان غرباء تعلیم، علاج، مساجد، مدارس اور نوازلات میں خرچ کیا جائے، اگر ان اوقاف کے شرائط مصارف معلوم ہوں تو ان مصارف کے انواع میں پہلے خرچ کیا جائے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

مدرسہ و مسجد یا کسی خاندان کے افراد کے ختم ہوجانے کی صورت میں اس کی آمدنی اسی طرح کے مصارف میں خرچ ہوگی اس کے دلائل دوسرے جوابات کے ضمن میں گذر چکے ہیں۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

اگر کسی وقف کے مصارف ختم ہوجائیں، مثلاً کوئی چیز کسی مسجد یامدرسہ پر یا فلاں خاندان کے فقراء پر وقف تھی، اور اب نہ وہ مسجد ہے اور نہ وہ مدرسہ ہے اور نہ وہ فقراء ہیں، تو ایسی حالت میں کسی دوسری حاجت مند مسجد یا مدرسہ یا فقراء کو ان اوقاف کی آمدنی کا مصرف قرار دیا جائے گا (دیکھئے: کفایت المفتی ۲۷۹/۷)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

اسی سے ملتے جلتے دوسرے مصارف میں اس وقف کی آمدنی خرچ کرسکتے ہیں، مثلاً کوئی وقف کسی خاص مدرسے کے لئے تھا وہ مدرسہ باقی نہیں رہا تو وہ آمدنی دوسرے مدرسہ میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

مفتی فضیل الرحمن ھلال عثمانی

اگر موقوف علیہ ناپید ہوجائے تو تمام ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اوقاف کی آمدنی واقف کے اقارب خصوصاً اس کے عصبات پر صرف کی جائے، اور اگر واقف کے اقارب موجود نہ ہوں تو اس کا مصرف فقراء اور مساکین ہیں۔

واتفق الشافعية والحنابلة مع الرأى السابق للمالكية على أن الموقوف يصرف عند انقراض الموقوف عليهم إلى أقرب الناس إلى الواقف فإن لم يكن للواقف أقارب أو كان له أقارب فانقرضوا صرف إلى الفقراء والمساكين وقفاً عليهم لأن القصد به الثواب الجارى على الدوام (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۰۰/۸)

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

جاگیر اگر فقراء کے لئے وقف تھی تو دیگر مسلمان فقراء و مساکین پر، اور اگر مسجد و مدرسہ پر وقف تھی تو دیگر مدارس اور مساجد پر اس کی آمدنی کو صرف کیا جائے۔ میکانزم باہمی مشورہ سے طے کیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اوقاف دوطرح کے ہوتے ہیں: (۱) موقوفہ علی الافراد (۲) موقوفہ علی غیر الافراد، مثلاً مساجد وغیرہ، تو اگر افراد موقوف علیہ ختم ہوجائیں تو ان پر موقوفہ اوقاف کی آمدنی فقراء پر صرف کی جائے گی۔

وفیـہ مـا فـی الخانیة وقف علی ولدیه ثم علی أولادھما أبدا ما تناسلوا قال ابن الفضل إذا مات أحدھما عن ولد یصرف نصف الغلة إلی الباقي والنصف إلی الفقراء (شامی ۶؍۶۴۵)۔

اور اگر موقوف علیہ غیر افراد ہوں بلکہ رفاہی کام ہوں تو ان پر موقوفہ آمدنی اسی نوع کے دوسرے قریبی وقف میں استعمال کرنا واجب ہے:

فان لم یبرھن یصرف للفقراء الخ.

فـي الـدرالمختار: حاصله أن المنقول عندنا أن الموقوف علیه إذا خرب یصرف وقفه إلی مـجـانسه فتصرف أوقاف المسجد إلی مسجد آخر وأوقاف الحوض إلی حوض آخرالخ (شامی ۶؍۶۶۶)۔

مولانا مفتی محمدحنیف

اس مسئلہ میں تقریباً تمام ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے کہ ایسے اوقاف جن کے مصارف باقی نہ رہیں، دوسرے دینی ادارے یا کار خیر میں ان کو خرچ کیا جاسکتا ہے (بزازیہ علی الہندیہ ۶؍۲۵۶)

مولانا محمد رضوان قاسمی

جو جائیداد وغیرہ کسی خاص خاندان پر وقف ہوا اور وہ خاندان ختم ہو چکا ہو تو اس جائیداد کی آمدنی دوسرے فقراء پر جو ختم ہونے والے خاندان سے رشتہ میں قریب ہوں ان پر خرچ کیا جائے، اور ان کے نہ ہونے کی صورت میں آمدنی منتقل ہونے والے خاندان ہی کو پہونچایا جائے گا، اور مسجد و مدرسہ کے ختم ہونے کی صورت میں موقوفہ جائیداد کی آمدنی اقرب المساجد والمدارس جو محتاج ہوں ان پر صرف کیا جائے۔

مولانا شیر علی

خیال رہے کہ اس سوال میں دو جز ہیں:

(۱) اگر کوئی جاگیر یا اوقاف کسی خاص خاندان کے لئے وقف کیا گیا تھا اور خاندان ختم ہوگیا۔ تو اب اس وقف کا کیا ہوگا؟

(۲) مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا وہ مسجد یا مدرسہ ختم ہوگیا۔ تو اب ان اوقاف کا کیا حکم ہوگا؟ دونوں کے جوابات الگ ہیں:

پہلے جز کا جواب یہ ہے کہ کسی خاص خاندان کے اوقاف جب کہ وہ خاندان ختم ہوجائے عام فقراء کی جانب منتقل ہوجائیں گے۔ اور اس کی آمدنی اس علاقے کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

ابن ہمام کی فتح القدیر میں ہے: **مـالو وقف داره علی سکنی قوم بأعیانھم أو ولده و نسله ما**

تناسلوا فإذا انقرضوا كانت غلتها للمساكين (۲۱۲/٦)۔

اسی طرح ہندیہ میں ہے: وكذا لو قال على ولدي وعلى من يحدث لي من الولد فإذا انقرضوا فعلى المساكين...وإن لم يبق له ولد صرفت الغلة إلى الفقراء(۳۷۱/۲)۔

رجل قال أرضي هذه صدقة موقوفة على ولدي كانت الغلة لولد صلبه يستوي فيه الذكر و الأنثى وإذا جاز هذا الوقف فما دام يوجد واحد من ولد الصلب كانت الغلة له لا غير فإذا لم يبق واحد من البطن الأول تصرف الغلة إلى الفقراء ۔

اس سے معلوم ہوا کہ خاندان کے ختم اور انقطاع کے بعد فقراء اس کے مصرف ہوں گے۔

دوسرے جز کا جواب یہ ہے کہ اگر مسجد یا مدرسہ پر وقف کیا گیا تھا تو اس کے انقطاع کے بعد قریبی مسجد و مدرسہ میں اس کے اوقاف کو منتقل کردیا جائے گا۔

كذا في الهندية رباط يستغني عنه وله غلة فإن كان بقربه رباط صرفت الغلة إلى ذلك الرباط وإن لم يكن بقربه رباط يرجع إلى ورثة الذي بنى الرباط(۴۲۸/۲)۔

اسی طرح مسجد کے لئے حکم ہے کہ اس کے اوقاف کو قریبی مسجد کی جانب لوٹا دیا جائے گا۔

كذا في مجمع النهر:

حوض أو مسجد خرب أو تفرق الناس عنه فللقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر (۷۴۹/۱)

اسی طرح شامی میں ہے:

يصرف وقفها لأقرب مجانس لها(۳۵۹/۴)۔

اس سے معلوم ہوا کہ مسجد یا مدرسہ کے اوقاف کو عدم ضرورت کی بنیاد پر قریبی اوقاف میں منتقل کردیا جائے گا۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

اس آمدنی کے حقدار واقف کے غریب رشتہ دار ہوں گے چاہے عصبہ ہوں یا ذوی الارحام، اگر وہ بھی مفقود ہوں تو اس آمدنی کو مصالح مسلمین پر خرچ کیا جائے گا۔

مولانا ایوب ندوی

اگر کسی وقف کے مصارف ختم ہوجائیں تو اس کی رقم کہاں خرچ کی جائے:

جن اوقاف کے مصارف ختم ہوچکے ہیں، مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف تھی، وہ خاندان ختم ہوگیا، یا اس کے افراد ختم ہوگئے، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے زمین وقف تھی، اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو ان اوقاف کی آمدنیوں کا مصرف یہ ہے کہ وہ جس قسم کے اوقاف کی آمدنیاں ہیں، اسی قسم کے دیگر قریبی اوقاف کے مصارف میں ان کو خرچ کیا جائے، مثلاً وہ وقف کسی خاندان کے فقراء کے لئے ہے، تو اس خاندان کے ختم ہونے پر اس

وقف کی آمدنی عام فقراء پر خرچ کی جائے اورایک مسجد کے انہدام کے بعداس کی آمدنی دوسری مسجد پراور مدرسہ کے ختم ہو جانے پراس کے وقف کی آمدنی دوسرے دینی مدرسہ پر خرچ کی جائے، البتہ یادرہے کہ پہلے قریبی اوقاف کو دیا جائے، اوراگراس قسم کے اوقاف کے مصارف اس شہر میں یا قریبی شہر میں نہ ہوں، تو دیگر شہروں میں جہاں اس جیسے اوقاف ہوں، وہ آمدنی کی رقم منتقل کردی جائے، چنانچہ امداد الفتاوی جلد دوم سوال نمبر ۲۳۷ کے جواب کے ذیل میں مرقوم ہے:

الجواب: مدرسہ جنس مسجد سے نہیں اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت نہ ہوتو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں، جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح یہ ترتیب (امدادالفتاوی ۲۹۶/۲)

فتاوی قاضی خان میں ہے۔

رباط فى طرق بعيد استغنى عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السيد الإمام أبو شجاع رحمه الله تعالى يصرف غلته إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب و استغنى عنه أهل القرية فرفع ذلك إلى القاضي فباع الخشب وصرف الثمن إلى مسجد آخر جاز (فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ ۳/۳۱۵)

وقال أبو يوسفؒ: إذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء (قدوری/۱۳۹)

وفي البزازية: وعن الحلوانيؒ في المسجد والحوض إذا خرب وتفرق الناس يصرف أوقافه إلى حوض و مسجد آخر (فتاوی بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۷۱)

وفيه أيضا وإن استغنى هذا المسجد يصرف إلى مسجد آخر (فتاوی بزازیہ ۶/۲۸۴)

وفي الدر المختار حشيش المسجد و حصره مع الاستغناء عنهما و كذا الرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه الخ، وفي الشامية وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه، وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (الدر المختار مع رد المحتار ۳/۴۰۷)

مولانا ابوبکر قاسمی

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء پر وقف تھی اوراب وہ خاندان دوسری جگہ منتقل ہو گیا ہوتو بھی اس کی آمدنی اسی خاندان کے فقراء پر صرف کی جائے، اوراگر وہ خاندان ختم ہو گیا ہے تو اس کی جنس یعنی دوسرے فقراء مسلمین اور مدارس کے طلبہ پراس کی آمدنی صرف کی جائے، اوراگر وہ اوقاف کسی مسجد پر وقف تھے اوراب وہ مسجد باقی نہیں رہی اور وہاں مسلمانوں کی آبادی ہوتو ان اوقاف کی آمدنی سے اسی مسجد کی جگہ پر مسجد تعمیر کرکے آباد کیا جائے، اوراگر وہاں مسلم آبادی نہیں ہے تو ان کی آمدنی سے اولاً اس مسجد کی جگہ کو چہار

دیواری وغیرہ بنا کر محفوظ کر لی جائے تا کہ اس کی بے حرمتی نہ ہو اور غلط قبضہ کسی کا نہ ہو، اور بقیہ آمدنی قریب پھر بعید کی مساجد کی ضروریات میں صرف کی جائے، اسی طرح جو اوقاف کسی مدرسہ پر وقف تھے اور اب وہ مدرسہ نہیں رہا اور وہاں مسلمانوں کی آبادی ہے تو اس جگہ از سر نو مدرسہ قائم کیا جائے اس آمدنی سے، اور اگر وہاں مسلم آبادی نہیں ہے تو ان اوقاف کی آمدنی قریب کے مدارس و مکاتیب دینیہ کی ضرورتوں میں صرف کی جاوے۔

کما مر عن شرح الملتقى يصرف وقفها إلى أقرب مجانس لها (شامی ۳/۵۱۳) حاصله أن ما خرب تصرف أوقافه إلى مجانسه (ردالمحتار ۳/۵۷۴)

مولانا عبد القیوم

واقفین نے اپنی جائداد جس پر وقف کیا تھا وہ وقف کا مصرف ختم ہو چکا وہ متعین فقراء یا متعین مساجد و مدارس اب نہ رہے، سب معدوم ہو چکے تو ایسی صورت میں ان اوقاف کی آمدنی کو اسی نوع کے قریبی وقف پر خرچ کریں گے جس نوع پر واقف نے وقف کیا تھا۔

وحكى انه وقع مثله في زمن سيدنا الإمام الأجل في رباط بعض الطرق خرب ولا ينتفع المارة به وله أوقاف عامرة فسئل هل يجوز نقلها إلى رباط آخر ينتفع الناس به قال نعم لأن الواقف غرضه انتفاع المارة ويحصل ذلك بالثاني (شامی ۳/۳۷۴) وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳/۳۷۱)

مولانا تنویر عالم قاسمی

موقوف علیہ اگر خاص خاندان ہو اور وہ ختم ہو جائے تو اس وقف کو دیگر فقراء کو دیا جائے گا، اسی طرح جس مسجد و مدرسہ کے لئے جائداد وقف ہو اس کے ختم ہونے کی صورت میں اس کے ہم جنس قریبی مماثل پر صرف کیا جائے گا۔

قال الشامي علم من هذا أن منقطع الأول و منقطع الأوسط يصرف إلى الفقراء (شامی ۳/۴۱۴) ان الموقوف عليه إذا خرب يصرف وقفه إلى مجانسه فتصرف أوقاف المسجد إلى مسجد آخر وأوقاف الحوض إلى حوض آخر (شامی ۳/۴۱۵)

مفتي عبد الرحيم بهوپال

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر جو کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی اور وہ خاندان ختم ہو گیا یا اسکے افراد ایسی دوسری جگہ منتقل ہو گئے کہ وہاں تک ان اوقاف کی آمدنی بھیجنا یا صرف کرنا دشوار تر ہو، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو ان اوقاف کی آمدنی اسی نوع کے مصارف پر خرچ کیا جائے۔ مثلاً فقراء مخصوص کے لئے وقف تھا تو ان کے فقدان کی صورت میں دوسرے قریب کے فقراء پر صرف کیا جائے اور مسجد و مدرسہ کے اوقاف کو دوسرے قریب محتاج مسجد و مدرسہ پر صرف کیا جائے۔

مولانا نذر توحید مظاهری

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں ان کی آمدنی قومی ورفاہی کاموں کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہوں تو ان اوقاف کی آمدنی ان کے ہم جنس قریبی مصارف میں خرچ کرنی چاہئے۔

(قوله إلى أقرب مسجد أو رباط)لف و نشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی۳/۳۷۱)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

جن کے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی وہ خاندان ختم ہو گیا یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ، تو ان اوقاف کی آمدنی کا مصرف یہ ہے کہ جس قسم کے اوقاف کی آمدنی ہے اس قسم کے دیگر اوقاف کے مصارف میں آمدنی کی اس رقم کو خرچ کر دیا جائے۔

جن فقراء پر وقف کی گئی تھی اب بالفعل وہ لوگ ناپید ہیں تو دوسرے فقراء پر اس رقم کو خرچ کرنا چاہئے، اگر موقوف علیہ فقراء کسی دوسرے گاؤں میں منتقل ہو گئے ہیں تو رقم اس فقراء تک پہنچانے کی سعی بلیغ کرنی چاہئے، مسجد کے انہدام کے بعد اس کی آمدنی دوسری مسجد پر اور مدرسہ کے ختم ہو جانے پر اس کے وقف کی آمدنی دوسرے دینی مدارس اسلامیہ پر خرچ کرنی چاہئے، اراضی موقوفہ کی بیع کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے، ہاں اراضی موقوفہ کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے یا مکان بنوا کر کرایہ دار کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے۔

عن ابن عمر أن عمر وجد مالاً بخيبر فأتى النبي ﷺ فأخبره فقال إن شئت تصدقت بها فتصدق بها في الفقراء والمساكين وذي القربىٰ والضيف (بخاری۱/۳۸۹، الاشباہ والنظائر۳/۱۰۳ تا ۱۰۹، ہدایہ۲/۶۳۶ تا ۶۴۶، شرح وقایہ۲/۳۵۰ تا ۳۵۵۔ قدوری ۱۳۸ تا ۱۴۰۔ الجوہرۃ النیرۃ ۲/۲۱۴ تا ۲۲۰)۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق اعظمؓ کو خیبر میں ایک قطعہ زمین ملی تو اس کے بارے میں آپ ﷺ سے مشورہ کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم چاہو تو اس کی پیداوار اور آمدنی کو صدقہ قرار دیدو، چنانچہ آپ نے (آنحضرت ﷺ کے فرمان کے مطابق) اس زمین کو وقف کر دیا اور اس کی پیداوار اور آمدنی کو فقیروں، مسکینوں، قرابت داروں اور مہمانوں کی خدمت میں صدقہ قرار دیدیا۔

قال العلامة الحصكفي في الدر المختار الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه (الدرالمختار مع الردالمحتار ۳/۴۰۷)۔

رباط في طريق بعيد استغنىٰ عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السيد الإمام أبو شجاع

رحمه الله تعالى تصرف غلته إلى الرباط الثانى كال مسجد إذا خرب واستغنىٰ عنه أهل القرية فرفع ذلک إلى القاضى فباع الخشب وصرف الثمن إلى مسجد آخر جاز (الفتاوی الخانیۃ ۳/۳۱۵)

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ کا موقف:

اگر مسجد کا مال اس قدر جمع ہو کہ مسجد اس کی نہ فی الحال محتاج ہو اور نہ بظن غالب فی المآل، اور اس رقم کے اسی طرح جمع رہنے کی حالت میں طامعین اور تصرف متغلبین کا اندیشہ ہو تو بیشک یہ رقم موجودہ ضرورت میں جو اسلام اور مسلمین کے لئے ایک حادثہ عظمیٰ اور نائبہ کبریٰ ہے خرچ ہوسکتی ہے یعنی ترک مجروحین و یتامیٰ و بیوگان کی امداد کے لئے بھیجی جاسکتی ہے الخ (کفایت المفتی ۷/۲۷۸ تا ۲۷۹، جواب نمبر ۲۴۰)

میری اپنی رائے بھی یہی ہے کہ دوسری محتاج مساجد و مدارس اسلامیہ و بیوگان وغیرہ پر جمع شدہ رقم خرچ کی جاسکتی ہے۔

مولانا محمد مصطفی قاسمی

باقی وہ اوقاف جن کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ ختم ہو گیا یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اب نہ وہ مسجد ہے نہ ہی مدرسہ۔ ایسی صورتوں میں اسی جیسے مصرف میں متذکرہ اوقاف کے مصارف کو صرف کئے جائیں گے۔

لا يجوز تغيير المصرف مع إمكان المحافظة كما لا يجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به (المغنی ۵/۶۳۳)

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ایسے اوقاف جن کے مصارف ختم ہو چکے ہوں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، اور اب وہ خاندان ختم ہو گیا ہو یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے ہوں، یا مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف تھا لیکن اب نہ وہ مسجد ہے اور نہ مدرسہ، ان تمام صورتوں میں اوقاف کی آمدنی کا مصرف اس سے قریب جو مسجد اور مدرسہ ہے یا وہاں کے جو فقراء ہیں وہ اس کے مستحق ہوں گے، لیکن اگر وہاں کے رہنے والے اور وہاں کی مسجد اور مدرسہ اس سے مستغنی ہو تو متولی وقف کو اس کی اجازت ہے کہ وہ اس آمدنی کو انہی مصارف میں دوسری جگہوں پر خرچ کرے۔ علامہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں:

إذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء ولو لم يسمهم هذا هو الصحيح عندنا.. ولا يعطى للفقراء شئ مادام الموقوف عليه حيا فإذا مات صرف للفقراء (بحر الرائق ۵/۱۹۸)

جب وقف کے اندر کوئی جہت (مد) ایسی متعین کرے جو ختم ہو جائے تو اس کے بعد وہ فقراء کے لئے ہو جائے گا اگر چہ اس نے اس کی صراحت نہ کی ہو، اور فقراء کو اس میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا جب تک موقوف علیہ باقی

رہے، جب وہ مرجائے تو اس کو فقراء کی طرف منتقل کردیا جائے گا۔

مولانا قمرالزماں ندوی

اوقاف کے مصارف ختم ہوجانے کی صورت میں آمدنی کا مصرف:

بہت سے اوقاف ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے مصارف ختم ہو چکے ہوتے ہیں، مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی وہ خاندان اب ختم ہوگیا یا اس خاندان کے افراد دوسری جگہ منتقل ہوگئے، یا مثلاً کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد باقی ہے اور نہ ہی مدرسہ، تو ایسے اوقاف کی آمدنی کا مصرف دوسرے فقراء ہوں گے یعنی محلہ، گاؤں اور شہر کے دیگر محتاج اور ضرورتمند لوگوں کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، چنانچہ علامہ داماد آفندی تحریر فرماتے ہیں:

وإذا انقطع المصرف صرف إلى الفقراء ولايعود إلى ملكه إن كان حيا وإلى وارثه إن كان ميتاً (مجمع الانہر ۱/۷۳۴، نیز دیکھئے: شامی ۳/۳۶۶)

جب مصرف ختم ہوجائے تو فقراء کو دے دیا جائے گا، وہ نہ واقف کی ملکیت میں واپس آئے گا اگر وہ زندہ ہو اور نہ ہی اس کے مرنے کے بعد اس کے وارث کی ملکیت میں۔

اور علامہ حصکفی تحریر فرماتے ہیں:

واختلف الترجيح والأخذ بقول أبي يوسف أحوط وأسهل كما في المنح عن البحر وبه يفتى كما في الدرر و صدر الشريعة وفي الفتح انه أوجه عند المحققين (در المنتقی بہامش المجمع ۱/۷۳۴، اور دیکھئے: درمختار مع الرد ۳/۳۶۶)

ترجیح میں اختلاف ہے، تاہم امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کرنے میں زیادہ احتیاط بھی ہے اور آسانی بھی جیسا کہ منح میں بحر سے نقل کیا ہے، درر اور صدر الشریعہ میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے، اور فتح القدیر میں ہے کہ محققین کے نزدیک یہی زیادہ مناسب ہے۔

مولانا محمد نور القاسمی

مصارف ختم ہونے کے بعد اوقاف کا مصرف:

اوقاف کے مصارف ختم ہوجائیں مثلاً جس مدرسہ یا مسجد پر وقف تھا، اب اس مدرسہ یا مسجد کا نام ونشان تک باقی نہیں ہے، یا جن فقراء پر وقف کیا تھا وہ فقراء دنیا سے رخصت ہوگئے ہوں یا کسی دور دراز مقام پر منتقل ہوجائیں، تو ان اوقاف کی آمدنی کو فقراء پر صرف کیا جائے گا۔

علامہ داماد آفندی تحریر فرماتے ہیں:

وإذا انقطع المصرف صرف إلى الفقراء (مجمع الأنہر ۱/۷۳۴)

جب مصرف ختم ہوجائے تو اس کو فقراء پر صرف کریں گے۔

لیکن فقراء جن پر وقف تھا، اس سلسلہ میں یہ بات ملحوظ رہے کہ اگر وہ ایسی جگہ منتقل ہو جائیں جو ان کے مقام سے الگ بستی شمار ہوتی ہو، تو وہ وقف سے محروم تصور کئے جائیں گے اور اگر وہ جگہ جہاں منتقل ہو کر گئے ہیں وہ اسی بستی (سابق) میں شمار کی جاتی ہے تو وہ وقف سے محروم نہیں کئے جائیں گے۔ علامہ کردری نے اس سلسلہ میں ایک اہم جزئیہ نقل فرمایا ہے:

وقف على فقراء أقربائهم المقيمين بخوارزم فانتقلوا إلى بلد آخر إن كان مما يحصون لا تنقطع وظيفتهم وإن لا يحصون تنقطع ثم إن بقي هناک منهم أحد يصرف الكل إليه وإن لم يكن صرف الكل إلى الفقراء (البزازیہ مع الہندیہ ۲۷۸/۶)

کسی شخص نے خوارزم میں مقیم اپنے رشتہ دار فقراء پر وقف کیا، پھر وہ لوگ (فقراء) دوسرے شہر منتقل ہو گئے، تو اگر اس شہر کو لوگ اسی میں سے (خوارزم میں) شمار کرتے ہیں تو ان کا وظیفہ ختم نہیں ہوگا، اور اگر اس کو خوارزم میں شمار نہیں کرتے ہیں تو ان کا وظیفہ ختم ہو جائے گا، لیکن اگر ان میں سے ایک بھی وہاں باقی ہے تو تمام کا تمام اسی کو دیدیا جائے گا، اور اگر کوئی بھی نہیں بچا ہے تو پورا فقراء و مساکین پر صرف کیا جائے گا۔

مولانا ابرار خان ندوی

صورت مسئولہ کا حکم یہ ہے کہ ان اوقاف کی آمدنی جب کہ اسکے مصارف اب باقی نہیں رہے تو قریب کے اسی نوع کے دوسرے اوقاف پر اسکو صرف کیا جائے۔ مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی

وہ اوقاف جن کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کسی معین خاندان کے فقراء کے لئے خاص جاگیر وقف کی گئی تھی یا مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف کی گئی تھی، اور وہ خاندان یا مسجد یا مدرسہ بالکل ختم ہو چکے ہیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ ان اوقاف کی آمدنی اسی نوع کے اوقاف میں صرف کی جائے گی یعنی اگر خاص مسجد ہے تو اس کی طرف سے مستغنی ہونے کی وجہ سے دوسری مسجد میں اس کی آمدنی صرف ہوگی، اسی طرح سے مدرسہ ہے تو دوسرے مدارس میں۔

وقال أبو يوسف إذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمهم۔

یعنی امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وقف کرتے وقت ایسی جہت متعین کیا جو منقطع ہونے والا ہے تو اس کا وقف کرنا درست ہے، اور اس جہت کے منقطع ہو جانے کے بعد فقراء کے لئے وقف ہو جائے گا۔

وذلک مثل أن يقول جعلته صدقة موقوفة لله تعالى أبدا على ولد فلان وولد ولده ولم يذكر الفقراء ولا المسكين وذلک لأنه إذا جعلها لله فهذ وقفه أبدا لأن ما يكون لله فيصرف إلى المساكين فصار كما لو ذكره۔

لہذا وہ اوقاف جو کسی خاص فقراء کے خاندان کے لئے یا کسی بھی متعین شخص کے لئے وقف کئے گئے تھے جن کے مصارف اب ختم ہو چکے ہیں، ان تمام کو اسی نوع میں صرف کیا جاسکتا ہے شرعاً اس کی اجازت ہے۔

مولانا سمیع اللہ قاسمی

وہ اوقاف جن کے معینہ مصارف ختم ہوچکے:

بہت سے اوقاف ایسے ہیں جن کے معینہ مصارف ختم ہوچکے مثلاً کوئی جاگیر کسی معین خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی وہ خاندان ختم ہوگیا۔تو اب اس کی آمدنی اور منافع دیگر فقراء کی جانب منتقل ہوجائیں گے۔اور ان سے ان کے حوائج وضروریات پورے کئے جائیں گے،جیسا کہ فتح القدیر کی عبارت سے یہ چیزیں مستنبط ہورہی ہیں:

وفي الفتح وقف على زيد ثم المساكين فرد زيد فهو للمساكين وكذا على زيد و عمر فرد أحدهما أو ظهر انه كان ميتا فنصيبه للمساكين (فتح ۴۵۱/۵)

اسی طرح اگر معین مدارس ومساجد پر وقف تھے،اور اب وہ مدارس ومساجد ختم ہوچکے تو اب ان کے منافع و آمدنی علی حسب الانواع والاجناس قریب تر مدارس ومساجد جو محتاج ہیں،پر صرف کئے جائیں گے۔

وفي البحر ولو وقف على إنسان بعينه أو عليه وأولاده أوعلى قرابته وهم يحصون أو على أمهات أولاده فمات الموقوف عليه فعلى الأول يعود إلى ورثة الواقف قال الناطقي إلى الأجناس وعليه الفتوى (بحر ۲۰۳/۵)

جیسا کہ ماسبق میں تحریر کیا جاچکا ہے اگر دیگر انواع سے اس نوع کو قریبی تعلق ہو اور غرض واقف کی پابندی ہورہی ہو تو پھر دیگر اوقاف کی جانب منافع کے انتقال کی گنجائش ہوسکتی ہے،علماء کرام اس علت پر غور فرمالیں۔

مولانا صدر عالم

جن اوقاف کے مصارف ختم ہوچکے ہیں تو ان اوقاف کی آمدنی فقراء پر خرچ ہوگی۔

وشرط لتمامه ذكر مصرف مؤبد وقال أبو يوسف يصح بدونه وإذا انقطع صرف على الفقراء (شرح وقایہ ۳۵۴/۲)

مولانا عطاء الله قاسمی

مخصوص افراد پر وقف شدہ جائداد کا حکم:

جو جائدادیں یا اور دوسری چیزیں خاص خاندان یا خاص لوگوں پر وقف کی گئی ہیں تو اگر ان لوگوں میں سے جن پر وہ وقف ہیں کوئی ایک بھی زندہ ہوگا تو اس کے بقدر اس کا حصہ الگ کر کے اس کو دیا جائے گا اور جو باقی بچے گا اس کو فقراء پر تقسیم کرنا ضروری ہوگا،اور اگر وہ لوگ جن پر وہ وقف تھا ان میں سے کوئی بھی زندہ نہیں ہے بلکہ سب فوت ہوچکے ہیں یا ان کا حال معلوم نہیں ہے کہ وہ کہاں ہیں تو پھر تمام آمدنی فقراء پر تقسیم کرنا ضروری ہوگا۔

ولو جعل أرضه صدقة موقوفة على عبد الله و زيد فالغلة لهما ولو ماتا كانت الغلة كلها للفقراء وإن مات أحدهما كان النصف للفقراء (ہندیہ ۳۷۴/۲)

اور اگر زمین کو عبداللہ اور زید پر وقف کیا تو اس کی آمدنی دونوں کے لئے ہوگی اور اگر دونوں فوت ہوگئے ہوں تو کل آمدنی فقراء پر تقسیم کی جائے گی اور اگر ان میں کا ایک فوت ہوا ہے تو نصف حصہ فقراء کو دیا جائے گا۔

لیکن یہاں صاحب معارف السنن کی عبارت ذہن میں رہے کہ فقراء کے بجائے اگر مدرسہ قائم کیا جائے یا اشاعت علم میں صرف کیا جائے تو بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی قربت میں داخل ہے۔

مسجد پر وقف شدہ زمین کا حکم:

جو مسجد ویران اور برباد ہو چکی ہے اور حال یہ ہے کہ لوگ اس مسجد میں اب نمازیں بھی نہیں پڑھتے ہیں اور اس مسجد پر کچھ زمین وقف ہے جس سے آمدنی ہو رہی ہے تو اس آمدنی کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اس آمدنی سے اسی مسجد جس پر وہ وقف ہے اس کی تعمیر میں صرف کی جائے تاکہ واقف کی غرض اس سے پوری ہوتی رہے، اس مسجد کے علاوہ اس آمدنی کو دوسرے کار خیر میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس بارے میں فقہاء فرماتے ہیں:

مسجد انهدم وقد اجتمع من غلته ما يحصل به البناء قال الخصاف لا تنفق الغلة في البناء لأن الواقف وقف على مرمتها ولم يأمر بأن يبني هذا المسجد والفتوىٰ على انه يجوز البناء بتلك الغلة (خانیہ علی الہندیہ ۳/۲۹۲)۔

جو مسجد منہدم ہو جائے اور اتنا غلہ (آمدنی) موجود ہو کہ جس کے ذریعہ اس مسجد کی تعمیر ہو سکے تو خصافؒ یہ کہتے ہیں کہ وہ آمدنی تعمیر میں صرف نہیں کی جائے گی کیونکہ واقف نے مسجد کی مرمت وغیرہ کے لئے وقف کیا ہے اور اس نے اس آمدنی سے مسجد کی تعمیر کا حکم نہیں دیا، اور فتویٰ یہ ہے کہ اس آمدنی سے مسجد کی تعمیر جائز ہے۔

اس عبارت سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ اگر مسجد پر کوئی جگہ وقف ہے اور واقف نے اس لئے وقف کیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ اس مسجد کی مرمت وغیرہ ہوتی رہے تو اس کے ذریعہ تعمیر کی جائے گی، لیکن اگر تعمیر کسی وجہ سے معتذر ہو، مثلاً اب وہاں مسلمان نہیں رہتے ہیں تو ایسی صورت میں مسلمانوں کی آبادی میں وہ آمدنی اسی مصرف میں صرف کی جائے گی دوسرے کاموں میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا، لیکن شرط یہ ہے کہ قاضی یا حاکم کی اجازت سے ہو، مگر اس ملک میں علماء اور مفتیان کی اجازت سے بھی منتقل کی جائے تو گنجائش معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ دارالاسلام نہیں ہے۔

وعن الثاني ينقل إلى مسجد آخر بإذن القاضي (درمختار ۳/۴۰۷)

اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کی جائے قاضی کی اجازت سے۔

مولانا اسعد الله قاسمی

جس وقف کا مصرف ختم ہو جائے:

اگر کسی وقف کا مصرف ختم ہو جائے مثلاً کوئی جائداد کسی مدرسہ پر وقف ہو اور اب وہ مدرسہ باقی نہیں رہا تو ایسے وقف کی آمدنی اسی نوع کے اوقاف جو دوسری جگہ واقع ہیں پھیر دیا جائے گا، اس پر علامہ شامی کی یہ عبارت دال ہے:

فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه وفي الرد لف ونشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۶/۵۴۹)

مسجد، خانقاہ، کنواں اور حوض کے وقف کو قریبی مسجد، خانقاہ، یا کنواں، یا حوض کی طرف پھیرنا جائز ہے، شامی میں ہے کہ یہ لف ونشر مرتب ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ منہدم مسجد کو حوض یا حوض کو مسجد کی طرف لوٹانا جائز نہیں ہوگا۔

مسلک مالکی:

امام مالکؒ کا بھی مذہب یہی ہے کہ اگر کسی وقف کا مصرف ختم ہوجائے تو اس کی آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف میں استعمال کیا جائے گا، چنانچہ ابوالبرکات ''الدردیر'' میں لکھتے ہیں کہ اگر کسی نے کچھ کتابیں کسی متعین مدرسہ پر وقف کیں اور اب وہ مدرسہ باقی نہیں رہا کہ وہاں کے لوگ اس سے استفادہ کرسکیں تو اسے دوسرے مدرسہ کو دیدیا جائے گا۔

أما كتب العلم إذا وقفت على من لا ينتفع بها كأمي أو امرأة فإنها لا تباع وإنها تنقل لمحل ينتفع بها فيه كالكتب الموقوفة بمدرسة معينة فتخرب تلك المدرسة و تصير الكتب لا ينتفع بها فإنها تنقل لمدرسة أخرى ولا تباع (الشرح الکبیر ۹۱/۴)

بہرحال علم کی کتابیں جب وقف کی جائیں اس شخص پر جو اس سے فائدہ نہ اٹھائے جیسے ان پڑھ یا کسی عورت پر تو اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو ایسی جگہ منتقل کیا جائے گا جو اس سے فائدہ اٹھا سکے، چنانچہ اگر کتابیں کسی متعین مدرسہ پر وقف کی جائیں اور وہ مدرسہ ویران ہوجائے اور ان کتابوں سے فائدہ اٹھانے والا نہ ہو تو اس کو دوسرے مدرسہ کی طرف منتقل کردیا جائے گا لیکن فروخت نہیں کیا جائے گا۔

مسلک حنبلی:

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی وقف کا مصرف ختم ہوجائے تو اس کو فقراء ومساکین کی طرف منتقل کردیا جائے گا، چنانچہ ابن قدامہ رقم طراز ہیں:

ولأنه مال الله تعالى لم يبق له مصرف فصرف إلى المساكين كالوقف المنقطع (المغنی ۳۷۱/۵)

مولانا محمدارشد قاسمی

☆☆☆☆☆☆

وقف کے بعض حصہ کو فروخت کرکے بقیہ کی تعمیر

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبد الجلیل قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
مفتی عبد الرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

وقف کے بعض حصہ کو فروخت کر کے بقیہ کی تعمیر

سوال۔الف: بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں، اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کر دے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہو گا، اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے، کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہے۔اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کرلیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ب: اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے، وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جا سکتی ہے، جب کہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے؟

جوابات

الف۔ جب اس عمارت و زمین سے انتفاع کی کوئی مناسب صورت نہ بن سکے مثلاً یہ کہ زمین کو کرایہ پر دیدیا جائے یہ بھی انتفاع ہے، تو ایسا معاملہ کرنے کی گنجائش سمجھ میں آتی ہے کہ کوئی بلڈر تعمیر کر کے انتفاع کی شکل پیدا کر دے اور وقف کی عمارت سے ہی اپنا معاوضہ حاصل کر لے، اس کے لئے صورت معاملہ اس طرح کی اختیار کی جائے کہ بتدریج زمین و عمارت سے بلڈر کا تعلق ختم ہو جائے، بجائے ایک دو منزل کی مستقل ملکیت کے وہ اپنا معاوضہ طے کر لے جس کو عمارت کی تیاری کے بعد اس کی آمدنی سے یکمشت یا بتدریج لے لے۔

اس انداز کے بعض نظائر کا تذکرہ اس سے پہلے گذر چکا ہے ضرورۃً ان صورتوں کو گوارا کیا گیا ہے۔اگر بلڈر اپنے کام کے عوض طویل اجارہ کا خواہشمند ہو، معمولی اجرت و کرایہ پر تو ان صورتوں کے مطابق اس کو بھی گوارا کیا جا سکتا ہے۔

ب۔ وقف کی آبادی کے لئے اس کے کسی حصہ کو فروخت کرنا، وقف کی اصلاح نہیں بلکہ اہلاک ہے، اس لئے اس کی اجازت یا اس انداز کی کسی چیز کی صراحت فقہ حنفی کی کتابوں اور علماء سے نہیں مل سکی، البتہ امام احمد سے اس کی اجازت ضرورت پر منقول ہے،

جہاں واقعی ضرورت ہو اور کوئی حل نہ نکلے، اور اوپر جو صورت ذکر کی گئی ہے اس طرح کا بھی کوئی معاملہ نہ ہو سکے تو اس صورت کو محض وقف کی حفاظت و بقا اور باز آباد کاری کی نیت سے اختیار کیا جا سکتا ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

کچھ عمارت کے بدلہ نئی عمارت کی تعمیر:

الف۔ وقف کی مخدوش عمارت کی تعمیر نو کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ عمارت کا کچھ حصہ تعمیر کنندہ لے لے اور بقیہ مقصد وقف میں استعمال ہو، کیوں کہ اس میں وقف کا تحفظ اور مقصد وقف کی تکمیل ہی مقصود ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی صراحتیں موجود ہیں، کہ وقف کو کارآمد بنانے کے لئے اس کے کچھ حصے کو کرایہ پر لگانا، اس کے ملبہ کو فروخت کرنا بلکہ خود اس زمین کو فروخت کرنا درست ہے، فتاوی بزازیہ میں اس بات کو بڑی صراحت و وضاحت کے ساتھ لکھا گیا ہے:

بیع عقار المسجد لمصلحة لا یجوز وان بأمر القاضی وإن باع بعضه لإصلاح باقیه لخراب کله جاز (فتاوی بزازیہ ۲۸۱/۶)

نیز فقہاء حنابلہ میں علامہ ابن قدامہ کا بیان ہے:

فلم تمکن عمارته ولا عمارة بعضه إلا ببیع بعضه جاز بیع بعضه لتعمر به بقیته (المغنی ۳۶۸/۵)

ب: یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب عمارت کے بجائے خود زمین کا کچھ حصہ تعمیر نو کے لئے فروخت کرنا پڑے، البتہ اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ مسجد کی تعمیر نو میں خاص اس جگہ میں سے کوئی حصہ فروخت نہ کیا جائے جسے نماز کی ادائیگی کے لئے مخصوص کیا گیا تھا اور جو مسجد کے حکم میں داخل ہو گیا تھا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

الف۔ سوال میں مذکور صورت معاملہ درست ہے لیکن ایسا انتہائی مجبوری میں کیا جا سکتا ہے پہلے کوشش کی جائے کہ بلڈر کو ایک دو منزلیں بہ طور ملک نہیں بلکہ بطور اجارہ دی جائیں۔

ب: یہ صورت معاملہ بھی درست ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

الف۔ کسی بلڈر سے اس شرط پر مکان بنوانا کہ اس کی ایک منزل یا دو منزل اس کی ہوگی:

اگر وقف کی عمارت مخدوش حالت میں ہے، اور وقف کے پاس اس کی تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے، اسی طرح وقف کی کوئی زمین ہے، جس پر کوئی عمارت نہیں ہے اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے، اور کوئی بلڈر مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے یا خالی زمین پر چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کرنے کے لئے تیار ہے کہ ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہوگا، اور بقیہ منزلیں وقف کے مصارف کے لئے ہوں گی، تو چونکہ اس صورت میں وقف کو کوئی نقصان نہیں ہے بلکہ فائدہ ہی فائدہ ہے، اور اس میں منشاء واقف اور مقاصد وقف کا تحفظ و بقا بھی ہے۔ اس لئے میرے خیال سے اس صورت کو جائز ہونا چاہئے اس طرح کا معاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ البتہ اس کا خاص خیال رکھا جائے کہ نیچے کی منزل وقف رہے، وہ بلڈر کی ملک نہ قرار

دی جائے۔اس میں فتنہ کا اندیشہ ہے۔

ب۔موقوف زمین کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت تعمیرات میں لگانا:

جب وقف تام ومکمل ہو جائے تو اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کسی مصرف پر صرف کرنا اور وقف کو وقفیت سے نکال دینا شرعاً جائز نہیں ہے۔شئ موقوف کی وقفیت کو باقی رکھنا خواہ اصلی حالت میں ہو یا اس کی جگہ پر اسی نوع کی دوسری شئ خرید کر ہو ضروری ہے۔لہذا مذکورہ صورت میں موقوفہ زمین وجائداد کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت مخدوش عمارت کی نئی تعمیر یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے یا نئی مسجد کی تعمیر پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی اس سے احتراز لازم ہے۔

علامہ ابن نجیم البحر الرائق میں خلاصہ اور فتاوی نسفی کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں:

"بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لا يجوز وإن كان بأمر القاضي وإن كان خرابا" (البحر الرائق ۲۲۳/۵)

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

الف۔ اوقاف کی عمارتیں مخدوش ہوں یا محض کوئی خالی زمین ہو اس پر کسی قسم کی کوئی عمارت ہی نہ ہو، اب اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر یا خالی زمین پر چند منزلہ نئی عمارت کی تعمیر کی جائے تا کہ منفعت بڑھ جائے، یہ فی نفسہ جائز ہے، کمامر۔

لیکن سوال یہ ہے کہ متولی وقیم کے پاس خود وقف کا اتنا سرمایہ نہیں جس سے عمارت کی تعمیر کی جا سکے اس لئے وہ کسی بلڈر سے معاہدہ کرے جس میں یہ طے پائے کہ وہ بلڈر اپنے ذاتی سرمایہ سے چند منزلہ عمارت بنائے اور اس کے بدلے میں عمارت کی ایک یا دو منزل بلڈر کی ملکیت ہوگی اس میں اس کو ہر قسم کے تصرفات کا حق ہوگا اور بقیہ دیگر منزلیں مصارف وقف کے لئے ہوں گی، تو کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہوگا؟

جہاں تک میں نے غور کیا ہم کو یہی سمجھ میں آیا کہ ہمیشہ کے لئے ایک دو منزل کی مالکانہ حیثیت بلڈر کو دے دینا کسی توجیہ سے درست نہیں ہے، ہاں اگر تحدید اور مدت کی تعیین کردی جائے کہ اتنی مدت تک یہ ایک یا دو منزل تمہارے آزادانہ تصرف وقبضہ میں رہے گی تم اس سے ہر قسم کا نفع اٹھا سکتے ہو صرف فروخت نہیں کر سکتے ہو، اور اس مدت کے بعد تم کو دست بردار ہونا پڑے گا، تو ایک توجیہ کے تحت یہ معاملہ جائز ہو سکتا ہے۔

اور وہ توجیہ یہ ہوگی کہ متولی کی اجازت سے چونکہ بلڈر نے تعمیر عمارت کے مصارف اپنی ذاتی رقم سے پورے کئے ہیں اس لئے شرعاً اپنے صرف کردہ رقم کے بقدر رجوع ومطالبہ کا حق اس کو ملے گا، اب چونکہ متولی کے پاس اتنا سرمایہ نہیں کہ وہ یکمشت ادا کردے اس لئے وہ یہ صورت اختیار کر رہا ہے کہ جتنی مدت میں اس ایک یا دو منزل سے بشکل کرایہ وغیرہ بلڈر کی صرف رقم پوری ہو جائے گی اتنی مدت تک کے لئے اسے بلڈر کے تصرف، قبضہ میں چھوڑ دیا جائے اس دوران وہ اس سے جس طرح چاہے نفع حاصل کرے لیکن مدت گذر جانے پر اس سے دست بردار ہونا ہوگا، یہ دراصل بلڈر کے حق یعنی تعمیر کے اخراجات کی ادائیگی کی ایک صورت ہوگی اور بس۔

یہاں یہ بات جو تقریباً مسلمہ ہے ضرور مستحضر رہے کہ زمین کے تابع ہو کر عمارات بھی وقف ہوا کرتے ہیں، اور فقہاء کی صراحت ہے:

إن لم يكن متولياً فإن بنى بإذن المتولي ليرجع فهو وقف وإلا فإن بنى للوقف فوقف وإن لنفسه أو أطلق فله رفعه إن لم يضر (شامی ۴۲۹/۳) **وإن أضر فهو المضيع ماله فليتربص إلى خلاصه** (الاشباہ والنظائر ۱۹۳)

بہر حال جب اذن متولی سے وہ بلڈر زمین موقوفہ پر تعمیر عمارت کرے گا تو وہ عمارت وقف ہی ہوگی اس لئے "**لا يباع ولا يوهب**" کا حکم رہے گا، زیادہ سے زیادہ وہ اپنی رقم کے مطالبہ ورجوع کا حق رکھے گا، اور اگر بلا اذن متولی کے کوئی ارض موقوف پر تعمیر کرے گا تو وہ اس کی نیت کے مطابق وقف اور ذاتی بھی ہو سکتی ہے، مگر ذاتی ہونے کی صورت میں بلا ضرر وقف تعمیر کا رفع ممکن ہو تو خیر، ورنہ وہ اپنے مال کا برباد کرنے والا بھی قرار دیا جا سکتا ہے **كما تدل عليه الرواية السابقة۔**

ب۔ کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے، یا وقف شدہ خالی زمین پر عمارت بنانے کے لئے یا محتاج تعمیر کی جدید تعمیر کے لئے وقف زمین وجائداد کا کچھ حصہ فروخت کر کے تعمیری کام کیا جا سکتا ہے، شرعاً اس کی گنجائش ہے، مگر شرط یہ ہے کہ ان تعمیرات کا اصل مقصد ومحرک محض ان اوقاف کی حفاظت ہو اور اس کی کوئی سبیل بجز فروختگی وتعمیر کے متصور نہ ہو۔

یہاں ایک خفیف سا شبہ مسجد کی تعمیر کے لئے اس پر وقف زمین کی فروختگی کے متعلق یہ ہو سکتا ہے کہ واقف کا مقصد مسجد پر زمین وقف کرنے سے عموماً یہی ہوتا ہے کہ اس زمین کو باقی رکھ کر اس کی آمدنی سے مسجد کی ضروریات پوری کی جاتی رہے اور فروختگی سے یہ مقصد بظاہر فوت ہوتا ہوا معلوم پڑتا ہے، مگر اس شبہ کا ازالہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ اگر مسجد پر وقف زمین کلاً یا جزءاً خود خطرہ میں ہو اور اس کی حفاظت اور اس سے انتفاع بجز فروختگی کے ممکن نہ ہو تب تو یہ جائز اس لئے کہا جائے گا کہ دوسرا متبادل وقف بشکل مسجد قائم کیا گیا، اور اگر خود یہ زمین خطرہ میں نہ ہو مگر محتاج تعمیر مسجد کی حفاظت وبقاء بلا تعمیر جدید کے ممکن نہ ہو اور کوئی دوسرا راستہ تعمیر کا سامنے نہ ہو تو گرچہ یہ زمین بظاہر اس مسجد کے مصالح وضروریات کے لئے وقف ہے مگر چونکہ عمارت مسجد اور مصالح مسجد ایک ہی درجہ میں ہیں، **كما قالت الفقهاء: الوقف على عمارة المسجد ومصالح المسجد سواء** "اس لئے اگر اس کی آمدنی سے تعمیر مسجد ممکن نہ ہو تو اس کی فروختگی بھی انشاء اللہ واقف کے منشاء ومقصد اور غرض کے خلاف نہ ہوگی، واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

الف۔ اگر وقف کی عمارت مخدوش ہو اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہ ہو اور کوئی شخص مخدوش عمارت کی جگہ نئی عمارت کی تعمیر کے لئے تیار ہے اس شرط کے ساتھ کہ ایک یا دو منزل اسکی ملکیت ہوگی یا کوئی خالی زمین ہے اس سے انتفاع ممکن نہیں ہے اور مذکورہ شرط پر کوئی شخص عمارت بنانے کے لئے آمادہ ہے تو میرے خیال میں اس شرط کے ساتھ

اسکی اجازت دی جانی چاہئے کہ وہ شخص وقف کے مکان پر جتنا سرمایہ خرچ کررہا ہے اس سے بہت زیادہ قیمت اس منزل کی نہ ہو جو اسکی ملکیت قرار دی جارہی ہے۔

ب۔ وقف شدہ اراضی کو فروخت کر کے مسجد کی تعمیر میں صرف کرنا جس سے اسکی آمدنی ختم ہو جائے جائز نہیں۔

بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لا يجوز و إن كان بأمر القاضي و إن كان خرابا (البحر الرائق ۵/۲۲۳)

البتہ اگر وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے وقف کے پاس سرمایہ نہیں ہے اور اس سے آمدنی حاصل کرنے اور اسکی حفاظت کا کوئی ذریعہ اس کے سوا نہیں ہے کہ اس کے ایک حصہ کو فروخت کر کے باقی حصہ کو محفوظ و قابل انتفاع بنایا جائے تو میرے خیال میں اسکی اجازت دی جانی چاہئے تاکہ وقف محفوظ بھی رہے اور اس سے آمدنی بھی حاصل ہو جو منشاء واقف کے مطابق خرچ ہو۔

وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز (منحۃ الخالق علی البحر ۵/۲۲۷)

مولانا عبد الجلیل قاسمی

الف۔ بلڈر اور ٹھیکیدار سے تعمیر کرا کے بعض حصہ اسکو دیدینا:

بلڈر اور ٹھیکیدار کے ہاتھ اس طرح سودا کرنا ہرگز جائز نہیں ہے کہ تعمیر کے بعد دو ایک منزل ٹھیکیدار کی ملکیت میں منتقل ہو جائے، اس لئے کہ اس میں اصل وقف کا جز فروخت کرنا لازم آتا ہے، اور خدا کی ملکیت کو ختم کر کے بندہ کی ملکیت میں دینا لازم آتا ہے جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہے، اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس میں وقف کی حفاظت ہے بلکہ بعض اجزاء کو ہلاک کرنا ہے، ہاں البتہ کلی طور پر انتفاع ختم ہو جانے کی صورت میں تبادلہ کر کے کارآمد متبادل زمین یا عمارت حاصل کرنے کی اجازت ہو سکتی ہے جس کی تفصیل ویران اوقاف کے تحت گذر چکی ہے۔

یہ مسئلہ فقہاء کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے:

فإذا تم ولزم لا يملك ولا يملك ولا يعار ولا يرهن، وتحته في الشامية، لا يكون مملوكا لصاحبه ولا يملك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع ونحوه لاستحالة تمليك الخارج عن ملكه (درمختار ۴/۳۵۲)

لہذا جب وقف تام ہو کر لازم ہو جائے تو نہ کوئی مالک ہو سکتا ہے اور نہ کسی کو مالک بنایا جا سکتا ہے اور نہ ہی عاریت یا بطور رہن دیا جا سکتا ہے۔ اور شامی میں ہے، نہ واقف کی ملکیت ہو سکتی ہے اور نہ ہی غیر کو بیع وغیرہ کے ذریعہ سے مالک بنانے کی اس میں صلاحیت ہے، اس کی ملکیت سے خارج ہونے کی وجہ سے دوسرے کو مالک بنانا محال ہو چکا ہے۔

ب۔ وقف کے بعض حصہ کو فروخت کر کے بقیہ کی تعمیر:

اگر وقف کی عمارت مخدوش ہوگئی ہے اور اس کے پاس کوئی سرمایہ نہیں ہے تو بعض حصوں کو فروخت کر کے

بقیہ کی تعمیر جائز ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک ہے وقف کی ملکیت کہ جس کو وقف کی ترقیاتی اسکیم کے لئے خریدی گئی تھی یا کسی نے ترقی کے لئے ملکیت میں دے دیا ہے تو ایسی ملکیت میں سے فروخت کر کے اصل وقف کی تعمیر میں لگانا جائز ہے، دوسرا ہے نفس وقف، یعنی شیٔ موقوف اور اس کے اجزاء تو تعمیر اور ترقی کے لئے اصل وقف کا کوئی جز فروخت کرنا جائز نہیں ہے بلکہ موجودہ متولی سے کوئی کام نہیں ہو رہا ہے تو اس کو معزول کر کے دوسرے فعال شخص کا انتخاب لازم ہوگا، مگر وقف کا کوئی جز فروخت نہ ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ماباع ليس له ذلك (تاتارخانیہ ۵/۴۸ ے)

اور جب وقف کی زمین ویران ہو جائے اور ذمہ دار اس میں سے بعض کو فروخت کر کے اس کے پیسے سے بقیہ کی تعمیر کا ارادہ کرے تو اس کے لئے یہ عمل جائز نہیں ہے۔

البتہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ان سب امور کی اجازت ہے جس پر سعودیہ وغیرہ میں عمل ہو چکا ہے مگر ہمارے لئے نہ اس کا اختیار کرنا مناسب ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک کو چھوڑنے کی گنجائش ہے۔ اس کی تفصیل اعلاء السنن (۱۳/۲۰۸) میں موجود ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

الف۔ بلڈر سے اوقاف کی زمین پر اس شرط کے ساتھ مکان تعمیر کرانا کہ مکان کی ایک یا دو منزل اس کی ہوگی:

اگر کسی وقف کی عمارت خستہ اور مخدوش حالت میں ہو، وقف کے پاس اس کی از سرنو تعمیر کے لئے ضروری سرمایہ نہیں ہے، یا وقف کی کوئی زمین ہے جس پر مکان تعمیر نہیں ہے اور اس زمین سے پیداوار بھی نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی اور صورت ممکن ہے، ایسی صورت میں اگر کوئی بلڈر وقف کی مخدوش عمارت کو منہدم کر کے تعمیر جدید یا خالی زمین پر اپنے مصارف سے عمارت بنانے کے لئے اس شرط پر آمادہ ہو جائے کہ تعمیر شدہ مکان کی ایک یا دو منزل اس کی ذاتی ملکیت قرار پائے گی جس میں اسے ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہوگا، اور بقیہ منزلیں مصارف وقف کے لئے ہوں گی، تو چونکہ ایسی صورت میں وقف موجودہ پوزیشن میں کسی بھی طرح قابل انتفاع نہیں ہے اس لئے اسے قابل انتفاع بنانے کے لئے بلڈر سے اس قسم کا کوئی معاملہ کیا جاتا ہے تو شرعاً وہ درست اور جائز قرار پائے گا، اس طرح کا معاملہ مقصد وقف اور منشاء واقف کے عین مطابق ہے، اور مقاصد وقف کا اس میں تحفظ بھی ہے، اس لئے میرے نزدیک معاملہ کی یہ صورت درست ہے، البتہ اس کا خیال رکھا جائے کہ مکان کے نیچے کی منزل ہر حال میں وقف ہی رہے، اسے بلڈر کی ملکیت قرار نہ دیا جائے۔

ب۔ ارض موقوفہ کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت تعمیرات میں صرف کرنا:

وقف کے تام و مکمل اور لازم ہو جانے کے بعد اس کی فروختگی اور اس کا ہبہ درست نہیں ہے ارض موقوفہ کو

فروخت کر کے اس کی قیمت کو تعمیرات میں لگانا، اور وقف کو اس کی واقفیت سے نکال دینا درست نہیں ہے۔ شئ موقوفہ کی وقفیت کو اپنی اصلی حالت میں یا اس کی جگہ پر اسی نوع کی دوسری چیز خرید کر کے وقف کی وقفیت کو باقی رکھنا ضروری ہے۔ لہذا صورت مسئولہ میں ارض موقوفہ کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت کو مخدوش عمارت کی تعمیر جدید یا نئی مسجد کی تعمیر یا خالی زمین پر عمارت بنوانے یا نئی مسجد کی تعمیر میں صرف کرنا شرعاً درست نہیں ہوگا، اس سے اجتناب لازم و ضروری ہوگا۔ علامہ ابن نجیم نے تحریر کیا ہے:

"بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لا يجوز وإن كان بأمر القاضي وإن كان خرابا" (البحر الرائق ۲۲۳/۵)

مفتی نسیم احمد قاسمی

الف۔ اوقاف کی عمارتیں اگر مخدوش ہوں تو ان کو ڈھا کر نئے سرے سے تعمیر کے لئے اوقاف کے کسی حصہ کو تعمیر کے عوض میں بلڈر کو دینا، وقف کے بعض حصوں کو فروخت کرنا ہے جو اکثر فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ فتاوی ہندیہ میں ذخیرہ کے حوالہ سے اس قسم کا صریح جزئیہ موجود ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك فإن باع القيم شيئا من البناء لم ينهدم ليهدم أو نخلة حية لتقطع فالبيع باطل (فتاوی ہندیہ ۴۱۷/۲)

لیکن اگر مخدوش عمارت کے ضائع ہوجانے اور گر جانے کا قوی اندیشہ ہو اور آئندہ مستقبل میں وقف میں اس کی گنجائش نظر نہ آتی ہو کہ اس کی مرمت یا تعمیر ہو سکے تو قاضی شریعت یا ان کے قائم مقام جماعت المسلمین اس عمارت کو بلڈر کے ذریعہ تعمیر کرانے اور کچھ حصے کو بلڈر کے دینے ہی میں بہتر سمجھتی ہو اور اس سے وقف کا فائدہ ہی ہو تو پھر اس کی گنجائش ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے عمارت بنوانے کے لئے وقف ہی کے کچھ حصہ کو بلڈر کو عوض میں دینے کی عام اجازت نہ ہوگی۔ بعض مخصوص حالات میں صرف قاضی یا ان کے قائم مقام جماعت المسلمین کو یہ اجازت حاصل ہوگی۔ لیکن وقف کی مصلحت کے پیش نظر ہوگی، عموماً اجازت نہ ہوگی۔

ب۔ اگر وقف کی حفاظت اسکے بغیر ممکن نہ ہو تو وقف شدہ زمین میں سے کچھ زمین کو فروخت کر کے وقف کی حفاظت کرنے کی گنجائش ہوگی۔

مولانا ظفر عالم ندوی

الف۔ اوقاف کے مقاصد کو ممکن حد تک پورا کرنے کی کوشش کرنا چاہئے۔ مخدوش عمارتوں کو اگر ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے تو وہ ڈھیر ہو جائیں گی اور اوقاف کا زبردست نقصان ہوگا۔ اس نقصان سے بچانے کے لئے بلڈر کے ساتھ ایسا معاملہ کرنا کہ وہ اپنے خرچہ پر عمارت تعمیر کردے اور اس کے ایک دو منزل اپنے لئے رکھ لے جائز ہوسکتا ہے۔ واللہ اعلم

ب۔ جی ہاں اس صورت میں جائز ہوگا۔

مولانا شمس پیرزادہ

الف۔ موقوفہ عمارتیں جو بوسیدہ اور مخدوش حالات میں پڑی ہوئی ہیں انہیں گرا کر، اور اسی طرح وہ موقوفہ خالی زمینیں جن سے انتفاع کی کوئی صورت نہ ہو ان پر ایسی نئی عمارتوں کی تعمیر جس سے ان اوقاف کی آمدنی اور استعمال بڑھ جائے اور وہ اپنے مقاصد کو بطریق احسن پورا کرسکیں نہ صرف جائز بلکہ مطلوب ہوگا، بہتر ہوگا کہ اس کے لئے فنڈ کی کوئی صورت پیدا کی جائے، مثلاً چندے اور عطیات یا قرض کے ذریعہ، اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو ایسے بلڈرز سے معاہدہ کیا جاسکتا ہے جو اپنے سرمایہ سے اسے تعمیر کرے مگر اس عمارت کے کچھ حصوں کو اس کی مستقل ملکیت میں دینے کے بجائے اس کے دھیرے دھیرے انخلاء کا معاہدہ ہو، اسلامی معاشیات کے کچھ ماہرین نے اسی طرح کے مشورے دیئے ہیں اور بعض اسلامی ملکوں میں اس کا تجربہ بھی ہو رہا ہے۔

ب۔ جب وقف کی حفاظت ممکن نہ ہو تو پورے کو فروخت کرکے اس کا متبادل قائم کیا جاسکتا ہے، تو اگر اس کے کسی چھوٹے سے حصے کو نکالنے سے بقیہ بڑا حصہ محفوظ وکارآمد ہو جائے تو اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

الف۔ دونوں صورتوں میں بیع درست نہیں، البتہ ایک دو منزل بلکہ پوری عمارت ہی اسی بلڈر کو کرایہ پر دی جاسکتی ہے، جو اس نے خرچ کیا ہے، کرایہ اسی سے وضع ہو۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضاً منها ليرمَ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك (ردالمحتار ۴۲۶/۳/۱)

جب وقف کی زمین ڈھ جائے اور متولی چاہے کہ اس کا کچھ حصہ فروخت کرکے اسی پیسے سے باقی کی مرمت کرے، تو متولی کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی کتاب میں ہے:

شجرة جوز في دار وقف فخربت الدار لم يبع القيم الشجرة لأجل عمارة الوقف لكن يكرى الدار و يعمرها و يستعين بالجوز على العمارة لا بنفس الشجرة، كذا في السراجية (فتاوی عالمگیری ۴۱۷/۲)

اخروٹ کا درخت جو وقف کے مکان میں ہو، مکان ڈھ گیا، تو متولی وقف کو تعمیر کرنے کے لئے درخت کو نہ بیچے، بلکہ مکان کو کرایہ پر دے اور کرایہ کے پیسے سے اس کی تعمیر کرائے اور اخروٹ کی قیمت سے بھی تعمیر میں مدد لے، لیکن بذاتِ خود اخروٹ کے درخت کو نہ فروخت کرے، ایسے ہی سراجیہ میں ہے۔

ب۔ اس کا جواب اوپر گذر چکا ہے، بیع کے بجائے اجارہ وکرایہ کی صورت اختیار کی جائے۔ (تفصیل کے لئے

دیکھئے: ردالمحتار ۳/ ۴۰۶ ۔ ۴۱۹)

لیکن اگر وقف کی حفاظت، وقف شدہ زمین و جائداد کا کچھ حصہ فروخت کئے بغیر ممکن ہی نہ ہو، جیسا کہ سوال میں درج ہے، تو موقع ضرورت میں حنابلہ کے اس قول پر غور کیا جاسکتا ہے:

إن الوقف إذا خرب و تعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت و عادت مواتاً ولم تمكن عمارتها أو مسجد انتقل أهل القرية عنه و صار في موضع لا يصلى فيه أو ضاق بأهله ولم يمكن توسيعه في موضعه أو تشعب جميعه فلم تمكن عمارته ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته ولم يمكن الانتفاع بشيء منه بيع جميعه (المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۲۲۵، الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/ ۲۲۶)

وقف ویران ہوگیا اور اس کے منافع معطل ہوگئے، مثلاً ایک گھر تھا جو منہدم ہوگیا، یا زمین تھی ویران ہوکر بالکل ناقابل استعمال ہوگئی اور اس کی تعمیر ممکن نہیں ہے، یا کوئی مسجد تھی بستی والے وہاں سے منتقل ہوگئے اور وہ ایسی جگہ میں ہوگئی کہ اس میں نماز نہیں پڑھی جاتی، یا مسجد محلّہ والوں پر تنگ ہوگئی اور اس جگہ میں اس کی توسیع ممکن نہیں، یا سب لوگ وہاں سے منتشر ہوگئے پس اس کی پوری تعمیر یا بعض تعمیر، اس کے بعض حصہ کو فروخت کئے بغیر ممکن نہیں، لہذا اس کے بعض حصہ کی بیع جائز ہوگی تا کہ اس کا بقیہ حصہ تعمیر کیا جائے اور اگر اس سے کچھ بھی انتفاع ممکن نہ ہو تو پورے حصے کو فروخت کردیا جائے گا۔

مولانا جمیل احمد نذیری

الف۔ صورت مسئولہ میں جب کہ اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ بھی نہیں ہے کہ تعمیر کرائی جاسکے اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہوا کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کردے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اسکو ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہوگا، اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے تو شرعاً ایسا معاملہ درست نہیں ہے، کیونکہ وقف پر کسی کی ملکیت نہیں ہوتی شرعاً۔

فإذا صح الوقف لا يملك ولا يملك (۳۵۴/۲) یعنی وقف واقف کا مملوک نہیں ہوتا، اور وقف کا بیع وغیرہ کے ذریعے کسی کو مالک نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ وہ قابل تملیک نہیں ہوتا، لہذا اس کی خرید و فروخت اور حبہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اور کسی کو وارث بھی نہیں بنایا جاسکتا۔ پھر لکھتے ہیں:

اعلم أن بعض المتأخرين جوّزوا بيع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والأصح أنه لا يجوز البيع فإن الوقف بعد الصحة لا يقبل الملك كالحر لا يقبل الرقية وقد شاهدنا فيه مثل ما شاهدنا في الاستبدال (۳۵۴/۲) یعنی وقف کی بیع جائز نہیں، نہ بعض کی نہ کل کی، کیونکہ وقف صحت کے بعد ملکیت کو قبول نہیں کرتا۔ اور عمدۃ الرعایہ میں ہے:

فلا يجوز بيعه ولا تمليكه بوجه من الوجوه وان تشتمل علي منافع ۔یعنی وقف کی بیع و تملیک کسی طرح بھی جائز نہیں ہے اگر چہ وہ فوائد ومنافع پر مشتمل ہو،لہذا بلڈر کی یہ شرط لگانا کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی جس میں اسکو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا، جائز نہیں ہے بلکہ باطل ہے،اور اس شرط کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا، ہاں ثواب کے لئے تبرع کر دے تو قابل مبارکباد ہوگا، اسی طرح اس وقف کی زمین کا بھی حکم ہوگا جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں ہے،اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے تو اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کیا جانا شرعاً جائز نہیں ہے، ہاں وہ بنیت ثواب بنوادے تو مستحق اجر وثواب ہوگا اور ملکیت کی نیت سے بنوانا جائز نہیں ہے، کیونکہ وقف میں تملیک جائز نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں بلڈر سے ایسا معاملہ کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، نہ مخدوش عمارتوں کی تعمیر کی وجہ سے نہ زمین سے فائدہ اٹھانے کی غرض سے، ہاں بنیت ثواب بنوادے تو مستحق اجر وثواب ہوگا۔ واللہ اعلم

الف۔ صورت مسئولہ میں کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین وجائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے، ایسا کرنا جائز ہے، اور چونکہ اس فروختگی کا مقصد محض وقف کی حفاظت ہی ہے اور فروختگی کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے، چنانچہ شرح وقایہ میں ہے (۲/ ۳۵۴) **اعلم أن بعض المتاخرين جوزوا بيع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقي** ۔یعنی متاخرین رحمہم اللہ نے وقف شدہ زمین وجائداد کے کسی حصہ کو فروخت کر کے باقی کی تعمیر کے لئے جائز رکھا ہے۔ گو کہ صاحب شرح وقایہ نے اس بیع کے ناجائز ہونے کو اصح کہا ہے لیکن صورت مسئولہ میں متاخرین کا قول انفع للوقف ہے،اور اوقاف میں انفع ہی کا لحاظ رکھا جاتا ہے،لہذا زیر بحث مسئلہ میں متاخرین کا قول ہی راجح ہونا چاہئے، چنانچہ عمدۃ الرعایہ حاشیہ نمبر (۱) پر ہے:

إذا خرب الموقوف ولم يكن في غلة ما يعمر به جاز أن يبيع بعضا منه فيعمر الباقي بثمنه لأن في بيع البعض إبقاء البعض وفي تركه ذهاب كله و إعدام انتفاع به ومن ابتلي ببليتين يختار أهونهما. یعنی وقف کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت کے ذریعہ باقی کی تعمیر کرنے میں بعض وقف کو باقی رکھنا ہے اور بیع کو ترک کرنے اور ناجائز کرنے میں کل وقف کو ضائع کرنا اور اس کے ذریعہ انتفاع بالکلیہ ختم کرنا ہے،لہذا اس مقصد کے تحت وقف کے بعض حصہ کو فروخت کرنا جائز ہوگا اور اس کے ذریعہ نئی تعمیر کیا جانا جائز رہیگا، اور ضابطہ ہے کہ جو شخص دو مصیبتوں میں مبتلا ہو جائے تو وہ اہون اور ہلکی مصیبت کو اختیار کرے گا۔ اور صورت مسئولہ میں اہون ہے کہ اس بعض حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے باقی کی نئی تعمیر کی اجازت دیدی جائے اور اس میں واقف کا مقصد بھی حاصل ہو جائے گا، اور واقف کے مقصد کی رعایت رکھنا واجب ہے، چنانچہ علامہ شامی (۴۶۲/۳) نے لکھا ہے **مراعاة غرض الواقفين واجبة**. واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر

عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین یا جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے۔ ایسا کرنا جائز ہے اسی میں واقف کے مقصد کی رعایت ہے جسکا لحاظ رکھنا واجب ہے اور وقف کو ضیاع سے بچانا بھی ہے ... واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

الف۔ بہتر صورت یہ ہے کہ بلڈر کو اس میں ملکیت کا حق نہیں دیا جائے، بلکہ اس کے نفع کے ساتھ ایک رقم طے کر لی جائے، اور تعمیر کے بعد اس کی آمدنی میں سے بلڈر کی طے شدہ رقم واپس کردی جائے، ایسا بھی معاملہ ہوسکتا ہے کہ بلڈر تعمیر کے بعد کرائے داروں سے ایک بڑی رقم علاوہ کرائے کے طے کر کے لے لیتا ہے، کرایہ مالک یا متولی وصول کرتا ہے اور بڑی رقم بلڈر لے لیتا ہے، یہ بھی اگر ممکن نہ ہو تو پھر جیسا کہ آپ نے سوال میں لکھا ہے اس وقف کا کچھ حصہ بلڈر کو دے دیا جائے اور بقیہ حصہ کو وقف قرار دے کر اس کی آمدنی شرائط وقف کے مطابق خرچ کی جائے مگر اس میں پہلے قاضی کی اجازت ضروری ہے، چنانچہ قانون العدل والانصاف میں صفحہ ر۱۷۔ مادہ ر۳۶ میں ہے:

''ولا تباع إلا تعذر الانتفاع بها'' اور خالی زمین کا بھی یہی حکم ہے۔

ب۔ اس سوال کا جواب اوپر مذکورہ جز میں آ گیا، نیز ''الضرورات تبیح المحظورات'' کا قاعدہ بھی جواز کو چاہتا ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

الف۔ میرے خیال میں بلڈر سے اگر معاملہ یوں کرلیا جائے کہ تم تعمیر کروادو اور اس میں سے اتنے حجرے یا اتنی دوکانیں تم بطور کرایہ لے لو، جب تمہاری تعمیری رقم پوری ہوجائے گی تو پھر تمہارا اس تعمیر سے کوئی سروکار نہ ہوگا، لیکن شاید بلڈر اس پر راضی نہ ہو، اس لئے دوسری صورت یہ سمجھ میں آتی ہے کہ پہلے معاہدہ کر کے اس کو وقف سے الگ کر کے جگہ دیدی جائے اور یہ جگہ نہ تو اوپر ہو نہ نیچے بلکہ سائڈ میں ممیز اور مفرغا ہو تا کہ آئندہ کے لئے کسی طرح خدشہ نہ رہے۔

ب۔ گو کہ اس کا جواب من وجہ کئی ایک جوابات کے ضمن میں آچکا ہے پھر بھی ثانیا عرض ہے کہ اگر ان کی حفاظت کا کوئی بظاہر ذریعہ نہ ہو مثلاً چندہ وغیرہ نہ مل سکتا ہو تو ان اوقاف کا کچھ حصہ فروخت کر کے اس کی تعمیر حفاظت کی غرض سے واقف کے منشاء کے مطابق کرائی جاسکتی ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

الف۔ موقوفہ عمارتیں جب کہ مخدوش ہوں اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے پیسہ بھی نہیں ہے، اسی طرح موقوفہ زمین نا قابل انتفاع ہو تو ان حالات میں کسی بلڈر سے ایسا معاملہ کرنا جس میں وہ اپنی ملکیت کی کچھ شرط لگائے شرعاً جائز ہونا چاہئے کیونکہ یہاں مجبوری ہے۔ واللہ تعالی اعلم، ویسے عام حالات میں ایسا معاملہ درست نہیں کیونکہ موقوفہ شئی کی بیع وملکیت درست نہیں تاہم بہتر شکل تو یہی ہے کہ برائے وقف چندہ لے کر عمارت کو بنوائے۔

ب۔ تجدید تعمیر کے لئے موقوفہ عمارت یا زمین کے کسی حصہ کو فروخت کرکے اس کی آمدنی کوشئی موقوفہ میں لگانا جائز نہیں۔ کفایت المفتی (۲۹۴/۷) میں مذکور ہے کہ اگر تجدید تعمیر ضروری ہو جائے تو اس وقت بھی کرایہ پر دینا جائز ہے۔ بیع جائز نہیں۔

مفتی حبیب الله قاسمی

الف۔ یہ وقف کے تحفظ کی صورت ہوگی اور اس کی گنجائش ہے۔

ب۔ تحفظ وقف کے لئے اس کی بھی گنجائش ہے مگر باجازت قاضی۔ ''لا یملک الواقف بالبیع و نحوہ ولو لإحیاء الباقی'' (جامع الرموز)

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

الف۔ وقف کی مخدوش عمارت کی تجدید کے لئے اگر اس کے سوا کوئی صورت نہیں ہے کہ کسی بلڈر کو اس کی ایک آدھ منزل دے دی جائے جس پر اس کو مالکانہ تصرف کا حق حاصل ہو تو بظاہر اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

ب۔ وقف کے بعض حصہ کو آباد کرنے کے لئے اس کے بعض حصہ کو فروخت کرنا درست ہے، ان دونوں جوابوں کے حوالہ میں وہی عبارت پیش کی جاسکتی ہے جو سوال اول کے جواب میں پیش کی جاچکی ہے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

الف۔ اوقاف کی کسی عمارت یا اس کی کسی زمین کا کوئی حصہ کسی طور پر دینا درست نہیں۔ پھیلے ہوئے اوقاف کی زائد آمدنی سے مخدوش عمارت کی مرمت اور خالی زمین سے انتفاع کی صورتیں پیدا کی جائیں۔

ب۔ وقف جائداد کا کوئی حصہ فروخت کرکے ایسا کوئی کام نہیں کیا جائے۔ یہ سارے کام اوقاف کی زائد آمدنی سے ہوں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

الف، ب۔ وہ اوقاف جن کا انتفاع بالکلیہ ختم ہو جائے اور انتفاع کو جاری کرنے کے لئے نہ تو وقف مذکور کو کرایہ پر دینا ممکن ہو اور نہ قرض حاصل ہو تو اس پر موقوفہ اوقاف کی آمدنی کے بعض حصہ کو فروخت کرنا جائز ہے۔ لہذا صورت مسئولہ کا اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

أهل المحلة باعوا وقف المسجد لأجل العمارة قال يجوز بأمر القاضي وغيره، هو موافق للقاعدة المشهورة إذا اجتمع ضرر ان قدم أخفهما الخ (فتاوی خیریہ/ ۱۲۹)

البتہ آمدنی کو بڑھانے کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔

قال الرملي أقول قال في البزازية بيع عقار المسجد لمصلحته لا يجوز (منحۃ الخالق ۲۲۰/۵)

مولانا محمد حنیف صاحب

الف،ب۔ فقہاء نے بعض حصہ کی درستگی کے لئے بعض کی فروختگی کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ فتاوی بزازیہ میں ہے:

وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز (بزازیہ علی الہندیہ ۲۷۱/۶)

اگر وقف کا کچھ حصہ باقی کی مرمت کے لئے فروخت کرے اور پوری جائداد موقوفہ ویران ہوگئی ہو تو ایسا کرنا جائز ہے۔

لہذا اس صراحت کو سامنے رکھتے ہوئے مذکورہ صورت کو جائز ہونا چاہئے، واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

الف۔ وقف جائیداد کا کل یا بعض حصہ ختم کرنا جائز نہیں ہے۔ سوال مذکور کے جواز کی صورت یہ ہے کہ بلڈر سے اس طرح معاملہ کیا جائے کہ یہ مخدوش مکان کو از سر نو تعمیر کرنے میں آپ کا کتنا خرچ ہوگا، جتنا خرچ ہوگا اسکو ہم جتنی نقد رقم موجود ہے وہ ادا کردیں گے اور بقیہ رقم اس مکان کے کرایہ سے آپ وصول کرتے رہیں گے جب آپ اپنی خرچ کردہ رقم وصول کرلیں تو آپ اس مکان سے دست بردار ہو جائیں گے، یا کوئی صاحب خیر قرض حسن کے طور پر اس بلڈر کی طے شدہ کل رقم ادا کردے اور بعد میں وہ اس بلڈنگ کے کرایہ سے رقم وصول کرلیں۔ یا اس بلڈنگ کو قرض دینے والے کو اتنی مدت تک کے لئے کرایہ پر دیدے جس میں اپنا قرض وصول کرلیں بشرط اعتماد۔

لأن استبقاء الوقف واجب ولا يبقى إلا بالعمارة (بدائع الصنائع ۲۲۱/۶)۔

ب۔ وقف شدہ زمین و جائیداد کو فروخت کر کے اسی وقف کے لئے نئے مکانات تعمیر کرنا اور مخدوش حال مکانات کی تعمیر کرنا، نیز اسی طرح مسجد پر وقف شدہ زمین و جائیداد فروخت کرنا مسجد کی مرمت کے لئے جائز نہیں ہے، فقہاء کرام کی عبارتوں سے جیسے صاحب بزازیہ (۲۷۱/۶) کی عبارت: "بيع عقار المسجد لمصلحته لا يجوز وإن باع بأمر القاضي وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز" اس سے اگرچہ صورت مذکورہ میں فروخت کا جواز معلوم ہوتا ہے لیکن یہ اس وقت کی بات ہے جب اسلامی حکومت تھی اور قضاۃ و منتظمین میں دیانتداری غالب تھی اور قاضی کے پاس وسیع اختیارات تھے، جب کہ موجودہ دور میں ان چیزوں کا فقدان ہونے کی وجہ سے فروخت کی اجازت دینا ضرر سے خالی نہیں، اور پھر تو اوقاف کے فروخت ہونے کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔ لہذا میرے خیال میں اس کی اجازت نہ ہونی چاہئے اور مسائل کا یہ جملہ کہ تعمیر اوقاف کے بعض حصے کو فروخت کئے بغیر تعمیر ممکن نہیں یہ بات میرے نزدیک غیر مسلم ہے، اس لئے کہ اصحاب خیر بہت ہیں جو مساجد وغیرہ کی تعمیر کے لئے ہر وقت کوشاں رہتے ہیں۔

مفتی شیر علی

الف۔ اگر عمارت مخدوش حالت میں ہے تو اس کی ایک یا دو منزل کسی کی ملکیت میں دے کر اس سے تعمیر کا صرفہ لے کر تعمیر درست نہیں ہے۔ بلکہ کسی کرایہ دار سے پیشگی رقم لے کر اس کی تعمیر کرائی جائے چونکہ لوگ مکان و دوکان کے شدید محتاج ہونے کی بنیاد پر پیشگی رقم ادا کر کے اجارہ قبول کر لیتے ہیں، باقی خالی زمین ہو تو اسے عدم انتفاع کی شکل میں

فروخت کیا جاسکتا ہے۔اور بلڈر سے کسی منزل کو دے کر بھی معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

فإن الأرض إذا ضعفت لا يرغب غالبا في استئجارها بل في شرائها اما الدار فيرغب في استئجارها مدة طويلة لأجل تعميرها للسكنى (ص/۳۸۵)۔

اس سے معلوم ہوا کہ زمین کے نا قابل انتفاع کی شکل میں اس کے استبدال اور فروخت پر اختلاف ہے۔ اور علامہ شامی کی رائے اس کے استبدال کی جانب ہے۔ اور صاحب منتقی کے بھی اطلاق سے زمین کا داخل جواز ہونا معلوم ہوتا ہے۔ البتہ مکان کے مخدوش کا نہیں بلکہ اس کا حل کرایہ دار سے پیشگی رقم دے کر نکل سکتا ہے۔

کذا في الشامي: محل الاستبدال إنما هو الأرض لا البيت... واعترضه الرملي بأن كلام المنتقى المذكور شامل للأرض والبيت فالفرق بينهما غير صحيح (۳۷۹/۴)۔

اس سے معلوم ہوا کہ عمارت مکان اور زمین دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ علامہ شامی کی آخری رائے منحۃ الخالق میں بھی یہی معلوم ہوتی ہے۔

اسی طرح ہندیہ میں ہے: **إذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك (۴۱۷/۲)۔**

اس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

ب۔ حاصل اس سوال کا یہ ہے کہ مخدوش شدہ کی تعمیر جدید کے لئے کوئی رقم نہ ہو تو نئی تعمیر یا اصلاح اور ضروری مرمت کے لئے وقف کو بچانے کے لئے اس کا کوئی جز فروخت کر دیا جائے اور اس کی رقم سے تعمیر واصلاح کی جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں۔

خیال رہے کہ فقہاء کرام نے تعمیر اور مخدوش کی اصلاح اور ٹوٹ پھوٹ کی درستگی کے لئے ہر ممکن صورت اختیار کرنے کی اجازت دی ہے، تاکہ وقف کی بقا رہے، اس کے لئے اولاً یہ صورت ہے کہ اسے کچھ یوم کے لئے کرایہ پر لگا دیا جائے اور حاصل شدہ رقم سے اصلاح ودرستگی کا سلسلہ شروع کیا جائے۔ اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر قرض حاصل کر کے درست کیا جائے۔ اگر یہ دونوں شکل ممکن نہ ہو اور عمارت حد درجہ مخدوش ونا قابل استعمال ہوگئی ہو اور کہیں سے کوئی رقم نہیں مل سکتی ہو تو ایسی صورت میں اس کے کسی جز کو فروخت کر کے اس کی تعمیر واصلاح جو حد درجہ ضروری ہو کی جاسکتی ہے۔

اس کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ کل مخدوش نا قابل استعمال واستغلال کو فروخت کر کے اس کی جگہ دوسری جائداد اختیار کی جائے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ کسی حصہ کو فروخت کر کے حاصل شدہ رقم سے تعمیر کی جائے تاکہ وقف باقی رہے۔

خیال رہے کہ اس مقام پر بعض فقہاء کی عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ کسی حصہ کو فروخت کر کے کل کی تعمیر جائز نہیں مگر غالبًا یہ قول اس صورت میں ہے جب کہ فروخت کے علاوہ کوئی ممکنہ صورت ہو۔ چونکہ فقہاء کی دوسری عبارت میں اس کا جواز منقول ہے۔

ا۔کل کے فروخت کی اجازت یعنی استبدال:

ولو لم يجد القاضي من يستاجرها لم أره وخطرلي أنه يخيره بين أن يعمرها أو يردها لورثة الواقف ... وفي فتاوى قاري الهداية ما يفيد استبداله أو رد ثمنه للورثة أو للفقراء۔

اسی طرح ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: والحاصل أن الموقوف عليه السكنى إذا امتنع من العمارة ولم يوجد مستاجر باعها القاضي واشترى بثمنها ما يكون وقفا (۳۷۹/۴)۔

بعض مشائخ کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ استبدال کا اختیار زمین میں تو ہے مگر دار اور بیت میں نہیں چونکہ مکان اور دکان کی عموماً لوگوں کو ضرورت ہوتی ہے، تعمیر کے لئے پیشگی رقم لگا کر یا دے کر مکان اور دوکان کو لوگ حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن علامہ رملی منتقی کی عبارت کے اطلاق سے ہر ایک کے استبدال کی اجازت دیتے ہیں اور فرق کو جو زمین اور دار و بیت و دکان کے درمیان قرار دیا گیا ہے رد کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ شامی اسے نقل کرتے ہیں:

واعترضه الرملي بأن كلام المنتقى المذكور شامل للأرض والبيت فالفرق بينهما غير صحيح (۳۷۹/۴)۔

اس سے معلوم ہوا کہ استبدال کا حق جس طرح زمین میں ہے اسی طرح کرایہ دار اور مکان جو نا قابل اجارہ وانتفاع ہو اس میں بھی ہوگا۔ اسی طرح منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق میں ہے:

فالحاصل أن الفرق بين الأرض والدار غير صحيح (۲۳۷/۵)۔

خیال رہے کہ یہ اس وقت ہوگا جب کہ پیشگی رقم دے کر کوئی اسے حاصل کرنے کو تیار نہ ہو ورنہ تو اس کی اجازت نہ ہوگی۔ کہ "مهما أمكن ابقاء وقف" کے خلاف ہے۔ جیسا کہ ابن نجیم کی عبارت سے واضح ہے:

وظاهره أنه لا يجوز بيعه حيث ما أمكن إعادته (۲۳۷/۵)

اسی طرح بزازیہ کی عبارت سے بھی جواز مستنبط ہوتا ہے:

وعن الحلواني يجوز أن يباع ويشترى بثمنه آخر ويجوز للحاكم والمتولي (۲۷۱/۶ علی ھامش الہندیہ)۔

اسی طرح صاحب ہدایہ نے بھی استبدال کی اجازت دی ہے:

وإن تعذر إعادة عينه إلى موضعه بيع وصرف ثمنه إلى المرمة صرفاً للبدل إلى مصرف المبدل (فتح القدیر)

اسی عبارت سے علامہ زحیلی نے بھی استبدال کا جواز ثابت کیا ہے (الفقہ الاسلامی ۲۲۲/۸)۔

۲۔اسی طرح جز بیچ کر اس کی رقم مرمت میں بھی صرف کرنا جائز ہے۔ جامع الوجیز میں ہے:

وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز (علی ھامش الہندیہ ۲۷۱/۶)

جامع الوجیز کی اس عبارت سے اس بات کی اجازت معلوم ہوتی ہے کہ مخدوش یا خراب نا قابل اجارہ

واستغلال عمارت کے کسی حصہ کا فروخت کر دینا تا کہ باقی کی مرمت واصلاح ہو کر ابقاء استغلال وانتفاع کی شکل پیدا ہو جائے تو یہ کیا جا سکتا ہے۔ علامہ شامی منحۃ الخالق حاشیہ بحرالرائق میں بھی لکھتے ہیں:

قال في البزازية بيع عقار المسجد لمصلحة لا يجوز وإن بأمر القاضي وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز (حاشیہ بحرالرائق ۲۳۷/۵)۔

اس سے معلوم ہوا کہ شدید ضرورت کی صورت میں جب کہ مخدوش وقابل اصلاح وقف میں بغیر کسی حصہ کے فروخت کے تعمیر کی کوئی صورت نظر نہ آتی ہو تو اس کے کسی حصہ کو فروخت کر کے باقی کی تعمیر کی جا سکتی ہے تا کہ وقف کے باقی اور قابل انتفاع ہونے کی شکل پیدا ہو جائے۔

لأن الصرف إلى العمارة ضرورة إبقاء الوقف (فتح القدیر ۲۲۲/۶)۔

ایک اشکال اور اس کا دفاع:

صاحب ہدایہ نے جو مرمت اور اصلاح کے لئے فروخت کی اجازت دی ہے: وإن تعذر إعادة عينه إلى موضعه بيع وصرف ثمنه إلى المرمة (فتح القدیر ۲۲۴) اس پر ابن نجیم صاحب البحر نے لکھا ہے: وظاهره أنه لا يجوز ۔ جس کا مطلب بظاہر یہی ہے کہ صاحب ہدایہ کا فروخت کی اجازت دینا صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے جو فروخت برائے تعمیر کی اجازت دی ہے یہ اس وقت صحیح نہیں ہے جب کہ بلا فروخت کئے اس کی تعمیر اور ابقاء کی شکل ہو۔ چنانچہ اسی وجہ سے صاحب بحرالرائق نے وظاهره انه لا يجوز کو حيث أمكن أعادته کی قید سے مقید کیا ہے، جس کا واضح اور منقح مطلب یہ ہے کہ تعمیر واعادہ کی کوئی دیگر ممکن صورت نہ ہو۔ تب اجازت ہے ورنہ نہیں۔

چنانچہ ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

وإن تعذرت إعادته بأن خرج عن الصلاحية لذلك لضعفه ونحوه باعه وصرف ثمنه في ذلك إقامة للبدل مقام المبدل.

اگر مطلقاً یا ممکنہ صورت کے نہ ہونے کے باوجود فروخت کرنا نا جائز ہوتا تو صاحب ہدایہ کی اس عبارت کی وضاحت وتشریح کے بجائے تردید کرتے، اور کہتے والأصح لا يجوز مطلقا، لیکن ایسا نہیں کہا۔ اس سے بقید ضرورت جائز ثابت ہو گیا۔ اسی طرح ہندیہ میں جو ہے:

إذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك (۴۱۷/۲)

اس کا مطلب یہ ہے کہ تعمیر کی ضرورت ہوئی اس کا ایک حصہ فروخت کر کے تعمیر کرالیا۔ اجارہ یا استدانہ کے ذریعہ رقم حاصل نہ کر کے ایسا کر لیا تو اس کی ضرورت نہیں، چونکہ اس طرح تو اوقاف ہی ختم ہو جائیں گے۔ یعنی بلا ضرورت شدیدہ کی صورت میں ہے۔ اور جب کوئی صورت نہ ہو تو مجبوراً کل کی بقاء کے لئے تھوڑے جز کی قربانی کی

جائے گی تا کہ وقف کا انتفاع واستقلال باقی رہے۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

الف،ب۔ جائز ہے۔

مولانا ایوب ندوی

الف۔اراضی وقف پرتعمیر کرنے کے عوض بلڈر کو وقف مکان کی کسی منزل کا مالک بنادینا:

اگراوقاف کی عمارتیں مخدوش ہوگئیں اورواقف کے پاس ان کی تعمیر کے لئے کوئی سرمایہ نہیں ہے،اورکوئی بلڈراس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کوڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پراس شرط کے ساتھ تعمیر کردے کہ اس کی ایک یادومنزل بلڈر کی ملکیت ہوگی،جس میں اس کو ہرقسم کے تصرف کا حق حاصل ہوگا، اوربقیہ عمارتیں وقف کے مصارف کے لئے ہوں گی،توشرعاً ایسا کرنا جائز نہیں ہے،اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پرکسی طرح کی کوئی عمارت نہیں ہے،اورنہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے،توایسی صورت میں بھی اگرکسی بلڈر سے مذکورہ بالا معاملہ کیا جائے تو شرعاً اس کی بھی اجازت نہیں ہے،کیونکہ وقف زمین پرعمارت بنانے کے عوض بلڈر کووقف مکان کی کسی منزل کا مالک بنادینا درحقیقت اس مکان موقوفہ کوفروخت کرنا ہے،جس کی مذہب اسلام میں قطعاً گنجائش نہیں ہے،چنانچہ قاضی خان میں ہے:

ویجوز بیع الأشجار الموقوفة فی أرض الوقف إذا لم تکن مثمرة بعد القلع، ولا یجوز قبل القلع لأنها قبل القلع متصلة بالأرض فتکون تبعا للأرض وبیع أرض الوقف لایجوز فکذلک ما کان تبعا له (خانیہ علی ہامش الہندیہ ۳؍۳۱۰)

ب۔ایک وقف کوفروخت کرکے اس کی قیمت سے دوسرے وقف پرمکان کی تعمیر کرنا:

اگرکسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یاکسی خالی زمین پرعمارت قائم کرنے کے لئے یامحتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین وجائداد کا کوئی حصہ فروخت کرکے اس سے نئی تعمیر کی جائے توشرعاً اس کی اجازت نہیں ہے،اگرچہ اس کے فروخت کرنے کا مقصد وقف ہی کی حفاظت ہے اوراگرچہ بغیر فروخت کئے مذکورہ اوقاف کی تعمیر ممکن نہ ہو،کیونکہ حضرات فقہاء نے اوقاف کی فروختگی کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے،اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایک وقف کی حفاظت وتعمیر کے لئے دوسرے اوقاف کی فروختگی جائز نہیں ہے،چنانچہ فتاوی بزازیہ میں ہے:

بیع عقار المسجد لمصلحة لایجوز وإن بأمر القاضی (بزازیہ علی الہندیہ ۶؍۲۷۱)

قال فی الهندیة وإذا خربت أرض الوقف وأراد القیم أن یبیع بعضها لیرم الباقی بثمن ما باع لیس له ذلک (عالمگیری ۲؍۲۱۷)

البتہ اگروقف کی آمدنی سے کوئی زمین خریدی گئی تو متولی اس زمین کوفروخت کرکے وقف کی تعمیر میں لگا سکتا ہے۔

اشتری بمال الوقف دارا ثم باعه یجوز (فتاوی بزازیہ ۶؍۲۵۵)

قال في رد المحتار أما إذا اشتراه المتولي من مستغلات الوقف فإنه يجوز بيعه بلا هذا الشرط (اى تعذر الانتفاع) لأن في صيرورته وقفا خلافا والمختار أنه لا يكون وقفا فللقيم أن يبيعه متى شاء لمصلحة عرضت (ردالمحتار ۴۱۹/۳)

نیز ایک وقف میں تعمیر کے لئے اسی وقف کی دوسری زمین کو یا خود اسی زمین کو کرایہ پر دینا جائز ہے بلکہ جو زمین شرعاً مسجد ہوگئی، اگر اس کی تعمیر کے لئے اس کو کرایہ پر دینا پڑے تو حضرات فقہاء نے اسے بھی جائز قرار دیا ہے۔

إن المسجد إذا احتاج إلى العمارة وآجره القيم لينفق من الأجرة يجوز (بزازیہ ۲۶۰/۶)

قال في رد المحتار ان الخان لواحتاج إلى المرمة آجر بيتا أو بيتين وأنفق عليه وفي رواية يؤذن للناس بالنزول سنة و يؤجر سنة أخرى ويرمّ من أجرته وقال الناطفي القياس في المسجد أن يجوز إجارة سطحه لمرمته وفي البرجندي والظاهر أن حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر وأمثالها حكم الوقف على الفقراء (ردالمحتار ۴۱۹/۳، ومثلہ فی الہندیہ ۴۱۴/۲ مختصراً)

مولانا ابوبکر قاسمی

الف۔ اوقاف کی مخدوش عمارتیں یا خالی زمین کی کچھ بھی آمدنی ہوتی ہو تو مذکور فی السوال معاملہ بلڈر سے کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ علامہ بیری کے نقل کردہ نمبر (۴) عبارت سے معلوم ہوا:

لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة.... إذ لا تجب الزيادة بل تبقيه كما كان (شامی ۵۳۹/۳)۔

اگر اوقاف کی مخدوش عمارتیں یا خالی زمین بالکل قابل انتفاع نہیں رہی ہے اور وقف کی آمدنی سے اس کو قابل انتفاع بنانے کی کوئی صورت نہیں ہے تو کسی بلڈر سے اس طرح معاملہ کرنا کہ عمارت ڈھا کر یا خالی زمین پر اپنے صرفہ سے چند منزلہ عمارت بنائے گا اور اس کی ایک یا دو منزل اس کی ہوگی اور بقیہ منازل وقف کی ہوگی درست ہے، البتہ معاملہ کے وقت وقف کے زیادہ فائدے کو ملحوظ رکھتے ہوئے موجودہ منازل سے ایک دو زائد کی تعمیر کی شرط کی جائے اور بلڈر کے لئے اوپر والی منزل طے کی جائے، عالمگیری میں ہے:

علو وقف انهدم وليس له من الغلة مايمكن عمارة العلو بطل الوقف و عاد حق البناء إلى الواقف إن كان حيا و إلى ورثته إن كان ميتا كذا في المحيط (۳۶۰/۲) و كذلك وقف صحيح .... خرب و لا ينتفع به وهو بعيد عن القرية لا يرغب أحد في عمارته ولا يستأجر أصله يبطل الوقف و يجوز بيعه وإن كان أصله يستأجر بشئ قليل يبقى أصله وقفاً كذا في فتاوى قاضي خان وهذا الجواب صحيح على قول محمدؒ، فأما عند أبي يوسف ففيه نظر الخ (عالمگیری ۲۶۵/۲) وكذا يفتى بكل ما هو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه ، حاوي القدسي (الدرالمختار ۵۵۵/۳ مع ردالمختار)

ب۔ وقف زمین یا جائداد کی آمدنی اگرچہ قلیل ہو اس کے کسی حصہ کو محتاج تعمیر مسجد کے لئے یا خالی زمین پر عمارت

یا مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے بیچنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ واقف نے وقف کے وقت ان ضرورتوں کے لئے بیچنے کی اجازت دی ہو۔

وفي الفتاوى النسفية: سئل عن أهل المحلة باعوا وقف المسجد لأجل عمارة المسجد قال لايجوز بأمر القاضي وغيره (فتاویٰ عالمگیری ۳٦٠/۲)۔

ان کی تعمیر اسی جنس کے اوقاف کی فاضل آمدنی سے یا مسلمانوں کے عام چندے سے یا غیر جنس اوقاف کی فاضل آمدنی سے قرض لے کر کی جائے، اس لئے کہ قابل انتفاع اوقاف کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

مولانا عبد القیوم پالنپوری

الف۔ اوقاف کی وہ عمارتیں جو مخدوش ہونے کی وجہ سے نا قابل انتفاع ہیں اور نہ اوقاف کے پاس اتنی آمدنی ہے کہ جس سے تعمیر کر کے اس موقوفہ کو قابل انتفاع بنایا جا سکے تو ایسی صورت میں ملی حمیت کا تقاضا تو یہی ہے کہ مسلمان چندہ جمع کر کے اس کی تعمیر کو انجام دیں، بلڈر کے معرفت (محض اسکے تعمیر کی وجہ سے) ایک یا دو منزل کی فروختگی کی صحت سمجھ میں نہیں آتی، ہاں اگر یہ معاہدہ ہو جائے کہ ایک یا دو منزل وقت متعینہ تک کے لئے تصرف میں بطور کرایہ دار کے تم رہو گے، جب کرایہ کی مقدار تمہارے صرف کردہ رقم کے برابر ہو جائے گی تو تم اس عمارت سے اپنا تصرف ختم کر لو گے تو ایسی صورت میں اوقاف کی تعمیر اور اس سے وقت متعینہ تک بلڈر کا تصرف جائز اور درست معلوم ہوتا ہے۔

ب۔ اوقاف کی عمارت مخدوش یا خالی زمین ہونے کی وجہ سے وہ وقف نا قابل انتفاع ہو جائے، اسے کار آمد بنانے کے لئے وقف کی آمدنی میں نہ تو اتنی گنجائش ہے کہ اس سے عمارت کی تعمیر و مرمت کی جا سکے اور نہ اسکے علاوہ اور کوئی سبیل وذریعہ ہے، اگر اسکو یونہی چھوڑ دیا جائے تو وہ وقف ضائع ہونے کا اندیشہ ہے تو ایسی صورت میں وقف شدہ زمین وجائداد کا وہ حصہ جو مصالح وضروریات کے لئے ہیں، اس میں سے بقدر ضرورت فروخت کر کے اوقاف کی تعمیر یا مرمت کی اجازت ہوگی، جس سے وہ وقف قابل انتفاع ہو جائے۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

الف۔ وقفیہ مخدوش عمارت کو اپنے مصارف سے تعمیر کرنے کے لئے بلڈر سے طے کرنا کہ چند منزلہ عمارت بنا کر دینے پر ایک یا دو منزل اسکے تصرف میں دی جائے گی بقیہ وقفیہ مصارف کے لئے رہے گی تو شرعاً اس معاملہ کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

كما هو مستفاد من عبارة الشامي أن مستأجر أرض الوقف إذا بنى فيها ثم زادت أجرة المثل زيادة فاحشة فاما أن تكون الزيادة بسبب العمارة والبناء أو بسبب زيادة أجرة الأرض في نفسها ففي الأول لا تلزمه الزيادة لأنها أجرة عمارته و بنائه وهذا لو كانت العمارة ملكه أما لو كانت للوقف كما لو بنى بأمر الناظر ليرجع على الوقف تلزمه الزيادة ولهذا قيد بالمحتكرة وفي الثاني تلزمه الزيادة أيضا (شامی ۳۹۱/۳)۔

ب۔ وقف شدہ مخدوش عمارت یا وقفیہ زمین اور محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے قرض مل سکتا ہو تو قرض لیکر تعمیر کی جائے۔

والعمارة لابد منها فيستدين بأمر القاضي (فتاوی عالمگیری ۲/۴۲۴)

اور قرض کا انتظام نہ ہو سکے تو اس وقفیہ جائداد کا کچھ حصہ کرایہ پر دیکر اس کی آمدنی سے تعمیر کی جاسکتی ہے۔

ان الخان لو احتاج إلى المرمة آجر بيتا أو بيتين وأنفق عليه وفي رواية يؤذن للناس بالنزول سنة ويؤجر سنة أخرى ويرمّ من أجرته وقال الناطفي القياس في المسجد أن يجوز إجارة سطحه لمرمته والظاهر ان حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر و أمثالها حكم الوقف على الفقراء (شامی ۳/۳۸۳)۔

کرایہ یا قرض وغیرہ کسی طرح سے تعمیر ممکن نہ ہو تو قاضی یا حاکم کی اجازت سے ایسے نا قابل استعمال اوقاف کو مفید اور کارآمد بنانے کے لئے ان کے بعض حصے کو فروخت کر کے تعمیر کرنے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں، لہذا اس کی اجازت دی جائے گی۔

سئل عن وقف انهدم ولم يكن له شئ يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره هل تباع أنقاضه من حجر وطوب وخشب أجاب إذا كان الأمر كذلک صح بيعه بأمر الحاكم ويشترى بثمنه وقف مكانه فإذا لم يمكن رده إلى ورثة الواقف إن وجدوا و إلا يصرف للفقراء (شامی ۳/۳۸۳)۔

اس سے معلوم ہوا کہ زمین پر بنی ہوئی بوسیدہ عمارت کے نکلے ہوئے ٹوٹے سامان کو فروخت کیا جائے گا اور مسجد کی اصل جگہ کو محصور کر کے محفوظ کر دیا جائے گا اور دیگر زمین اور اوقاف کی جائداد کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔

لأنهم صرحوا باستبدال الوقف إذا خرب وصار لاينتفع به وهو شامل للأرض و الدار قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلک إلا للقاضي (شامی ۳/۳۸۳)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

الف۔ جن اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہوں اور واقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہ ہو تو متولی وقف یا قیم وقف کے لئے جائز نہیں کہ کسی بلڈر کو اس شرط پر تعمیر کے لئے دیدے کہ ایک یا دو منزل تمہاری ہوگی اور تم کو مکمل تصرف کا اختیار ہوگا کوئی ایسی شکل اختیار کرنا جائز نہیں، اسی طرح زمین پر تعمیر اس شرط کیساتھ کرانا جائز نہ ہوگا۔

ولا تجوز الإجارة الطويلة على الوقف ولو احتيج إليها فالوجه في ذلک أن يعقد عقودا متفرقة مترادفة كل عقد على سنة فيكتب في الصک استأجر فلان بن فلان كذا ثلاثين عقدا كل عقد على سنة فيكون العقد الأول لازما ويكون العقد الثاني غير لازم وفي الذخيرة وبعض المشائخ زيفوا هذه الحيلة وفي الخانية و ذكر شمس الائمة السرخسي أن الإجارة

المضافة تكون لازمة في إحدى الروايتين هو الصحيح (تاتارخانیہ۵/۷۵۰)۔

الواقف اذا آجر الوقف اجارة طويلة ان كان يخاف على رقبتها التلف بسبب هذه الاجارة فللحاكم ان يبطلها وكذلك ان آجرها من رجل يخاف على رقبتها من المستاجر فينبغي للحاكم أن يبطل الاجارة (تاتارخانیہ۵/۷۵۲)۔

عبارت بالا سے مستفاد ہوتا ہے کہ وقف کو طویل مدت کے لئے اجارہ پر دینا جائز نہیں، اسی طرح طویل مدت کے لئے اجارہ پر لگانا جس سے مال وقف کے تلف ہوجانے کا اندیشہ ہو تو حاکم وقت ایسے اجارہ کو باطل قرار دے گا، اور ختم کردے گا اس مسئلہ میں یہی ہے کہ ایک یا دو منزل بالکل وقف سے خارج ہونا لازم آتا ہے اس لئے جائز نہ ہوگا۔

ب۔ کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین وجائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کرنا جائز نہیں ہے۔

وفيه أيضا سئل عن أهل المحلة باعوا وقف المسجد لأجل عمارته قال لايجوز بأمر القاضي وغيره (تاتارخانیہ۵/۸۶۴)

مولانا نذر توحيد مظاهري

الف، ب۔ مخدوش عمارت موقوفہ کو ڈھا کر آمدنی میں اضافہ کے لئے مقررہ وقت تک حوالہ کیا جاسکتا ہے، طویل مدت کے لئے ہرگز دی نہیں جاسکتی۔

ڈاکٹر قدرت الله باقوی

الف۔ اوقاف کی وہ عمارتیں جو مخدوش حالت میں ہیں ان کی تعمیر اوقاف کی آمدنی یعنی کرایہ سے ہونی چاہئے، ان عمارتوں کے بعض حصہ کو فروخت کر کے تعمیر کرنا صحیح نہیں ہے۔

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ماباع ليس له ذلک (فتاوی ہندیہ۲/۴۱۷)

الا یہ کہ وقف کی عمارت ایسی ہو کہ اس سے انتفاع بالکلیہ ختم ہوگیا ہو اور سرمایہ نہ ہونے کی وجہ سے نیز کرایہ پر دے کر بھی اس کی تعمیر نہ ہوسکتی ہو تو فقہاء نے ایسے وقف کو بیچ کر اس کے بدلے میں دوسرے وقف کو خریدنے کی اجازت دی ہے۔

وفي المنتقى قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي ان يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلک إلا للقاضي . واما عود الوقف بعد خرابه إلى ملك الواقف أو ورثته فقد قدمنا ضعفه فالحاصل أن الموقوف عليه السكنى إذا امتنع من العمارة ولم يؤجد مستأجر باعها القاضي واشترى بثمنها مايكون وقفا الخ (شامی ۳/۳۸۲)

ب۔ وفی الفتاوی النسفیة سئل عن أهل المحلة باعوا وقف المسجد لأجل عمارة المسجد قال لایجوز بأمر القاضی وغیره كذا فی الذخیرة (فتاوی ہندیہ ۲/۴۶۳)۔

مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ سوال میں مذکور صورت بھی جائز نہیں ہے، وقف کی آمدنی ہی سے تعمیر ہونی چاہئے۔ اگر وقف سے انتفاع بالکلیہ ختم ہوگیا ہو تو اس کا استبدال جائز ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

الف۔ بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں، اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ کردے کہ اس کی ایک یا دو منزل اسی کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے ہوں گے تو شرعی نقطۂ نظر سے ایسا کرنا جائز نہیں ہے یعنی بلڈر کو نہ پہلی منزل اور نہ دوسری اس کو دی جائے گی، شرط الواقف كنص الشارع (ردالمحتار ۳/۴۵۶) کے خلاف ہے، نیز "مراعاة غرض الواقفين واجبة" (ردالمحتار ۳/۴۶۴) کے بھی خلاف ہے، سب سے بڑھ کر یہ ہے کہ احکام نبوی کے بھی خلاف ہے، اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے، جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔

اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کرلیا جائے تو شرعی نقطۂ نظر سے ایسی صورت میں بھی اجازت نہیں دی جائے گی کیونکہ آپ ﷺ نے وقف کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ ایسی زمین کسی شخص کے معرفت نہ بیچی جائے گی نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت جاری کی جائے گی (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۱۱۶۔ اس کی تفصیلی تشریح وتوضیح کے دلائل دیکھئے: بخاری ۱/۳۸۸ تا ۳۸۹، مسلم ۲/۴۱، نووی مع مسلم ۲/۴۱ تا ۴۲، نسائی ۲/۱۲۶، ترمذی ۱/۲۵۶، ابوداؤد ۲/۳۹۸، ابن ماجہ ۲/۱۷۳، ردالمحتار ۳/۳۹۱ تا ۵۰۰، فتاوی ہندیہ ۲/۳۵۰ تا ۴۹۱، بدائع الصنائع ۶/۲۱۸ تا ۲۲۱، المبسوط ۱۲/۲۷ تا ۴۷، شرح معانی الآثار ۲/۲۲۹ تا ۲۳۰)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ کا موقف:

سوال (۷۰۸) کے جواب میں رقمطراز ہیں: جب پہلی ہی بیع باطل ہے تو دوسری بیع جو اس پر مبنی ہے نیز باطل ہوگی (امداد الفتاوی ۲/۵۸۷)۔

یعنی کوئی دغاباز مکار متولی موقوفہ اراضی کو فروخت کردیا پھر عرصہ دراز کے بعد مشتری سے خرید کر اپنی ذاتی ملکیت میں لانا چاہتا تھا اس موقع پر حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ نے عدم جواز کا فتویٰ دیا تھا جو اوپر مذکور ہوا۔

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی کا موقف:

ایک سوال کے جواب (۹۶) کے تحت رقمطراز ہیں:

عیدگاہ اوقاف عامہ میں سے ہے اور وقف ہونے میں اس پر مسجد کے احکام جاری ہیں، پس اس کو عبادت

عامہ کے لئے تو استعمال کیا جا سکتا ہے، لیکن ذاتی منافع کے لئے کوئی اس پر قبضہ نہیں رکھ سکتا، اگر کسی غاصب نے اس پر جبراً قبضہ کرلیا ہو تو مسلمانوں کو حق ہے کہ اس کے قبضہ سے نکال لیں اور غرض صحیح میں استعمال کریں، غاصب اوقاف سے اوقاف کو واپس لینے کا حکم کتب فقہ میں مذکور ہے اور گذشتہ زمانے میں غاصب نے جس قدر روپیہ وقف کے ذریعہ حاصل کیا ہے وہ اس سے واپس لیا جائے گا اور وقف کے کام میں خرچ کیا جائے گا فقط (کفایت المفتی ۷/۱۰۱،۱۰۸)

جواب (۳۰۱) مسجد اور مسجد کے متعلق موقوفہ زمین پر ذاتی تعمیر بنانا غصب وقف ہے، اس لئے اس کو خالی کرنا اور وقف میں شامل کرنا لازم ہے، ذاتی مکان کا دروازہ زمین وقف پر کھولنا بھی جائز نہیں (کفایت المفتی ۷/۳۳۱)

لہٰذا مذکور فی السوال کے مطابق اوقاف مساجد و مقابر وغیرہ کی بیع کا سوال ہے یعنی بلڈر کو وقف شدہ زمین کا مالک بنا دینا عمارت تعمیر کردینے کے صلے میں فروخت کردینے کے مترادف ہے، اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی ہے، البتہ یہ سوال اپنی جگہ قائم ہے کہ قدیم مساجد و مقابر کے وقف شدہ املاک جن سے نماز پڑھنے اور دفن موتیٰ کا مصرف عرصۂ دراز سے نہیں لیا جا رہا ہے اور نہ آئندہ یہ مصرف لئے جاتے کا امکان ہے ایسے مساجد و مقابر کی اراضی کو کیا کیا جائے۔

خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اس کا قوی امکان ہے کہ ان اراضی پر غاصب لوگ قبضہ کرلیں گے جس کو ہٹانا ناممکن ہے، یا دشوار ترین معاملہ ہو جائے، میری رائے میں ایسے مساجد و مقابر کی اراضی کو کرایہ (LEASE) پر دیا جا سکتا ہے اور یہی اقرب الی الفقہ ہے، مثلاً کوئی عمارت وقف تھی اور وہ منہدم ہوگئی اور اب کوئی ایسا ذریعہ آمدنی نہیں جس کے ذریعہ دوبارہ اسے آباد کیا جائے تو امام محمد کے نزدیک وہ اراضی بانی یا ورثاء بانی کی طرف منتقل ہو جائے گی، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی حیثیت وقف برقرار رہے گی، لیکن امام محمد کا قول بھی اس صورت میں ہے جب کہ قطعی طور پر مفاد وقف کا حصول ختم ہو چکا ہو، اگر کسی صورت میں بھی استفادہ ممکن ہے تو پھر وہ بانی کی طرف نہیں لوٹے گی (رد المحتار ۳/۴۰۷، المبسوط ۳/۴۲ تا ۴۳، ہدایہ ۲/۶۴۵، فتاوی ہندیہ ۲/۴۵۸)

مثلاً دکان جل کر خاک ہوگئی، تعمیر کا خرچ نہیں اور اسے کرایہ پر لگانے کی کوئی صورت نہیں، لیکن اگر وہ اراضی ذریعہ آمدنی ہو سکتی ہے تو وہ وقف برقرار رہے گی، اور اسے اجارہ پر لگایا جا سکتا ہے (رد المحتار ۳/۴۰۷ تا ۴۰۸، فتاوی ہندیہ ۲/۴۷۹ تا ۴۸۰، فقہ المشکلات ۲۴۳)

مخدوش شدہ عمارت اور غیر تعمیر شدہ والی زمین سے تبادلہ:

مخدوش عمارت کی بنا پر یا صرف خالی زمین ہے یعنی اس پر عمارت بنی ہوئی نہیں ہے اور نہ اس سے بالفعل انتفاع کی کوئی صورت ہے اگر اس کو کارآمد بنانے کے لئے کوئی ذریعہ ہو جائے تو مفاد وقف کا حصول جاری رہے، تو اس کے لئے کوئی مسلم یا غیر مسلم جتنی اراضی موقوفہ ہے اتنی مقدار والی اپنی زمین جس پر عمارت بنی ہوئی ہو اور وہ تبادلہ کرلیں تو یہ صورت جائز ہو سکتی ہے۔

الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن وصفا فيجوز على قول أبي

یوسف و علیه الفتویٰ کما فی فتاویٰ قاری الهدایة (الاشباہ والنظائر ۱۰۳/۲ تا ۱۰۴)

شجرکاری کے ذریعہ انتفاع:

ایسی اراضی موقوفہ جو سوال میں مذکور ہے کسی ایسے شخص کو کرایہ پر دی جاسکتی ہے جو اپنے ذاتی مصارف سے مکان بنالے اور اس میں سکونت پذیر ہوجائے اور مصارف عمارت کو ماہانہ کرایہ جو متعین ہوجائے اس میں وضع کرلے تو ایسی صورت جواز کی ہوسکتی ہے، اگر چہ کرایہ کم حاصل ہو، یا ایسی زمین پر پھل دار درخت یا غیر پھل دار درخت لگائے جس سے مفاد وقف کا منشا باقی رہے تو یہ بھی صورت جواز کی ہے، مثلاً آم، لیچی، امرود، انگور، سیب، سنترہ، کیلا وغیرہ کا باغ لگالے یا شیشم، سال یعنی ساکھو، ساگوان، تلکا، وغیرہ کا درخت لگالے جس سے آمدنی وقف کو ہونے لگے بلاشبہ جائز ہے پھر اسی آمدنی سے عمارت کی تعمیر بھی ہوسکتی ہے (ردالمحتار ۴۰۶/۳) اگر اراضی موقوفہ پر آرچڈ کی شجرکاری ہوجائے تو سب سے زیادہ نفع حاصل ہونے لگے اسی یعنی آرچڈ درخت کی قیمت غیر ممالک میں بہت زیادہ ہے۔

منی پور آرچڈ کے درختوں کا روایتی علاقہ ہے:

اس درخت کی توصیف کا طائرانہ مطالعہ کرلیا جائے جو افادہ و استفادہ سے خالی نہیں ہے۔

منی پور کے مسحورکن پہاڑی سلسلے گھنے جنگلات اور سرسبز شاداب ڈھلانیں اور صاف وشفاف چمکتے ہوئے پانی کے چشمے آرچڈ کے پودوں کے لئے بہترین قدرتی ماحول فراہم کرتے ہیں، منی پور میں آرچڈ کے پودوں کی (۴۷۰) اقسام پائی جاتی ہیں اگر چہ آرچڈ کے پودے منی پور وادی کے بہت سے حصوں میں پائے جاتے ہیں تاہم پہاڑیاں آرچڈ کی خوبصورت اقسام کا روایتی مسکن ہیں۔

آرچڈ کے پودے نہایت سرد خطوں سے لے کر گرم خطوں میں اور سطح آب سمندر سے ۴۰۰۰ افٹ تک کی بلندی پر اگتے ہیں۔

ہندوستان میں آرچڈ کی ایک ہزار اقسام پائی جاتی ہیں، باغبانی کے لئے ان کی ایک بڑی اہمیت ہے، باغبانی کی بین الاقوامی تجارت میں بہت سی ہندوستانی اقسام کی مانگ ہے، قریبی ریاستوں میں اگنے والی بیشتر اقسام اور کچھ غیر ملکی اقسام جو ملیشیا اور فلپائن میں پائی جاتی ہیں، ریاست منی پور میں دستیاب ہیں، یہ زیادہ تر ٹینگ ہاؤپال، جیری بام، سیناپتی، اکھرول، تامنگ لانگ، میں پائی جاتی ہیں، ریاست میں چھ قیمتی اقسام ایسی ہیں جن کا پودا غیر ممالک میں ۳۰۰ روپئے تک میں بکتا ہے، آرچڈ کے پودے اپنے خوبصورت شگوفوں کے لئے مشہور ہیں۔

میرے نزدیک اس قسم کے اراضی موقوفہ جو غیر آباد و یران ہوں ان پر جمیع اشجار کی شجرکاری کرنا بالخصوص آرچڈ کی شجرکاری کرنا جائز ہے انہیں تجارتی مقصد کے لئے استعمال کر کے غیر ملکی زرمبادلہ کمایا جاسکتا ہے، پھر اسی آمدنی سے اراضی موقوفہ پر مکان کی تعمیر بھی ہوجائے گی۔

ب۔ اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین وجائیداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے جب کہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے۔ اس مجبوری کے باوجود شرعی نقطہ نظر سے وقف

شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے نئی تعمیر نہیں کی جا سکتی ہے اگر چہ اس میں مفاد وقف کا حصول ومنشاء ہے ، کیونکہ فقہاء عظام نے اوقاف کی فروختگی کے سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ ایک وقف کی حفاظت وتعمیر کے لئے دوسرے اوقاف کی فروختگی شرعی نقطہ نظر سے جائز نہیں ہے (الفتاوی البزازیہ ۳/۲۷۱) البتہ ایک وقف کی زمین میں تعمیر کرنے کرانے کی غرض سے اس کے دوسرے اوقاف کی زمین کو کرایہ پر دیا جا سکتا ہے (الفتاوی البزازیہ ۳/۲٦۰)

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا موقف:

سوال (۳۸۷) کے جواب میں رقمطراز ہیں .... اس روایت سے معلوم ہوا کہ مسجد کسی وقت کسی کی ملک نہیں ہوسکتی اور اس کو کوئی شخص اپنی ملک بنا کر فروخت نہیں کر سکتا (امداد الفتاوی ۲/٦۰۹)

میری رائے بھی یہی ہے کہ وقف شدہ مساجد ومقابر اوقاف کی زمین کو فروخت نہیں کیا جا سکتا ہے، ہاں وقف شدہ زمین کو مفاد وقف کے لئے کرایہ پر دیا جا سکتا ہے ۔

مولانا محمد مصطفی قاسمی

الف۔ صورت مسئولہ کا حل یہ ہے کہ اوقاف خالص اللہ کی ملکیت ہے کسی کو تصرف کا حق نہیں، ہاں صرف اس قدر گنجائش ہے کہ مخدوش اوقاف یا غیر تعمیر اراضی اوقاف زر کے نہ ہونے کے سبب اس کی تھوڑی مقدار فروخت کرنے کی اجازت ہے جس سے مکان یا مسجد تعمیر ہو جائے اور وقف کا مقصد انتفاع للناس پر عمل جاری ہو سکے، بلڈر کا معاملہ گویا مشتری جیسا ہوا، لہذا وقف مخدوش وغیرہ کو قابل انتفاع بنانے کے لئے بلڈر کا یہ عمل درست ہے اور ایسی موقوفہ اشیاء میں اجازت ہے۔

أو أرض خربت وعادت مواتا ولم تمكن عمارتها أو مسجد انتقل أهل القرية عنه وصار في موضع لايصلى فيه أو ضاق بأهله ولم يمكن توسيعه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته ، وإن لم يمكن الانتفاع بشئ منه بيع جميعه (المغنی ۵/٦۳۲)

ب۔ اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے محتاج تعمیر مسجد کے لئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے مسجد یا مخدوش دوسری عمارت کی تعمیر کی جا سکتی ہے جب کہ دوسرے ذرائع حاصل نہ ہوں۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

الف۔ ایسے اوقاف جن کی عمارتیں مخدوش ہوں، اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے کوئی سرمایہ بھی نہ ہو، لیکن اگر کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہو جائے کہ اس مخدوش عمارت کو نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کرے گا کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی اور اسکو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے، تو اس صورت میں اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ وقف شدہ زمین کسی کی ملکیت میں دینا درست نہیں ہے،

چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں کہ وقف شدہ زمین کا بیچنا، یا رہن میں رکھنا درست نہیں۔

انه لا يباع أصلها ولا تبتاع ولا تورث ولا توهب.

اوقاف کی چیزیں نہ بیچی جاسکتی ہیں اور نہ خریدی جاسکتی ہیں اور نہ وراثت اور ہبہ میں دی جاسکتی ہیں۔

آئندہ وہ زمین نہ تو بیچی جائے گی نہ خریدی جائے گی نہ اس میں وارثت جاری ہوگی اور نہ کسی کو ہبہ کی جاسکے گی۔ البتہ اس زمین کو اجرت پر دینا اور اس اجرت کی آمدنی سے وقف کی تعمیر کرنا درست ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں:

قال في الخلاصة هذا دليل إذا احتاج إلى نفقة تواجر قطعة بقدر ما ينفق عليه ولا شک أن باحتياجه إلى نفقة لا تتغير أحكامه الشرعية ولا يخرج به عن أن يكون مسجدا (بحر الرائق ۳۰۲/۵)

خلاصہ میں لکھا ہے کہ یہ دلیل ہے کہ جب کسی نفقے کی ضرورت پڑے تو کسی حصہ کو اجرت پر رکھ دے اور وہ اتنی مقدار میں ہو جس سے وہ خرچ مکمل ہو جائے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وقف کے نفقے کے محتاج ہونے کی صورت میں اس کے شرعی احکام متغیر نہیں ہوتے اور.......

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

إن الخان لو احتاج إلى المرمة آجر بيتا أو بيتين وأنفق عليه (شامی ۳۷۶/۴)

اگر سرائے کی مرمت کی ضرورت پڑی تو ایک یا دو گھر اجرت پر رکھ دیا جائے گا جس سے اس پر خرچ کیا جائے۔

اسی طرح ایسے اوقاف جس پر کوئی عمارت نہ ہو اور اس سے انتفاع کی کوئی صورت نہ ہو تو اس زمین کو کچھ دنوں کے لئے اجرت پر رکھنا درست ہے جتنے دنوں میں اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے کوئی صورت نکل آئے۔ ہندیہ میں ہے:

وكذلک وقف صحيح على أقوام مسمين خرب ولم ينتفع به وهو بعيد عن القرية لا يرغب في عمارته فيجوز أن يستأجر بشئ قليل يبقى أصله وقفا (فتاوی ہندیہ ۴۸۰/۲)

اور اسی طرح وہ اوقاف صحیح جو کسی متعین قبیلہ اور جماعت کے لئے وقف ہو، خراب ہو جائے اور وہ قابل انتفاع نہ ہو اور وہ گاؤں سے اتنی دوری پر ہو کہ لوگ اس کی تعمیر کی طرف توجہ نہ دیتے ہوں تو جائز ہے کہ ان اوقاف میں سے کچھ حصہ کو اجرت پر دے دیا جائے جس سے اس اوقاف کو باقی رکھا جاسکے۔

ب۔ وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ، اس کا ملبہ یا اس کے انقاض کو اسی وقت فروخت کر کے نئی تعمیر کی جا سکتی ہے، جب کہ اس کے بغیر یہ ممکن ہی نہ ہو اور مسجد کے اوقاف کا اجرت پر دینا بھی ناممکن ہو یا وہ مسجد کے اوقاف ایسی جگہ پر ہوں جس سے فائدہ اٹھانا ناممکن ہو، ان صورتوں میں اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، لیکن بہتر یہی ہے کہ اوقاف

کی زمینیں اجرت پر رکھ کر ہی مسجد یا اوقاف کی تعمیر کی جائے، فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

حیث قال سئل عن وقف إنهدم ولم يكن له شئ يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره هل تباع أنقاضه من حجر وطوب وخشب أجاب إذاكان الأمر كذلك صح بيعه بأمر الحاكم ويشترى بثمنه وقف مكانه (فتاویٰ ہندیہ)

ایسے وقف کے بارے میں سوال کیا گیا جو منہدم ہو جائے، اس کا تعمیر کرنا ناممکن ہو، اجرت رکھنا بھی ناممکن ہو، اور نہ ہی اس کی تعمیر ممکن ہو تو کیا اس کے اثاثہ کو بیچا جا سکتا ہے؟ جو پتھر، لکڑی، اینٹ، وغیرہ میں شامل ہے تو جواب دیا گیا کہ اگر معاملہ ایسا ہی ہو تو اس کی بیع حاکم کی اجازت سے صحیح ہے، اور اس کی قیمت سے اسی مکان کے مثل خریدے۔

مولانا قمر الزماں ندوی

الف۔ کسی بلڈر کو اوقاف مشروط طور پر حوالہ کرنا:

بعض اوقاف کی عمارتیں مثلاً مخدوش حالت میں ہیں اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے کہ اس کی از سر نو تعمیر کی جائے یا اس کی اصلاح و مرمت کا کام ہو سکے، لیکن کوئی عمارتی ٹھیکیدار اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کر دیگا کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی جس میں اس (بلڈر) کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے لئے، ایسا معاملہ کرنا شرعاً جائز نہ ہوگا۔ یا کوئی موقوفہ زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں اور نہ ہی اس زمین سے انتفاع کی کوئی صورت ہے اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے کسی بلڈر سے مذکورہ معاملہ کرنا شرعی نقطہ نظر سے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ متولی اور ذمہ دار حضرات کو اس بات کا اختیار نہیں کہ وہ وقف کا کچھ حصہ فروخت کر کے بقیہ کی ترمیم و اصلاح وغیرہ کرے، عالمگیری میں ہے:

إذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك (الفتاوى الہندیہ ۲/۴۱۷)

جب وقف کی زمین خراب ہو جائے اور متولی کا ارادہ ہو کہ اس میں سے بعض حصہ کو فروخت کر کے ثمن سے باقی کی ترمیم کرے یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

جب ترمیم کے لئے بعض حصہ کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے تو اس کو اس بات کا اختیار دینا کیوں کر ممکن ہوگا کہ وہ بلڈر کو وقف کا ایک حصہ بطور ملک دے دے۔ ہاں اگر کسی بلڈر سے ایسا معاملہ ہو گیا ہو تو جس حصہ یا عمارت کے ملکیت بلڈر میں چلے جانے کی شرط ٹھہری تھی وہ اس کی ملکیت میں داخل تو نہیں ہوگی البتہ اس کے خرچ کو پورا کرنے کے لئے پوری (تیار شدہ) عمارت یا اس کا کچھ حصہ اس بلڈر کو بطور اجارہ دے دیا جائے تا کہ وہ اس سے فائدہ اٹھا کر اپنا سرمایہ وصول کر لے، واللہ اعلم۔

ب۔ ترمیم واصلاح کے لئے وقف کے بعض حصہ کی فروختگی:

اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین وجائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کرنے کی فقہ حنفی میں کوئی گنجائش نظر نہیں آتی ہے، چنانچہ عالمگیری میں ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك فإن باع القيم شيئا من البناء لم ينهدم ليهدم أو نخلة حية لتقطع فالبيع باطل فإن هدم المشتري البناء أو صرف النخلة ينبغي للقاضي أن يخرج القيم عن هذا الوقف لأنه صار خائنا ثم القاضي إن شاء ضمن قيمة ذلك البائع وإن شاء ضمن المشتري فإن ضمن البائع نفذ بيعه وإن ضمن المشتري يبطل بيعه (الفتاوی الہندیہ ۲/۴۱۷)

جب وقف کی زمین خراب ہوجائے اور متولی کا ارادہ ہو کہ اس میں سے بعض کو فروخت کردے تاکہ ثمن سے اس کی ترمیم ہوجائے تو یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا، لہذا اگر غیر منہدم عمارت کا کچھ حصہ فروخت کردیا تاکہ اسے منہدم کردیا جائے یا شاداب کھجور کے درخت کو فروخت کیا تاکہ اسے کاٹ دیا جائے تو بیع باطل ہوجائے گی، چنانچہ اگر مشتری نے عمارت کو ڈھادیا یا کھجور کے درخت کو اکھاڑ دیا تو قاضی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس متولی کو اس وقف سے برطرف کردے اس لئے کہ وہ خیانت کرنے والا ہوگیا، پھر قاضی چاہے تو مشتری کو ضامن قرار دے، اور اگر چاہے تو اسی بائع کو ضامن قرار دے، اگر وہ بائع کو ضامن قرار دیگا تو اس کی بیع نافذ ہوجائے گی اور اگر مشتری کو ضامن قرار دیا تو اس کی بیع باطل ہوجائے گی۔

اس کی از سر نو تعمیر کے لئے سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ موقوفہ زمین کو اجارہ پر دیدیا جائے اور حاصل شدہ آمدنی سے اس کی تعمیر کا سلسلہ شروع کردیا جائے۔

مولانا محمد نور القاسمی

الف۔ بلڈر سے معاملہ کرنا:

اسی طرح اوقاف کی مخدوش عمارتوں کا حکم ہوگا جن کے پاس تعمیر کے لئے کوئی سرمایہ نہ ہو کسی بلڈر سے اس طرح کا معاملہ کرلیا جائے کہ وہ ڈھا کر از سر نو چند منزلہ عمارت تعمیر کردے اور اس تعمیر جدید کے تمام اخراجات کا بار اس (بلڈر) پر ہوگا، مگر اس کی ایک دو منزل عمارت اس کی ملکیت ہوگی جس میں ہر طرح کا تصرف کرنے کا حق اس کو ہوگا، اسی طرح زمین پر بلڈر سے اس طرح کا معاملہ کرنا جائز ہوگا، کیونکہ واقف کا مقصد وقف کرنے سے یہ تھا کہ اس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور یہاں اس کے بغیر وقف کو قابل انتفاع بنانے کی کوئی صورت نہیں ہے۔

ب۔ اوقاف کی تعمیر کے لئے اس کے بعض حصہ کا بیچنا:

احناف کے مرجوح اور حنابلہ کے مفتی بہ قول کے مطابق اس بات کی اجازت ہے کہ وقف کی عمارت

مخدوش (حالت سے دوچار) ہو، اور وقف کے پاس اتنا سرمایہ نہ ہو کہ اس کی جدید تعمیر کرا کے قابل انتفاع بنایا جا سکتا ہو ،تو ایسی صورت حال کے وقت مخدوش عمارت کی تعمیر جدید کے لئے وقف کا کچھ حصہ فروخت کر دینا جائز ہے، لہذ احتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے یا مخدوش عمارت کی جدید تعمیر کے لئے ، یا وقف کی خالی زمین کو قابل انتفاع بنانے کی غرض سے اس پر عمارت تعمیر کرنے کے لئے وقف کے بعض حصہ کو فروخت کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ اس کے بغیر وقف کو قابل انتفاع بنانے کا کوئی چارہ نہیں ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی مسلک حنابلہ کی ترجمانی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

لم تمكن عمارته ولا عمارة بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته وإن لم يمكن الانتفاع بشئ منه بيع جميعه (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۲۳۶/۸)

اور نہ اس کے کل کی تعمیر ممکن ہو اور نہ بعض کی ،تو اس کے بقیہ کی تعمیر کے لئے اس کے بعض کو بیچنا جائز ہوگا، اور اگر سرے سے ہی بالکل کچھ انتفاع ممکن نہ ہو تو اس کے تمام کو بیچنا درست ہے۔

علامہ علاء الدین حصکفی حنفیہ کا مرجوح قول نقل کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

وفي صدر الشريعة : جوّز بعض المتأخرين بيع الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والأصح أنه لايجوز (دار المنتقی شرح المنتقی ۷۳۷/۱)

صدر الشریعہ میں مذکور ہے کہ بعض متاخرین نے وقف مخدوش کو بقیہ حصہ کی تعمیر کے لئے بیچنا جائز قرار دیا ہے لیکن اصح یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔

موجودہ حالات میں اگر اس کی اجازت نہ دی جائے یا نہ دی گئی تو ہندوستان کے اوقاف اپنی اسی خستہ حالت میں پڑے رہیں گے ، اور حکومت یا متعصب برادران وطن ان پر قبضہ کرنا شروع کر دیں گے ، لہذا حالات کا تقاضہ ہے کہ قول مرجوع کو اپنالیا جائے۔

مولانا ابرار خان ندوی

الف۔ بعض اوقاف کی عمارت مخدوش حالت میں ہے اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔ اور کوئی بلڈر اسکے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط پر تعمیر کردے کہ اس کی ایک یا دو منزلیں اس کی ہونگی ، جس میں اسکو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے ،تو اس معاملہ کا شرعی حکم ، نیز اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔ زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے کسی بلڈر سے اس طرح معاملہ کرلیا جائے تو ان دونوں معاملوں کا شرعی حکم یہ ہے کہ اگر وقف کی عمارت اس طرح مخدوش ہے ، جو سوال میں ذکر کی گئی اور نہ ہی وقف کے پاس تعمیر کے لئے صرفہ ہے تو اس وقف کی عمارت میں سے ایک دو مکانات کرایہ پر دے جائیں اور اس کی آمدنی سے وقف کی عمارت کی مرمت کی جائے۔

شامی میں ہے: ان الخان لو احتاج إلی مرمة آجر بیتا أو بیتین وأنفق علیه. وفی روایة یؤذن الناس بالنزول سنة ویؤجر سنة أخری ویرمّ من أجرته (شامی ۳/۴۱۹)

معلوم ہوا کہ اس وقف عمارت سے جب تک اس طرح کا معاملہ ممکن ہو اس پر عمل کیا جائے اور اگر اس طرح کوئی مستاجر نہ ملے اور نہ ہی موجودہ مستاجر اس کی مرمت کے لئے تیار ہے تو شامی میں صراحت موجود ہے کہ اس وقف عمارت کو فروخت کر کے اس کی جگہ دوسرا وقف خرید لیا جائے۔ شامی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

فالحاصل أن الموقوف علیه السکنی إذا امتنع من العمارة ولم یوجد مستأجر باعها القاضی واشتری بثمنها ما یکون وقفا (شامی ۳/۴۱۸)

جب اس وقف عمارت اور زمین کو اس حالت میں فروخت کرنے کی گنجائش ہے تو صورت مسئولہ تو اس سے اہون ہے اس میں وقف باقی رہتا ہے فروخت نہیں ہوتا۔ ہاں اسکے کچھ حصہ پر بلڈر کا تصرف ہوگا، لہذا شرعاً اس کی بھی گنجائش ہوگی۔ اور عالمگیری میں اس سے زیادہ صراحت موجود ہے۔ عالمگیری کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

ومن هذا الجنس منزل موقوف وقفا صحیحا علی مقبرة معلومة فخرب هذا المنزل و صار بحال لا ینتفع به. فجاء رجل وعمر و بنی فیه بناء من ماله بغیر إذن أحد فالأصل لورثة الواقف والبناء لورثة البانی کذا فی المضمرات (عالمگیری ۲/۴۸۰)

ب۔ اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین وجائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کرنے کا مسئلہ یہ ہے کہ جب کہ وقف کی حفاظت کا مقصد ہو اور اس کے بغیر یہ ممکن نہ ہو تو اس کا حکم بھی اوپر مذکورہ جواب کے مانند ہے کہ اولاً اس تعمیر کو کسی کام کے لئے اجارہ پر دی جائے اور اس کی آمدنی سے اس کی مرمت کی جائے ورنہ اس کے لئے دوسری وقف شدہ زمین فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

عالمگیری میں ہے: وإذا خربت أرض الوقف وأراد القیم أن یبیع بعضاً منها لیرمّ الباقی بثمن ما باع لیس له ذلک (عالمگیری ۳/۴۱۷)

اور شریعت میں تو اس صورت حال کی یہ بھی گنجائش ہے کہ اگر مسجد اس طرح محتاج تعمیر ہو تو مسجد کی چھت کو کرایہ پر دے کر اس کے کرایہ سے اس مسجد کی تعمیر کر لی جائے۔ جیسے شامی کی اس عبارت سے ظاہر ہے:

وقال الناطفی القیاس فی المسجد أن یجوز إجارة سطحه لمرمة (شامی ۳/۴۱۹)۔

لہذا جب تک اس وقف شدہ تعمیر کو ان طرق مذکورہ سے تعمیر کرنا ممکن ہو، وہاں تک کسی جائداد کو فروخت نہ کیا جائے۔

مولانا ابراهیم فلاحی بارڈولی

الف۔ ایسے اوقاف جو مخدوش حالت میں ہیں اور وقف کے پاس کوئی سرمایہ بھی نہیں ہے جس سے اس کی تعمیر کی جا سکے کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ چند منزلہ عمارت بنائے اس شرط پر کہ ایک یا دو منزل میں اس کو ہر قسم کے

تصرف کا حق ہوگا، اوقاف کے اندر ان شرطوں کے ساتھ ان اوقاف کو تعمیر کے لئے دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وقف کے اندر تملیک نہیں ہے اور یہاں تملیک لازم آتا ہے جو کہ واقف کے مقاصد اور وقف کی شرط کے خلاف ہے، ہاں قاضی یا جہاں قاضی شرعی موجود نہ ہوار باب حل وعقد کی رائے سے ان اراضی موقوفہ کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے جس کی آمدنی سے بعد میں ان اراضی پر عمارت بھی تعمیر ہوسکتی ہے۔

ب۔ وہ زمینیں جو مخدوش حالت میں ہیں اور اس کے پاس تعمیر کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ بھی نہیں ہے اس کی تعمیر کے لئے اس زمین کا کوئی حصہ فروخت نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وقف شدہ اشیاء کا بیچنا باطل ہے جس سے بیع درست نہ ہوگی، فاسد نہیں ہے، اور جب وقف تام ہو جاتا ہے تو اس میں بیع ووراثت سب ممتنع ہو جاتی ہے، لہذا اس موقوفہ زمین کے کسی بھی حصہ کو بیچنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس کو کرایہ پر دیا جائے اور اس سے جو آمدنی حاصل ہو اس کو جمع کر کے عمارت کی تعمیر کر دی جائے۔

مولانا سميع الله قاسمی

الف۔ مخدوش شدہ عمارت کی نئی تعمیر کے لئے کسی بلڈر سے ایک یا دومنزل کی ملکیت کی شرط پر معاملہ کرنا درست نہیں ہے، بلکہ بطریق اجارہ معاملہ کیا جاسکتا ہے بایں طور کہ انہیں رقوم سے ان کے کرائے وضع ہوں۔

ب۔ اسی طرح مخدوش شدہ عمارت کی تعمیر کے لئے وقف کے بعض قطعہ کو فروخت کرنے کی بھی اجازت نہیں، بلکہ یہاں بھی حصول رقوم کی خاطر زمین کو کرائے پر دیا جاسکتا ہے۔

مولانا صدر عالم

الف، ب۔ وہ اوقاف جن کی عمارتیں مخدوش ہوں اور وقف کے پاس اس کی تعمیر کے لئے سرمایہ نہ ہو، اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے تو ایسے اوقاف کی تعمیر کے لئے کسی بلڈر یا کسی شخص سے اس شرط کے ساتھ معاملہ کرنا کہ تعمیر شدہ عمارت کی ایک دومنزل یا وقف زمین کا کچھ حصہ اس بلڈر کی ملکیت میں ہوگا اور اسکو ہر قسم کا تصرف کرنے کا حق ہوگا اور بقیہ عمارت مصارف وقف کے لئے ہوگی شرعاً اس شرط کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ وقف کی بیع ہوگی۔

اعلم أن بعض المتأخرين جوزوا بيع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والأصح أنه لايجوز فإن الوقف بعد الصحة لا يقبل الملک کالحر لا يقبل الرقبة (شرح وقایہ ۳۵۶/۲)

اس کی تعمیر کی بہترین صورت یہ ہے، فقہاء نے جس کی اجازت اس طرح دی ہے:

آجره الحاكم وعمره بأجرته ثم رده إلى مصرفه (شرح وقایہ)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی بلڈر اس طرح معاملہ کرے کہ عمارت کا کرایہ وہ لیگا یہاں تک کہ اس کا خرچ کردہ سرمایہ حاصل ہو جائے گا اسکے بعد عمارت وقف کی ہو جائے گی تو جائز ہے۔

لأن استبقاء الوقف واجب ولا يبقى إلا بالعمارة فإذا امتنع عن ذلک أو عجز عنه ناب

القاضي منابه في استبقائه بالإجارة كالعبد والدابة إذا امتنع صاحبها عن الإنفاق عليها أنفق القاضي عليها بالإجارة كذا هذا (بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۱)

اس لئے کہ وقف کا باقی رکھنا واجب ہے جو تعمیر کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے، تو جب متولی اس سے انکار کرے یا عاجز ہو تو قاضی اس کا نائب ہوگا اس میں، کہ اس کو اجارہ کے ذریعہ باقی رکھنے کی کوشش کرے مثلاً غلام یا جانور جب ان کا مالک ان پر خرچ نہ کرے تو قاضی کرایہ پر دیدے، اور کرایہ ان پر خرچ کیا جائے گا، اسی طرح یہ صورت بھی ہوگی۔

مولانا عطاء الله قاسمی

الف۔ خستہ حال اوقاف جن کی آمدنی نہیں ہے ان کا حکم:

ایسے اوقاف جو اپنی خستہ حالی کی بنا پر اس درجہ پر پہونچ گئے ہیں کہ ان کی ذرائع آمدنی کچھ نہیں ہے اور ان کو واقف کی غرض کے اعتبار سے بروئے کار لانے کی سعی کی جائے تو ان اوقاف کے پاس آمدنی نہ ہونے کے سبب کوئی ایسی صورت سامنے نہیں آتی کہ جس کی وجہ سے ان اوقاف کی آمدنی ہو اور اس کے ذریعہ ان اوقاف کو واقف کی غرض کے اعتبار سے بروئے کار لایا جائے، اس زمانہ میں بہت سی بلڈر پارٹیاں اس شرط پر تیار ہوتی ہیں کہ ہم ان اوقاف کی تعمیر کرائیں گے لیکن ایک یا دو منزل ہماری ہوگی، اب ہمارے سامنے دو باتیں آتی ہیں:

(۱) یا تو بلڈر پارٹی کے ذریعہ اوقاف کی تعمیر کرا کے ایک یا دو منزل اس کو دیدی جائے۔

(۲) اور یا ان اوقاف کو اسی حال میں رہنے دیا جائے۔

اب پہلی صورت تو اس لئے صحیح نہیں کہ اس میں موقوفہ زمین کو بلڈر پارٹی کے حوالہ کیا جارہا ہے اور اس کی وجہ سے ایک یا دو منزل اس پارٹی کی ہو جائے گی، یہ اوقاف کے اندر تصرف کرنے کی وجہ سے ناجائز ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ان اوقاف کو ایسے ہی رہنے دیا جائے اس میں دوسری خرابی لازم آتی ہے کہ وہ واقف کی غرض کے اعتبار سے استعمال نہیں ہورہی ہیں یا پھر ان پر حکومت وغیرہ کے قبضہ کا بھی اندیشہ ہے، تو اس پریشانی کو دور کرنے کے لئے علماء کرام نے ایک حل نکالا ہے کہ وہ موقوفہ خستہ حال جگہ یا تو کرایہ پر دیدی جائے یا پھر اس کو مکمل فروخت کر دیا جائے اور اس کے بدلہ دوسری جگہ خرید لی جائے، پھر دونوں سے جو آمدنی ہو اس کو اسی مصرف میں لایا جائے جس کے لئے واقف نے وقف کیا ہے، اور اگر یہ دونوں صورتیں ممکن نہ ہوں (نہ کرایہ پر دینا اور نہ فروخت کرنا) تو پھر موقوفہ زمین، واقف کے وارثین کو لوٹائی جائے جب کہ وہ زندہ ہوں اور اگر نہ ہوں تو پھر وہ آمدنی فقراء پر تقسیم کی جائے۔

فلو انهدم الوقف كله فقد سئل عنه قارى الهداية بقوله سئل عن وقف انهدم ولم يكن له شيء يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره هل تباع أنقاضه من حجر وطوب وخشب أجاب إن كان الأمر كذلك صح بيعه بأمر الحاكم ويشترى بثمنه وقف مكانه فإذا لم يمكن رده إلى ورثة الواقف إن وجدوا وإلا صرف إلى الفقراء (البحر الرائق ۵/ ۲۲۰)

اگر وقف مکمل منہدم ہوجائے تو ایسے وقف کے بارے میں سوال کیا گیا کہ جس کے پاس کوئی ایسی چیز نہ ہو جس کے ذریعہ اس وقف منہدم کی تعمیر کی جائے اور نہ ہی اس کو کرایہ پر دینا ممکن ہو تو کیا اس کے انقاض یعنی پتھر، اینٹ اور لکڑی وغیرہ کو فروخت کیا جاسکتا ہے؟ تو جواب دیا کہ اگر معاملہ ایسا ہی ہے تو حاکم کی اجازت سے فروخت کرنا جائز ہوگا اور اس وقف کی قیمت کے بدلہ دوسری جگہ خریدی جائے گی، اگر یہ صورت ممکن نہ ہو تو پھر وہ آمدنی واقف کے ورثہ کو لوٹائی جائے گی اگر وہ موجود ہوں، ورنہ پھر فقراء ومساکین پر تقسیم کی جائے گی۔

اس عبارت سے یہ بات واضح ہوئی کہ بلڈر پارٹی کو ان کی شرط کے مطابق دینا جائز نہیں ہوگا، صرف کرایہ پر یا فروخت کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ خستہ حال موقوفہ جگہ میں سے قدرے فروخت کرکے باقی کی مرمت کرنا:

جب وقف ایسی حالت میں پہنچ جائے کہ اس سے واقف کا مقصد فوت ہوجائے اور مرور زمانہ کی بنا پر صرف خالی جگہ پڑی ہو اور ذرائع آمدنی ایسے نہیں ہیں کہ جن کے ذریعہ اس وقف کی تعمیر کرکے واقف کی غرض کے اعتبار سے بروئے کار لایا جاسکے، ایسی صورت میں اگر اس زمین میں سے قدرے فروخت کی جائے تو اس کی وجہ سے تعمیر کا کام چل سکتا ہے، لہذا اگر ایسا کیا جائے اور اس میں سے قدرے فروخت کردی جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، فقہاء کرام فرماتے ہیں:

وإن تعذر إعادة عينه إلى موضعه بيع وصرف ثمنه إلى المرمة (ہدایہ مع الفتح ۴۳۶/۵)

اور اگر عین جگہ پر دوبارہ تعمیر متعذر ہوجائے تو اس کو فروخت کردیا جائے اور اس کی آمدنی مرمت میں صرف کی جائے۔

وإن تعذرت إعادته بأن خرج عن الصلاحية لذلک ضعفه ونحوه باعه وصرف ثمنه في ذلک (فتح القدیر ۴۷۳/۵)

اور اگر دوبارہ تعمیر متعذر ہوجائے اس طور پر کہ اس کے کمزور ہونے یا اور کسی وجہ سے اس کے اندر تعمیر کی صلاحیت نہ ہو تو اس کو فروخت کرکے اس کی قیمت اسی میں صرف کی جائے۔

یہ عبارت اگرچہ اس بارے میں صریح نہیں ہے لیکن اس عبارت سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اس کے قدرے حصہ کو فروخت کرکے اس کی مرمت میں صرف کیا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

وقف کی مخدوش عمارت تعمیر کرنے والے کو اس کے عوض وقف کا کچھ حصہ بطور اجرت دینا:

الف، ب۔ صاحب بزازیہ نے لکھا ہے کہ اگر وقف منہدم ہوجائے اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ موجود نہیں ہے کہ جس سے اس کی تعمیر کرائی جائے تو اس کو ایسی ہی حالت میں واقف یا اس کے ورثاء کو واپس کردیا جائے گا، نیز یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کسی نے دکان یا بازار وقف کیا اور وہ جل گیا اور اس کی حالت ایسی ہوگئی کہ اس سے انتفاع ناممکن ہوگیا

توایسی صورت میں اس کو واقف یا اس کے ورثہ کولوٹا دیا جائے گا، اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اگر کوئی وقف کی عمارت مخدوش حالت میں ہو اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ موجود نہیں، کوئی شخص اس بات کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت کی صورت میں تعمیر کر دے گا اور اس کے عوض ایک دو منزل اس کی ملکیت ہوگی تو ایسا کرنا درست نہیں ہوگا بلکہ مخدوش عمارت واقف کو واپس کر دی جائے گی۔

انهدم الوقف وليس له من الغلة ما يعاد به بنائه دفع النقض إلى الواقف أو وارثه احترق حانوت الوقف والسوق فصار بحال لا ينتفع بطل كونه وقفا وعاد إلى الواقف أو وارثه (بزازیہ علی ہندیہ ۲۷۲/۶)

اگر وقف منہدم ہو جائے اور وقف کے پاس آمدنی نہ ہو جس سے اس کی دوبارہ تعمیر کی جائے تو ناظر ملبہ کو واقف یا اس کے وارث کو دیدے گا، وقف کی دکان اور بازار جل جائے اور اس کی حالت ایسی ہو جائے کہ اس سے انتفاع نہ ہو سکے تو اس کا وقف ہونا باطل ہو جائے گا اور وہ واقف یا وارث کی طرف لوٹ جائے گا۔

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆☆

مسجد یا قبرستان کی زائد اراضی میں درسگاہ کا قیام

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا عبد الجلیل قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی شبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
جناب شمس پیرزادہ
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا مفتی محمد حنیف
مولانا محمد رضوان قاسمی
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ایوب ندوی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
مولانا تنویر عالم قاسمی
مفتی عبد الرحیم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مسجد یا قبرستان کی زائد اراضی میں درسگاہ کا قیام

سوال: مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین۔ جو کہ ضرورت سے زائد ہے۔ اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے کہ وہ زمین ایک کارخیر میں استعمال ہو؟

جوابات

مسجد یا قبرستان کی فاضل زمین میں مدرسہ کا قیام آج کل کے حالات میں درست ہے، جیسا کہ مفتی نظام الدین صاحب و مفتی عبدالرحیم صاحب کے فتاوی میں آیا ہے، البتہ بہتر صورت یہ ہے کہ کرایہ کے معاملہ کی کوئی شکل اپنائی جائے تا کہ مسجد و قبرستان براہ راست بھی مستفید ہوتے رہیں، مفتی محمود صاحب نے اپنے فتاوی میں بار بار یہ بات فرمائی ہے، نیز مفتی عبدالرحیم صاحب نے بھی اس کو ذکر کیا ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی •

یہ سوال غالباً مکرر ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بظاہر مستقبل میں بھی مسجد یا قبرستان کو وہ زمین مطلوب ہو تو مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش ہے، لیکن مدرسہ پر اس کا کچھ کرایہ بھی عائد کر دیا جائے گا کہ یہ کرایہ مسجد اور قبرستان ہی کی ضروریات پر صرف ہو اور اسی طرح واقف کے منشاء کی بھی تکمیل ہو اور مسلمانوں کے مصالح کی رعایت بھی۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین میں مدرسہ کی تعمیر نہیں کی جاسکتی، ہاں اسے کرایہ پر دیا جاسکتا ہے، ہاں اگر مسجد کی آبادی یا قبرستان کی حفاظت کے لئے وہاں مدرسہ کی تعمیر ضروری ہو تو گنجائش ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین پر مدرسہ کی تعمیر:

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین پر مدرسہ بنانا شرعاً صحیح نہیں ہے، گرچہ مسجد یا قبرستان کی ضروریات سے فاضل ہو، اس لئے کہ یہ منشاء واقف کے خلاف ہے۔ جب کہ منشاء واقف کی رعایت ضروری ہے۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

فقہاء نے قدیم قبرستان میں مسجد تعمیر کرنے کی اجازت دی ہے..لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت، فبنى قوم عليها مسجداً لم أر بذلك بأساً لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد

(عمدۃ القاری ۶/۴۰۹)

مذکورہ بالا روایت میں قبرستان قدیم میں بناء مسجد کے جواز کی جو دلیل بیان کی گئی ہے وہ دونوں کا وقف من اوقاف المسلمین ہونا ہی ہے اور مدارس اسلامیہ بھی وقف من اوقاف المسلمین ہوا کرتے ہیں، اس لئے اشتراک علت کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ مسجد ومقبرہ کی زائد از ضرورت زمین پر مدرسہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے۔

تعمیر مدرسہ سے آج کے دور میں ان اوقاف علی المساجد والمقابر کی حفاظت کا ایک یقینی سامان بھی ہو جاتا ہے، اور مساجد کے اعتبار سے تو اسے عین مصالح مسجد میں داخل سمجھا جا سکتا ہے جیسا کہ دوسرے سوال کے جواب میں نسبتاً تفصیل سے لکھا جا چکا ہے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

اگر کسی قبرستان کی اراضی اسکی ضرورت سے زائد ہے اور آئندہ بہت دنوں تک اس کو مصرف میں لانے کی توقع نہیں ہے اور قبرستان کی مثلاً چہار دیواری کے لئے آمدنی کی ضرورت ہے تو میرے خیال سے زائد اراضی کو مدرسہ کے لئے اجارہ پر دیدینا اور اس میں مدرسہ تعمیر کرنا اور اس کے کرایہ کی آمدنی کو قبرستان کی حفاظت کے لئے خرچ کرنا مناسب اور جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر مسجد کی اراضی ہے تو اس کو بھی مدرسہ کی تعمیر کے لئے اجارہ پر دینا جائز ہوگا، جیسا کہ اوپر گزرا۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

ویران مساجد کے اوقاف میں دینی ادارہ قائم کرنا:

عام طور پر مساجد کے لئے اراضی اور عمارتیں بھی وقف ہوتی ہیں۔ جو مساجد ہی کی طرح دائمی ہوتی ہیں۔ لیکن یہ اوقاف دو طرح کے ہوتے ہیں۔ کچھ تو صرف کسی معین مسجد کے لئے ہو تے ہیں۔ لیکن ایسی صورت میں امام ابوحنیفہ وامام محمد کہتے ہیں کہ وقف صحیح نہیں ہے۔

ولا يتم الوقف عند أبي حنيفة و محمد حتى يجعل آخره لجهة لا تنقطع أبداً كالمساكين و مصالح الحرم والمساجد بخلاف ما لو وقف على مسجد معين ولم يجعل آخره لجهة لا تنقطع لايصح لاحتمال أن يخرب الموقوف عليه۔

لیکن امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ آخری جہت غیر منقطعہ کا تذکرہ اگر نہیں کیا گیا تو بھی وقف صحیح ہے اور موقوف علیہ کے ختم ہونے کے بعد وقف فقراء کے لئے ہو جائے گا۔

وقال أبو يوسف: إذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمهم.

بہر حال ان ویران مساجد کے اوقاف یا تو امام اعظم کے مسلک پر ہوں گے اور معین مسجد کے ساتھ دیگر مساجد کے لئے یا فقراء وغیرہ پر بھی صرف کا تذکرہ ہوگا۔ یا امام ابو یوسف کے مسلک پر ہوگا تو بھی یا تو معین وغیر معین مساجد شامل ہوں گی یا فقراء شامل ہوں گے۔ اس لئے ایسے ویران مساجد کے اوقاف کے وقف نامہ میں اگر صراحت ہو تو اسکے مطابق عمل کی کوشش ہوگی۔ اور جہاں وقف نامہ موجود نہ ہو اور نہ واقف ہو اور نہ ہی اسکے عہد کے لوگ ہوں

جن سے معلوم ہو سکے تو ایسے اوقاف کا پہلا حکم تو یہی ہوگا کہ دوسری مساجد میں ان کا غلہ صرف کیا جائے اور اگر وہ نہ ہوں یا ضرورت نہ ہو تو فقراء پر صرف کیا جائے۔

اب رہا یہ سوال کہ کیا ویسے ویران مساجد کے اوقاف کی اراضی یا مکان میں کوئی دینی ادارہ، مدرسہ، دعوت و تبلیغ کا مرکز یا مسلمانوں کے لئے اسکول، شفاخانہ، وغیرہ قائم کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

اس بارے میں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء نے اصل مسجد کے بارے میں جو بحث کی ہے کہ اس کی مسجدیت تا قیامت باقی رہے گی۔ یہ بات مساجد کے دیگر اوقاف کے بارے میں نہیں ہے۔ کیونکہ مسجد کی اصل جگہ کو تو باقی رکھنے کا حکم ہے چاہے وہ ویران ہو یا آباد۔ لیکن مساجد کے دیگر اوقاف کے استبدال و بیع کی خاص حالت میں اجازت ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ مسجد کی اصل جگہ کے کچھ مخصوص احکام ہیں جو مسجد کے دیگر اوقاف کے لئے نہیں ہیں۔ مثلاً مسجد میں رہائش اختیار کرنا۔ جنبی یا حائضہ کا اس میں داخل ہونا۔ بلند آواز سے بولنا، لڑنا جھگڑنا، خرید و فروخت کرنا۔ پاخانہ پیشاب کرنا۔ وغیرہ امور شنیعہ ناجائز ہیں، جب کہ مسجد کے دیگر اوقاف کی عمارتوں واراضی کا یہ حکم نہیں ہے۔

اس لئے ویران مساجد کے اوقاف منقطعہ میں اگر مصلحت و ضرورت شرعی کسی دینی مدرسہ کے قیام کی متقاضی ہو تو قاضی شریعت کی اجازت سے اگر نظام قضاء ہو یا وقف بورڈ اصحاب علم کے مشورہ سے اس کی اجازت دیکر قائم کرائے۔ کیونکہ جسطرح مسجد مسلمانوں کی عمومی دینی ضرورت کے لئے ہوتی ہے اسی طرح مدرسہ بھی عمومی دینی ضرورت کے لئے ہوتا ہے، مولانا سجادؒ نے اپنے فتوی میں مسجد کی افتادہ اراضی میں مدرسہ قائم کرنے کی اجازت دی ہے، بلکہ اسے حالات کے پیش نظر ضروری قرار دیا ہے، بلکہ حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہیؒ نے ویران مسجد میں درس وتدریس کا نظام قائم کرنے اور چلانے کی اجازت دی ہے (فتاوی محمودیہ)۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

مسجد یا مستعمل قبرستان کی فاضل زمین میں یا افتادہ قبرستان میں مدرسہ کا قیام:

مسجد کی ملکیت یا وقف کی زمین میں اس شرط پر مدرسہ بنانا جائز ہے کہ مدرسہ اس زمین کی مناسب قیمت ادا کردے، بغیر معاوضہ جائز نہ ہوگا (فتاوی محمودیہ ۲۳۱/۱۷)

ليس للقيم أن يسكن فيها أحدا بغير أجر (تاتارخانیہ ۷۴۹/۵)

متولی کے لئے موقوفہ زمین میں کسی کو بلا کرایہ پر رکھنا جائز نہیں۔

اور اگر قبرستان کی فاضل زمین ہے اور آئندہ قبرستان کو اس کی ضرورت نہیں ہے اور لوگوں کے اس پر قبضہ جمانے کا خطرہ ہے یا قبرستان افتادہ ہو چکا ہے اس میں دفن کا سلسلہ باقی نہیں ہے تو اس پر مسجد یا مدرسہ قائم کرنا جائز ہے اس لئے کہ مسجد و مدرسہ قبرستان کے مقابلہ میں اعلی اور ارفع اوقاف میں سے ہیں، لہذا واقف کی غرض کی درحقیقت مخالفت نہیں ہے۔

اسی وجہ سے عمدۃ القاری وغیرہ میں افتادہ قبرستان میں مسجد بنانے کو جائز لکھا ہے، نیز حضرت تھانویؒ نے افتادہ قبرستان میں موقوفہ انجمن قائم کرنے کو جائز لکھا ہے (امداد الفتاوی ۲/ ۵۷۹، احسن الفتاوی ۶/ ۴۰۹)

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجدا لم أر بذلك بأساً (وقوله) فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عمدۃ القاری ۴/ ۱۷۹)

اگر مسلمانوں کا قبرستان افتادہ ہو جائے پھر اس میں لوگ مسجد بنا لیتے ہیں تو کوئی حرج نہیں۔ لہذا جب قبرستان پرانا ہو جائے اور وہاں دفن کی ضرورت نہ رہے تو اس کو مسجد کے کام میں لانا جائز ہے اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ اراضی پر مدرسہ کی تعمیر:

مسجد یا مدرسہ کی موقوفہ اراضی پر مدرسہ کی تعمیر شرعاً درست نہیں ہے، چاہے زمین مسجد یا مدرسہ کی ضروریات سے زائد ہو، کیونکہ واقف نے اس زمین کو مسجد یا قبرستان کی ضروریات کے لئے وقف کیا تھا، مدرسہ کی تعمیر کے لئے نہیں، منشاء واقف کی رعایت ضروری ہے۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

مسجد یا قبرستان کی جو زمین زائد ہے اور آئندہ اس کی ضرورت کا امکان بھی نہیں ہے، تو اس زائد زمین میں سے اسی نوع کا وقف قائم کیا جا سکتا ہے، اس میں مدرسہ بنانا درست نہیں۔

مولانا ظفر عالم ندوی

جی ہاں کی جا سکتی ہے۔ اور مسجد کے احاطہ میں بالعموم مدرسہ ہوتا ہی ہے اس لئے اس معروف شکل کا جواز واضح ہے۔

مولانا شمس پیرزادہ

کسی واقف کے پیش نظر تین مقاصد ہو سکتے ہیں:

۱۔ جائداد کو وہ جوں کا توں رکھنا چاہتا ہے، اپنے بعد اس کے حصے کے ذریعہ اس کا مٹنا اسے پسند نہیں ہے، اس مقصد کے پیچھے جائداد کی محبت ہے جو کوئی محمود و مستحسن مقصد نہیں ہے بلکہ قانون وراثت کی خلاف ورزی ہے۔

۲۔ دوسرا مقصد جس غرض کے لئے وقف کر رہا ہے اس کی حفاظت ہے۔

۳۔ اور تیسرا مقصد جو بنیادی اور اصل محرک ہونا چاہئے وہ ثواب اور صدقہ جاریہ ہے۔

موخر الذکر دونوں مقاصد ہی کے لئے وقف مشروع ہوا ہے، اب اگر جس غرض کے لئے وقف کیا گیا ہے وہ پوری ہو رہی ہے تو زائد از ضرورت زمین پر مدرسہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے، واقف کا دوسرا مقصد تو پورا ہی ہو رہا ہے تیسرے مقصد یعنی ثواب میں اس سے کمی نہیں آئے گی بلکہ اضافہ ہی ہوگا، انشاء اللہ، ہاں مسجد و قبرستان کی آئندہ توسیع کی

ضرورت نظرانداز نہیں کرنا چاہئے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

اگر مسجد کی زمین ہو اور مسجد آباد نہ ہو، یا کم آباد ہو تو مسجد کو آباد کرنے یا مسجد کی آبادی کو بڑھانے کے لئے مسجد کی ضرورت سے زائد زمین میں مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے۔ (دیکھئے: فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۷، کفایۃ المفتی ۷/۱۰۰، ۱۳۴/۳، فتاوی محمودیہ ۱۰/۱۸۶)

غالباً نظام الفتاوی مطبوعہ دہلی میں بھی مسجد کی زمین میں مدرسہ قائم کرنے کے جواز کا ایک فتوی موجود ہے جو احقر کی نظر سے گذرا ہے، لیکن فی الحال احقر کے پاس نظام الفتاوی مطبوعہ دہلی، موجود نہیں، اس لئے بقید صفحہ حوالہ دینے سے معذور ہے۔

قبرستان کی زائد زمین، جس کی مدت مدید تک قبرستان کو ضرورت نہ معلوم ہوتی ہو، وہاں مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے، اور جواز کی یہ گنجائش عینی کی اس عبارت کی بنیاد پر ہے جس کا حوالہ تیسرے سوال کے جواب میں تفصیل سے گذر چکا ہے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے تو اس زمین کے کار خیر میں استعمال ہونے کی نیت سے اس زمین پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے، چنانچہ علامہ عینی عمدۃ القاری کے (۴/۱۷۹) پر لکھتے ہیں:

قال ابن القاسم، لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجداً لم أر بذلک باساً و ذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد.

حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ جواب مذکور سے بعلت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے ہے، اس مقبرہ کی جگہ مسجد بنانا جائز ہے (امداد الفتاوی ۲/۵۷۹)۔

تو جب اس قبرستان کی جگہ جس کی ضرورت نہیں رہ گئی ہے اس طرح کہ اب اس میں مردے دفن نہیں کئے جاتے تو اس علت سے معلوم ہوا کہ جب قبرستان کی زمین ضرورت سے زائد ہے تو اس پر مسجد بھی بنانا جائز ہے اور مدرسہ بھی، اور اسی طرح مسجد کی وقف زمین ضرورت سے زائد ہے تو اس پر مدرسہ تعمیر کرنا جائز ہوگا۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے تو اس زمین کو کار خیر میں استعمال ہونے کی نیت سے اس زائد زمین پر مدرسہ کی تعمیر کرنا جائز ہے۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

جی ہاں جوزمین مسجد یا قبرستان کی ضرورت سے زائد ہے اس میں مدرسہ تعمیر کیا جاسکتا ہے، لیکن مدرسہ والوں سے ایک قانونی تحریر لینا ضروری ہے کہ اگر کسی وقت مسجد یا قبرستان کو اس زمین کی ضرورت ہوگی تو یہ زمین واپس لے لی جائے گی۔

مفتی محبوب علی وجیهی

بندہ کے خیال میں زائد از ضرورت قبرستان و مسجد کی وقف شدہ زمین پر مدرسہ کی تعمیر باتفاق جماعت مسلمین اس شرط کے
ساتھ ہوسکتی ہے کہ وہ تابیدانہ ہو، مسجد وقبرستان کو جب ضرورت ہوگی انخلاء ضروری ہوگا (فتاوی ظہیریہ، شامی ۳/۵۳۰، بحرالرائق ۵/۲۱۶، عمدۃ القاری ۴/۹۷انیز امدادالفتاوی ۲/۵۷۹، احسن الفتاوی ۶/۴۱۴) مشروط کا وجود تو مذکورہ فتاوی کی کتب میں ہے لیکن شرط کی قید احقر نے احتیاطاً لگادی ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین میں خواہ وہ زمین ان کی ضروریات سے فاضل ہوں اس میں مدرسہ کی تعمیر شرعاً درست نہیں۔

"لأن شرط الواقف كنص الشارع" دیکھئے: (فتاوی رحیمیہ ۶/۹۵)

مفتی حبیب الله قاسمی

اس کی بہتر صورت یہ ہے کہ اس جگہ کو کرایہ پر لے لیا جائے اور اس کو مدرسہ کی تعمیر کے لئے استعمال کیا جائے۔

مفتی فضیل الرحمن هلال عثمانی

مسجد یا قبرستان کے لئے جو زمین وقف کی گئی ہے اس کو مدرسہ کے لئے استعمال کرنا مقاصد واقف کے خلاف ہے اس لئے درست نہیں ہے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین پر مدرسہ کی تعمیر نہیں کی جاسکتی، ہاں ان کے لئے تعمیر شدہ عمارت مدرسہ کو کرائے پر دی جاسکتی ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

مسجد پر موقوفہ زمین جو ضرورت سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر جائز نہیں۔

أرض وقف على المسجد صارت بحال لا تزرع فيجعلها رجل حوضا للعامة لا يجوز للمسلمين انتفاع بماء ذلك الحوض (ہندیہ)

البتہ قبرستان پر موقوفہ زمین جو ضرورت سے زائد ہو اگر آئندہ اس کی ضرورت پڑنے کی امید ہو تو عارضی دینی مدرسہ اور اگر اس کی ضرورت پڑنے کی کوئی امید نہ ہو تو دینی مدرسہ بنانا جائز ہے۔

لأنهما للمسلمين (بحوالہ عمدہ ۹/۴ ۱۷م، امداد الفتاوی ۲/ ۵۷۹)

مولانا محمد حنیف صاحب

مسجد اور قبرستان کی موقوفہ اراضی پر مدرسہ کی تعمیر:

مسجد ہو یا قبرستان ہر ایک وقف کا مقصد دین کو تقویت پہونچانا اور امت کے لئے سہولت بہم کرنا ہے، اس لحاظ سے مساجد اور قبرستان کے اوقاف کے مقاصد فی الجملہ وہی ہیں جو مدارس اور درسگاہوں کے ہیں، اس لئے ان اراضی میں مدارس کا قیام درست ہے، جیسا کہ فقہاء نے قبرستان میں مساجد کی تعمیر کی اجازت دی ہے، مفتی عبدالرحیم لاجپوری مدظلہ نے اس سلسلہ میں عینی کی عبارت اس طرح نقل کی ہے:

فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عینی بحوالہ فتاوی رحیمیہ)

جب قبرستان ویران ہو جائے اور اس میں تدفین بھی نہ ہو رہی ہو تو اس قبرستان کو مسجد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، کیونکہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہی ہے۔

جو علت یہاں مسجد تعمیر کرنے کی بیان کی گئی ہے، بعینہ وہی علت مدرسہ کی تعمیر میں بھی موجود ہے، اس لئے علت مشترکہ کی بنا پر اگر مذکورہ صورت میں قبرستان میں مدرسہ کی تعمیر عمل میں آئے تو اس کی اجازت ہوگی۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

آئندہ کی ضرورت کا خیال رکھتے ہوئے ضرورت سے زائد زمین پر مدرسہ قائم کرنا جائز ہے کیونکہ اسمیں نمازیوں کی کثرت ذکر اللہ، تعلیم کے ساتھ ساتھ مسجد و قبرستان کی حفاظت بھی ہے اور تعامل بھی اسی پر چلا آرہا ہے، جیسے مدرسہ عالیہ فتحپوری دہلی، مدرسہ شاہی مراد آباد، مدرسہ منبع العلوم گلاوٹی بلند شہر، وغیرہ یہ سارے مدارس قدیم قبرستانوں کی اراضی میں قائم ہیں۔

مفتی شیر علی گجراتی

مسجد کی وقف زمین پر مسجد اور مصالح مسجد کے علاوہ دیگر اشیاء کا بننا درست نہیں ہے۔ گو اس وقت ضرورت نہ ہوگی مگر بعد میں جیسا کہ تجربہ شاہد ہے ضرورت ہوگی۔ اوقاف میں آئندہ مستقبل کی ضرورت کا خیال رکھا گیا ہے۔ چنانچہ مسجد کے ملبے اور انقاض کی بیع کو روک دیا گیا ہے کہ بعد میں ضرورت پڑ سکتی ہے۔ ہاں البتہ مسجد کی فاضل ضرورت سے زائد زمین پر مدرسہ کی تعمیر ہو سکتی ہے کہ مدرسہ مصالح مسجد میں داخل ہے۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ مدرسہ مسجد کو کرایہ ادا کرے۔ مسجد کے اوقاف پر مدرسہ کو مالکانہ اختیار نہ ہوگا۔

علامہ شامی کی عبارت سے بھی مستفاد ہوتا ہے: **الصرف هو إلى ما هو أقرب إلى العمارة كالإمام و نحوه انما هو فيما إذا لم يكن الوقف معينا على جماعة معلومين كالمسجد و المدرسة......** اسی طرح ایک اور عبارت سے معلوم ہوتا ہے: **ثم الأهم فالأهم من المصالح و الشعائر**

بقدر ما يقوم به الحال (۳٦۸/۴).

چنانچہ فتاوی رحیمیہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: احاطہ مسجد کی تمام جگہ مصالح مسجد پر وقف ہوتی ہے۔اس جگہ مدرسہ کی عمارت بنانے کے لئے اجازت دینا درست نہیں ہے(رحیمیہ ۹۵/۶)۔

اس سے معلوم ہوا کہ مسجد کی وقف زمین پر مصالح مسجد کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں بنائی جا سکتی، البتہ مصالح مسجد میں مدرسہ داخل ہے۔جیسا کہ بعض فقہاء کی عبارتوں سے مستفاد ہوتا ہے، تو مدرسہ مسجد کی ملک رہ کر مصالح عامہ کے تحت بنایا جا سکتا ہے۔جیسا کہ علامہ ابن نجیم کی اس عبارت سے مستفاد ہے:

اى مصالح المسجد فيدخل المؤذن والناظر لأنا قدمنا أنهم من المصالح ..وقدمنا أن الخطيب داخل تحت الإمام لأنه إمام الجامع فتحصل به الشعائر التى تقدم فى الصرف مطلقا بعد العمارة الإمام والخطيب والمدرس والوقاد والفراش والمؤذن والناظر (بحرالرائق ۲۳۲/۵)

اسی طرح حاشیہ منحۃ الخالق میں ہے: **إنما هو عدم النفع الحاصل من انتظام مصالح المساجد باقامة شعائرها** (بحرالرائق ۲۳۱/۵)۔

حضرت مفتی محمود صاحب کا بھی فتوی ہے کہ مسجد کی زمین پر مدرسہ (جو مسجد کے ملک میں ہوگا بنایا جا سکتا ہے) چنانچہ محمودیہ میں اسی قسم کے سوال ''مسجد کی زمین پر مدرسہ بنانا کیسا ہے'' کا جواب یہ ہے:

الجواب: حامداً ومصلیاً۔ جو زمین مسجد کے لئے وقف ہو اور وہاں مدرسہ بنانے کی ضرورت ہو تو مسجد کے پیسے سے تعمیر کرلیں اور اس کو مدرسہ کے واسطے کرایہ پر لے لیں۔مدرسہ کی جانب سے مسجد کو کرایہ ادا کردیا کریں۔یا وہ زمین کرایہ پر لے کر مدرسہ تعمیر کرلیا جائے کہ زمین مسجد کو جس کا کرایہ مدرسہ کی طرف سے ادا کردیا جایا کرے (فتاوی محمودیہ ۲۲۰/۱۸)

مولانا محمد ارشاد القاسمی

صورت مسئولہ میرے نزدیک جائز ہے۔

مولانا ایوب ندوی

مسجد یا قبرستان پر وقف شدہ فاضل اراضی پر مدرسہ بنانا:

مسجد یا قبرستان کے لئے ایک زمین وقف ہے، جو مسجد و قبرستان کی ضرورت سے زائد ہے اب اگر اس زمین پر اس ارادے سے مدرسہ بنادیا جائے کہ وہ ضرورت سے فاضل زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو تو شرعاً اس کی گنجائش ہے یا نہیں تو اس سلسلے میں فقہائے احناف نے عام طور سے کتب فقہ و فتاوی میں جو کچھ لکھا ہے، اس کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جو زمین جس کام کے لئے وقف کی گئی ہو اس کو اسی مصرف میں استعمال کیا جائے کیونکہ فقہ واصول کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ نص الواقف كنص الشارع (قواعد الفقہ ۸۵) و مراعاة غرض الواقفين واجبة (ردالمحتار ۳٦۴)۔

حضرات فقہاء کے بیان کردہ مندرجہ بالا اصول کا تقاضا یہ ہے کہ مسجد یا قبرستان کے لئے جو زمین وقف ہو وہ اگرچہ ضرورت سے زائد ہو لیکن اس پر مدرسہ کی تعمیر کرنا جائز نہیں ہے (جامع بیان العلم ۲/۳۱) البتہ اگر واقف کی طرف سے صراحۃً یا دلالۃً مسجد وقبرستان کی زمین پر مدرسہ بنانے کی اجازت ہو تو پھر مدرسہ کی تعمیر جائز ہوگی، بلکہ دور حاضر میں عموماً ناخواندہ واقفین کی طرف سے دلالۃً اجازت پائی جاتی ہے، کیونکہ مسجد پر زمین وقف کرنے سے ان کا یہی مقصد ہوتا ہے کہ اس کی آمدنی مسجد، مصالح مسجد اور تعمیر مسجد وغیرہ میں خرچ کی جائے، اور ظاہر ہے کہ مدرسہ کی تعمیر مسجد کی معنوی تعمیر ہے، علاوہ ازیں اگر کوئی شخص مسجد کی فاضل اراضی پر مدرسہ بنا دیتا ہے، اور واقف کو اس کا علم بھی ہو جاتا ہے، مگر وہ خود اس پر نکیر نہیں کرتا، بلکہ بہت سی جگہ دیکھا گیا ہے کہ مسجد کی فاضل اراضی پر واقف سمیت گاؤں والوں کی اجازت سے مدرسہ بنا دیا گیا، اور پورے انہماک سے وہاں تعلیم ہو رہی ہے، بلکہ بہت سے شہروں میں بعض بڑے بڑے مدرسے مسجد ہی کے اطراف میں قائم ہیں وہاں پہلے سے مسجد تھی، اور مدرسہ بعد میں بنایا گیا، نیز زمانہ قدیم میں زیادہ تر طلبہ کی تعلیم وتربیت مسجد ہی کے اندر ہوتی تھی، بلکہ مسجد خود اس کا مرکز تھی، اور علامہ ابن عبدالبر علیہ الرحمہ نے جامع بیان العلم میں ایک روایت نقل فرمائی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے ایک ازدی شخص نے جہاد کے متعلق سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں تم کو جہاد سے بہتر چیز بتاتا ہوں :تبتنی مسجدا و تعلم فیه القرآن والسنة والفقه فی الدین (جامع بیان العلم ۲/۳۱) مسجد تعمیر کر کے اس میں کتاب وسنت اور دینی احکام کی تعلیم دو۔

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد وقبرستان کی وہ فاضل اراضی جس کی مسجد وقبرستان کو نہ ابھی ضرورت ہے، اور نہ ہی آئندہ ضرورت پڑنے کا امکان ہے، مثلاً قبرستان میں لوگوں نے دفن کرنا چھوڑ دیا اور قبریں منہدم ہو گئیں، تو ان صورتوں میں مسجد وقبرستان کی فاضل اراضی پر مدرسہ کی تعمیر جائز ہے، اور اس سلسلہ میں قدرے تفصیل دوسرے سوال کے تحت گذر چکی ہے، نیز یہ بھی گذر چکا ہے کہ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب کے نزدیک مسجد یا اس کی متعلقہ وقف عمارت میں تعلیم کا اجراء مسجد کی تعمیر معنوی میں داخل ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۲، جواب ۲۶۶) نیز آگے یہ مسئلہ آ رہا ہے کہ ویران قبرستان پر تعمیر مسجد ومدرسہ کی حضرات فقہاء نے اجازت دی ہے، البتہ اگر خود واقف نے زمین کو کسی معین مسجد پر وقف کر کے صراحت کر دی ہو کہ اس کی آمدنی کسی دوسری جگہ خرچ نہ کی جائے تو اس وقت اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی۔

لأن شرط الواقف كنص الشارع فيجب اتباعه (ردالمحتار ۳/۴۹۷)

لیکن اگر مسجد وقبرستان کی فاضل اراضی پر کسی کے غصب کر لینے کا واقعی خطرہ ہو تو ایسی صورت میں بہرحال اس پر تعمیر مدرسہ کی اجازت دی جائیگی۔

مولانا ابوبکر قاسمی

مسجد کے لئے وقف زمین پر یا قبرستان کے لئے وقف زمین پر جو ضرورت سے زائد ہے مدرسہ تعمیر کرنا درست نہیں ہے، ولو لم یتفرق الناس ولكن استغنى الحوض عن العمارة وهناك مسجد محتاج

إلى العمارة أو على العكس،هل يجوز للقاضي صرف وقف ما استغنى عن العمارة إلى ماهو محتاج إلى العمارة،قال: لا، كذافي المحيط (عالمگیری۲/۳۶۴،۳۶۵)

بلکہ اس زمین کی آمدنی اسی مسجد یا قبرستان کے لئے محفوظ رکھی جائے اور رقم کے ضائع ہونے کا خطرہ ہوتو دوسری قریب کی مسجد یا قبرستان کی ضروریات میں صرف کی جائے۔

مولانا عبد القیوم پالنپوری

قبرستان کی موقوفہ زمین پر جو قبرستان کی ضرورت سے زائد ہے،فقہاء نے مسجد تعمیر کرنے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ لوگوں نے اموات دفن کرنا چھوڑ دیا ہو،اور سابقہ قبروں کے نشانات مٹ گئے ہوں اور ایسا ہی اگر قبرستان کسی کا مملوک ہوتو قبروں کے نشانات مٹ جانے کے بعد مالک کی اجازت سے مسجد بنانا جائز ہے۔

قال الحافظ العيني :فإن قلت هل يجوز أن تبنى المساجد على قبور المسلمين؟ قلت قال ابن القاسمؒ لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجدا لم أر بذلك بأسا وذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عمدۃ القاری۴/۱۷۹،احسن الفتاوی۶/۴۰۹)

عبارت بالا میں قبرستان میں مسجد کے جواز کی دلیل یہ بیان کی گئی کہ قبرستان اوقاف مسلمین میں سے ہے جس کی منفعت عام ہے اور اس کی تملیک درست نہیں،ایسا ہی مسجد کا حال ہے۔

لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه.

مذکورہ بالا گفتگو میں جس دلیل سے مسجد کی تعمیر کو درست کہا گیا ہے اسی دلیل سے قبرستان کی جگہ میں مدرسہ کی تعمیر کو درست اور جائز کہا جائیگا، والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد، چنانچہ فتاوی محمودیہ میں ہے:

اگر وہ قبرستان مملوک ہے تو مالک کی اجازت سے دینی مدرسہ کی تعلیم درست ہے،اگر قبرستان وقف ہے تو منشاء واقف ہی میں اسکو استعمال کیا جائے،لیکن اگر وقف ہونے کے باوجود وہ جگہ ضرورت سے زائد ہے اور بیکار رہنے سے اندیشہ ہے کہ کوئی اس پر غلط تصرف کرے جس سے وقف ہی ضائع ہو جائے تو دینی مدرسہ کی تعمیر کرنا درست ہے (فتاوی محمودیہ۱۴/۱۴۸)۔

عبارت بالا میں قبرستان کی زائداز ضرورت جگہ پر جس دلیل سے مسجد اور مدرسہ کا جواز اور اس کی درستگی معلوم ہوئی اسی دلیل سے مسجد کی زائد زمین میں مدرسہ کی تعمیر کا جواز اور اس کی درستگی ہوگی۔

زمانہ اتنا بدل چکا ہے کہ حرام و ناجائز جانتے ہوئے آخرت کی جوابدہی سے بے فکر ہوکر اراضی موقوفہ پر قبضہ و دخل لوگوں کا شیوہ بن چکا ہے،اگر اس زمین پر مدرسہ کی اجازت نہ دی جائے تو کوئی بعید نہیں کہ مستقبل قریب میں دوسروں میں ہضم ہو جائے۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

مسجد کی آبادی کے لئے مدرسہ قائم کرنا مصالح مسجد میں ہے لہذا شرعا مسجد میں مدرسہ قائم کرنا جائز ہے۔ قبرستان کی جگہ اگر ضرورت سے زائد ہے اور بیکار رہنے سے اندیشہ ہے کہ کوئی اس پر غلط تصرف کرے جس سے وقف ہی ضائع ہو جائے گا تو اس میں دینی مدرسہ کی تعمیر کرنا درست ہے (فتاوی محمودیہ ۱۴؍۱۴۸)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہو اس پر مدرسہ یا کوئی اور مقصد کے لئے تعمیر کرنا جائز نہیں ہے، چونکہ وقف کو مقاصد وقف میں استعمال کرنا چاہئے اسکے خلاف جائز نہیں۔

مولانا نذر توحید مظاہری

ضرورت سے زائد مسجد وقبرستان کی آمدنی ہو تو کار خیر کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت الله باقوی

مسجد یا قبرستان کے لئے جو زمین وقف ہے اور وہ ضرورت سے زائد ہے، اس پر مدرسہ کی تعمیر جائز نہیں ہے۔ بوقت ضرورت کرایہ والی صورت اختیار کی جاسکتی ہے جس کی تفصیل دوسرے سوال کے جواب میں گزر چکی ہے۔ (احسن الفتاوی ۶؍۴۳۳، فتاوی محمودیہ ۱۸؍۲۲۰)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے، اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو؟ اگر اس نیک ارادے سے بھی مسجد کی زمین پر مدرسہ بنانا چاہے تو شرعی نقطہ نظر سے جائز نہیں ہے، کیونکہ جو زمین ایک دفعہ مسجد میں داخل ہو چکی ہے وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی کسی بھی ضرورت کے لئے اسے مسجد سے خارج نہیں کیا سکتا ہے، نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی مسجد بنانے کے سلسلہ میں یہ ہے:

عن عثمانؓ قال قال رسول الله ﷺ من بنی لله مسجدا بنی الله له بیتا فی الجنة (رواه البخاری ومسلم) حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو کوئی اللہ کے لئے (یعنی صرف اس کی خوشنودی اور اس کا ثواب حاصل کرنے کی نیت سے) مسجد تعمیر کرائے تو اللہ تعالی اس کے لئے جنت میں ایک شاندار محل تعمیر فرمائیں گے۔

تشریح: حدیث وقرآن کے بہت سے ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ آخرت میں ہر عمل کا صلہ اس کے مناسب عطا ہوگا، اس بنیاد پر مسجد بنانے والے کے لئے جنت میں ایک شاندار محل عطا ہونا یقینا قرین حکمت ہے (بخاری ۱؍۶۴، مسلم ۱؍۲۰۱، معارف الحدیث ۳؍۱۸۱)

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی کا موقف:

سوال: ایک مسجد کافی وسیع ہے اس کا کچھ حصہ خارج کر کے اس میں امام مسجد کے لئے مکان تعمیر کرنا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: جوز مین ایک دفعہ مسجد میں داخل ہوچکی ہے وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی کسی بھی ضرورت کے لئے اسے مسجد سے خارج نہیں کیا جاسکتا ہے۔

قال فی شرح التنویر ولو خرب ماحوله واستغنیٰ عنه یبقی مسجدا عند الإمام والثانی أبداً إلی قیام الساعة وبه یفتی .

وفی الشامیة : (قوله ولو خرب ما حوله الخ) ای ولو مع بقائه عامراً وکذا لو خرب ولیس له بأن یعمر به وقد استغنی الناس عنه لبناء مسجد آخر (ردالمحتار ۵۱۳/۳) والله تعالی اعلم

(احسن الفتاوی ۴۳۶/۶)

عیدگاہ کی فاضل زمین پر مدرسہ بنانا:

حضرت مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی دامت برکاتہم سے سوال کیا گیا (مدرسہ کی تعمیر کے لئے عیدگاہ کی فاضل اراضی کا استعمال کرنا شرعاً جائز ہوتو مدرسہ کافی وسیع پیمانہ پر چلایا جاسکتا ہے) اس سوال کے جواب میں رقمطراز ہیں:

الجواب: بندہ نے صورت مسئلہ میں بار بار غور کیا مگر سمجھ میں یہی آیا کہ عیدگاہ کی زمین میں مدرسہ بنانا جائز نہیں، ہر چند سوچنے کے باوجود مجوزین حضرات کے خیال کی بنا سمجھ میں نہیں آتی...... بہرکیف مسئلہ کی نوعیت بالکل واضح ہے جس میں ذرہ برابر شک وشبہ کی گنجائش نہیں، مع ہذا جو امور موجب خلجان ہوسکتے ہیں اثناء جواب میں ان کی تنقیح بھی کردی ہے الخ (تفصیلی دلائل کے لئے دیکھئے: احسن الفتاوی ۴۳۳/۶ تا ۴۳۶)

پرانی مسجد کو مکتب بنانا:

پرانی مسجد کو مکتب بنانا جائز ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی دامت برکاتہم فرماتے ہیں: مسجد جب ایک بار بن گئی تو وہ ہمیشہ مسجد ہی رہے گی، خواہ لوگ اس میں نماز پڑھیں یا نہ پڑھیں، لہٰذا اس کو مکتب بنانا جائز نہیں البتہ اس کی مسجدیت اور ادب واحترام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس میں دین کی تعلیم دینا ان شرائط سے جائز ہے:

(۱) معلم اجرت لے کر نہ پڑھائے، بقدر ضرورت وظیفہ لے سکتا ہے۔

(۲) چھوٹے بے سمجھ بچوں کو مسجد نہ آنے دیا جائے۔

(۳) مسجد کے احکام اور ادب واحترام کا پورا اہتمام رکھا جائے۔

قال فی التنویر : ولو خرب ماحوله واستغنی عنه یبقی مسجداً.

وقال العلامة ابن عابدین رحمه الله تعالی : و لایجوز نقله ونقل ماله إلی مسجد آخر سواء کانوا یصلون فیه أولا وهو الفتویٰ حاوی القدسی وأکثر المشائخ علیه مجتبی وهو الأوجه فتح الخ بحر (ردالمحتار ۳۸۲/۳) والله تعالی اعلم (احسن الفتاوی ۴۵۶، ردالمحتار ۴۰۶/۳)

زبدۃ الخلاصۃ: فقہاء عظام کی تشریحات وتوضیحات کی روشنی سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ اوقاف مساجد

کوفروخت کرنایااس کے اوپرکوئی دینی ادارہ یاعصری ادارہ قائم کرنا جائزنہیں ہے، یہی رائے میری بھی ہے۔

اوقاف قبرستان کی جگہ پرکوئی دینی ادارہ بنانا:

اگرکوئی قبرستان ویران پڑا ہواوراس میں موتی بھی دفن نہیں کئے جاتے ہیں تو ایسے قبرستان کی اراضی مخروبہ پرمدرسہ کی تعمیر کردی جائے تاکہ وہ زمین ایک کارخیر میں استعمال ہوتی رہے تو شرعی نقطۂ نظر سے اس کی گنجائش ہے،ایسی زمین پرانجمن اسلام کے لئے مکان بنانا، یامسافرخانہ بنانا،ہسپتال بنانا وغیرہ جائز ہے تاکہ مفادوقف کا منشاء باقی رہے اورکوئی غاصب اس کوغصب نہ کرنے پائے ،سوال نمبر(۷۰۲) کے تحت حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ رقمطراز ہیں:

الجواب: عینی شرح بخاری میں ہے:قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا وذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد.

جواب مذکور سے بعلت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے، واللہ اعلم (امدادالفتاوی ۲/ ۵۷۹)

پرانے قبرستان پرمسجد بنانا:

حضرت مولانا مفتی رشیداحمد صاحب لدھیانوی نے بھی پرانے قبرستان پرمسجد بنانے کا فتوی صادرفرمایا ہے:

اس قبرستان میں اگرلوگوں نے اموات کودفن کرنا ترک کردیا ہواورسابقہ قبروں کے نشان مٹ گئے ہوں تو وہاں مسجد بنانا جائز ہے، ایسے ہی اگرقبرستان کسی کامملوک ہواوراس میں قبریں مٹ چکی ہوں تو مالک کی اجازت سے وہاں مسجد بنانا جائز ہے (احسن الفتاوی ۶/ ۴۰۹)

مولانا محمد مصطفی قاسمی

مسجد یاقبرستان کے لئے وقف زمین ضرورت سے زائد ہے تواسی طرح کے مصرف میں اسکولایاجاسکتا ہے غیرجنس میں نہیں،تفصیل پانچویں سوال کے تحت گزرچکی ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

مسجد یاقبرستان کے لئے وقف زمین جوکہ ضرورت سے زائد ہواوراس درجہ میں ہوکہ مدتوں وہاں تدفین کی ضرورت نہ ہواورنہ ہی آئندہ ضرورت متوقع ہوتواس صورت میں حواشی قبرستان پرمدرسہ کی عمارت تعمیرکرنا احقرکی رائے میں درست اور جائز ہے کیوں کہ وہ زمین ایک کارخیر میں استعمال ہورہی ہے، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب کہ قبرستان اورمسجد کی ضرورت سے واقعۃً فاضل ہوتبھی اس زمین کودینی کاموں میں بھی برسبیل مناسب باقاعدہ دیانۃً اس پرمدرسہ کی تعمیرکی جاسکتی ہے ورنہ فی نفسہ کوئی صورت جواز کی نہیں ہے۔ مولانا قمرالزماں ندوی

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین پر مدرسہ کی تعمیر:

کیا مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضروریات سے زائد ہو اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے؟
اس سلسہ میں مسجد کے اوقاف اور دیگر اوقاف میں فرق کرنا چاہئے کہ مساجد کے اوقاف تو صرف مصالح مسجد مثلاً اس کی ترمیم، امام ومؤذن اور خطیب وغیرہ کی تنخواہیں یا متولی و ذمہ داران یا دوسری محتاج تعمیر مساجد کی ضروریات میں صرف کی جائیں، مدرسہ وغیرہ بنانے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے، چنانچہ علامہ اشرف علی تھانوی (م:۱۳۶۲ھ) لکھتے ہیں۔

''مدرسہ جنس مسجد سے نہیں اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے اسی طرح بہ ترتیب'' (امداد الفتاوی ۵۹۶/۲)

ہاں دیگر اوقاف کی ضروریات سے زائد چیزیں مثلاً قبرستان کی موقوفہ زمین جو اس قبرستان کے مصارف سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش ہے، چنانچہ حضرت مفتی نظام الدین صاحب (مدظلہ العالی) کی رائے ہے:

''اور اگر قبرستان محتاج اعانت نہ ہو تو اس کی آمدنی دینی مدارس پر خرچ کی جائے یا اس میں مسجد تعمیر کردی جائے یا دینی مدرسہ قائم کردیا جائے'' (نظام الفتاوی ۱۷۵/۱)۔ اور علامہ ابن تیمیہؒ کی تحریر بھی ملاحظہ ہو:

وما فضل من ريع الوقف عن مصلحته صرف فى نظيره أو مصلحة المسلمين من أهل ناحيته ولم يحبس المال دائما بلا فائدة (مجموعۃ الفتاوی ۹۳/۳۱)

اور وقف کے منافع جو اس کی مصلحت سے بچ جائے اس کو اسی کے ہم مثل میں صرف کیا جائے گا یا اسی محلہ کے مسلمانوں کی مصلحت میں، اور مال کو بلا فائدہ ہمیشہ نہیں روکا جائے گا۔

یہ واضح رہے کہ مدارس و مکاتب دینیہ کا قیام بھی مصالح مسلمین میں سے ہے۔

مولانا محمد نور القاسمی

مسجد یا قبرستان کی زائد زمین پر مدرسہ قائم کرنا:

علماء ہند کا خیال ہے کہ مسجد کے لئے وقف زمین جو ضرورت سے زائد ہو اس پر مدرسہ قائم کرنا درست نہیں ہے۔
حضرت تھانوی علیہ الرحمہ کا فتوی ہے:

''ہرگاہ مسجد آباد است اگرچہ مستغنی ست آمدنی او در جائے دیگر صرف کردن درست نیست (امداد الفتاوی ۴۲/۲)

لیکن راقم کا خیال ہے کہ مسجد کے لئے وقف زمین جو ضروریات مسجد سے زائد ہے اس پر دینی مدرسہ قائم کردیا جائے تاکہ وہ زمین کار خیر میں استعمال ہو، فقہاء کی عبارات اور کتب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد میں بچوں کی دینی تعلیم کا نظم کرنا اور مسجد کے اندر مکاتب چلانا درست ہے، تو مسجد کی زائد زمین پر دینی علوم کی تعلیم کی اشاعت کے مقصد کے تحت مدرسہ اسلامیہ کا قیام عمل میں لانا بدرجہ اولی جائز ہونا چاہئے۔

وتعليم الصبيان فيه (اى المسجد) بلا أجر وبالأجر يجوز (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو:

الفتاوی البزازیہ مع الہندیہ ۶؍۳۵۷)

مسجد میں بچوں کو علم سکھانا تنخواہ لے کر اور بلا تنخواہ لئے دونوں طرح جائز ہے۔

اسی طرح قبرستان پر وقف زائد زمین جس میں تدفین نہیں ہورہی ہے اور نہ آئندہ اس میں تدفین کی ضرورت متوقع ہے تو اس میں منشاء واقف کا خیال رکھتے ہوئے مدرسہ کی تعمیر درست ہوگی۔

مولانا ابرار خان ندوی

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر کا مسئلہ:

نظام الفتاوی میں لکھا ہے کہ جو قبرستان موقوفہ ہے اس کا حکم یہ ہے کہ جب تک اس میں مردے دفن کرنا ہی متعین ہو اس کے علاوہ کسی دوسرے کام میں لانا جس سے منشاء واقف فوت ہو تو درست و جائز نہیں (نظام الفتاوی ۱؍۱۷۴)

یہی حکم مسجد کا بھی ہے کہ واقف نے اسکو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا دوسرے کام کے لئے نہیں تو اس کو دوسرے کام میں استعمال کرنا جائز نہیں۔

مولانا ابراهیم فلاحی بارڈولی

مسجد یا قبرستان کی وہ موقوفہ زمینیں جو ضرورت سے زائد ہیں ان پر اگر مدرسہ قائم کیا جاتا ہے تو اس کے جواز کی شکل نکل سکتی ہے اس لئے کہ مسجد یا قبرستان کی وہ موقوفہ زمینیں جو ضرورت سے زائد ہیں اگر وہاں دینی مدرسہ قائم کیا جاتا ہے تو اس سے آبادی میں ترقی ہوگی، اور ایک کار خیر میں استعمال ہورہی ہے جو کہ واقف کے مقاصد میں بھی داخل ہے۔

مولانا سمیع الله قاسمی

مسجد پر وقف زمین جو مسجد کی ضرورت سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش اس وجہ سے معلوم ہورہی ہے کہ دونوں صورتوں میں غرض واقف جو کہ التقرب إلى الله و حصول الثواب ہے بطریق اکمل حاصل ہورہا ہے۔

مولانا صدر عالم قاسمی

اس سوال کا حاصل یہ ہے کہ مسجد یا قبرستان پر وقف زمین جو ضرورت سے زائد ہو اس پر دینی یا عصری علوم کی درسگاہ قائم ہوسکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ کا استفتاء عصر حاضر کے نامور فقیہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب دامت برکاتہم سے کیا گیا کہ عیدگاہ کی فاضل اراضی کو مدرسہ کی تعمیر کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس استفتاء کے جواب میں حضرت مفتی صاحب نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اسی کا خلاصہ کردینا مناسب سمجھتا ہوں۔ حضرت مفتی صاحب مختلف نصوص فقہیہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

حاصل یہ کہ جملہ کتب معتبرہ میں وضاحت ہے کہ شرط واقف اور جہت وقف کے خلاف کرنا جائز نہیں، اگر موقوف علیہ سے استغناء ہوچکا ہو تو بھی وقف کی آمدنی موقوف علیہ کے مجانس اقرب پر صرف کی جائے گی اس حالت میں بھی جہت وقف کا بدلنا جائز نہیں۔

قال في التنوير و مثله حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنها والرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر (والحوض) إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر (أو حوض)إليه. وقال في الشامية (قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ) لف ونشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۵۱۳/۳)

مذکورہ جزئیہ اگرچہ مصرف اول کے خراب ہوجانے سے متعلق ہے مگر مصرف اول سے اوقاف کی آمدنی اگر بہت زیادہ ہوتو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ استغناء دونوں صورتوں کو جامع ہے۔ آگے لکھتے ہیں: خلاصہ یہ کہ اصل موقوف علیہ سے استغناء کے وقت بھی جہت وقف کا بدلنا جائز نہیں، اقرب مجانس پر صرف کرنا ضروری ہے۔ عالمگیریہ میں بھی اس قسم کا جزئیہ موجود ہے:

سئل شمس الائمة الحلواني عن مسجد أو حوض خرب ولا يحتاج إليه لتفرق الناس هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أوحوض آخر قال نعم و لو لم يتفرق الناس ولكن استغنى الحوض عن العمارة وهناك مسجد محتاج إلى العمارة أو على العكس هل يجوز للقاضي صرف وقف ما استغنى عن العمارة إلى ما هو محتاج إلى العمارة قال لا كذا في المحيط (عالمگیری ۳۵۲/۲)

اس عبارت میں اقرب مجانس کی تصریح نہیں، شرح التنویر اور شامیہ کے مذکورہ جزئیات میں وضاحت ہے کہ بحالت استغناء مسجد کا وقف قریب ترین مسجد پر اور حوض کا وقف قریب ترین حوض پر صرف کیا جائے (احسن الفتاوی ۴۳۴/۶، ۴۳۶)۔

مولانا عطاء الله قاسمی

مسجد کی زائد جگہ میں مدرسہ قائم کرنے کا حکم:

مسجد پر جو زمین وقف ہے اس کے بارے میں اصل حکم تو یہی ہے کہ وہ زمین ہمیشہ مسجد ہی کی رہے، نہ ہی اس کو فروخت کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس جگہ سے مسجد کے آداب کے خلاف کوئی کام لینا جائز، اور نہ ہی اس جگہ پر مدرسہ وغیرہ قائم کرنے کی اجازت ہے، البتہ ارباب فتاویٰ نے ایسی زائد زمین کے بارے میں یہ حل نکالا ہے کہ اگر وہاں مدرسہ وغیرہ قائم کرنے کا ارادہ ہے تو اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں اور دونوں جائز ہیں۔

پہلی صورت تو یہ ہے کہ مسجد ہی کی طرف سے اس جگہ پر تعمیر کردی جائے اور اس کا کرایہ متعین کردیا جائے اور مدرسہ کو متعینہ کرایہ دے کر ماہوار مدرسہ سے کرایہ وصول کیا جاتا رہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ تعمیر مسجد کی طرف سے نہ کی جائے بلکہ تعمیر کا مدرسہ خود کفیل ہو لیکن مدرسہ اس جگہ کا متعینہ کرایہ ادا کرتا رہے (مستفاد فتاوی محمودیہ ۲۸۴/۱۲، ۱۹۷/۱۵)

علامہ محمد یوسف بنوریؒ نے معارف السنن کے اندر مسجد کی زائد آمدنی کو مدرسہ اور علم کی اشاعت میں صرف کرنے کی اجازت دی ہے، لہذا اگر زمین کو بھی آمدنی کے حکم میں رکھا جائے تو پھر اس جگہ پر بغیر کرایہ کے مدرسہ قائم کرنا جائز اور درست ہوگا، عبارت درج ذیل ہے:

قال الراقم ومما تبين لي بعد فحص و بحث كثير أنه إذا اجتمعت أموال كثيرة تزيد على إعادة بناء المسجد أن احتيج إليه فيجوز صرف الزائد إلى إنشاء مدرسة ونشر علم وإن لم يكن من شرط الواقف (معارف السنن ۳/۳۰۱)

راقم نے کہا اور بہت غور وفکر کے بعد مجھے یہ بات واضح ہوئی کہ جب مسجد کے پاس اعادہ مسجد سے بھی زائد مال جمع ہو جائے جس وقت کہ مسجد کو اعادہ کی ضرورت پڑے تو اس زائد اموال کو مدرسہ قائم کرنے اور علم پھیلانے میں صرف کرنا جائز اور درست ہے اگر چہ وقف کے وقت واقف نے شرط نہ لگائی ہو۔

جو مسجد کا حکم ہے وہی قبرستان کی زائد زمین کا بھی حکم ہے ان دونوں کے درمیان میں کوئی فرق نہیں ہے، لہذا قبرستان کی زائد زمین پر بھی مدرسہ قائم کرنے کی اجازت ہوگی۔

مولانا اسعد الله قاسمی

مسجد یا قبرستان کی زائد موقوفہ اراضی پر مدرسہ کی تعمیر:

اگر کسی نے کسی خاص عمارت مثلاً مسافر خانہ یا خانقاہ وغیرہ کی تعمیر کے لئے کچھ سرمایہ وقف کیا اور تعمیر مکمل ہونے کے بعد کچھ سرمایہ بچ گیا تو اس کو کیا کرنا چاہئے؟ اس سلسلہ میں علامہ شامی لکھتے ہیں کہ اسی نوع کے قریبی اوقاف مثلاً مسجد کے امام یا مدرسہ کے مدرس کو دیدیا جائے گا، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مسجد یا قبرستان کی موقوفہ اراضی پر جو اس کی ضرورت سے زیادہ ہے مدرسہ کی تعمیر درست ہونی چاہئے، کیونکہ مدرسہ بھی مسجد اور قبرستان کی طرح رفاہ عام ہی کے لئے قائم کیا جاتا ہے۔

في الدر و يبدأ من غلته بعمارته ثم ما هو أقرب لعمارته كإمام مسجد و مدرس مدرسة(وفي الرد) فان انتهت عمارته وفضل من الغلة شئ يبدأ بما هو أقرب للعمارة وهو عمارته ...... ثم ما هو أقرب إلى العمارة وأعم للمصلحة كالإمام للمسجد و المدرس للمدرسة (شامی ۳/۳۷۶)

وقف کی آمدنی کو سب سے پہلے وقف کی تعمیر و مرمت پر خرچ کیا جائے گا پھر ان اشیاء پر جو اس کی آبادی سے تعلق رکھتی ہوں مثلاً مسجد کے امام اور مدرسہ کے مدرس پر۔ (شامی میں ہے) کہ اگر مقصد وقف کا کام ختم ہو جانے کے بعد کچھ رقم بچ جائے تو پھر اس پر خرچ کیا جائے گا جو اس مقصد کے زیادہ قریب ہو (اگر پھر بھی کچھ بچ جائے) تو اس پر خرچ کیا جائے جو اس مقصد کے زیادہ قریب اور زیادہ مصلحت والا ہو مثلاً مسجد کا امام اور مدرسہ کا مدرس۔

مسلک مالکی: امام مالکؒ کے یہاں بھی مسجد یا قبرستان کی موقوفہ اراضی پر جو اس کی ضرورت سے زیادہ ہے، مدرسہ کی

تعمیر درست ہوگی کیونکہ شیخ محمد علیش نے اپنی کتاب میں سحنون، دحون، ابن رشد، اور ابن عرفہ کا فتوی نقل کیا ہے کہ اگر کسی نے کسی خاص مسجد وغیرہ کے لئے کوئی چیز وقف کیا اور وہ اس کی ضرورت سے فاضل ہو جائے تو اس کو دوسری مسجد کو دیا جاسکتا ہے، یہ صورت مسئولہ کے جائز ہونے پر دال ہے۔

فتيا سحنون في فضل زيت المسجد انه يوقد منه في مسجد آخر و فتيا دحون في حبس حصن يغلب العدو عليه يدفع في حصن آخر قال و ما كان لله تعالى واستغني عنه يجوز جعله في غير ذلك الوجه مما هو لله تعالى وفتوى ابن رشد في فضل غلات مسجد زائدة على حاجته أن يبنى منها مسجد تهدم وقال ابن عرفة شبيه المصرف مثله إن تعطل (شرح منح الجلیل ۴/۶۲، ۶۱)

مسجد کے بچے ہوئے تیل کے بارے میں سحنون کا فتوی یہ ہے کہ اس کو دوسری مسجد میں جلایا جائے، وہ قلعہ جس پر دشمن کا غلبہ ہو اس کے وقف کے سلسلہ میں ابن دحون کا فتوی یہ ہے کہ اس کو دوسرے قلعہ میں دیدیا جائے، اور جو چیز اللہ تعالی کے لئے وقف ہو اور لوگ اس سے بے نیاز ہوں تو اس کو اسی نوع کے اوقاف میں استعمال کرنا جائز ہے، اور مسجد کی زائد آمدنی کے سلسلہ میں ابن رشد کا فتوی ہے کہ اس سے دوسری منہدم مسجد تعمیر کی جائے، اور ابن عرفہ کا کہنا ہے کہ موقوفہ چیز کے مصرف کا مماثل اسی کے حکم میں ہے اگر وہ بیکار ہو جائے۔

مسلک شافعی: امام شافعیؒ کے یہاں اگر کسی نے کسی خاص عمارت کی تعمیر کے لئے کچھ سرمایہ وقف کیا اور تعمیر کے بعد کچھ سرمایہ بچ جائے تو اس کو آئندہ کے لئے ذخیرہ بنا کر رکھنا واجب ہے، یہ اس بات پر دال ہے کہ مسجد یا قبرستان کی موقوفہ اراضی پر جو اس کی ضرورت سے زیادہ ہے مدرسہ کی تعمیر درست نہیں ہے، چنانچہ امام نووی رقم طراز ہیں:

أما غير المنهدم فما فضل من غلة الموقوف على مصالحه يشترى به عقار و يوقف عليه بخلاف الموقوف على عمارته يجب إدخار لأجلها (شرح مہذب ۱۵/۳۶۱)

جو کچھ موقوف آمدنی سے بچ جائے جو اس کے مصالح پر موقوف ہو تو اس کے ذریعہ زمین خریدی جائے گی اور اس پر وقف کردی جائے گی بخلاف اس موقوفہ عمارت کی آمدنی کے جو اس کی عمارت پر موقوف ہو اس کا ذخیرہ کرنا اسی عمارت کے لئے واجب ہے، فی زمانہ فتوی مسلک احناف و مالکیہ پر ہونا چاہئے کیونکہ جس طرح مسجد اور قبرستان کا وقف رفاہ عام کے لئے ہوتا ہے اسی طرح مدرسہ بھی رفاہ عام ہی کے لئے قائم کیا جاتا ہے، لہذا اس کی تعمیر مسجد یا قبرستان کی زائد موقوفہ اراضی پر درست ہونی چاہئے۔

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆☆☆

اگر قبرستان ناقابل استعمال ہوجائے؟

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
جناب شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

اگر قبرستان نا قابل استعمال ہو جائے؟

سوال: جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان ہو رہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا، اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے۔ بلکہ قبضہ ہو رہا ہے۔ تو ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا۔ اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جاسکتی ہے؟

جوابات

پہلے سوال کے تحت جو تفصیل آئی ہے اس کے مطابق تبادلہ یا کارآمد بنانے کی کوئی مناسب و مفید صورت اختیار کی جائے (خواہ قبرستان اس وجہ سے معطل ہوں کہ آبادی نہیں رہی، یا اس لئے کہ پابندی لگ گئی) مفتی نظام الدین صاحب کے فتاوی میں اس بابت کافی وضاحت وصراحت آئی ہے۔

مولانا عبيد الله اسعدی

قبرستان نا قابل استعمال ہو جائے:

اگر قبرستان کے اطراف مسلمان آبادی کے ختم ہو جانے یا تدفین پر پابندی کی وجہ سے قبرستان قابل استعمال نہ رہا یا اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہو۔ اور عام طور پر ایسا قدیم قبرستان ہی میں ہوتا ہے۔ تو بوسیدہ ہڈیاں حتی المقدور جمع کر کے ایک جگہ دفن کر دی جائیں اور اس حصہ کو احاطہ بندی کے ذریعہ محفوظ کر دیا جائے، بقیہ حصہ فروخت کر دیا جائے اور بہتر ہے کہ جہاں مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہو وہاں اس کی قیمت سے قبرستان فراہم کیا جائے تاکہ منشاء وقف کی ممکن حد تک رعایت ہو سکے، اور اگر یہ مصرف موجود نہ ہو یا کم سے کم قریب کی مسلم آبادیوں میں اس کی حاجت نہ ہو تو فقراء پر خرچ کر دی جائے۔ ہشام کے واسطے سے امام محمد کا قول گذر چکا ہے:

الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه و يشتري بثمنه غيره (البحر الرائق ۵/۲۰۷)

نیز ابن نجیم کا بیان ہے:

قيم خاف من السلطان أو من وارث يغلب على أرض وقف يبيعها و يتصدق بثمنها و كذا كل قيم إذا خاف شيئاً من ذلك له أن يبيع و يتصدق بثمنها (حوالہ سابق)

دیگر مکاتب فقہ کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں:

وإذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً بيع و اشتري بثمنه ما يرد على أهل الوقف وجعل وقفا

کالأول (المغنی ۳۶۸/۵)

مولانا خالد سیف الله رحمانی

انہیں فروخت کر کے دوسرا قبرستان قائم کرلیا جائے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

غیر آباد قبرستان کا حکم:

اگر قبرستان، اردگرد کی مسلم آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے غیر آباد ہوا اور قبریں اتنی پرانی ہوں کہ مردے کو سڑگل جانے کا ظن غالب ہو اور اس کے کچھ حصہ پر غیروں کا قبضہ ہوگیا ہو، اور بقیہ پر قبضہ کا خطرہ ہو، تو ایسی صورت میں قاضی شریعت کی اجازت سے اس پر ہر وہ کام کر سکتے ہیں جس سے مقاصد وقف کا تحفظ ہو سکے۔ مثلاً قاضی شریعت کی اجازت سے اس پر کھیتی کی جائے، یا مکان یا چاروں طرف سے دوکانیں بنا کر کرایہ پر لگادی جائیں جس سے قبرستان کی حفاظت بھی ہو، اور بوقت ضرورت اس میں مردے دفن ہوسکیں، اس سے حاصل ہونیوالی آمدنی دوسرے قبرستانوں پر الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کی جائے گی۔

"كما جاز زرعه والبناء عليه إذا بلى وصار ترابا، زيلعي" (الدرالمختار علی ہامش ردالمختار ۶۰۲/۱)

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

جن قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوچکی ہیں یا آبادیوں کے اندر وہ قبرستان گویا مکانوں سے گھر گیا ہے یا کسی دوسرے اسباب وموانع کے سبب اب اس میں میت کی تدفین نہیں ہورہی ہے اور بہ شکل قبرستان اس کا استعمال ہی بند اور حکومت کی طرف سے ممنوع ہے، اس لئے اس پر غلط عناصر کے قبضہ ودخل کا خطرہ پیدا ہوجائے تو ایسی صورت میں مدرسہ یا کوئی بھی رفاہی ادارہ قائم کر کے اس قبرستان سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، اور غیر لوگوں کے دست برد سے بچایا جاسکتا ہے، وہ مدرسہ اور رفاہی ادارہ بھی وقف ہی رہیں گے اور اس کا فائدہ عام مسلمانوں کو ہوگا۔

چنانچہ حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نے اسی قسم کے ایک قبرستان کے متعلق ایک سوال کے جواب میں یہی فرمایا ہے کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے اس جگہ بنایا جاسکتا ہے (امداد الفتاوی ۵۷۹/۲)

مولانا زبیر احمد قاسمی

جن قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوگئی ہوں اور اب اس کا استعمال بطور قبرستان کے نہیں ہورہا ہو اور قبریں پرانی ہوگئی ہوں کہ ان کے سڑگل جانے کا ظن غالب ہو اور قبرستان کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کو فروخت کر کے مسلمانوں کی آبادی سے قریب اراضی خرید کر بطور قبرستان استعمال کی جائے۔ اسی طرح اگر قبرستان آبادی کے اندر آگیا اور حکومت نے اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی ہے، اور اب اس میں مردے دفن نہیں کئے جاتے، اور اسی طرح اس کو باقی رکھنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے تو اس صورت میں بھی اس کو فروخت کر کے آبادی

سے باہر اراضی خرید لی جائے اور اس کو بطور قبرستان استعمال کیا جائے۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

ویران مقابر کی اراضی کا استعمال:

قبرستان بھی مساجد کی طرح عام طور پر وقف ہوتے ہیں۔ اور کہیں ذاتی و نجی بھی ہوتے ہیں۔

ایسے قبرستان جس کی اراضی کسی کی ذاتی ملک ہو اور اس میں اپنے مردوں کو دفن کرتے ہوں مگر دوسروں کو دفن کی عام اجازت نہ ہو اور اس کی اراضی کو مالک نے اپنی ملک سے خارج نہ کیا ہو تو فقہاء اسکے بارے میں لکھتے ہیں کہ اگر قبریں جدید ہوں تو ان کا احترام کیا جائے، لیکن اگر اتنی پرانی ہوں کہ لاش مٹی بن چکی ہو تو اس کی سابقہ حرمت باقی نہیں رہتی ہے، اور مالک اراضی کو اس میں مالکانہ تصرف کا حق ہوتا ہے۔ چنانچہ علامہ زیلعی نے اس کی تصریح کی ہے کہ اگر نعش بوسیدہ ہو گئی اور مٹی بن گئی تو دوسرے کا اس قبر میں دفن، اس میں کاشت کرنا، اور اس پر عمارت بنانا جائز ہے۔

اراضی قبرستان کسی کی ذاتی ملک و شخصی تحویل میں نہ ہو بلکہ عام مسلمانوں کے لئے ہوں تو ایسے اراضی قبرستان وقف ہوتے ہیں، چاہے وقف صراحتاً کی گئی ہو یا موتیٰ کے دفن کی عام اجازت دے دی گئی ہو، امام محمدؒ کے قول کے مطابق قبرستان کے وقف کے لئے نہ زبان سے کہنا ضروری ہے نہ کسی متولی کا قبضہ ضروری ہے بلکہ عملاً کسی اراضی پر مردوں کو دفن کیا جانے لگے تو ملک زائل ہو جاتی ہے اور اس کی حیثیت عام وقف کی ہو جاتی ہے، یعنی قرائن و آثار سے اجازت کا واضح ہو جانا کافی، البتہ یہ ضروری ہے کہ اذن عام ملک خاص میں ہو، مشترک و مشاع جائداد میں نہ ہو۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک محض زبان سے کہہ دینے کی وجہ سے واقف کی ملک زائل ہو جائے گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک جب لوگ سقایہ سے پانی کھینچنے لگیں، مسافر خانوں میں اور رباطوں میں ٹھہرنے لگیں، اور قبرستان میں تدفین شروع ہو جائے تب ملک زائل ہوگا (الہندیہ ۲/ ۳۵۰)

اور جب ایک بار قبرستان وقف ہو گیا تو ہمیشہ کے لئے وقف ہو گیا۔ اب نہ اس کی بیع درست ہے اور نہ کسی کی ذاتی ملک قرار دیا جا سکتا ہے۔ ہدایہ میں ہے:

اور جب وقف صحیح ہو گیا تو اب نہ اس کا فروخت کرنا درست ہے اور نہ کسی اور کو مالک بنانا (الہدایہ مع فتح القدیر)۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

ویران قبرستان کا حکم:

اگر کوئی قبرستان مسلم آبادی کے ختم ہو جانے کی وجہ سے ویران اور غیر آباد ہو جائے اور اس کی قبریں اتنی بوسیدہ اور پرانی ہو جائیں کہ مردوں کے سڑگل اور مٹی میں مل جانے کا ظن غالب ہو، اور اس قبرستان پر اپنوں یا غیروں کے قبضہ کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں اس طرح کے قبرستان کو قاضی شریعت کی اجازت سے مقاصد وقف کی رعایت کرتے ہوئے کسی دوسرے مصرف میں استعمال کیا جا سکتا ہے، مثلاً یہ کہ اسکو کاشت کے لئے استعمال کیا جائے، یا اس میں دکانیں تعمیر کر کے کرایہ پر دے دی جائیں۔ اس سے حاصل ہونے والی آمدنی دوسرے قبرستانوں پر ''الاقرب

فالاقرب'' کی ترتیب سے صرف ہوگی۔ درمختار میں ہے:

کما جاز زرعه والبناء عليه إذا بلى وصار ترابا"(درمختار)

مفتی نسیم احمد قاسمی

ایسے قبرستانوں کے سلسلہ میں مسلمانوں کی دینی وملی ذمہ داری ہے کہ وہ انکی حفاظت کی ہر ممکن کوشش کریں اور چہاردیواری کردیں تاکہ قبضہ رہ سکے۔

مولانا ظفر عالم ندوی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال قبرستان کے طور پر نہ ہورہا ہو اور اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہو تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

اس صورت میں قبروں کو ڈھادینا ہوگا اور زمین کو فروخت کر کے اسکے بدل کے طور پر مسلمانوں کی آبادی میں جہاں ضرورت ہو نیا قبرستان بنانا ہوگا یا اس رقم کو دوسرے قبرستانوں کی مرمت وغیرہ پر صرف کرنا ہوگا۔

مولانا شمس پیرزادہ

جو قبرستان آبادی کے اندر آگیا ہے اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے اور جس پر آس پاس کے لوگوں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے اس کی حفاظت کے لئے پہلی فرصت میں باؤنڈری بنانے کی سعی وتدبیر ہونی چاہئے کہ فی الحال قبضہ رک جائے اور جب قبریں مٹ مٹا جائیں تو اس سے انتفاع کے لئے کوئی ملی، دینی وعلمی ادارہ قائم کردیا جائے یہ اس سے بہتر ہے کہ اس زمین کو دوسروں کے قبضہ کے لئے چھوڑ دیا جائے یا اسے ناپسندیدہ عناصر اپنا اڈا بنائیں۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

جو قبرستان، آبادی میں آجانے کی وجہ سے تدفین کے کام میں نہ آتا ہو اور حکومت کی طرف سے وہاں تدفین پر پابندی لگ گئی ہو، اس جگہ مسجد، مدرسہ یا کار خیر کا کوئی ادارہ قائم کر کے اس کے انتفاع کو باقی رکھا جاسکتا ہے۔

عینی کی عبارت تیسرے سوال کے ضمن میں گذر چکی ہے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ جس قبرستان کے اطراف سے مسلم آبادی ختم ہوچکی ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آگیا ہے جس کے سبب اب اسکے استعمال اور اسمیں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے اور اس کی وجہ سے پھر ان پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ہورہا ہے تو وہ قبرستان ہی کے حکم میں ہوگا اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کی صورت یہ اختیار کی جاسکتی ہے اس کی چہاردیواری کردی جائے، کیونکہ ہمارے ملک میں بہت سے قبرستان ایسے ملیں گے جو آبادی میں آچکے ہیں تو لوگوں نے اس کی چہاردیواری کرالی ہے جس کے سبب وہ غیروں کے یا اپنوں کے قبضہ تسلط سے مامون و محفوظ ہیں اور یہ چہاردیواری حفاظت قبرستان کے لئے بہترین شکل ہے، اور جب یہ شکل ممکن نہ ہوسکے تو پھر یوں کہا جائے جیسا کہ علامہ شامیؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ اسکو قاضی کی اجازت سے فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسری جگہ

قبرستان خریدلیا جائے تاکہ اس سے انتفاع کی صورت رہے، اسی طرح فتوی دیا ہے امام ابوشجاع اور امام حلوائیؒ نے بھی۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں وہ قبرستان قبرستان کے حکم میں ہوگا، ان سے انتفاع باقی رکھنے کے لئے دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔ (۱) یہ کہ آبادی میں ہونے اور قبضہ وتسلط کی صورت میں چہار دیواری کردی جائے۔ (۲) اگر یہ ممکن نہ ہوسکے تو قاضی کی اجازت سے اسے فروخت کرکے اس کی قیمت سے دوسری جگہ قبرستان خریدلیا جائے۔ یہی فتوی دیا ہے امام ابوشجاع، امام حلوانی، اور علامہ شامیؒ نے، انتفاع کی ان دونوں صورتوں میں سے جوممکن ہو اس پر عمل کرنا جائز ہے، یا ان سے انتفاع کے لئے ان پر دینی مدرسہ یا رفاہی کام مثلاً مسافر خانہ، یا خانقاہ بنائی جاسکتی ہے...واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

اگر وہ قبرستان وقف ہیں تو یہ قبضہ ناجائز ہے، بذریعہ عدالت اس قبضہ کو ختم کرایا جائے، اگر وہاں قبرستان کی ضرورت باقی نہیں ہے تو پھر اس کو فروخت کرکے دوسری جگہ جہاں ضرورت ہو اس رقم سے قبرستان بنوادیا جائے، اگر وہ قبرستان وقف نہیں ہے تو اس کے مالک کو اختیار ہے جو چاہے سو کرے، جب کہ وہ میت جو اس میں دفن ہوئی ہے گل سڑ گئی ہو، عالمگیری میں ہے:

إذا كان الميت بليا وترابا جاز عليه الزرع والبناء.

مفتی محبوب علی وجیہی

ایسے قبرستان جن پر حکومتی سطح پر رکاوٹیں ہورہی ہوں تو ان پر اس صورت میں اولاً مسجد یا کوئی دینی ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ یہ یقین ہوجائے کہ موتی کے اجزاء مٹی ہوچکے ہیں۔

" وفي الشامية عن الزيلعي، لو بلي الميت وصار ترابا جاز دفن غيره وزرعه والبناء عليه الخ ومقتضاه جواز المشي فوقه (ردالمحتار ۱/۸۳۵)۔

اگر میت بوسیدہ ہوکر مٹی ہوجائے تو اس قبر میں دوسرے کو دفن کرنا جائز ہے حتی کہ اس کو بطور کھیتی استعمال کرنا اور اس پر تعمیر کرنا بھی جائز ہے۔ آگے لکھتے ہیں کہ جب اتنی گنجائش ہے تو اس پر چلنا تو بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ شامیہ کی مذکورہ عبارت اس جواز کی دلیل تھی۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

مذکورہ صورت میں قبرستان کی زمین کو کھیت بنا کر یا باغ بنا کر اس کی آمدنی کو کسی دوسرے قبرستان کے ضروری مصارف میں خرچ کیا جائے اور اگر قبرستان کی زمین وقف نہ ہو تو مالک اپنے استعمال میں لاسکتا ہے (دیکھئے کفایت المفتی ۷/۱۲۳)۔

مفتی فضیل الرحمن هلال عثمانی

اس جگہ کوفروخت کر کے دوسری جگہ لی جاسکتی ہے، مگر باجازت قاضی۔

وأما الاستبدال ولو للمساكين بدون الشرط فلا يملكه إلا القاضي (درمختار)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

ایسے قبرستان جہاں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے، وہاں اگر کوشش بسیار کے باوجود پابندی ختم نہیں ہوتی تو ان کو مسلمانوں کے ہاتھ فروخت کر کے قبرستان کے لئے متبادل جگہ خرید لی جائے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

غیر آباد قبرستان کی حفاظت کو قریب اور وہ کفایت نہ کرے تو اس سے قریب کی مسلمان آبادی یقینی بنائے۔ قبرستان کا ہر حال میں آبادی کے اندر آجانا مسئلہ نہیں ہے۔ یہاں علی گڈھ میں سول لائن علاقہ میں ایسے کئی قبرستان ہیں ان کی حفاظت کو مستحکم کیا جائے۔ قلب شہر یا کسی نازک مسئلہ پیش آجانے کی صورت میں جب کہ اس کی حفاظت بالکل ناممکن ہو وہاں دوکانیں بنوا کر کے اس کی آمدنی کو عامۃ المسلمین کے لئے وقف کردیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

جن مقابر میں مردوں کو دفن کرنا بند ہو اس میں مسجد یا دینی مدارس یا ان کے لئے باغات لگوانے کی اجازت ہے (امدادالفتاوی ۲/۵۷۹)

مولانامحمد حنیف صاحب

اگر تدفین پر پابندی عائد کردی جائے:

چونکہ وقف کا اصل مقصد فوت ہو چکا ہے اور ناجائز قبضہ کا بھی امکان ہے، اس لئے ایسے قبرستان سے انتفاع کی ہر وہ صورت درست ہے، جو فی الجملہ اسلام کی سربلندی اور مسلمانوں کے فلاح کا باعث ہو، جیسے مسجد ومدرسہ کی تعمیر، کوئی دینی وملی ادارہ، جس سے مسلمانوں کے مصالح وابستہ ہوں، اسی طرح اسے بیچ کر حاصل شدہ رقم فقراء پر بھی صرف کی جاسکتی ہے اور استبدال کی بھی اجازت ہوگی، جیسا کہ ابن نجیم وابن عابدین کی مذکورہ تحریر سے ظاہر ہے (دیکھئے: البحرالرائق ۵/۲۰۷، ردالمحتار ۶/۵۸۶)

مولانا محمد رضوان قاسمی

ایسے قبرستان کی زمین میں مسجد یا دینی مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ بہت سی مساجد اور مدارس پرانے قبرستانوں میں تعمیر کئے جاچکے ہیں نیز قدیم مقبروں میں مساجد ومدارس بنانے کا تعامل امت میں چلا آرہا ہے اور کسی نے بھی اعتراض نہیں کیا خود حرم شریف میں مطاف (طواف کی جگہ) میں بھی انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی قبریں ہیں، جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے انکی اراضی خالی پڑی ہیں لیکن ان مسلمانوں کی ملکیت باقی ہو تو ان زمینوں کو بطور قبرستان استعمال کرنے کے لئے انکی اجازت ضروری ہے۔ صراحۃً ہو یا دلالۃً۔

مولانا شیر علی

ان قبرستانوں پر باغبانی کی جائے اوراس کی آمدنی دیگر قبرستانوں پرخرچ کی جائے۔

مولانا ایوب ندوی

ویران قبرستان پر قبضہ کے خطرہ کے وقت اس سے انتفاع کی جائز شکلیں:

جس قبرستان سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اب اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہا ہے، یا وہ قبرستان آبادی کے اندر آگیا ہے، جس کے سبب اس کے استعمال کرنے اوراس میں تدفین کرنے سے سرکار نے پابندی عائد کردی ہے اوراب اس قبرستان پر قبضہ کا خطرہ ہے، بلکہ قبضہ ہورہا ہے، تو ایسی صورت میں شرعاً گنجائش ہے کہ جب قبریں منہدم ہوجائیں تو اس زمین پر کوئی مسجد یا مدرسہ یا کوئی دینی انجمن یا کوئی رفاہی ادارہ قائم کردیا جائے۔ اسی طرح غیرآباد قدیم قبرستان میں عمارت تعمیر کرکے اس کو کرایہ پر لگایا جاسکتا ہے، نیز جب قبریں منہدم ہوجائیں تو اس کو کھیت بنا کر یا اس میں باغ لگا کر اس کی آمدنی دیگر قبرستان کی حفاظت یا خریداری یا مساجد و مدارس کے مصارف میں اسی طرح عام غرباء پرخرچ کی جاسکتی ہے، اوران تمام باتوں کی اجازت اکابر علماء کے فتاوی میں موجود ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ نے امداد الفتاوی میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے ویران قبرستان میں جہاں مردوں کو دفن نہیں کیا جاتا اسلامی انجمن کے مکان بنانے کے جواز کا فتوی صادر فرمایا ہے(امداد الفتاوی ۲؍۵۷۹، سوال ۷۰۲) اسی طرح حضرت مفتی رشید احمد صاحب مدظلہ نے بھی احسن الفتاوی میں پرانی قبرستان میں مسجد بنانے کو جائز قرار دیا ہے(احسن الفتاوی ۶؍۴۰۹) ایک دوسرے فتوی میں وقف قبرستان پر قبضہ کرکے اس کو فروخت کرنے وغیرہ کو ناجائز قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

الجواب: قبرستان کے لئے وقف زمین پرلوگوں کا قبضہ کرنا ناجائز ہے اوران کی بیع وشراء باطل ہے، حکومت یا متولی پرضروری ہے کہ اس جگہ کوفوراً خالی کرائے، اور یہ جگہ دفن کے کام نہ آتی ہوتو اس پر مسجد یا کوئی اور رفاہ عامہ کی چیز تعمیر کرے (احسن الفتاوی ۶؍۴۱۴) آگے حضرت مفتی رشید صاحب نے بطور تائید کے عمدۃ القاری (۴؍۱۷۹) کی عبارت نقل کی ہے جو ماقبل میں گذرچکی ہے۔

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب مدظلہ نے ویران مقابر واوقاف کے شرعی احکام کو بیان فرماتے ہوئے بحث ونظر کے شمارہ ۲۱ (ص؍۱۰۵) میں لکھا ہے کہ موجودہ صورت حال یہ ہے کہ غیرآباد قدیم اور مردہ قبرستانوں کو اگر لیز پر لگادیا جائے تو ہزار ہا قبرستان جو ابھی آباد ہیں، اوران کا تحفظ خطرہ میں ہے، ایسے قبرستانوں کے تحفظ کی صورت نکالی جاسکتی ہے، لہذا میرے نزدیک شرع اسلام کی رو سے ایسے مردہ اورقدیم قبرستانوں کو تعمیرات یا کاشت کے لئے لیز پردیا جاسکتا ہے۔ اوراس طرح کی آمدنی کو اولاً دیگر مقابر کے تحفظ یا ایسے شہروں اور آبادیوں کے لئے قبرستان کی اراضی حاصل کرنے پرخرچ کرنا چاہئے جہاں قبرستان کی ضرورت ہے، اگراس طرح کے مدات پرخرچ کے بعد رقم بچ جائے تو اسے مدارس، مسافرخانوں، نادار بچوں کی تعلیم اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے (بحث ونظر شمارہ ۲۱ جلد ۶ صفحہ ۱۰۵، فقہ المشکلات ؍ص ۲۴۵، ۲۴۶)

قال في الهداية أن الميت إذا بلى وصار ترابا جاز زرعه والبناء عليه (ہدایہ ۳/۴۷۱۔ ومثلہ فی ردالمحتار ۱/۶۵۹)

مولانا ابوبکر قاسمی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلم آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہے اور اس میں قبریں پرانی ہوگئی ہیں، اگر وہ مملوکہ ہے تو مالک یا ورثاء، یا مالک معلوم نہ ہونے کی صورت میں مسلمانوں کے باہمی مشورہ سے اس کو بیچنا، کرایہ پر دینا، اس پر دوکانیں بنانا، یا اس کو بیچ کر اس کی قیمت مسجد یا مدرسہ میں صرف کرنا جائز ہے، اور اگر وہ وقف ہے اور اس پر قبضہ کا خطرہ ہے تو بونے کے لئے کرایہ پر دینا یا اس پر دوکانیں وغیرہ بنا کر کرایہ پر اٹھا دینا یا اس کو بیچ دینا جائز ہے، لیکن اس کی آمدنی یا قیمت سے ضرورت کی جگہ قبرستان کے لئے زمین خریدنا یا اسی جنس میں صرف کردینا ضروری ہے۔ لأن مراعاة غرض الواقفين واجبة ۔ اگر دور اور نزدیک اس جنس میں صرف کی ضرورت نہیں ہے اور اس کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے تو مسجد یا مدرسہ میں ان رقوم کو صرف کرنا درست ہے۔

اسی طرح جو قبرستان آبادی میں آجانے کی وجہ سے اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے، اولاً اس پابندی کو ہٹانے کی کوشش کی جائے، کامیابی نہ ہونے کی صورت میں اگر وہ قبرستان مملوکہ ہے تو مالک یا اس کے ورثاء کی ملک ہونے کی بنا پر ان کو اس میں ہر قسم کا تصرف جائز ہے، اور اگر وہ وقف ہے اور مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہے تو باہمی مشورہ سے اس کو بیچ کر حاصل شدہ قیمت سے یا اس کو بونے کے لئے یا اس پر دوکانیں وغیرہ بنا کر کرایہ پر دینا اور اس کی آمدنی سے مسلمانوں کے لئے دوسرے قبرستان کے لئے زمین خریدنا جائز ہے، اور اگر قبرستان کی ضرورت نہیں ہے اور اس پر غاصبانہ قبضہ کا خطرہ ہے تو اس جگہ پر حسب ضرورت مسجد، مدرسہ یا مسافر خانہ وغیرہ بنانا جائز ہے۔

قال الزيلعي : ولو بلى الميت و صار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه (ردالمحتار ۲/۲۳۳)

مولانا عبد القيوم پالنپوری

وہ قبرستان جس سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال متروک ہو جائے یا یہ کہ وہ قبرستان بیچ آبادی میں آجانے کی وجہ سے تدفین پر پابندی عائد کردی جائے جس سے اس پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ہو رہا ہے ایسے بے مصرف قبرستان سے نفع اٹھانے اور وقف کو باقی رکھنے کے لئے ہر وہ تعمیر درست ہوگی جس میں دو شرطیں پائی جائیں۔ ایک یہ کہ وہ تعمیر جدید جس مقصد کے لئے ہو قبرستان ہی کی طرح وقف رہے۔ دوسری شرط یہ کہ اس کا نفع اجتماعی ضرورتوں پر مبنی ہو یعنی عام مسلمانوں کو حاصل ہو، بہتر یہ ہے کہ اس بے مصرف قبرستان پر مسجد یا مدرسہ بنا دیا جائے بشرطیکہ اس کی ضرورت ہو۔

ہمارا یہ استدلال عینی شرح بخاری کی مندرجہ ذیل عبارت سے ماخوذ ہے:

قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى مسجدا لم أر بذلك بأسا و ذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تملكيه لأحد فمعناهما على هذا واحد۔

ابن القاسم کا قول ہے کہ اگر مسلمانوں کا کوئی قبرستان ویران ہو جائے اور اس میں مسجد بنا دی جائے تو میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ قبرستان مسلمانوں کی تدفین کے لئے وقف ہوتے ہیں کوئی ان کا مالک نہیں بن سکتا، تو جب قبریں مٹ جائیں اور اس میں تدفین بند ہو جائے تو اس کو مسجد کے طور پر استعمال کر سکتے ہیں اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہوتی ہے، کوئی اس کا مالک نہیں بن سکتا تو دونوں چیزیں ایک ہی ہیں۔

حضرت تھانویؒ سے ایک ویران قبرستان کے سلسلہ میں دریافت کیا گیا کہ اس زمین پر ایک مکان انجمن اسلام بنانا جائز ہے یا نہیں؟

حضرت تھانویؒ جواب میں مذکورہ بالا عینی کی عبارت نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

''جواب مذکور سے بعلت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے'' (امداد الفتاوی ۲/۵۷۹)

مولانا تنویر عالم قاسمی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہ ہو رہا ہو، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا اس کی وجہ سے اب اسکے استعمال اور تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی تو ان قبرستان کو چہار دیواری سے محصور و محفوظ کر دیا جائے۔ فتاوی محمودیہ میں ہے:

اگر جانوروں سے حفاظت مقصود ہو یا یہ کہ اندیشہ ہو کہ بغیر احاطہ کے اس کی زمین دوسروں کے قبضہ میں چلی جاوے گی تو اس کی چہار دیواری بنا لینا درست بلکہ بہتر ہے یہ اسراف اور تبذیر نہیں (فتاوی محمودیہ ۱۴/۳۱۴)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہو، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہو اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہو تو گویا یہ قابل انتفاع نہیں، اس کا انتفاع بالکلیہ ختم ہو گیا ہے، اس صورت میں فروخت کر کے اس کی جگہ دوسرا وقف قائم کر لیا جائے۔

مولانا نذر توحید مظاہری

آبادی میں داخل شدہ قبرستان سے انتفاع باقی رکھنے کے لئے ملی کار خیر کے لئے استعمال کرنے کی جائز صورتیں اختیار کی جا سکتی ہیں۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

اگر قبرستان پرانا ہو جائے کہ میت مٹی بن چکی ہو اور اب وہاں تدفین بند ہو گئی ہے اور قبرستان بند ہونے کی وجہ سے تیز خالی پڑا رہنے کی وجہ سے اندیشہ ہو کہ اس پر کوئی غاصبانہ قبضہ کر لیگا تو پرانی قبروں کو ہموار کر کے اس پر مسجد یا اور کوئی رفاہ عامہ کی چیز تعمیر کرنا جائز ہے۔

ولو بلي الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه (شامی ۱/۵۹۹) فإن قلت هل يجوز أن تبنى المساجد على قبور المسلمين ؟ قلت قال ابن القاسم رحمه الله تعالى لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجدا لم أر بذلک بأسا و ذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عمدۃ القاری ۴/۹ ۷ انقلاعن احسن الفتاوی ۶/ ۴۱۴، فتاوی محمودیہ ۱۸/ ۲۱۲)۔

مولانا عبد اللطيف پالنپوری

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا، اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ہو رہا ہے تو ایسے پر خطر ماحول کے سامنے آ جانے کے بعد شرعی نقطہ نظر سے ایسے قبرستان پر مفاد وقف کا خیال کرتے ہوئے کوئی دینی ادارہ قائم کر دینا، انجمن کا مکان بنا لینا، مسافر خانہ، یتیم خانہ بنا دینا جائز ہے، تا کہ وقف کی وقفیت کا منشاء حاصل ہو اور غاصبوں کی غصبیت وملکیت سے مامون ومصئون ہو جائے۔

وقف قبرستان میں ذاتی تعمیر ممنوع:

اس سوال کے جواب میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی دامت برکاتہم رقمطراز ہیں:

الجواب: قبرستان کے لئے وقف زمین پر لوگوں کا قبضہ کرنا ناجائز ہے، اور ان کی بیع وشراء باطل ہے، حکومت یا متولی پر ضروری ہے کہ اس جگہ کو فوراً خالی کرائے اور یہ جگہ دفن کے کام نہ آتی ہو تو اس پر مسجد یا اور کوئی رفاہ عام کی چیز تعمیر کرے۔

قال الحافظ العيني رحمه الله تعالى: فإن قلت هل يجوز أن تبنى المساجد على قبور المسلمين ؟ قلت قال ابن القاسم رحمه الله تعالى لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجدا لم أر بذلک بأسا وذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (

عمدۃ القاری ۴/۹۷۱، احسن الفتاوی ۶/۲۱۳، ۲۱۴)

وقال الزيلعي ولوبلي الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه عليه (ردالمحتار ۱/۶۵۹، فتاوی ہندیہ ۱/۱۶۷)

مولانا محمد مصطفی قاسمی

وہ قبرستان جس کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان ہورہا ہے اس بارے میں تو کچھ گفتگو ہی نہیں کیونکہ اپنے مصرف میں استعمال ہورہا ہے۔ گفتگو اس بارے میں ہے کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور تدفین پر پابندی لگادی گئی ہے اور اس کی وجہ سے قبضہ اور تسلط بڑھتا جارہا ہے۔ یہاں پر دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ ایک تو یہی کہ اوقاف جب خراب اور قابل استعمال اپنی موجودہ شکل میں نہ رہے تو اس کو فروخت کر کے کلا یابعضاً قابل استعمال بنایا جائے، یہاں پر اگر ایسا کیا جائے کہ فروخت کر کے دوسری جگہ قبرستان کے لئے جگہ خرید لی جائے تو یہاں دو صورت پیدا ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ لوگوں کا قبضہ، تو اس قبضہ کے بعد اس کا فروخت کرنا مشکل مسئلہ ہے، اگر آباد ہونے والے اور قبضہ جمانے والے فروختگی پر تیار بھی ہو جائیں تو انسانی جسم حیات وممات ہر دو صورتوں میں قابل تکریم ہیں، اب سابق میں مدفون اشخاص جو زیرزمین ہیں ان کی بے حرمتی لازم آتی ہے جو درست نہیں ہے۔ ایسی صورتوں میں صرف ایک صورت رہ جاتی ہے کہ ممکن کوشش کے ذریعہ عائد ہونے والی پابندی کو ختم کیا جائے، اس کے بعد بھی بات نہ بنے تو اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ قبرستان کی زمین خرید کر انتفاع کی صورت بنائی جائے۔

"لا يكلف الله نفسا إلا وسعها".

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ایسا قبرستان جس کے اطراف مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان ہو رہا ہے یا قبرستان آبادی کے اندر آ گیا جس کی وجہ سے اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی، اور قبضہ کا خطرہ ہو بلکہ قبضہ ہورہا ہو تو اس صورت میں اس قبرستان سے انتفاع کی صورت یہ ہے کہ وہاں کوئی دینی یا رفاہی ادارہ قائم کردیا جائے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو اس زمین کو فروخت کر کے اسی کے متوازی اور مماثل زمین خرید لی جائے اور قبرستان کی ضرورت کے لئے وقف کردیا جائے، اور اگر قبرستان کی بالکل ضرورت نہ ہو تو دوسرے دینی، رفاہی، ملی کاموں میں اس کو لگایا جاسکتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر حکومت اور غیر مسلموں کے تسلط اور قبضہ کا خوف ہو تو اس صورت میں اس کو ختم کردے اور اس کے بدلے دوسری جگہ بنادے اور اگر حاکم وقت اس کو توڑنا اور مسمار کرنا مناسب نہ سمجھے تو پھر اس کی حفاظت کرے۔

مولانا قمرالزماں ندوی

تدفین پر پابندی لگائے گئے قبرستان سے انتفاع کی شکل:

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہ ہو رہا ہو یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آجانے کی وجہ سے اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہو اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں ان سے انتفاع کی جتنی شکل ہوسکتی ہے اختیار کرنا ضروری ہے، مثلاً یہ کہ اس کو چہار دیواری سے محفوظ کر کے اس میں کل کے اندر باغ لگا دیا جائے، یا مثلاً اسی کے حواشی پر بیرون رخی دوکانیں اور اندر باغ لگا دیا جائے اور اس کی آمدنی سے دوسرے قبرستان کی زمین خرید لی جائے یا دوسرا قبرستان ہو تو اس پر خرچ کیا جائے، یا اگر نہ دوسرے قبرستان کی ضرورت ہو اور نہ ہی دوسرا قبرستان محتاج اعانت ہو تو اس کی آمدنی دینی مدارس پر خرچ کیا جائے یا اس میں مسجد کی تعمیر کردی جائے یا مدرسہ قائم کردیا جائے یا نفع عام کے لئے کوئی رفاہی، دینی کام کیا جائے جس سے مسلم عوام اور بچوں کی مذہبی واقتصادی تربیت وترقی کا ایسا کام کیا جائے کہ اصل واقفین کو ثواب پہونچتا رہے، اس لئے کہ واقف کا قبرستان کے لئے زمین وقف کرنا مسلمانوں کے نفع عام کے لئے ہی تھا۔

مولانا محمد نور القاسمی

قبرستان میں تدفین پر پابندی ہو اس کا حکم:

قبرستان میں اگر تدفین کا عمل جاری ہے تو اس میں کوئی دوسرا عمل کرنا درست نہ ہوگا، لیکن کسی سبب سے اس میں تدفین کا عمل متروک ہوگیا ہو، مثلاً تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہو جس کی وجہ سے اس پر قبضہ کا خطرہ ہے، بلکہ خطرہ ہی نہیں قبضہ ہو رہا ہے تو ایسے قبرستان میں مدرسہ یا دینی، علمی، تحقیقی ادارہ کا قیام، یا مسجد ومسافر خانہ وغیرہ کی تعمیر کردی جائے تاکہ وہ ایک کار خیر میں استعمال ہوسکے، لیکن یہ عمل اسی وقت درست ہوگا جب یہ یقین اور ظن غالب ہوجائے کہ جسد میت مٹی ہوگیا ہوگا۔ فتاوی ہندیہ کی عبارت ذکر کی جاتی ہے، ملاحظہ ہو:

ولو بلی المیت وصار تراباً جاز دفن غیرہ فی قبرہ وزرعہ والبناء علیہ (الفتاوی العالمگیریہ ۱/۱۶۷)

اگر میت اتنی پرانی ہو کہ مٹی ہونے کا ظن غالب ہو تو اس قبر میں دوسرے کو دفن کرنا، اور اس پر کاشت کرنا، عمارت تعمیر کرنا جائز ہے۔

نیز موجودہ دور کے معروف عالم مفتی نظام الدین صاحب کی رائے بھی یہی ہے، مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"جو قبرستان تدفین سے متروک ہوچکے ہوں، یا قانوناً دفن سے روک دیئے گئے ہوں، اور ان کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، تو اس میں دینی ضرورت کے مطابق مسجد یا دینی مدرسہ قائم کرکے، یا اس کو کسی ایسے کار خیر میں استعمال کرکے جس سے مسلم عوام اور بچوں کی مذہبی واقتصادی تربیت وترقی کا ایسا کام کیا جائے کہ اصل واقفین کو ثواب پہونچتا رہے (نظام الفتاوی ۱/۱۸۰)

نیز یہی رائے استاد محترم مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی کی ہے، (موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی

حل ۱۴۸/۱) کی عبارت سے مسئلہ کی بالکل وضاحت ہو جاتی ہے:

''اگر قبرستان پرانا ہو اور اس میں تدفین بھی نہیں ہو رہی ہو اور شدہ شدہ لوگوں نے قبضہ کرنا شروع کر دیا ہو تو وہاں مسجد یا دینی مدرسہ بنا دینا جائز ہے''۔

مولانا ابرار خان ندوی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو پا رہا ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی میں آ گیا ہے اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہے اور اس کی وجہ سے اس پر قبضہ کا خطرہ ہے لیکن قبضہ ہو رہا ہے تو ان قبرستانوں کے لئے یہ حکم ہے کہ اگر قبرستان وقف ہو اور اس میں تدفین جاری ہو تو اس میں صرف تدفین کرنا چاہئے کسی اور کام میں استعمال کرنا درست نہیں۔ اور اگر اس میں تدفین ہو چکی ہو اور یوں ہی پڑے رہنے کی وجہ سے اس کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو تو اس کی حفاظت کی خاطر کہ وہ ضائع نہ ہو جائے دینی تعلیم کا مدرسہ بنانا اور مسجد بنانا سب جائز ہوگا، البتہ کوشش یہ کی جائے کہ خالی جگہ میں تعمیر کی جائے ورنہ قبروں کا جب کہ وہ پرانی ہو چکی ہوں کہ میت کا جسم مٹی بن چکا ہوگا تو ان قبروں کا تاج ہٹا کر یا مٹی پاٹ کر اس کی کرسی اتنی اونچی کر دی جائے کہ وہ قبریں زمین میں چھپ جائیں یہ درست ہے (فتاوی نظامیہ ۱/۳۲۷)

مولانا ابراهیم فلاحی بارڈولی

جس قبرستان کی آبادی ختم ہو گئی ہے یا قبرستان آبادی میں آ گیا ہے اور حکومت اس پر پابندی عائد کر دیتی ہے تو چونکہ وقف پر حکومت یا آبادی والوں کے قبضہ کا خطرہ ہے، لہذا ایسی صورت میں اس قبرستان کو اجارہ پر دے دیا جائے تاکہ واقف کے مقاصد کی رعایت بھی ہو جائے اور ایک عظیم خطرہ سے محفوظ بھی رہے۔

مولانا سمیع الله قاسمی

پابندی عائد شدہ قبرستان سے انتفاع کی صورت:

جس قبرستان کے اطراف سے آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا ہے۔ جس کی وجہ سے اس کے استعمال پر پابندی عائد کر دی گئی ہے، اور اس پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ہو رہا ہے تو چونکہ فقہاء کا اصول ہے۔ "ان مراعاة غرض الواقفین واجبة" (درمختار علی ہامش ردمختار ۳/۳۶۴) اس لئے اس کو علی حالہ اغیار کے قبضہ کے لئے چھوڑنا درحقیقت اسکو معطل اور منافع کو مفقود کرنا ہے جو کہ غرض واقف کے خلاف ہے۔

اس لئے ضروری ہے کہ ایسے تدابیر کئے جائیں جن سے بقاء غرض واقف اور بجائے اس کے تعطل کے اس کے منافع لوٹ سکیں، مثلاً اس کے اطراف میں باؤنڈری ڈال دی جائے، یا اطراف میں تعمیر کرا دی جائے، اور اگر کسی طرح تحفظ ممکن نہ ہو تو پھر شریعت کے اندر بحالت مجبوری اس کے استبدال کی گنجائش تو موجود ہی ہے۔ اسکو فروخت کر کے دوسری جگہ اس کا بدل وقف قائم کر لیا جائے۔ مولانا صدر عالم قاسمی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہا ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا ہے اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے۔ نتیجہ کے طور پر قبرستان کی زمین پر غیروں کا قبضہ وتسلط ہوتا جارہا ہے اس طرح یہ قبرستان اگر وقف ہے تو تعطل کا شکار ہونے کی وجہ سے اس کا استبدال بشرائط بھی جائز ہے۔

والمعتمد انه يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية (عالمگیری)

اور اگر وقف نہیں ہے بلکہ تدفین موتیٰ کے لئے استعمال ہوتا رہا ہے تو اس پر دوکان تعمیر کرا کے کرایہ پر چلایا جائے اور اس کی آمدنی فقراء ومساکین یا رفاہ عامہ کے کام پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

لو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره وزرعه والبناء عليه ومقتضاه جواز المشي فوقه (شامی)

مولانا عطاء الله قاسمی

ویران قبرستان پر مساجد ومدارس قائم کرنے کا حکم:

جب قبرستان ویران ہو جائے کہ وہاں کے مسلمان دوسری جگہ چلے گئے ہوں یا وہ قبرستان آبادی کے اندر آ جائے اور آبادی کے اندر آ جانے کی بنا پر حکومت کی طرف سے تدفین پر پابندی عائد کردی جائے، تو ایسی صورت میں جو پرانی قبریں ہیں اگر وہ مٹی ہوگئی ہوں اور قبروں کے نشانات مٹ چکے ہوں تو ان قبرستان میں مساجد یا مدارس قائم کرنے کی اجازت ہے (امداد الفتاوی ۲/۵۷۹)

قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجداً لم أر بذلك بأساً و ذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنىٰ عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عمدۃ القاری ۴/۱۷۹)

ابن القاسم نے کہا کہ اگر قبرستان جو مسلمانوں کا ہے مردوں سے پاک وصاف ہو جائے پھر وہاں مسجد تعمیر کی جائے تو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا، اس لئے کہ مسلمانوں کے قبرستان تو مردوں کی تدفین کے لئے ہیں کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس قبرستان کو اپنی ملکیت میں لے لے، لہذا جب تدفین سے مستغنی ہو جائے تو اس کو مسجد میں صرف کرنا (لگانا) جائز ہے، اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کی موقوفہ ہوتی ہے، کسی کو اس کا مالک بنانا جائز نہیں ہے، لہذا اس معاملہ میں دونوں کا حکم یکساں ہے۔

مولانا اسعد الله قاسمی

جس قبرستان کے اطراف مسلمانوں کی آبادی ختم ہو چکی ہو:

اگر کسی وقف کی جائداد پر ناجائز قبضہ کا خوف ہو تو متولی کو چاہئے کہ اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کو

صدقہ کردے، نیز ابن عابدین شامی نے لکھا ہے کہ اگر کسی جگہ سے لوگ چلے گئے ہیں اور وہاں مسجد اور حوض ہے جس کی اب ضرورت باقی نہیں رہی تو قاضی کو چاہئے کہ اس کے اوقاف کو دوسری مسجد یا دوسرے حوض کی طرف منتقل کردے، گویا مذکورہ دونوں باتوں سے من جملہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی وقف کے لوگوں کو ضرورت باقی نہیں رہی یا اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہوتو اس کو فروخت کرکے اسی نوع کے اوقاف میں اس کی قیمت کو خرچ کیا جاسکتا ہے یا پھر فقراء ومساکین کو دیدیا جائے۔ اس تفصیل سے مسئولہ صورت واضح ہوجاتی ہے کہ اس کو فروخت کرکے اسی نوع کے اوقاف کی طرف لوٹا دیا جائے یا اگر چاہے تو فقراء ومساکین کو دیدیا جائے۔

نقل في الذخيرة عن شمس الائمة الحلواني انه سئل عن مسجد أو حوض خرب ولا يحتاج إليه لتفرق الناس عنه هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر فقال نعم ومثله في البحر .

ذخیرہ میں شمس الائمہ حلوانی سے نقل کیا گیا ہے کہ ان سے ایسی ویران مسجد یا حوض کے بارے میں سوال کیا گیا جس کی لوگوں کو ضرورت باقی نہیں رہی کہ کیا قاضی ان اوقاف کو دوسری مسجد یا دوسرے حوض کی طرف لوٹا سکتا ہے تو جواب دیا ہاں لوٹا سکتا ہے، اسی کے مثل بحر میں ہے۔

قيم خاف من السلطان أو من وارث يغلب على أرض وقف يبيعها ويتصدق بثمنها وكذا كل قيم إذا خاف شيئا من ذلك له أن يبيع ويتصدق بثمنها (البحر الرائق ۲۰۷/۵)

اگر ناظر سلطان یا وارث سے خطرہ محسوس کررہا ہو کہ وقف کی زمین پر غلبہ پالے گا تو اسے بیچ کر حاصل شدہ رقم کو صدقہ کردے، ایسے ہی ہر وہ نگراں جو ایسی باتوں کا خوف کرے تو وہ اسے بیچ کر حاصل شدہ رقم صدقہ کرسکتا ہے۔

مسلک حنبلی: حنابلہ کی کتابوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ صورت مسئولہ میں انتفاع کی صورت یہ ہوگی کہ اس کو فروخت کرکے دوسری جگہ قبرستان خریدلیا جائے، یا دوسری جگہ واقع قبرستان میں لگا دیا جائے، چنانچہ ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ اگر موقوفہ جائداد سے انتفاع ممکن نہ ہوتو اس کو فروخت کردیا جائے۔

الوقف إن لم يمكن الانتفاع بشيء منه بيع جميعه (المغنی ۳۶۸/۵)

اگر وقف سے انتفاع ممکن نہ ہوتو ان تمام کو فروخت کردیا جائے گا۔

مولانا محمدارشد قاسمی

☆☆☆☆☆

آثار قدیمہ کی مسجدیں

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
جناب شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
مفتی عبد الرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

آثار قدیمہ کی مسجدیں

سوال: بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں۔ ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے، شرعاً اس کا کیا حکم ہے، کیا حکومت کو اس طرح کا کوئی حق ہے؟

جوابات

جب قدیم مساجد آج بھی موجود ہیں اور ان میں نماز ادا کی جا سکتی ہے اور آباد کرنے والے بھی اطراف میں اور آس پاس موجود ہیں تو ان کو معطل چھوڑنا کسی طرح درست نہیں اور نہ حکومت کی طرف سے اس بابت پابندی کا لگانا۔ حکومت عمارت کی حفاظت کا نظام بنائے جو ممکن ہو، اور مسلمانوں سے بھی اس میں تعاون لے، مگر نماز کی ممانعت کا کوئی حق اس کو نہیں ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

آثار قدیمہ کی مساجد:

شرعاً مسجد ہمیشہ کے لئے ہے، یہی رائے امام ابوحنیفہؒ، قاضی ابو یوسفؒ اور جمہور فقہاء کی ہے اور اسی پر فتوی ہے، حصکفی رقمطراز ہیں:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثانی أبداً إلى يوم الساعة وبه يفتی (الدر المختار ۶/۵۴۸، فتاوی ہندیہ ۲/۴۵۸)

امام نووی فرماتے ہیں:

أما المسجد فإنه إذا انهدم و تعذرت إعادته فانه لايباع بحال لإمكان الانتفاع به حالا بالصلوة فی أرضه (شرح المہذب ۱۵/۳۶۰)

اس لئے ان مساجد کا حکم بھی وہی ہے جو دوسری مساجد کا ہے، حکومت کا اس میں نماز کی ادائیگی سے روکنا ظلم اور مسلمانوں کے مذہبی حقوق میں مداخلت ہے اور بد نیتی پر مبنی ہے اس لئے کہ اگر مسجد آباد رہی اور نماز کا سلسلہ جاری رہا تو زیادہ بہتر طور پر مسجد کا تحفظ ہو سکتا ہے، آباد عمارتوں کی عمر ویران عمارتوں سے زیادہ ہوتی ہے، اس لئے مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ وہ قانون و آئین کے دائرہ میں رہتے ہوئے حکومت سے ان مساجد کو کھولنے اور ان میں نماز کی اجازت دینے کا مطالبہ کریں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

آثار قدیمہ کے زیرانتظام مساجد میں حکومت کی طرف سے نماز کی ادائیگی پر پابندی عائد کرنا ایک ظالمانہ عمل ہے، شریعت اس پابندی کی اجازت نہیں دیتی۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

مساجد میں نماز پڑھنے سے روکنے کا اختیار:

مساجد کی بنیاد ذکر الٰہی نماز وغیرہ کے لئے ہے۔ اس میں نماز پڑھنے سے روکنے کا اختیار کسی کو بھی نہیں ہے، نہ کسی فرد کو نہ ہی کسی حکومت کو۔ اس سے بڑھکر ظالم کوئی نہ ہوگا جو لوگوں کو مسجدوں میں نماز پڑھنے سے روکے... اللہ تعالی ارشاد فرماتا ہے:

"**ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها**" (سورہ بقرہ)

اس سے بڑھکر ظالم کون ہوگا جو مساجد میں اللہ کے ذکر سے روکے اور اس کو ویران کرنے کی کوشش کرے۔

لہذا صورت مسئولہ میں بعض مساجد کو محکمہ آثار قدیمہ کے زیرنگرانی قرار دے کر ان میں مسلمانوں کو نماز پڑھنے سے روکنا حرام اور بہت بڑا ظلم ہے۔ حکومت کو قطعاً اس طرح کا حق نہیں ہے، مسلمانوں پر لازم ہے کہ ان مساجد کی بازیابی کی پوری کوشش کریں۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

ان المساجد لله (سورہ جن)۔ **في بيوت أذن الله أن ترفع و يذكر فيها اسمه** (سورہ نور)۔ **ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه** (سورہ بقرہ) جیسی آیات قرآنی سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کی مسجدیں اللہ کو یاد کرنے اور اس کی عبادت ہی کے لئے موضوع ہیں، ان میں عبادت سے روکنا سراسر ظلم ہے بلکہ تمام دیگر ظالموں سے بڑھ کر ظالم ہیں وہ لوگ جو مسجدوں میں نماز وعبادت سے لوگوں کو روکیں۔

اس لئے وہ قدیم مساجد جو اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیرنگرانی ہیں اور ان میں سے بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو ممنوع کر دیا ہے یہ حکومت کا صریح ظلم ہے، حکومت کو اس طرح کا کوئی حق نہیں، مگر یہ حکومت ہی نرالی ہے جو مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کی جگہ سارے ہی حقوق کی پامالی کو اپنا حق سمجھتی ہے۔ "**اللهم خذها أخذ عزيز مقتدر**"۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

قدیم مساجد کو بند کر کے نماز سے روکنا:

مسجدیں چاہے قدیم ہوں یا جدید اللہ کی ملکیت ہیں، اس میں کسی حکومت یا کسی فرد کو مالکانہ اختیار نہیں ہے، اور حکومت ہند نے آثار قدیمہ کے نام سے چھوٹی بڑی ہزاروں مسجدوں کو مقفل کر کے مسلمانوں کو نماز پڑھنے سے روک رکھا ہے یہ حکومت ہند کی طرف سے مسلمانان پر سخت ترین ظلم اور زیادتی ہے، شریعت اسلامیہ میں حکومت کو اس کا کوئی حق نہیں ہے، تمام مسلمانوں کو مل کر حکومت ہند سے احتجاج کر کے ان تمام مساجد کو کھلوانا ضروری ہے۔ اللہ تعالی کا

ارشاد ہے:

ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها (سورہ البقرہ/۱۱۴)

اور اس شخص سے بڑا ظالم کون ہوگا جو اللہ کی مسجدوں میں عبادت کرنے سے روک لگاتا ہے اور ان کو ویران کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

مساجد میں نماز پڑھنے سے روکنا:

مسجد اللہ کا گھر ہے جسے عبادت الٰہی، ذکر وتسبیح اور نماز کے لئے بنایا جاتا ہے، اس میں کسی شخص کو نماز پڑھنے سے روکنے کا اختیار نہ تو کسی حکومت کو ہے اور نہ ہی کسی فرد کو، قرآن کریم میں مساجد کو ویران کرنے اور ان میں اللہ کے بندوں کو عبادت سے روکنے والوں کی مذمت کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

"**ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها**" (سورۃ البقرۃ)

لہٰذا قدیم مساجد کو آثار قدیمہ کی تحویل میں قرار دے کر ان میں اہل ایمان کو نماز پڑھنے سے روکنا حرام اور ظلم ہے، کسی بھی حکومت کو اس طرح کا حق حاصل نہیں ہے، اہل اسلام کی ذمہ داری ہے کہ ان مساجد کی بازیابی کے لئے قانونی چارہ جوئی کریں۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

کسی بھی مسجد میں نماز ادا کرنے سے روکنے کا حق کسی بھی حکومت کو نہیں ہے، اگر حکومت نے کسی مسجد میں نماز ادا کرنے سے روک دیا ہے تو یہ غیر قانونی عمل ہے، مسلمانوں کا اس صورت میں دینی فریضہ ہوگا کہ وہ اسکے خلاف حکومت سے احتجاج کریں۔

مولانا ظفر عالم ندوی

اگر مسجد مخدوش ہے اور اس کی وجہ سے حکومت نے اس کا استعمال روک دیا ہے تو اور بات ہے، ورنہ حکومت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ قدیم مساجد میں نماز کی ادائیگی سے مسلمانوں کو روک دے۔

مولانا شمس پیرزادہ

"و من أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه"۔

محکمہ آثار قدیمہ اس طرح کی مساجد کی مرمت ونگہداشت اپنے ذمہ لے سکتا ہے مگر نماز سے روکنے کا اسے ہرگز حق نہیں ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

شرعاً حکومت کو اس قسم کا کوئی حق نہیں، مساجد کی آبادی ان کی عمارتوں کے باقی رہنے سے نہیں بلکہ نماز پڑھنے سے ہے، حکومت کا یہ فعل، ظلم وزیادتی ہے۔

و من أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه و سعى فى خرابها (سورہ بقرہ/۱۱۴)

نماز پڑھنے سے روکنا مسجد کو ویران کرنا ہے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بناپر محکمہ آثار قدیمہ کے زیرنگرانی ہیں تو ایسی مساجد بھی شرعاً مساجد ہی ہیں کسی بھی حکومت کو ان میں نماز کی ادائیگی کو منع کرنا جائز نہیں ہے اور حکومت کو نماز ادا کرنے سے روکنے کا کوئی حق نہیں ہے، کیونکہ مسجد خدا کا گھر ہے اور اللہ تعالی ہی اس کا مالک ہے وہ کسی انسان کی ملک نہیں ہے، قرآن کریم میں ہے" وأن المساجد لله"۔ تو جب وہ اللہ تعالی کی ملک ہیں اور اسی کی عبادت کے لئے مخصوص ہیں تو کسی حکومت کو ان کے اوپر مخالفانہ تسلط اور قبضہ اور ضبط کرنے کا حق نہیں ہے۔ حکومت انسانی املاک پر قبضہ کرلے تو کر لے اللہ تعالی کی ملک پر قبضہ نہیں کرسکتی اور اگر جبر واستبداد سے قبضہ کرے تو وہ قبضہ شرعاً ناجائز اور کالعدم ہوگا، اور اسے لازم ہوگا کہ اسے واگذار کردے اور واگذاری کے عوض میں کوئی رقم وصول کرنی یا کوئی شرط عائد کرنا حکومت کا کوئی حق نہیں ہے۔ واللہ اعلم (کذا فی کفایۃ المفتی ۷/۳۱)۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ مساجد محکمہ آثار قدیمہ کے زیرنگرانی ہوں یا نہ ہوں کسی بھی حال میں حکومت کو نماز کی ادائیگی سے روکنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

مسلمانوں پر خصوصاً مسلم ایم۔ایل۔اے اور ایم۔پی وغیرہ اور جو بااثر مسلمان ہیں ان پر لازم ہے کہ وہ حکومت سے پرزور مطالبہ کریں، اور ان مساجد کو نماز کے لئے کھلوائیں، کیونکہ مساجد نماز اور عبادت کے لئے بنائی جاتی ہیں اور یہ وقف ہوتی ہیں، گورنمنٹ کا مسلمانوں کو ان میں نماز سے روکنا ظلم ہے، قرآن شریف میں ہے:

"ومن أظلم ممن منع مساجد الله"........... إلى آخره .

مفتی محبوب علی وجیہی

محکمہ آثار قدیمہ کے تحت آجانے کے بعد بھی حکومت کو قطعاً اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ نماز پڑھنے پر پابندی لگادے، یہ عمل واقف کی مرضی کے صریحاً مخالف ہے، اگر خود واقف چاہتا کہ اس میں نماز پڑھنے پر پابندی لگادے تو بھی اسے کوئی حق نہ تھا چہ جائیکہ قاضی یا حکومت وقت، بہر حال یہ ممانعت غیر شرعی ہے، اس طرح کی مساجد کو واگذار کرانے کے لئے محکمہ اوقاف سے مطالبہ کرنا اور اس کی بھرپور کوشش کرنا چاہئے پھر بھی اگر ناکامی ہو تو دلی طور سے حکومت کے اس رویہ پر نفرت کرے اور کوشش وسعی جاری رکھے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

حکومت یا کسی بھی آدمی کو یہ حق حاصل نہیں کہ مساجد میں نماز کی ادائیگی کو روک دے۔ قرآن میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"أن المساجد لله" اوردوسری جگہ فرمایا: "ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن یذکر فیها اسمه" ..الی آخره.

مفتی حبیب الله قاسمی

یہ حکومت کی زیادتی ہے،شرعاوہ مسجد ہےاوراس کومسجد کےطور پر استعمال ہونا چاہئے۔

مفتی فضیل الرحمن هلال عثمانی

آثار قدیمہ کے تحت آنے والی مسجدوں میں غیر آباد ہونے کی وجہ سے بت رکھدیئے گئے ہیں جو افسوسناک صورت حال ہے،اس کے لئے حکومت سے قانونی جنگ لڑی جائے اور کسی طرح ان کو آزادکرایا جائے یا کم ازکم ان میں نماز پڑھنے کی اجازت حاصل کی جائے،نماز پر پابندی لگانے کا حکومت کو کوئی حق نہیں ہے،آثار قدیمہ میں تو بہت سے مندر بھی آتے ہیں لیکن وہاں پوجاپاٹ پر کوئی پابندی نہیں ہے،جوحکومت مساجد میں نماز پڑھنے پر پابندی عائد کرتی ہے وہ ظالم و جابر حکومت ہے،جمہوری حکومت نہیں ہے،مساجد سے روکنا قرآن کی نظر میں فتنہ کبری اور ظلم اکبر ہے،بندہ اور خدا کے درمیان حکومت کو حائل ہونے کا کوئی حق نہیں ہے۔

"ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن یذکر فیها اسمه وسعی فی خرابها" ۔دوسری جگہ ارشاد ہے: "وصد عن سبیل الله وکفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أکبر عند الله والفتنة أکبر من القتل"۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

ایسی مساجد میں حکومت کی لگی پابندی کو مسلمانوں کوختم کرانے کی کوشش کرنی چاہئے،البتہ حکمت،تدبر اور صبر وتحمل کے رشتے کومضبوطی سے تھامے رکھا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

بقدر استطاعت مسلمانوں کوایسی مساجد میں نماز باجماعت پڑھنے کی کوشش کرنا واجب ہے،حکومت کو روکنے کا کوئی حق نہیں،یہ بہت بڑاظلم ہے،کما قال الله تعالی: ومن أظلم ....إلی آخر الایة

مولانامحمد حنیف صاحب

محکمہ آثار قدیمہ کے تحت داخل شدہ مسجد کا حکم شرعی:

مسجد کے بارے میں حکم شرعی یہی ہے کہ مسجد ایک مرتبہ تعمیر ہوجانے کے بعد تا قیامت مسجد ہی کے حکم میں رہتی ہے،خواہ اس میں نماز ہورہی ہو یا نہ ہورہی ہو،علامہ حصکفی کا بیان ہے:

لو خرب ما حوله واستغنی عنه یبقی مسجداً عند الإمام والثانی أبدا إلی قیام الساعة و به یفتی (درمختار مع الرد ۶/۵۴۸)

اگر مسجد کے اطراف (کی آبادی) ویران ہوجائے اوراس مسجد کی ضرورت نہ رہے تو بھی وہ امام صاحب

اورامام ابو یوسف کے نزدیک قیامت تک مسجد ہی کے حکم میں ہوگی، اسی پر فتوی ہے۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

مسجد خدا کا گھر ہے اور وہی اس کا مالک ہے، وہ کسی انسان کی ملک نہیں، ارشاد ربانی ہے: "وان المساجد لله" (یقیناً مسجدیں خاص خدا ہی کی ہیں) اور جب یہ خدا کی ملک ہیں تو کسی حکومت کو اس میں نماز پڑھنے سے روکنے کا کسی طرح کا کوئی حق نہیں، اسلامی شریعت میں مسجد کی حیثیت کسی میوزیم یا آثار قدیمہ کی نہیں کہ اسکو محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی دیکر اس میں نماز پڑھنے سے روک دیا جائے، اسلامی قانون کی رو سے جب کوئی جگہ ایک بار شرعاً مسجد کی شکل اختیار کر لیتی ہے تو تا قیامت وہ مسجد ہی باقی رہتی ہے، حکومت تو کیا خود واقف کو بھی اس میں نماز پڑھنے سے کسی کو روکنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى (درمختار ۴/۳۵۸)۔

نیز مسجد شعائر اللہ میں داخل ہے اور شعائر اللہ کی تعظیم کے ساتھ ساتھ مسلمان اس کی حفاظت کے بھی ذمہ دار ہیں، اس لئے اس کی تقدیس وتعظیم کو باقی رکھنے کے لئے مسلم قوم پر ہر ممکن کوشش کرنی ضروری ہے، نیز حکومت کے زیر کنٹرول اسی حالت میں رہنے دینا اور اس سے دست بردار ہو جانا شریعت کے خلاف اور اسلامی روح کے منافی ہے، لہذا حکومت کا اس انداز میں تسلط وقبضہ شرعاً ناجائز اور کالعدم ہوگا جو نا قابل قبول ہی نہیں بلکہ نا قابل برداشت ہے، اور انڈین قانون کے بھی خلاف اور جمہوریت کا کھلا مذاق ہے۔

مولانا شیر علی

حکومت کو منع کرنے کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔

مولانا ایوب ندوی

قدیم مساجد کو آثار قدیمہ قرار دیکر اس میں نماز کی ادائیگی سے روکنا:

ہندوستان کی جن قدیم مساجد کو ان کی تاریخی اہمیت کی بنا پر حکومت نے محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی کر دیا ہے، اور ان میں بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی سے لوگوں کو منع کر دیا ہے تو یہ سراسر ظلم ہے اور امر منکر ہے، جس کا ہرگز ہرگز حکومت کو حق حاصل نہیں ہے، اگر کوئی شخص قدرت رکھتا ہو کہ حکومت اور محکمہ آثار قدیمہ کے قبضہ تصرف سے مساجد مذکورہ کو نکال کر اس میں حسب سابق نماز جاری کرادے تو اس پر ایسا کرنا واجب ہے، اور اگر قدرت نہ ہو تو دل سے ناگواری اور عمل میں صبر کافی ہے (امداد الفتاوی ۲/۶۰۸ - ۶۰۹) اللہ رب العزت نے قرآن پاک میں مسجد میں اللہ پاک کو یاد کرنے سے روکنے یا مسجد کی ویرانی کی سعی کرنے والے کو سب سے بڑا ظالم کہا ہے، چنانچہ باری تعالی کا ارشاد ہے:

ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ماكان

لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الآخرة عذاب عظيم (سورہ بقرہ/۱۱۴)

اور اس شخص سے بڑھ کر کون ظالم ہوگا جو اللہ کی مسجدوں میں اس کے نام کی یاد سے روکے اور ان کی ویرانی کے درپے ہو، ایسے لوگ اس قابل ہیں کہ ان عبادت گاہوں میں قدم نہ رکھیں، اور اگر وہاں جائیں بھی تو ڈرتے ہوئے جائیں، ان کے لئے تو دنیا میں رسوائی ہے، اور آخرت میں عذاب عظیم۔

اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے مسجد کی ویرانی کے مفہوم میں مسجد کے انہدام اور اس کے تعطل دونوں کو شامل کیا ہے، چنانچہ جلالین میں ہے:

وسعى فى خرابها بالهدم والتعطيل (جلالین/۱۷)

اور امام ابو بکر جصاص فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیت کا نزول مشرکین کے متعلق ہوا ہے، جنہوں نے مسلمانوں کو مسجد حرام میں ذکر خداوندی سے روکا اور مسجد کو ذکر و طاعت کے ذریعہ آباد کرنے سے روک کر اس کو ویران کرنے کی کوشش کی (احکام القرآن ۱/۷۰)

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ مسجد کی تعمیر کے مفہوم میں جس طرح مسجد کی عمارت بنانا اور اس میں عبادت کرنا دونوں داخل ہے، اسی طرح مسجد کو ویران کرنے میں اس کو ڈھانا اور اس میں عبادت کرنے سے روکنا دونوں شامل ہے، لہذا مسجد خواہ نئی ہو یا پرانی، کچی بنی ہو یا پختہ ہو، اسی طرح اس کی کوئی تاریخی حیثیت ہو یا نہ ہو بہر حال وہ مسجد ہے، اور اس کا مالک صرف اللہ ہے، اور اس کی حیثیت شعار اسلام کی ہے، اب اگر وہ مسجد نہ کسی کی زمین پر غصب کر کے بنائی گئی ہے، اور نہ وقتی و عارضی ضرورت کے تحت اس کی تعمیر ہوئی ہے، اور نہ کسی فتنہ و فساد کے پیش نظر اس کو بنایا گیا ہے، بلکہ اس کو اراضی موقوفہ پر تقوی اور خدا ترسی کے جذبہ سے خلوص نیت کے ساتھ بنایا گیا ہے، تو وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی اور قیامت تک وہ کسی کی مملوک نہ ہوگی، چنانچہ اعلام الساجد میں ہے:

إذا تعطل المسجد بتفرق الناس عن البلد أو خرابها أو بخراب المسجد فلا يعود مملوكا (اعلام الساجد باحکام المساجد/۳۴۵)

اور شامی میں ہے:

ولو خرب المسجد وما حوله وتفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك الواقف عند أبى يوسف (رد المحتار ۳/۴۰۷)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مسجد کو آثار قدیمہ قرار دیکر اس میں نماز پڑھنے سے روکنا کسی حال میں جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی مسجد کے قریب مسلمانوں کی آبادی بالکل ختم ہو جائے اور وہاں کوئی نماز پڑھنے والا نہ پہونچے تو ایسی مسجد کو حفاظت کے پیش نظر مقفل کر دینا چاہئے، چنانچہ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب نے کفایت المفتی میں لکھا ہے:

(الجواب ۲۶۲): مساجد اگر ایسی حالت میں ہو جائیں کہ ان میں پنجگانہ جماعت نہیں ہوتی، اور ان کی حاجت نہیں رہی تو ان کو محفوظ مقفل کر کے چھوڑ دیا جائے، اور یہ اندیشہ ہو کہ لوگ اس کا سامان چرا کر لے جائیں گے، تو

ایسی چیزوں کو جو چرائی جاسکتی ہوں، دوسری قریب ترین مسجد میں منتقل کردیا جائے، اور جب تک کوئی مسجد رفاہ عام کے کاموں میں لائی جاسکے اس کو منہدم کرنا درست نہیں (کفایت المفتی ۷؍۲۹۹)۔

مولانا ابوبکر قاسمی

حکومت کو کوئی حق نہیں ہے کہ مسلمانوں کو ان میں نماز سے روکے، حکومت کو چاہئے کہ ان مساجد کو نمازیوں کے لئے کھول دے، اور مسلمانوں کو حسب المقدور ان کو کھلوانے کی کوشش کرنا چاہئے۔

مولانا عبد القیوم پالنپوری

جو مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں، جن میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کردیا ہے، حکومت کی طرف سے نماز پر پابندی ظلم اور زیادتی ہے، شرعاً یہ منع غلط ہے، مسجد کی بڑی اہمیت وہی ہے جس مقصد کے لئے مسجد تعمیر ہوئی ہے، قرآن پاک کی آیت "ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن یذکر فیها اسمه" کے تحت علامہ آلوسی تحریر فرماتے ہیں:

وظاهر الآیة العموم فی کل مانع و فی کل مسجد و خصوص السبب لا یمنعه (روح المعانی ۱؍۳۶۳) اور (وسعی فی خرابها) ای هدمها و تعطیلها (روح المعانی ۱؍۳۶۴)

مولانا تنویر عالم قاسمی

تاریخی مساجد میں نماز ادا کرنے سے محکمہ آثار قدیمہ کا مسلمانوں کو روکنا بہت بڑا ظلم ہے، حکومت کو شرعاً و قانوناً مسلمانوں کو مسجد میں نماز پڑھنے سے منع کرنے کا حق نہیں۔

وکما کره غلق باب المسجد إلا لخوف علی متاعه به یفتی قال فی البحر وانما کره لأنه یشبه المنع من الصلاة، قال تعالی: " ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن یذکر فیها اسمه" (شامی ۱؍۴۴۱)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

جو مساجد تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی سے منع کردیا ہے تو حکومت کی طرف سے یہ ممانعت کرنا جائز نہیں ہے۔

ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن یذکر فیها اسمه وسعی فی خرابها الخ (سورہ بقرہ ؍۱۱۴)
اور حکومت کو اس طرح منع کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

مولانا نذر توحید مظاہری

تاریخی مساجد میں نماز سے روکنا حکومت کو ہرگز حق نہیں ہے جب کہ مندروں میں پوجا پاٹ کی اجازت دی جارہی ہے، یہ عدل کے خلاف ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

حکومت کو اس طرح کا کوئی حق نہیں ہے کہ مساجد کو آثار قدیمہ میں داخل کر کے نماز کی ادائیگی پر پابندی لگائے ،ایسی مساجد کو حکومت کے قبضہ سے واگذار کرانا ازالہ منکر کا ایک جز ہے ،اور اس کا مدار قدرت پر ہے ،اگر کسی کو اس پر قدرت ہے تو اس پر واجب ہے ،اور اگر قدرت نہ ہو تو دل سے ناگواری اور عمل میں صبر کافی ہے (امداد الفتاوی ۲۳۱/۲)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں ،ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے تو شرعی نقطہ نظر سے یہ سراسر ظلم وستم اور تعدی کے مترادف ہے ،ہرگز ہرگز حکومت ہند کو یہ حق حاصل نہیں ہے ،اگر کوئی شخص اپنی شوکت وثروت کے اثر سے حکومت اور محکمہ آثار قدیمہ کے قبضہ وتصرف سے مساجد قدیمہ کو آزاد کرا کے اس میں نماز پڑھنا حسب سابق جاری کر دے تو ایسے شخص پر واجب ہے کہ حتی الامکان مسجد کو آزاد کرا کے دم لے ،ان شاء اللہ جہاد فی سبیل اللہ کا ثواب ملے گا ،اور اگر قدرت نہیں ہے تو چپ چاپ رہے ،دل سے حکومت ہند کے رویہ کو برا سمجھے اور عمل میں صبر کافی ہے کوئی مظاہرہ وایجی ٹیشن نکالنا ٹھیک نہیں ہے جیسا کہ ۶/دسمبر ۱۹۹۲ کو بابری مسجد کے انہدام کا حادثہ عظمی ہوا ،وہ نااہل سیاستدانوں کی شرارت وخیانت کا نتیجہ تھا ،ورنہ ایسا حادثہ کبری ہرگز ہرگز وقوع پذیر نہیں ہوتا۔

"ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها" (سورہ بقرہ/۱۱۴)۔

اور اس سے بڑا ظالم کون جس نے منع کیا اللہ کی مسجدوں میں کہ لیا جاوے وہاں نام اس کا اور کوشش کی ان کے اجاڑنے میں ،ایسوں کو لائق نہیں کہ داخل ہوں ان میں مگر ڈرتے ہوئے ان کے لئے دنیا میں ذلت ہے اور ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے۔

اس آیت سے جو چند ضروری مسائل واحکام نکلے ان کی تفصیل یہ ہے:

اول یہ کہ دنیا کی تمام مساجد آداب مسجد کے لحاظ سے مساوی ہیں جیسے بیت المقدس ،مسجد حرام یا مسجد نبوی کی بے حرمتی ظلم عظیم ہے ،اسی طرح دوسری تمام مساجد کے متعلق بھی یہی حکم ہے ،اگرچہ ان تینوں مساجد کی خاص بزرگی و عظمت اپنی جگہ مسلم ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ مسجد میں ذکر ونماز سے روکنے کی جتنی بھی صورتیں ہیں وہ سب ناجائز وحرام ہیں۔ ان میں سے ایک صورت تو یہ کھلی ہوئی ہے ہی کہ کسی کو مسجد میں جانے سے یا وہاں نماز وتلاوت سے صراحۃً روکا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد میں شور وشغب کر کے یا اس کے قرب وجوار میں باجے گاجے بجا کر لوگوں کے نماز وذکر وغیرہ میں خلل ڈالے ،یہ بھی ذکر اللہ سے روکنے میں داخل ہے۔

تیسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ مسجد کی ویرانی کی جتنی بھی صورتیں ہیں سب حرام ہیں ،اس میں بھی جس طرح کھلے طور پر مسجد کو منہدم اور ویران کرنا داخل ہے اسی طرح ایسے اسباب پیدا کرنا بھی اس میں داخل ہے جن کی وجہ سے

مسجد ویران ہوجائے ،اور مسجد کی ویرانی یہ ہے کہ وہاں نماز کے لئے لوگ نہ آئیں یا کم ہوجائیں (تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے: معارف القرآن ۱/۲۹۹تا۳۰۰)

غیرآبادمساجد کے احکام:

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب نمبر (۲۶۳) میں رقمطراز ہیں: مساجد اگرایسی حالت میں ہوجائیں کہ ان میں پنجگانہ جماعت نہیں ہوتی اوران کی حاجت نہیں رہی تو ان کو محفوظ مقفل کرکے چھوڑ دیا جائے اور یہ اندیشہ ہوکہ لوگ اس کا سامان چرا کرلے جائیں گےتو ایسی چیزوں کو جو چرائی جاسکتی ہوں دوسری قریب ترین مسجد میں منتقل کردینا چاہئے اور جب تک کوئی مسجد رفاہ عام کے کاموں میں لائی جاسکے اس کو منہدم کرنا درست نہیں ہے (کفایت المفتی ۷/۲۹۹)

موقف حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ کا:

سوال (۷۳۸) (الف۲) اگر کوئی شخص کسی مسجد پر مالکانہ تصرف رکھتا ہو،آیا یہ امرضروری ہے یا نہیں کہ اس کے قبضہ تصرف سے وہ مسجد نکال لی جاوے اوراس کوبطور مسجد رکھا جائے؟

الجواب (الف۲) یہ نکال لینا ایک فرد ہے ازالہ منکر کا سو اس کا مدار قدرت پر ہے،اگرکسی کو اس پر قدرت ہوتو اس پر واجب ہےاور اگر قدرت نہ ہوتو دل سے ناگواری اور عمل میں صبر کافی ہے،**ھذا ظاھر من القواعد الشرعیۃ** (امدادالفتاوی ۲/۶۰۸تا۶۰۹)،

<u>۱۹۴۷</u>ء کے بعد ہندوستان میں مسجدوں کی جو بے حرمتی اور بربادی کی گئی،اس کی المناکی اب بھی آنکھوں سے دیکھی جاسکتی ہے،<u>۱۹۷۶</u>ء میں حکومت ہند نے برنی کمیٹی مقرر کی تھی اس کی رپورٹ سے معلوم ہوا کہ اس وقت تک صرف دہلی کی تقریباً ایک سوچھہتر (۱۷۶) مسجدیں ایسی تھیں جن کے تصرف سے مسلمان محروم تھے،ان پر یا تو حکومت یا ہندوؤں کا قبضہ تھا ،اوراب تک واگذاشت نہیں ہوسکی ہیں،دہلی مسلمان بادشاہوں کا بھی دارالسلطنت رہا،لیکن کسی مستند حوالہ سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ یہاں ایک سوچھہتر مندروں کے تصرف سے ہندو محروم کردیئے گئے تھے، <u>۱۹۷۹</u>ء میں مغربی بنگال اسمبلی میں ایک سوال کے جواب میں بتایا گیا کہ صرف کلکتہ میں انسٹھ (۵۹) مسجدیں ایسی ہیں جن کے قبضہ سے مسلمان نہ صرف محروم ہیں بلکہ ان پر ہندوؤں کا تصرف ہے،اوربعض مسجدوں کو گوبر سے لیپا جاتا ہے، ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کی کسی تاریخ سے یہ پتہ نہیں چلایا جاسکتا ہے کہ صرف ایک شہر کے انسٹھ (۵۹) مندروں کی ایسی بے حرمتی کی گئی،اوراخباروں میں برابر ذکر آیا ہے کہ دہلی سے پاکستان کی سرحد تک نوہزار مسجدیں ایسی ہیں جو غیر مسلموں کے تسلط میں ہیں (بابری مسجد/۱۴۵تا۱۴۶،دارالمصنفین اعظم گڑھ)

مسلمانوں کومساجد کےتصرف سے محروم کرنا آئین بھارت کے بھی خلاف ہے:

مذہب کی آزادی کا حق ۲۵:

(۱) تمام اشخاص کوآزادی ضمیر اورآزادی سے مذہب قبول کرنے ،اس کی پیروی اوراس کی تبلیغ کرنے کا

مساوی حق ہے بشرطیکہ امن عامہ، اخلاق عامہ، صحت عامہ اور اس حصہ کی دیگر توضیحات متاثر نہ ہوں۔

(۲) اس دفعہ کا کوئی امر کسی ایسے موجودہ قانون کے نفاذ کو متاثر نہ کرے گا اور نہ وہ ایسے قانون کے بنانے میں مملکت کا مانع ہوگا جو کسی معاشی، مالیاتی، سیاسی یا دیگر غیر مذہبی سرگرمی کو جس کا تعلق مذہبی عمل سے ہوسکتا ہو منضبط کرے یا اس پر پابندی لگائے۔

مذہبی امور کے انتظام کی آزادی ۲۶:

اس شرط کے ساتھ کہ امن عامہ، اخلاق عامہ اور صحت عامہ متاثر نہ ہوں ہر ایک مذہبی فرقے یا اس کے کسی طبقے کو حق ہوگا۔ (الف) مذہبی اور خیراتی اغراض کے ادارے قائم کرنے اور چلانے کا، (ب) اپنے مذہبی امور کا انتظام خود کرنے کا، (ج) منقولہ اور غیر منقولہ جائداد کے مالک ہونے اور اس کو حاصل کرنے کا، (د) اور ایسی جائداد کا قانون کے بموجب انتظام کرنے کا۔ (بھارت کا آئین (یکم جنوری ۱۹۸۵ء تک ترمیم شدہ) (صفحہ ۴۶، دفعات ۲۵۔۲۶، ترقی اردو بیورو۔ نئی دہلی، طبع دوم ۱۹۸۵ء)

مولانا محمد مصطفی قاسمی

بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر مثلاً لال قلعہ کے اندر موتی مسجد، اورنگ آباد میں اورنگ زیبؒ کی اہلیہ محترمہ کے مزار کے اردگرد مسجد عالیشان۔ محکمہ آثار قدیمہ کی زیر نگرانی ہیں، ایسی بعض مساجد میں حکومت نے باقاعدہ نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے۔ مذہبی چیزوں میں اس طرح کا کوئی حق حکومت کو نہیں ہے مگر اسکو حاصل کرنا بھی دشوار ہے اور خود سے فروخت کرنا بھی دشوار تر ہے، صرف ایک صورت رہ جاتی ہے وہ یہ کہ حکومت سے مطالبہ کیا جائے کہ یا تو اسمیں نماز پڑھنے کی اذن عام دی جائے ورنہ تو اسی طرح کی مسجد دوسری جگہ بنا دی جائے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

وہ مساجد جو اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں ان میں سے بعض میں حکومت نے نماز کی ادائیگی سے منع کر دیا ہے، شرعاً اس کا مسئلہ یہ ہے کہ جو مسجد بن جاتی ہے وہ قیامت تک مسجد ہی رہتی ہے حکومت کو اس طرح کا کوئی حق نہیں کہ وہ مسجد میں نماز ادا کرنے سے روک دے، مسلمانوں کو اپنی مسجد کی بازیابی کے لئے اور دوبارہ نماز کی ادائیگی کے لئے پوری کوشش کرنی ہوگی، خصوصاً اس مسجد سے قریب رہنے والے لوگوں پر ضروری ہے کہ وہ قانونی طور پر حکومت کو مجبور کریں، اور دوبارہ نماز کی اجازت حاصل کریں، ورنہ ایسی مسجدوں کو آباد نہ کرنے کی وجہ سے تمام مسلمان گنہگار رہوں گے۔

"وان المساجد لله" قال المساجد كلها.

اور بے شک مسجدیں اللہ کے لئے ہیں، اور تمام مسجدیں اسمیں داخل ہیں، یعنی تمام مسجدیں اللہ ہی کے لئے ہیں۔

مولانا قمر الزماں ندوی

حکومت کا مساجد میں عبادت پر پابندی لگانا:

مسجد خدا کا مبارک گھر ہے جو خدا کی عبادت و بندگی، ذکر وتلاوت کے لئے بنائی جاتی ہے، اس میں کسی طرح کی لایعنی گفتگو اور غیر ضروری عمل کو ناپسند کیا گیا ہے، جو گھر خدا کی عبادت کے لئے تعمیر ہوا ہے وہ خدا کا گھر ہے، حکومت یا کسی فرد کے لئے بالکل جائز نہیں ہے کہ اس میں نماز کی ادائیگی پر پابندی عائد کرے، اگر کوئی حکومت ایسا اقدام کرتی ہے تو وہ ظالم ہے، ستم گر ہے بلکہ روئے زمین میں اس سے بڑھکر کوئی ظالم نہ ہوگا جو مساجد الہی میں نماز ادا کرنے سے روک دے، اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے:" **ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها**". ترجمہ: اور اس سے بڑا ظالم کون جس نے منع کیا اللہ کی مسجدوں میں کہ لیا جاوے وہاں نام اس کا اور کوشش کی ان کے اجاڑنے میں (سورۃ البقرۃ ۱۱۴/) اس آیت کی تفسیر اور شان نزول ذکر کرتے ہوئے علامہ شبیر احمد عثمانی نے لکھا ہے:

اس کے شان نزول نصاری ہیں کہ انہوں نے یہود سے مقاتلہ کر کے توریت کو جلایا اور بیت المقدس کو خراب کیا، یا مشرکین مکہ کہ انہوں نے مسلمانوں کو محض تعصب وعناد سے حدیبیہ میں مسجد حرام (بیت اللہ) میں جانے سے روکا، باقی جو شخص کسی مسجد کو ویران یا خراب کرے وہ اسی حکم میں داخل ہے (تفسیر عثمانی، سورۃ البقرۃ، صفحہ ۲۲، مجمع **خادم الحرمين الشريفين الملک فهد لطباعة المصحف**)

اس کی تفسیر یوں کی ہے:

والمراد بمنع المساجد أن يذكر فيها اسم الله منع من يأتي إليها للصلاة والتلاوة والذكر وتعليمه.. ويجوز أن يراد بالخراب تعطيلها عن الطاعات التي وضعت لها (فتح القدیر ۱/۱۳۱، نیز دیکھئے: تدبر قرآن ۱/۳۰۲)

مساجد کے اندر اللہ کا ذکر کیا جائے اس سے روکنے کا مطلب یہ ہے کہ جو اس میں نماز ادا کرنے، تلاوت و ذکر اور اس کو سیکھنے کی غرض سے آتا ہو اس کو روکا جائے، اور خراب کرنے کا یہ مطلب بھی لیا جا سکتا ہے کہ مساجد کو جس کے لئے بنا گیا ہے اس (طاعات) سے اس کو ختم کر دیا جائے۔

ومن أظلم ...... هذا استنكار و استبعاد لأن يكون أحد أظلم ممن فعل ذلک اى لا أحد أظلم ممن منع الناس من عبادة الله في بيوت الله (صفوۃ التفاسیر ۱/۸۹، نیز دیکھئے: الاساس فی التفسیر ۱/۲۲۲)

ومن اظلم... یہ استنکار اور بعید ہے کہ جو ایسا کرے اس سے بڑا کوئی ظالم ہوسکتا ہے؟ یعنی اللہ کے گھر میں جو لوگوں کو اللہ کی عبادت کرنے سے روک دے اس سے بڑا ظالم کوئی نہیں۔

مولانا ابرار خان ندوی

بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے، شرعاً حکومت کو اس کا کسی طرح کوئی حق نہیں، ایسی صورت میں حکومت سے احتجاج کیا جائے اور نماز کی پابندی اٹھانے کی کوشش کی جائے۔

مولانا ابراھیم فلاحی بارڈولی

ایسی قدیم مساجد جو اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں ان میں سے جن مساجد میں حکومت نے نماز ادا کرنے سے منع کر دیا ہے شرعاً حکومت کو اس کی اجازت نہیں ہے، قرآن صاف طور پر اعلان کرتا ہے: "ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم" (البقرۃ)

ترجمہ: اس شخص سے زیادہ ظالم کون ہوگا جو خدائے تعالے کی مسجدوں میں ان کا ذکر کئے جانے سے بندش کرے اور ان کے ویران ہونے میں کوشش کرے ان لوگوں کو تو کبھی بے ہیبت ہوکر ان میں قدم بھی نہ رکھنا چاہئے تھا، ان لوگوں کو دنیا میں بھی رسوائی ہوگی اور ان کو آخرت میں بھی سزائے عظیم ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ مسجد میں ذکر و نماز سے روکنے کی جتنی بھی صورتیں ہیں وہ سب ناجائز و حرام ہیں۔

مولانا سمیع اللہ قاسمی

محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی مساجد کے احکام:

وہ مساجد جن کے محکمہ آثار قدیمہ میں ہونے کی وجہ سے ان میں ادائیگی نماز سے روک دیا گیا ہے۔ حکومت کا یہ فعل مذموم اور مقاصد مساجد کے خلاف ہے۔ بلکہ یہ آیت کریمہ "ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها..." الخ (سورہ بقرہ/۱۱۴) کے مرادف ہے، اس لئے حکومت کو اس کا کوئی حق نہیں ہے۔ مسلمانوں پر ضروری ہے کہ حکومت سے مطالبہ کر کے مقاصد مساجد کا اجراء کروائے، اور اپنی طاقت و وسعت کے مطابق حکومت کے ان منکرات کو دفع کرے اور اگر دفع کرنے کی بالکل طاقت و قدرت نہیں ہے تو پھر دل سے ناگواری کافی ہے۔ وهذا ظاهر من القواعد الشرعية.

مولانا صدر عالم

قدیم مساجد کا تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور نہ ہی اس نگرانی سے جو مسجد کی شرعی حیثیت پر کوئی فرق پڑتا ہے، لیکن ان مساجد میں ادائیگی صلاۃ پر پابندی لگانے کا حق کسی کو یہاں تک کہ حکومت کو بھی نہیں ہے شرعی طور پر بہت بڑا ظلم اور منکر ہے، واضح رہے کہ ازالہ منکر حسب استطاعت و قدرت فرض ہے، جس کو قدرت ہے اس کے لئے واجب ہے کہ اس پابندی کو منسوخ کرائے۔ وهذا ظاهر من القواعد الشرعية.

مولانا عطاء اللہ قاسمی

حکومت کو قدیم مساجد میں نماز کی ادائیگی سے روکنے کا حکم:

شریعت اسلامی میں تاریخ کو باقی رکھنے کے لئے مساجد کو مقفل کرنے اور نمازوں سے روکنے کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور نہ ہی ان کو روکنا جائز ہے بلکہ مساجد تمام کی تمام خواہ قدیم ہوں یا جدید، اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہوتی ہیں، مساجد میں کسی کا کوئی حق نہیں رہتا اور نہ ہی کوئی نماز سے روک سکتا ہے، چنانچہ فقہاء کرام فرماتے ہیں:

والمسجد خالص لله تعالى سبحانه ليس لأحد فيه حق قال الله تعالى " وأن المساجد لله " مع العلم بأن كل شئ له فكان فائدة هذه الإضافة اختصاصة به وهو بانقطاع حق كل من سواه عنه (فتح القدیر ۴۴۴/۵)

اور مسجد خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اس میں کسی کا کوئی حق نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''اور بیشک ساری مساجد اللہ کی ہیں'' اس بات کو جانتے ہوئے کہ تمام چیزیں اسی کی ہیں، پس اس اضافت کا فائدہ مساجد کی خصوصیت ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرے لوگوں سے انقطاع کے حق کو ثابت کرتا ہے۔ نیز جو لوگ نماز سے روک کر مساجد میں آثار قدیمہ کو باقی رکھنے کے لئے پابندی لگاتے ہیں وہ قرآن کریم کی اس آیت کے تحت داخل ہوں گے ایسے ہی لوگوں کے لئے آخرت میں عذاب عظیم ہوگا۔

''ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه و سعىٰ فى خرابها أولئک ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الآخرة عذاب عظيم ''.

لہٰذا ارباب حل وعقد کو چاہئے کہ وہ حکومت سے مطالبات کریں کہ مسلمانوں کے جتنے شعائر اسلام ہیں ان پر سے پابندی ہٹائی جائے اور مسلمانوں کو کھلے طور سے چھوٹ دی جائے کہ وہ اپنے مذہب کے مطابق مساجد میں عبادت کریں۔

مولانا اسعد الله قاسمی

وہ مساجد جو محکمہ آثار قدیمہ کے تحت ہیں:

اللہ تبارک وتعالیٰ کی عبادت کے لئے جو بھی عبادت گاہیں قائم ہیں خواہ وہ مساجد کی شکل میں ہوں یا خانہ کعبہ کی شکل میں، اس میں حکم ہمیشہ ہمیش عبادت گاہ ہی کا رہے گا، ایسا نہیں ہے کہ اگر وہ منہدم ہوجائے اور اس قابل ہوجائے کہ اس میں عبادتیں نہ کی جاسکیں یا وہ غیر مسلم یا حکومت کی نذر ہوجائے تو اس کا مسجد یا کعبہ ہونے کا حکم ختم ہوجائے گا بلکہ روز قیامت تک اس کا حکم جوں کا توں برقرار رہے گا، بنابریں جو بھی مساجد محکمہ آثار قدیمہ کے تحت ہیں اور حکومت نے ان میں نماز ادا کرنے پر پابندی لگادی ہے ان کا حکم قیامت تک مسجد ہی کا رہے گا، چنانچہ علاء الدین حصکفیؒ لکھتے ہیں:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثانى أبدا إلى يوم الساعة (درعلی الرد ۳/۲۷۱)

اگر مسجد یا مسجد کے اردگرد کی چیز ویران ہوجائے تو بھی اس کا حکم روز قیامت تک مسجد ہی کا رہے گا، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک لأن المسجد لا یخرج عن المسجدیة أبدا (شامی ۶/۵۴۷) مسجد ہمیشہ مسجد ہی کہلائے گی۔

إذا خرب المسجد واستغنى أهله وصار بحيث لا يصلى فيه عاد ملكا لواقفه أو لورثته حتى جاز لهم أن يبيعوه.. وقيل هو مسجد أبدا وهو الأصح كذا في خزانة المفتيين (ہندیہ ۲/۴۵۸)

جب مسجد ویران ہوجائے اور لوگ اس سے بے نیاز ہوجائیں اور مسجد اس قابل ہوجائے کہ اس میں نماز ادا نہ کی جائے تو وہ واقف یا اس کے وارث کی طرف لوٹ جائے گی یہاں تک کہ ان کے لئے جائز ہے کہ اس کو فروخت کردیں اور کہا گیا ہے کہ وہ ہمیشہ ہمیش مسجد ہی رہے گی اور قول اصح یہی ہے۔

مسلک شافعی: أما المسجد فإنه إذا انهدم وتعذرت إعادته فانه لا يباع بحال لإمكان الانتفاع به حالا بالصلوة في أرضه (شرح مہذب ۱۵/۳۶۰)

مسجد جب اس طرح منہدم ہوجائے کہ اس کی دوبارہ تعمیر مشکل ہو تو اس کو کسی بھی حالت میں فروخت نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اس سے انتفاع فی الحال بھی یوں ممکن ہے کہ اس کی زمین میں نماز ادا کی جائے۔

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆☆

قبرستان کے تحفظ کے لئے دو کانوں کی تعمیر کے

ذریعہ حصار بندی

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
جناب شمس پیرزادہ
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا مفتی محمد حنیف
مولانا محمد رضوان قاسمی
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مولانا تنویر عالم قاسمی
مفتی عبدالرحیم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

قبرستان کے تحفظ کے لئے دوکانوں کی تعمیر

کے ذریعہ حصار بندی

سوال: قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے۔ جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دوکانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے۔

جوابات

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے جب کہ اس کی چہار دیواری کی کوئی دوسری صورت ممکن نہ ہوتو اطراف میں دوکانیں بناکر گھیرنا، اور دکانداروں سے سرمایہ لیکر اس کام کو کرنا درست ہے، اور اس کے لئے بیچنے کی صورت اختیار نہ کی جائے بلکہ کرایہ داری اور پیشگی کرایہ لیا جائے، فاضل آمدنی پیچھے آئی ہوئی تفصیل کے مطابق مناسب کار خیر میں لگائی جائے۔ یہ صورت معاملہ بھی ان فقہی نظائر کے تحت آئے گی، اور ان کے مناسب ہے جن کا تذکرہ پانچویں اور چھٹے سوال کے تحت کیا گیا ہے۔

اسی طرح دوکانوں کے بنانے کی اجازت مفتی نظام الدین صاحب نے دی ہے۔

مولانا عبید الله اسعدی

قبرستان کے تحفظ کے لئے دوکانوں کا حصار:

وقف کے احکام میں وقف کے مصالح کے تحفظ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اسی لئے بعض مواقع پر فقہاء نے واقف کی شرائط کو بھی نظر انداز کرنے کی اجازت دی ہے اگر ان شرائط کی رعایت وقف کے مفاد میں نہ ہو، مثلاً واقف نے نااہل شخص کو متولی مقرر کردیا اور شرط لگادی کہ اسے معزول نہ کیا جائے پھر بھی قاضی ایسے شخص کو تولیت سے سبکدوش کرسکتا ہے، یا شرط لگادی کہ وقف کی عمارت ایک سال سے زیادہ عرصہ کے لئے کرایہ پر نہ دی جائے لیکن کرایہ دار اس قلیل مدت کے لئے لینے میں رغبت نہ رکھتے ہوں، تو عدالت اس شرط کی خلاف ورزی کرسکتی ہے (ردالمحتار ۵۸۷/۶)۔

قبرستان کے پاس اگر خود اتنے وسائل نہ ہوں کہ احاطہ بندی کا کام ہو سکے تو اس طرح یہ پیشگی رقم لے کر دوکانوں کی تعمیر اور انہی دکانوں کے ذریعہ حصار بندی میں قبرستان کا تحفظ بھی ہے اور اس سے قبرستان کو آمدنی بھی حاصل ہوسکتی ہے جس سے قبرستان کی نگرانی، روشنی اور راستہ کا انتظام یا لاوارث لاشوں کی تدفین وغیرہ کا کام لیا جاسکتا ہے، پس یہ قبرستان کے مفاد میں ہے اور ایسا کرنا جائز ہے۔ فقہاء کے یہاں اس بابت بعض صراحتیں موجود ہیں،

صاحب بزازیہ لکھتے ہیں:

أراد القيم أن يبنى فى الأرض الموقوفة حوانيت ليستغلها بالإجارة ليس له ذلك لأن استغلال الأرض بالزرع إليهم إلا إذا كانت الأرض متصلة بالمصر (فتاوی بزازیہ ۲۵۴/۶)

گویا دکان بنانے کی ممانعت نہیں ہے، بلکہ دیہات وقریہ جات میں دکان بنانے کی ممانعت ہے کیونکہ وہاں اول تو ان کا کرایہ پر لگنا دشوار ہوتا ہے اور اگر کرایہ دار مل جائیں تب بھی کرایہ خاطر خواہ وصول نہیں ہوسکتا، اس لئے وہاں زراعت زیادہ فائدہ بخش ہوتی ہے، شہر میں چونکہ کرایہ دار آسانی سے اور بہتر کرایہ کے ساتھ دستیاب ہوتے ہیں اس لئے صاحب بزازیہ نے یہاں اس کی اجازت دی ہے، پس جب قبرستان کے مفاد میں ایسی دکانوں کا بنانا ہے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

قبرستان کی حفاظت کے لئے ایسا کیا جاسکتا ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے کناروں میں دوکان بنانا:

جب کہ قبرستان کی چہار دیواری کے لئے قبرستان کے پاس کوئی رقم نہ ہو اور چہار دیواری نہ کرانے کی وجہ سے قبرستان غیر محفوظ ہو تو اس کے اطراف میں لوگوں سے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے کر دوکانیں بنا کر ان کو کرایہ پر لگا سکتے ہیں۔ شرعاً اس کی اجازت ہوگی۔ لیکن اس کے لئے قاضی شریعت سے اجازت لینی ہوگی، قاضی شریعت سے اجازت لئے بغیر یہ کام نہیں کر سکتے ہیں۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

اگر وقف قبرستان کی حفاظت کے لئے اس کی باؤنڈری بنانا ضروری ہوجائے اور اس کے لئے رقم کا کوئی نظم نہ ہو تو قبرستان کے اطراف میں سے کچھ حصہ پر ذریعہ آمدنی کے طور پر دکان بنانے کا پروگرام بنایا جائے اور اس کے لئے پیشگی کرایہ کے نام پر کچھ لوگوں سے رقم حاصل کر کے قبرستان کی چندفٹ زمین اطراف سے لیتے ہوئے اس پر دکان بنائی جائے تو یہ جائز اور درست ہوگا، لیکن یہ ساری دکانیں وقف ہی ہوں گی اور دکانوں سے بعد میں حاصل ہونے والی آمدنیاں جب قبرستان کی ضروریات سے زائد ہوجائیں گی تو اسے ایسے مصارف خیر پر صرف کرنا بھی جائز ہوگا جس کا نفع عام مسلمانوں کو پہونچے، مثلاً قریب کے دوسرے قبرستان کی باؤنڈری بنانے اور دیگر ضروریات میں خرچ کیا جائے، یا کسی مسجد ومدرسہ کی تعمیر ومرمت یا دوسری بنیادی ضرورتوں میں لگادیا جائے۔

قبرستان کی حفاظت کے لئے باؤنڈری بنانا ضروری ہو اور اس کے لئے وقف کے پاس سرمایہ نہ ہو تو مناسب ہوگا کہ اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے اور اس کے لئے پیشگی رقم بطور کرایہ لے لی جائے اور اس آمدنی سے قبرستان کی باؤنڈری کرادی جائے۔ مولانا عبدالجلیل قاسمی

قبرستان چاہے قدیم ومردہ نا قابل استعمال ہو یا جدید وقابل استعمال ہو اسکے فروخت کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، البتہ اس پر غور کیا جاسکتا ہے کہ ایسے قدیم ومردہ قبرستان جن میں عرصہ دراز سے دفن موتی کا کام نہیں لیا جارہا ہے اور نہ آئندہ یہ مصرف لئے جانے کا بظاہر امکان ہے۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اس کا قوی امکان ہے کہ ان اراضی پر غاصبین کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اور آئندہ ان کے قبضہ کو ہٹانا ناممکن ہے یا بے حد دشوار ہے اور ان مقابر کے ختم ہوجانے ہی کا خدشہ یقینی ہے تو فقہاء احناف کے مشائخ متاخرین شمس الائمہ حلوانی اور امام شجاع کے اقوال سے استیناس کرتے ہوئے، اور زیلعی کے اس قول کے پیش نظر کہ جب قبر میں میت کی نعش بوسیدہ ہوکر مٹی میں مل جائے تو اس پر کھیتی کی جاسکتی ہے اور مکان بنایا جاسکتا ہے۔ فقہاء ہند میں مفتی کفایت اللہ دہلویؒ، مفتی نظام الدین صاحب۔ مفتی دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب وغیرہ نے ایسے قدیمی نا قابل استعمال اور خطرہ غصب سے گھری ہوئی اراضی قبرستان میں مسجد ومکانات بنانے کی اجازت دی ہے۔

حضرت مفتی کفایت اللہ دہلوی لکھتے ہیں:

اگر یہ قبرستان زمین موقوفہ میں تھا جو دفن اموات کے لئے وقف تھی اسکو کسی دوسرے کام میں لانا جائز نہیں۔ ہاں اگر اس میں دفن اموات کی اجازت نہ رہی ہو تو جب کہ مردوں کے جسم مٹی ہوجانے کا گمان غالب ہوجائے اس وقت اس زمین کو کھیت یا باغ بناکر اس کی آمدنی کو کسی دوسرے قبرستان کے ضروری مصارف میں صرف کیا جائے گا، اور اگر زمین وقف نہ ہو بلکہ مملوکہ ہو تو مالک آمدنی کو اپنے صرفہ میں لاسکتا ہے (کفایت المفتی ۱۲۳/۷)۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب لکھتے ہیں:

ہاں جو موقوفہ قبرستان اس حالت میں پہنچ گیا ہو کہ اس میں تدفین موقوف ہوگئی اور آئندہ اس کی توقع بھی نہ ہو کہ تدفین ہوگی بلکہ اسکے ضائع ہونے کا قوی خطرہ ہوگیا ہو تو اسکے اور اسکے واقف کے منشاء کے تحفظ وبقا کے لئے جو مناسب صورت ہو اختیار کرنا ضروری ہے، مثلاً یہ کہ اسکو چہار دیواری سے محفوظ کرکے اس میں کل کے اندر باغ لگا کر یا مثلاً اسکے حواشی پر بیرون رخی دکانیں بنوا کر اور اندر باغ لگا کر اس کی آمدنی دوسرے محتاج اعانت قبرستان پر خرچ کی جائے، اور اگر دوسرا قبرستان محتاج اعانت نہ ہو تو اس کی آمدنی دینی مدارس پر خرچ کی جائے یا اس میں مسجد تعمیر کردی جائے یا دینی مدرسہ قائم کردیا جائے (نظام الفتاوی ۱/۱۷۴۔۱۷۵)

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب لکھتے ہیں: پس پنجاب وغیرہ کی صورت حال جہاں سرے سے ان قبرستانوں کے ختم ہوجانے کا اندیشہ ہی یقینی ہے ایسے مجتہد فیہ مسائل میں کسی ایک پہلو پر اصرار جس سے دین کے عام مصالح مجروح ہوتے ہوں صحیح نہیں معلوم ہوتے۔

لہذا ایسے قدیم مقابر جو عرصہ سے غیر آباد ہیں اور آئندہ بھی ان کے آباد ہونے کی توقع نہیں ان پر عمارتیں بناکر کرایہ پر لگائی جاسکتی ہیں، اور ان اراضی کو لیز پر بھی دیا جاسکتا ہے، تاکہ اصل اراضی وقف کی حیثیت سے باقی رہ سکے اور اس سے آمدنی حاصل ہوتی رہے۔

اوراس طرح کی آمدنی کو اولاً دیگر مقابر کے تحفظ یا ایسے شہروں وآبادیوں کے لئے قبرستان کی اراضی حاصل کرنے پرخرچ کرنا چاہئے جہاں قبرستان کی ضرورت ہے، اگراس طرح کے مدات پرخرچ کے بعد رقم بچ جائے تو اسے مدارس، مسافر خانوں، نادار بچوں کی تعلیم میں اور دوسرے رفاہی کاموں پرخرچ کیا جاسکتا ہے (بحث ونظر جلد ۲، شمارہ ۱۰۳۔۱۰۵)

اس بحث سے مقابر ومساجد کے علاوہ دیگر اوقاف مثلاً خانقاہ، سرائے وغیرہ جو ویران ہو گئے ہوں، اوران کی اراضی موجود ہوں اوران کے مصرف کا انقطاع ہو تو حسب ضرورت دینی ومصلحت شرعی قاضی کی اجازت سے مدارس وغیرہ ان میں قائم کئے جاسکتے ہیں، احکام شرع سے واقف دقیق النظر علماء پر یہ مخفی نہیں ہے کہ مساجد ومقابر کے علاوہ دیگر اوقاف کے احکام قدرے مختلف ہوتے ہیں۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

قبرستان کے کنارے دوکان بنا کر کرایہ پر دینا اور فاضل آمدنی کا حکم:

قبرستان اگر باؤنڈری کے بغیر محفوظ رہتا ہے تو اس زمین پر دوکانیں بنانا جائز نہ ہوگا بلکہ پوری زمین قبرستان ہی کے استعمال میں رہنا ضروری ہے اور بلا وجہ آمدنی بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہاں البتہ اگر باؤنڈری کے بغیر قبرستان کی حفاظت بہت دشوار ہے، لوگوں کے آہستہ آہستہ قبضہ کر لینے کا خطرہ ہے، اور قبرستان کے پاس اتنی رقم نہیں ہے کہ جس سے چہار دیواری کا نظم ہو سکے تو ایسی صورت میں اس کی گنجائش ہے کہ کنارے پر دوکانیں بنا کر کرایہ پر دیدیا جائے اور کرایہ دار سے پیشگی رقم اس شرط کے ساتھ لینا جائز ہے کہ یہ رقم آئندہ کرایہ میں مجری ہوتی رہے گی۔

وإذا أراد أن يبنى فيها بيوتا يستغلها بالإجارة إن كانت أرض الوقف متصلة ببيوت المصر يرغب في استيجار بيوتها وتكون غلة ذلک فوق غلة الأرض والنخيل كان له ذلک (تاتارخانیہ ۵/۷۴۶)

اور جب وقف کی زمین میں مکانات بنوا کر آمدنی کے لئے کرایہ پر دینے کا ارادہ ہو تو اگر وقف کی زمین آبادی سے متصل ہے اور لوگ اس کے مکانات کو کرایہ پر لینے کے خواہش مند ہو سکتے ہیں اور زمین اور پیڑ کی آمدنی سے ان مکانات کی آمدنی زیادہ ہو سکتی ہے تو مکانات بنا کر کرایہ پر دینا جائز ہے۔ اوراس کی فاضل آمدنی دوسرے قبرستان میں خرچ کرنا لازم ہوگا اور اگر دوسرا قبرستان دور دور تک نہ ہو تو غیر مستطیع دینی طلبہ اور نادار فقراء میں تقسیم کرنے کی گنجائش ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۲) نیز ویران اور مستعمل قبرستان میں فرق ہے کہ مستعمل قبرستان کو اپنی جگہ باقی رکھنا لازم ہے اس کا تبادلہ جائز نہیں ہے اور ویران قبرستان کا تبادلہ جائز ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

حفاظت کی غرض سے اطراف قبرستان دکان کی تعمیر:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ باؤنڈری اور چہار دیواری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اور چہار دیواری نہ کرانے کی وجہ سے قبرستان غیر محفوظ ہو تو اس کے اطراف و جوار میں لوگوں سے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے کر دکانوں کی تعمیر اور ان کو کرایہ پر لگانے کی شرعاً اجازت ہوگی، البتہ اس کے لئے قاضی شریعت کی اجازت ضروری ہوگی، اور دکانوں سے حاصل ہونے والی آمدنی ضروریات قبرستان میں صرف کی جائے گی، فاضل آمدنی کو دوسری قبرستانوں کی ضروریات پر ''الاقرب فالاقرب'' کی ترتیب سے صرف کرنا ضروری ہوگا۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے اگر ایسا کیا گیا ہے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے، بعد میں اس کی زائد آمدنی دوسرے قبرستانوں پر صرف کی جاسکتی ہے۔

مولانا ظفر عالم ندوی

قبرستان میں جن کے مردے دفن ہوتے ہیں ان کی یہ ذمہ داری ہے کہ فنڈ جمع کر کے قبرستان کے لئے باونڈری بنادیں اور یہ کام کسی وقف کی فاضل آمدنی سے بشرطیکہ وہ واقف کے مقصد کے خلاف نہ ہو کیا جاسکتا ہے۔

قبرستان تو آخرت کو یاد دلانے والی جگہ ہے اور دوکانیں دنیا کو یاد دلانے والی، اس لئے قبرستان کے احاطہ میں دوکانوں کی تعمیر کسی طرح صحیح نہیں۔

مولانا شمس پیرزادہ

بہتر ہوگا کہ جن کے مردے وہاں دفن ہوتے ہیں ان سے خصوصاً اور عام مسلمانوں سے عموماً چندے اور عطیات حاصل کر کے اس کی باؤنڈری کرادی جائے، لیکن یہ نہ ہوسکے اور حفاظت کا مسئلہ سنگین ہوجائے تو مذکورہ صورت اپنائی جاسکتی ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

جائز ہے بشرطیکہ اگر قبریں دوکانوں میں جائیں تو وہ پرانی قبریں ہوں جن کے نشانات بالکل ختم ہو چکے ہوں (ردالمحتار ۱/۶۶۲)

فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگانے کے متعلق عینی کی عبارت جس کا بار بار تذکرہ آچکا ہے، نظیر بنائی جاسکتی ہے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں قبرستان کی حفاظت کے لئے اطراف قبرستان میں جب کہ وہاں قبروں کے نشانات نہ ہوں دکان کی تعمیر کرنا درست ہے، اور تعمیر کے لئے سرمایہ نہ ہونے کی صورت میں پیشگی کرایہ کے طور پر لینا جائز ہے اور اس کے ذریعہ تعمیر کا یہ کام کرایا جاسکتا ہے اور دکانوں کی تعمیر کے سلسلے میں قبرستان کے اطراف کا چند فٹ جن پر قبریں

نہیں ہیں یا قبریں تھیں لیکن قدیم ہونے کی وجہ سے قبروں کے نشانات مٹ چکے ہیں تو یہ درست ہوگا، چنانچہ ملک العلماء امام کاسانیؒ لکھتے ہیں:

فان امتنع من العمارة ولم يقدر عليها بأن كان فقيراً آجرها القاضي وعمرها بالأجرة لأن استبقاء الوقف واجب لا يبقى إلا بالعمارة (بدائع الصنائع ۳۳۷/۶)

اور فتاوی ہندیہ میں ہے: ولو كانت الأرض متصلة ببيوت المصر يرغب الناس في استيجار بيوتها وتكون غلة ذلك فوق غلة الزرع والنخيل كان للقيم أن يبني فيها بيوتاً فيواجرها بخلاف ما إذا كانت الأرض الموقوفة بعيدة من بيوت المصر فان ثمة لا يكون للقيم أن يبني فيها بيوتا يواجرها (۴۱۴/۲)۔

اور فتاوی خانیہ میں ہے: أرض لأهل قرية جعلوها مقبره واقبروا فيها ثم إن واحدا من أهل القرية بنى فيها بناء لوضع اللبن وآلات القبر و أجلس فيها من يحفظ المتاع بغير رضا أهل القرية أو رضا بعضهم بذلك قالوا إن كان في المقبرة سعة بحيث لا يحتاج إلى ذلك المكان فلا باس به، وبعد ما بنى لواحتاجوا إلى ذلك المكان رفع البناء حتى يقبر فيه (۳۱۳/۳)(فتاوی ہندیہ ۴۶۷/۳)

فاضل آمدنی مصارف وقف سے زائد ہو اور اس کے مماثل کوئی مصرف نہ ہو تو فقراء پر تقسیم کر سکتے ہیں، چنانچہ شرح وقایہ میں ہے: إذا انقطع صرف إلى الفقراء (۲۵۴/۲)

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ اطراف قبرستان میں جب کہ قبروں کے نشانات نہ ہوں تو دوکانوں کی تعمیر کرنا درست ہے اور اس کے لئے سرمایہ نہ ہونے کی صورت میں پیشگی کرایہ کے طور پر لینا جائز ہے اور تعمیر میں چندفٹ قبرستان کا چلا جانا جب کہ قبروں کے نشانات نہ ہوں تو درست ہے اور فاضل آمدنی مماثل وقف میں، ورنہ فقراء پر تقسیم کر دیا جانا جائز ہے۔۔واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

اگر چندفٹ زمین لینے سے مقاصد وقف پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور نہ اس جگہ پر قبروں کا نشان ہے تو حفاظت قبرستان اور مصارف قبرستان کے لئے دوکانیں بنانا جائز ہے اور کرائے داران سے پیشگی کرایہ لینا بھی جائز ہے۔

اور ان دوکانوں سے حاصل ہونے والی آمدنی پہلے قبرستان کی دیکھ ریکھ اور تدفین کی سہولیات بڑھانے میں خرچ کی جائے، اس کے بعد جو رقم بچے وہ کار خیر میں خرچ کی جا سکتی ہے، لیکن اس میں غیر محفوظ قبرستانوں کی حد بندی اور حفاظت کو اولیت دی جائے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

ہاں فتاوی و کتب فقہیہ سے اس کی اجازت معلوم ہوتی ہے اور اس کا حکم اس جزئیہ پر قیاس کر کے معلوم کیا جا سکتا ہے۔

ان يبنى فيها بيوتا فيواجرها لأن الاستغلال بهذا الوجه يكون أنفع للفقراء (بحر ۵/۲۱۶)

دوسری دلیل: وبنى خانا واحتاج إلى المرمة روى عن محمد أنه يعزل منه بيت أو بيتان فتواجر و ينفق من غلتها عليه و عنه رواية أخرى إجارة الكل سنة ويسترم منها قال الناطفى قياسه فى المسجد أن يجوز إجارة سطحه لمرمته كذا فى الظهيرية (بحر ۵/۲۱۶) (بنایہ ۲/۹۹۹) میں بھی یہی مرقوم ہے۔

نیز ایک اور جزئیہ ہے جس پر مسجد کی زائد از ضرورت زمین پر راستہ بنانے کی گنجائش نکلتی ہے، اسی پر قیاس کرتے ہوئے ایسی زمین پر ملی یا رفاہی ادارے بھی قائم کئے جاسکتے ہیں۔

" نقل عن العتابية عن خواهر زاده إذا كان الطريق ضيقا والمسجد واسعا لايحتاجون إلى بعضه تجوز الزيادة فى الطريق من المسجد لأن كلها للعامة" (ردالمحتار ۳/۵۳۰، بحرالرائق ۵/۲۲۰)

درمختار کی کتاب الوقف کی عبارت " وإذا جعل تحته سردا بالمصالح جاز الخ" کے تحت حضرت تھانوی لکھتے ہیں کہ "اصل توجیہ ضرورت ہے، چنانچہ ہدایہ میں صاحبین سے بغداد اور رے میں داخل ہونے کے وقت اجازت کی ایک روایت اس کی شاہد ہے (امدادالفتاوی ۲/۶۸۳) چنانچہ جب مسجد کی زمین کو مصالح کے تحت رفاہ عامہ میں استعمال کیا جاسکتا ہے تو قبرستان کی حفاظت کے لئے اس کی باؤنڈری کی تعمیر کی غرض سے کچھ زمین کے نکل جانے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

حکیم الامت حضرت تھانوی کا ایک استفتاء ہے جس میں انہوں نے معطل قبرستان میں انجمن اسلام کی تعمیر کی اجازت دی ہے اور علت یہ بیان کی کہ دونوں میں اشتراک علت ہے اس لئے انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا درست ہے۔ بحرالرائق (۵/۲۲۰) پر بھی ایک جزئیہ سے اس کی تائید ہوتی ہے: "قال فى الهداية وإن تعذر إعادة عينه إلى موضعه بيع و صرف ثمنه إلى المرمة صرفا للبدل إلى مصرف المبدل"۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

قبرستان کی حفاظت کی اگر کوئی دوسری شکل نہ ہو تو مذکورہ شکل اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے لیکن پہلے کوشش یہ کی جائے کہ مسلمانوں سے چندہ وصول کر کے قبرستان کی باؤنڈری مکمل ہو جائے۔ واللہ تعالی اعلم۔

مفتی حبیب الله قاسمی

قبرستان میں دوکانیں بنانے کی اجازت نہیں ہے۔

مفتی فضیل الرحمن هلال عثمانی

قبرستان کی حفاظت کے لئے قبرستان کا کچھ حصہ دوکانوں میں چلا جائے تو یہ قبرستان ہی کا ایک مصرف ہوا،

راقم کے علم میں ایسے قبرستان ہیں جو لب سڑک واقع ہیں اور ٹاؤن ایریا، یا میونسپلٹی نے وہاں جبراً دوکانیں بنوادیں اور مسلمان دیکھتے رہ گئے، لہذا اس طرح کے خطرات سے بچنے کے لئے باؤنڈری بھی تعمیر کی جاسکتی ہے اور دوکانیں بھی بنوائی جاسکتی ہیں، لیکن اس آمدنی سے دوسری جگہ مزید قبرستان کے لئے زمین خریدی جاسکتی ہے، دیگر مصارف خیر میں نہیں لگایا جاسکتا۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

ہاں یہ درست ہے، اس طرح قبرستان کے اطراف دوکانیں بنوائی جاسکتی ہیں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

قبرستان کی حفاظت کے لئے اس کے کنارے دوکانیں بنوانا جائز ہے، اور اس کی آمدنی دینی رفاہی کاموں میں استعمال کیا جائے۔

مولانامفتی محمد حنیف

قبرستان کا احاطہ اور اس کے ساتھ دکانوں کی تعمیر:

اس صورت میں جہاں قبرستان کی حفاظت ہوگی، وہیں یہ آمدنی کا بہترین ذریعہ بھی ہوگا، ایسی صورت میں تو فقہاء نے اجارہ تک کو جائز قرار دیا ہے، لہذا قرض کی صورت تو بدرجہ اولی جائز ہوگی، جیسا کہ علامہ شامی نے مسافر خانہ وغیرہ کی مرمت کے لئے اس کے بعض حصہ کو کرایہ پر لگانے کی اجازت دی ہے (ردالمحتار ۶/۵۷۳) اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم کی یہ عبارت بڑی واضح ہے:

لو بنى رجل بيتا في المقبرة لحفظ اللبن ونحوه إن كان في الأرض سعة جاز وإن لم يرض بذلك أهل المقبرة (البحرالرائق ۵/۲۵۴)۔

اگر کسی شخص نے قبرستان میں اس کی اینٹ وغیرہ کی حفاظت کے لئے مکان بنایا اور قبرستان میں گنجائش بھی ہے تو اگر چہ اہل قبرستان راضی نہ ہوں پھر بھی ایسا کرنا جائز ہے۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

اگر قبرستان میں عمل تدفین جاری ہو تو قبرستان کی حفاظت کے لئے کنارے پر دوکانیں اسی صورت میں بنائی جاسکتی ہیں جب کہ قبرستان اتنا وسیع ہو کہ جس جگہ پر دوکانیں بنائی جارہی ہوں نہ تو اس جگہ کی فی الحال عمل تدفین کے لئے ضرورت ہو نہ آئندہ اس کی ضرورت کی توقع ہو۔

اولاً باؤنڈری بنانے کی کوشش کی جائے، خود مسلمان آپس میں چندہ کر کے یا اصحاب خیر کی طرف رجوع کر کے ان کو اس کار خیر کی طرف متوجہ کیا جائے، اور اگر اس طرح بھی ممکن نہ ہو سکے تو پھر دفن اموات کے جاری ہونے کی صورت میں وہ زمین جس میں نہ فی الحال تدفین ہو رہی ہو اور نہ آئندہ متوقع ہو دوکانوں کو تعمیر کر سکتے ہیں کیونکہ یہ قبرستان ہی کی ملک ہے، اور فاضل آمدنی کو محتاج اقرب المقابر پر صرف کیا جائے گا۔

درمختار میں ہے: (ومثله) حشيش المسجد و حصيره مع الاستغناء عنهما، و كذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه الخ، قال الشامي لف و نشر مرتب و ظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳۵۹/۴)۔

مفتی شیر علی گجراتی

اگر قبرستان ضرورت سے زائد ہوتو جائز ہے۔

مولانا ایوب ندوی

قبرستان کے اطراف میں اس کی حد بندی کی غرض سے دوکان تعمیر کرا کر کرایہ پر دینا:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ اس کی حد بندی واحاطہ (باؤنڈری) بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اگر اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے، جس کے لئے بطور کرایہ کے پیشگی رقم لے لی جائے، اور اس رقم سے یہ کام کرایا جائے تو شرعاً ایسا کرنا جائز ہے، اگر چہ ایسا کرنے سے قبرستان کا چند فٹ حصہ دوکانوں میں چلا جائے گا، اور اس قبرستان کے متولی کو چاہئے کہ بعد میں جو فاضل آمدنی ہوا سے مناسب مصارف خیر میں صرف کردے۔ (بحث ونظر شمارہ ۲۱، ص ۱۰۵، جلد ۶)

قال في الهندية وإذا أراد القيم أن يبنى فيها قرية ليكثر أهلها و حفاظها ويحرث فيها الغلة لحاجته إلى ذلك كان له أن يفعل ذلك وهذا كان الخان الموقوف على الفقراء إذا احتيج فيه إلى خادم يكسح الخان ويفتح الباب ويسده فيسلم المتولى بيتا من بيوته إلى رجل بطريق الأجرة له ليقوم بذلك فهو جائز كذا في الظهيرية (فتاوی عالمگیری ۴۱۴/۲)

مولانا ابوبکر قاسمی

قبرستان کی چہار دیواری اور باؤنڈری بنانے کے لئے کوئی آمدنی نہیں ہے، تو قبرستان کی حفاظت کے لئے اس کے اطراف میں پیشگی کرایہ لے کر حسب ضرورت دوکانوں کی تعمیر کی گنجائش ہے کہ جس کے کرایہ سے چہار دیواری بنائی جاسکے، اور بقیہ آمدنی قبرستان کی ضروریات میں صرف کی جائے، حضرت مفتی محمود صاحب تحریر فرماتے ہیں: اگر قبرستان کے چہار طرف دوکانیں تعمیر کر کے ان کو کرایہ پر اٹھادیا جائے اور کرایہ سے قبرستان کے مصارف پورے کئے جائیں تو اس کی گنجائش ہے جب کہ ان تعمیرات سے قبرستان میں تنگی واقع نہ ہو...سب کام باہمی مشورہ اور اتفاق سے کیا جائے (فتاوی محمودیہ ۳۰۴/۱۵)

مولانا عبد القیوم پالنپوری

اوقاف کی حفاظت اور اس کا اپنے مصرف میں استعمال ہونا دونوں شریعت میں اہم اور مقصود اصلی ہے، ایسا

قبرستان جو باؤنڈری نہ ہونے کی وجہ سے غیر محفوظ ہے، اس کی حرمت پامال اور ضائع ہو رہی ہے، نیز اندیشہ ہے کہ اس پر قبرستان سے متصل مالک زمین آہستہ آہستہ قبضہ بڑھاتا چلا جائے، موجودہ صورتحال میں قبرستان کی حفاظت کے لئے (جب کہ باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو) اسکے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے بطور لے لی جائے اور اس سے کام کرایا جائے جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دوکانوں میں چلا جائے تو یہ طریقہ حفاظت درست ہے، لیکن یہ دوکانیں وقف کی ہوں گی، اس سے حاصل شدہ آمدنی اس کی ضروریات میں صرف ہوں گی، اور زائد آمدنی اسی نوع کی ضروریات میں استعمال ہوں گی۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

قبرستان کی حفاظت کے لئے صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہوتو اسکے اطراف میں جہاں قبریں نئی نہ ہوں دوکانوں کی تعمیر کرنا جائز ہے۔

قال الزيلعي إن الميت إذا بلي وصار ترابا جاز زرعه والبناء عليه (فتاوی عالمگیری ۲؍۴۷۱)۔

پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے کر اس سے قبرستان کے اطراف میں اندرونی قبروں کی حفاظت کے لئے دکانیں بنانا جائز ہے۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

قبرستان کی باؤنڈری عند الشرع مطلوب نہیں ہے اور صرف باؤنڈری کرانے کے لئے مقاصد وقف کے خلاف کام کرنا پڑتا ہے جو شرعاً جائز نہیں ہے۔

البتہ قبرستان پر غاصبانہ قبضہ ہو رہا ہو یا بیجا تصرف ہو رہا ہو یا خطرہ لاحق ہوتو ان امور سے حفاظت کے لئے باؤنڈری دینا ہوتو دوکان بنائی جائے جب کہ کوئی نئی قبر ان دوکانوں میں نہ آئے اور اس کی آمدنی قبرستان کے مقاصد میں خرچ کیا جائے۔

حکومت وقت کو زندوں سے زیادہ مردوں کی حفاظت کی فکر ہے اس لئے مرکزی حکومت نے تمام قبرستانوں کی باؤنڈری کا قانون وضع کیا ہے اس لئے اس سے استفادہ کرتے ہوئے اس اسکیم سے باؤنڈری کرالی جائے، ان ممنوعات کے ارتکاب کی چنداں کوشش نہ کی جائے۔

مولانا نذر توحید مظاہری

قبرستان کی حفاظت کے لئے احاطہ بندی کے طور پر چندفٹ جگہ پر دوکانیں بنا کر اس کی حفاظت کرنا آج کل بہت ضروری ہے اس کی آمدنی مصارف خیر میں لگائی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہوتو اس کے اطراف میں دوکانوں

کی تعمیر کر کے پیشگی کرایہ لینا اور اس کے ذریعہ باؤنڈری کا انتظام کرنا جائز ہے، اس کا خیال رہے کہ قبرستان کی چندفٹ جگہ جو دوکانوں کی تعمیر میں لی جائے اس میں کوئی تازہ قبر نہ ہو، نیز بعد میں فاضل آمدنی کو ایسی قبرستان کی ضرورت کے لئے محفوظ رکھا جائے اور اگر ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو کسی دوسرے قریبی قبرستان کی حفاظت میں صرف کیا جائے۔

ولو بلی المیت و صار ترابا جاز دفن غیرہ فی قبرہ وزرعه والبناء علیه (شامی ۱/۵۹۹)

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اس کے اطراف میں دکانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دکانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ شرعی نقطۂ نظر سے اوقاف کے مفاد کے مد نظر چندفٹ قبرستان کا حصہ لے کر دکان بنادی جائے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی احاطہ بندی بھی ہو جائے گی تو بلاشبہ جائز ہے اور بعد میں فاضل آمدنی کو مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے۔

وقال الزیلعی: ولو بلی المیت وصار ترابا جاز دفن غیرہ فی قبرہ وزرعه والبناء علیه (فقہ المشکلات ۲۴۰، ردالمحتار ۱/۶۵۹، فتاوی ہندیہ ۱/۱۶۷)

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ سوال کے جواب نمبر (۱۱۵) میں رقمطراز ہیں:

مقبرہ کی فارغ زمین میں ایسے طور پر درخت لگانا کہ اصل غرض یعنی دفن اموات میں نقصان نہ آئے جائز ہے، ان درختوں کے پھلوں کی بیع جائز ہوگی اور پھلوں کی قیمت قبرستان کے کام میں لائی جائے گی، جواز کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ درخت لگانے، ان کی حفاظت کرنے، پھلوں کے توڑنے، اور اس کے متعلقہ کاموں میں قبروں کا روندا جانا اور پامال ہونا نہ پایا جائے۔

درختوں کے لگانے میں قبرستان کا روپیہ خرچ کرنا جب کہ اس سے تجربہ کی بناپر نفع کی امید ہے جائز ہے (کفایت المفتی ۷/۱۲۱)

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دوکانوں میں چلا جائے گا تو اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ سب قبرستان کی حفاظت کے لئے کئے جارہے ہیں، اور یہ تو ایسی صورت ہے کہ قبرستان کے تنگ ہونے کی صورت میں تو ذبھی دیا جاسکتا ہے، اور وقف کی درستگی کے لئے دوسرے ذرائع نہ ہونے کے سبب بعض حصہ کو فروخت کیا جاسکتا ہے تو متذکرہ صورت تو بدرجہ اولی جائز اور درست ہوگی۔ باقی باؤنڈری بن جانے کے بعد دوکان کی جو فاضل آمدنی ہے وہ قبرستان ہی کے مصارف میں خرچ کئے جاویں گے اور اگر اس قبرستان کو ضرورت نہیں تو دوسرے قبرستان پر صرف کیا جائے گا تفصیل سابق میں گزرچکی ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اس کے اطراف میں دکان کی تعمیر کرنا اور پیشگی کرائے کے طور پر رقم لے کر اس کام کو کرانا درست ہے، کیوں کہ اس صورت میں قبرستان کی حفاظت بھی ہو جائیگی اور زمین چندفٹ ہی دکانوں میں جائے گی، اب جو فاضل آمدنی ہوگی اس کو قبرستان کے دیگر مصارف یا اگر اس سے بہت زیادہ ہو تو دوسرے کار خیر میں صرف کیا جاسکتا ہے، مفتی نظام الدین صاحب نظام الفتاوی میں لکھتے ہیں:

''کہ اگر وہ زمین جس میں چوحدی قائم کی جارہی ہے وہ تدفین کی ضرورت سے زیادہ ہو اور آئندہ ضرورت متوقع نہ ہو تو اس صورت میں حواشی پر دکان بنا کر قبرستان کی حفاظت کر سکتے ہیں اور اس کی آمدنی جو قبرستان کی ضرورت سے فاضل ہو اسکو دیگر دینی کاموں میں بر سبیل مناسب اور باقاعدہ دیانۃً خرچ کر سکتے ہیں۔ (نظام الفتاوی ۱؍۱۹۷)

مولانا قمر الزماں ندوی

قبرستان کی حفاظت کے لئے دوکانوں کی تعمیر:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جس اقدام کی ضرورت ہو وہ عمل میں لانا ضروری ہے، اس میں تساہل و کاہلی اور لاپرواہی سے کام لینا قطعاً جائز نہیں، مثلاً اسکو چہار دیواری سے گھیر دینا چاہئے اگر چہار دیواری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو تو کم سے کام کانٹے دار تار وغیرہ سے ہی سہی اسے محفوظ کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اور اگر تار سے کام نہ چلتا ہو اور چہار دیواری کے بنانے کا بھی کوئی ذریعہ نہ ہو، اور حکومت یا دیگر شرپسند لوگوں کی طرف سے قبضہ کا خطرہ ہو تو اس قبرستان کے اطراف بیرون رخی دوکانیں تعمیر کرادی جائیں، جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے کام کرایا جائے، ایسا کرنے میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، گو اس کام میں قبرستان کے اطراف چندفٹ زمین دوکانوں میں چلی جائے گی اس لئے کہ اس قبرستان کی حفاظت کے لئے اور کوئی دوسری سبیل نظر نہیں آتی، بعد میں ان دوکانوں کی آمدنی اسی قبرستان کے مصارف میں خرچ کئے جائیں اور فاضل آمدنی دوسرے محتاج اعانت قبرستان یا دینی مدارس پر صرف کیا جائے یا مسجد اور مدرسہ کی تعمیر کردی جائے، یا دیگر مصارف خیر میں صرف کیا جائے۔ واللہ اعلم۔

مولانا محمد نور القاسمی

اطراف قبرستان دوکانیں تعمیر کرنا:

قبرستان کی حفاظت و صیانت کی خاطر باؤنڈری بنانا درست ہے لیکن اگر باؤنڈری کے بجائے اس کے اطراف دوکانوں کی تعمیر کرنا اور اس کے لئے قبرستان کی زمین استعمال کرنا پڑے تو ایسی شکل میں اگر زمین میں تدفین کی ضرورت نہ ہو اور نہ آئندہ ضرورت پڑنے کا امکان ہو تو اس پر دوکانوں کی تعمیر کرنا جائز ہے۔

مفتی نظام الدین صاحب اعظمی ایک استفتاء کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

''وہ خالی زمین اگر اس درجہ میں ہو کہ نہ تو اس وقت تدفین کی ضرورت ہے اور نہ آئندہ ضرورت متوقع ہے تو اس صورت میں حواشی پر دوکانیں بنا کر چوحدی قبرستان بھی محفوظ کر سکتے ہیں اور اس کی آمدنی جو قبرستان کی ضرورت

سے فاضل ہواس کو مذکورہ دینی کاموں (یعنی مدرسہ، یتیموں، بیواؤں، غرباء) میں بھی بہ سہل مناسب اور بقاعدۂ دیانت خرچ کر سکتے ہیں، ورنہ کوئی صورت جواز کی نہ ہوگی" (نظام الفتاوی ۱/۱۶۷)

مولانا ابرار خان ندوی

قبرستان کی حفاظت کے لئے باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اور یہ شکل اختیار کی جائے کہ اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس رقم سے یہ کام کرایا جائے جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ حصہ دوکانوں میں چلا جائے گا تو کیا ایسا کرنا درست ہے؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مصارف خیر میں لگادی جائے، تو اس کا حکم یہ ہے کہ قبرستان کے اطراف کا جو حصہ دوکان بنانے میں جا رہا ہے اس کی نہ تو فی الحال ضرورت ہے اور نہ تو آئندہ ضرورت متوقع ہے تو اس میں دوکانیں بنا کر قبرستان کو محفوظ کر سکتے ہیں۔ اور جو آمدنی قبرستان کی ضرورت سے فاضل ہو اس کو مصارف خیر میں استعمال کر سکتے ہیں۔

مولانا ابراھیم فلاحی بارڈولی

قبرستان کی باؤنڈری کے سلسلے میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی دوسری صورت نہ ہو تو اطراف میں مکان کی تعمیر کے لئے اجارہ پر دے دیا جائے لیکن جب باؤنڈری مکمل ہو جائے تو اجارہ کو ختم کر کے دوبارہ قبرستان میں شامل کر دیا جائے، دوسرے مصارف میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے:

"لان شرط الواقف يجب اتباعه لقولهم شرط الواقف كنص الشارع اى فى وجوب العمل به و فى المفهوم والدلالة" لہذا واقف کے مقاصد کی رعایت ضروری ہے۔

لأن الواجب إبقاء الوقف على ماكان عليه دون زيادة (واجب یہ ہے کہ وقف کو کسی زیادتی کے بغیر اپنے حال پر باقی رکھا جائے)

مولانا سميع الله قاسمى

قبرستان کی تعمیر کے لئے پیشگی کرایہ لینا:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کے لئے کسی سے پیشگی کرایہ لے کر اس طرح تعمیر کرائی جائے کہ قبرستان کے اطراف کے کچھ حصے تعمیر میں چلے جائیں۔ تو احقر کے نزدیک اگر اس حصے میں نئی قبریں ہیں تو پھر اس حصے میں تعمیر کی اجازت نہیں۔

وفى العالمگيرية ولو بلى الميت صار ترابا جاز دفن غيره فى قبره وزرعه والبناء عليه (عالمگیری ۱/۱۵۶) وهكذا فى التبيين.

رہی بات فاضل آمدنی کے مصارف کی تو اس میں قدرے تفصیل کرنی پڑے گی۔ وہ یہ کہ اگر خود قبرستان کی ضرورت موجود ہو تو پھر اس آمدنی کو اس میں صرف کرنا چاہئے۔ شرح وقایہ کے اندر ہے:

ولنقضه إلى عمارته أو يدخر إلى وقت الحاجة إليها إن تعذر صرفه بيع وصرف ثمنه

إليها.

اوراگر قبرستان کی خود اپنی ضرورت موجود نہ ہو تو فاضل آمدنی کے بہتر مصارف ان کے انواع واجناس ہیں۔

وفی الدر المختار ومثله حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنها وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه الخ - وفي رد المحتار لف و نشر مرتب و ظاهره أنه لا يجوز صرف وقف المسجد خرب إلى حوض أو عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأ قرب مجانس لها (ردالمختار ۳/۴/۵۷)

علاوہ ازیں جب کہ واقف کے غرض کی پابندی اوراس کے مقاصد کی حصول یابی اگر دوسرے انواع و اجناس کے مصارف خیر میں ہو رہی ہو تو ان دیگر مصارف خیر میں بھی ان کو صرف کرنے کی احقر کے نزدیک گنجائش ہے۔ کیوں کہ اوقاف کے کلی مسائل کے اندر غرض واقف کو سامنے رکھنا ضروری ہے، اس سے عدول جائز نہیں۔

مولانا صدر عالم

سوال میں مذکورہ صورت قبرستان کی حفاظت کے لئے اختیار کرنا درست ہے، البتہ اتنی احتیاط ضرور کرنی ہو گی کہ قبرستان کا جو حصہ دکان کے زیر استعمال آنے والا ہے اس میں مردہ دفن کرنا چھوڑ دیا گیا ہو اور سابقہ قبروں کے نشانات مٹ گئے ہوں۔ اس قبرستان کی فاضل آمدنی قبرستان ہی کی حفاظت اور مرمت میں خرچ ہو سکتی ہے کسی دوسرے مصرف میں نہیں۔

لأن استبقاء الوقف واجب ولا يبقى إلا بالعمارة فإذا امتنع عن ذلك أو عجز عنه ناب القاضي منابه في استبقائه بالإجارة كالعبد والدابة إذا امتنع صاحبها عن الإنفاق عليها أنفق القاضي عليها بالإجارة (بدائع الصنائع ۶/۲۲۱) مولانا عطاء اللہ قاسمی

قبرستان کے کنارے دوکانوں کی تعمیر کرانے کا کیا حکم ہے؟

اگر موقوفہ قبرستان کے کنارے خالی جگہ میں جہاں پر قبریں نہیں ہیں، وہاں دوکانوں کی تعمیر کی جائے جس کی آمدنی سے قبرستان کے مصارف پورے ہوتے رہیں لیکن شرط یہ ہے کہ ان دوکانوں کی وجہ سے قبرستان کی تدفین میں تنگی اور دشواری نہ ہو تو یہ جائز ہے، اب اگر قبرستان کے پاس اتنی رقم ہے کہ جس کی وجہ سے تعمیر ہو سکے تو ٹھیک ہے ورنہ پھر یہ صورت اختیار کی جاسکتی ہے کہ لوگوں سے پیشگی رقم لے کر وہاں دوکانوں کی تعمیر کرائی جائے اور ان دوکانوں کا مناسب کرایہ متعین کر دیا جائے جس سے قبرستان کے مصارف پورے ہوتے رہیں اور جو رقم پیشگی کے طور پر لی جائے اس کو آئندہ کرایہ میں محسوب کیا جاتا رہے (مستفاد از فتاوی محمودیہ ۱۵/۳۰۴)

الاستدانة على الوقف لايجوز إلا إذا احتيج إليها لمصلحة الوقف لتعمير وشراء بذر (الاشباہ والنظائر ۲/۲۲۳)

وقف کے لئے قرض لینا جائز نہیں ہے البتہ جب وقف کی مصلحت مقتضی ہو تو ضرورۃ قرض لینا جائز ہے جیسے کہ تعمیر یا (درختوں کے لئے) بیج خریدنا۔

اور اگر قبرستان کو آمدنی کی قطعاً ضرورت نہ ہو تو پھر ارباب حل وعقد اس آمدنی کو دیگر کار خیر میں صرف کریں تو یہ جائز ہے (فتاوی محمودیہ ۱۵/۳۰۶)۔

إن الناظر صرف فائض الوقف إلى جهات بر بحسب مايراه (الاشباہ والنظائر ۲/۳۷۷)

ناظر کے لئے وقف کی زائد آمدنی کو دیگر کار خیر میں صرف کرنا جائز ہے جہاں مناسب سمجھے۔

اور اگر موقوفہ قبرستان کو کسی وقت اس جگہ کی ضرورت پڑے جہاں دوکانیں تعمیر ہو چکی ہیں تو پھر ان دوکانوں کو توڑنا ضروری ہوگا اوران جگہوں کی ضرورت پڑنے پر قبریں بنائی جائیں گی، چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں:

أرض لأهل قرية جعلوها مقبرة واقبروا فيها ثم إن واحداً من أهل القرية بنى فيها بناء (الى قوله) إن كان في المقبرة سعة بحيث لا يحتاج إلى ذلك المكان فلا بأس به وبعد ما بنى لو احتاجوا إلى ذلك المكان رفع البناء حتى يقبر فيه (ہندیہ ۲/۴۶۸)

اہل قریہ نے کسی زمین کو قبرستان بنا دیا اوراس میں قبریں بھی بن گئیں، پھراسی گاؤں کے کسی شخص نے تعمیر کرلی (الی قولہ) تو اگر قبرستان میں گنجائش ہے اس طور سے کہ اس قبرستان کو اس جگہ کی ضرورت نہیں تو جائز ہے، اور اگر تعمیر کر لینے کے بعد کسی وقت اس جگہ کی ضرورت پڑ جائے تو پھر وہ عمارت اکھیڑ دی جائیگی اوراس جگہ بھی قبریں بنائی جائیں گی۔ مولانا اسعداللہ قاسمی

جس قبرستان کی حفاظت کے لئے وسائل نہ ہوں:

اگر قبرستان کی حفاظت کے لئے وسائل نہ ہوں تو تاجروں سے پیشگی رقم لے کر چاروں طرف دکانیں بنادینا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں قبرستان کا اگر چہ تھوڑا سا نقصان ہے کہ چندگز اراضی دکانوں میں چلی جائے گی لیکن فوائد زیادہ ہیں، اولاً یہ کہ وہ دکانیں قبرستان کی حصار بندی اور باؤنڈری کا کام دیں گی، ثانیاً یہ کہ ان دکانوں کی وجہ سے قبرستان کو ہمیشہ کرایہ ملتا رہے گا، اور کسی موقوفہ اراضی سے نفع حاصل کرنے کے لئے اس میں دکانیں تعمیر کرانا یا اس میں زراعت کرنا جائز ہے، چنانچہ صاحب بزازیہ رقم طراز ہیں:

أراد القيم أن يبني في الأرض الموقوفة حوانيت ليستغلها بالإجارة ليس له ذلك لأن استغلال الأرض بالزرع إليهم إلا إذا كانت الأرض متصلة بالمصر (بزازیہ علی ہندیہ ۶/۲۵۴)

اگر ناظر یہ چاہے کہ موقوفہ زمین میں دکان بنائے تا کہ اس کو اجارہ پر دے کر نفع حاصل کرے تو یہ اس کے لئے درست نہیں ہوگا اس لئے کہ ان کو زمین میں کھیتی کر کے نفع حاصل کرنا ہے، ہاں اگر زمین شہر سے متصل ہو تو پھر دکان بنا کر نفع حاصل کر سکتے ہیں۔ مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆☆

قبرستان میں مسجد کی توسیع

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
جناب شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

قبرستان میں مسجد کی توسیع

سوال: آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جوممکن ہے کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے، تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

جوابات

جب مسجد کے لئے دوسری زمین کا حاصل کرنا یا آس پاس جگہ حاصل کرکے دوسری مسجد کا بنانا ممکن نہ ہوتو مجبوراً اس کی گنجائش سمجھ میں آتی ہے، اور بہتر معلوم ہوتا ہے کہ کھمبے دیکر اوپر مسجد ونماز کی جگہ بنادی جائے اور نیچے دفن کا سلسلہ جاری رہے، اگر قبرستان میں تدفین جاری ہے اور قبرستان بہت کشادہ نہیں ہے اور اگر ویران ہے یا یہ کہ کافی کشادہ ہے تو زمین سے ہی تعمیر کی اجازت ہوگی، ویران میں تو متعدد حضرات نے اجازت دی ہے (ملاحظہ ہو: فتاوی اکابر) اور آباد میں ضرورت سے فاضل ہونے والا مسئلہ ہے جس کے لئے گنجائش وجواز کی تفصیل گذر چکی ہے۔

پھر یہ کہ مسجد وقبرستان دونوں عامۃ المسلمین کے مصالح کے لئے ہیں اور قبرستان کے کسی حصے کا مسجد بنالینا واقف کے مقصد ثواب کے اعتبار سے بھی زیادہ مفید ہے۔ جب عام ضرورت کے تحت راستہ کو مسجد اور مسجد کے کسی حصہ کو راستہ اور چبوترہ کو مسجد اور مسجد کو چبوترہ بنالینے کی گنجائش فقہاء احناف نے بلکہ ائمہ احناف نے ذکر کی ہے، تو شدید ضرورت کے حال میں اس کی گنجائش عین ان صورتوں واحکام کے مطابق ہے (راستہ وغیرہ کی بابت ملاحظہ ہو: اعلاء السنن ج ۱۳ر)

مولانا عبید الله اسعدی

قبرستان میں مساجد کی توسیع:

مسجد کی توسیع بھی ایک ضرورت ہے اور مسلمانوں کی قبروں کا احترام بھی ضروری ہے اس لئے نئی اور پرانی قبروں میں فرق کرنا ہوگا، ویران اور متروک قبرستان میں تو قبریں ہوتی ہی ہیں پرانی، جو قبرستان ابھی استعمال میں ہیں ان میں جدید وقدیم کی رعایت کرنی ہوگی، اور ایسے حصہ میں مسجد کی توسیع درست ہوگی جہاں قدیم قبریں ہیں، علامہ عینی فرماتے ہیں:

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأساً وذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى من

الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عمدۃ القاری ۱۰/۱۵۲)

تاہم یہ شرط مسجد کی پہلی منزل کے لئے ہوگی، اگر مسجد دو منزلہ ہو اور مسجد کی موجودہ حد کے باہر قبروں سے بچتے ہوئے ستون قائم کئے جاسکتے ہوں اور آگے تک چھت ڈالی جاسکتی ہو تو اس طرح آگے تک چھت ڈالنا بھی درست ہوگا کیونکہ ممانعت کی وجہ سے قبر پر نماز سے بچنا اور قبر کو بے حرمتی سے بچانا ہے اور یہ دونوں باتیں اس صورت میں نہیں پائی جاتیں، یہ حکم تو عام قبرستانوں کے لئے ہے، جو قبرستان کسی شخص یا خاندان کا خصوصی اور مملوکہ قبرستان ہو اس میں مالکان کی اجازت بھی ضروری ہوگی۔

مولانا خالد سیف الله رحمانی

قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

قبرستان میں موجود مسجد کی توسیع:

اگر مسجد اور قبرستان دونوں کے الگ الگ کاغذات موجود ہیں، اور کاغذات میں مسجد اور قبرستان دونوں کے رقبہ کی صراحت ہے تو پھر اس کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ اور اگر کاغذات موجود نہیں تو پھر یہی سمجھا جائے گا کہ منشاء واقف رقبہ کی تحدید نہیں ہے، بلکہ یہ مقصد ہے کہ پوری زمین مردوں کی تدفین اور مسجد کے لئے وقف ہے۔ ضرورۃً مسجد کی توسیع بھی ہوسکتی ہے، اور مردے بھی دفن کئے جاسکتے ہیں۔ لہذا اگر قبرستان کے اندر کی مسجد کے اردگرد مردے کبھی دفن نہیں ہوئے ہیں یا مردے تو دفن ہوئے ہیں لیکن قبریں اتنی پرانی ہیں کہ مردوں کے سڑگل جانے کا ظن غالب ہے تو ایسی صورت میں مسجد کی توسیع قبرستان کی زمین پر کرسکتے ہیں۔ اور اگر قبریں نئی ہیں تو توسیع نہیں کرسکتے ہیں۔ البتہ بہتر یہی ہے کہ مسجد کو دو منزلہ اور سہ منزلہ بنا کر ضرورت پوری کرلی جائے تاکہ کسی طرح کا شبہ باقی نہ رہے۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

اگر بعض بڑے شہروں میں کسی آباد قبرستان کے اندر جہاں آج تک تدفین کا سلسلہ جاری ہے کوئی چھوٹی سی مسجد زمانہ قدیم سے بنی ہوئی موجود ہے مگر آج کثرت آبادی کے سبب اس مسجد کی توسیع ضروری بن چکی ہے، تو دو شرطوں کے ساتھ اس مسجد کی توسیع کے لئے قبرستان کی زمین کا کچھ حصہ لیا جاسکتا ہے، پہلی شرط تو یہ کہ قبرستان کا حلقہ اتنا وسیع وعریض ہو کہ زمین کے اس حصہ کو گویا تدفین میت کی ضرورت سے زائد کہا جاسکتا ہو۔ دوسری شرط یہ کہ اس حصہ زمین پر کوئی تازہ قبر نہ ہو بلکہ اتنی پرانی قبریں ہوں کہ میت کا مٹی میں رل مل جانا یقینی ہو۔

اگر کوئی قبرستان ویران ہو، تدفین کا سلسلہ بند ہو، ایسے قبرستان میں بنی مسجد کی توسیع بلکہ بوقت ضرورت جدید مسجد کی تعمیر بھی جائز ہے، شرط صرف ایک یہ رہے گی کہ قبروں کے نشانات مٹ چکے ہوں اور مدفون مردے مٹی بن چکے ہوں، تازہ قبروں پر توسیع یا جدید تعمیر مسجد درست نہیں۔

لیکن اگر آباد قبرستان جس میں تدفین کا سلسلہ قائم ہے اس میں وسعت کم ہے، تدفین کی ضرورت سے زائد نہیں تو پھر اس میں سابقہ مسجد کی توسیع کے لئے بھی قبرستان کی زمین کو لینا صحیح نہیں رہے گا، کیونکہ قبرستان کے وقف سے واقف کی اصلی غرض تدفین میت کی ضرورت کی تکمیل ہوتی ہے جس کی رعایت " مراعاة غرض الواقفين واجبة " کے تحت لازم ہے، واللہ اعلم۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

اگر اراضی قبرستان اور مسجد دونوں کے لئے وقف ہے تو دیکھا جائے گا کہ دونوں کے لئے اراضی کی تحدید ہے تو اس کے مطابق عمل ہوگا، لیکن اگر دونوں کے لئے زمین کی حد متعین نہیں ہے تو حسب ضرورت اراضی کا استعمال قبرستان و مسجد دونوں کے لئے ہوگا۔ اور مسجد کے پاس قبریں نہ ہوں یا اتنی پرانی ہوں کہ ان کے سڑگل جانے کا ظن غالب ہو تو توسیع کی جاسکتی ہے، اور دو منزلہ اور سہ منزلہ بنائی جائے تو زیادہ بہتر ہے کہ نماز کی ضرورت بھی پوری ہوگی اور قبرستان کی وسعت میں بھی فرق نہیں آئے گا۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

وسیع قبرستان میں واقع مسجد کی توسیع:

اگر قبرستان اور اس میں واقع مسجد دونوں کے کاغذات الگ الگ موجود ہیں جس میں قبرستان اور مسجد کی زمین کے رقبہ کی صراحت ہے تو ایسی صورت میں کاغذات کے مطابق عمل کیا جائے گا، کاغذات کی عدم موجودگی میں یہ سمجھا جائے گا کہ واقف نے دونوں کے لئے الگ الگ رقبہ کی تحدید نہیں کی تھی۔ بلکہ اس نے مردوں کی تدفین اور مسجد کے لئے زمین وقف کی تھی، ایسی صورت میں ضرورت پڑنے پر مسجد کی توسیع کی بھی گنجائش ہوگی۔ لہذا اگر قبرستان میں واقع مسجد کے ارد گرد کبھی مردے دفن نہیں ہوتے یا مردوں کی تدفین تو ہوتی ہو لیکن قبریں بوسیدہ اور پرانی ہوں کہ مردوں کے مٹی میں مل جانے اور ان کے اجسام کے سڑگل جانے کا ظن غالب ہو تو ایسی صورت میں قبرستان کی زمین میں مسجد کی توسیع کی اجازت ہوگی، قبروں کے جدید ہونے کی صورت میں توسیع کی اجازت نہ ہوگی۔

مگر افضل و بہتر شکل یہ ہے کہ مسجد کی توسیع کے بجائے اسے حسب ضرورت دو منزلہ اور سہ منزلہ بنا کر ضرورت پوری کرلی جائے تاکہ کسی طرح کے شبہ کی گنجائش نہ رہے۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

اگر قبرستان میں اس کی گنجائش ہے کہ مسجد کی توسیع کی جاسکے اور طویل عرصہ تک قبرستان کو اس جگہ کی ضرورت نہ پڑے تو مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے۔ اس کی نظیر فتاوی ہندیہ میں موجود ہے:

أرض لأهل قرية جعلوها مقبرة أو اقبروا فيها ثم إن واحدا من أهل القرية بنى فيها بناء لوضع اللبن وآلات القبر وأجلس فيها من يحفظ المتاع بغير رضا أهل القرية او رضا بعضهم بذلك قالوا إن كان في المقبرة سعة بحيث لا يحتاج إلى ذلك المكان فلا باس به (فتاوی ہندیہ ۲/۴۶۷)

ویران اور زیر استعمال قبرستانوں میں یقیناً فرق ہے، مگر صرف اسقدر کہ اگر ویران قبرستان کا استبدال بہتر ہو تو اسے فروخت کر کے دوسری جگہ جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو دوسرا قبرستان اس کی قیمت سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن زیر استعمال قبرستانوں کے فروخت کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

اسی طرح جدید و قدیم قبروں میں بھی فرق ہے جدید قبریں خواہ موقوفہ قبرستان میں ہوں یا نجی زمین میں بلا عذر شرعی ان کو کھودنا یا ان میں عمارت بنوانا یا کھیتی کرنا درست نہیں ہے، لیکن اگر نجی زمین میں قدیم قبریں ہوں اور اتنی قدیم ہوں کہ ان کے سارے نشانات مٹ چکے ہوں تو ان قبروں کی جگہ تعمیر یا زراعت کے کام میں لانا درست ہے، علامہ ابن نجیم مصریؒ نے لکھا ہے:

"إذا بلى الميت وصار تراباً جاز زرعه والبناء عليه" (البحر الرائق ۱/۱۳۸، فتاوی ہندیہ ۱/۱۳۱ کتاب الجنائز)

لیکن اگر موقوفہ قبرستان ہے تو اس کی اجازت نہ ہوگی، جب کہ فقہاء نے صراحت کی ہے اور محیط کے حوالہ سے فتاوی ہندیہ میں شمس الائمہ محمود الاوزجندی کا فتوی نقل کیا گیا ہے:

وسئل هو أيضا عن المقبرة في القرى إذا اندرست ولم يبق فيها أثر الموتى لا العظم ولا غيره، هل يجوز زرعها واستغلالها قال: لا ولها حكم المقبرة (ہندیہ ۲/۴۷۱ کتاب الوقف)

مولانا ظفر عالم ندوی

قبرستان کی مسجد کی توسیع کا حکم:

زمین اصلاً قبرستان کے لئے وقف ہے اس لئے اس میں کمی کرنا کسی طرح مناسب نہیں، البتہ مسجد پر منزلیں چڑھائی جا سکتی ہیں۔

مولانا شمس پیرزادہ

کوئی حرج نہیں محسوس ہوتا، مسجد نبوی علی صاحبہ الصلاۃ والسلام کی تعمیر و توسیع میں نہ جانے کتنی قبریں آگئی ہیں، قبریں اگر ویران ہوں یا ویران ہو جانے دیں تو زیادہ اچھا ہے کہ کوئی جھجھک باقی نہ رہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

چونکہ وہ مسجد قبرستان میں پہلے سے ہی بنی ہوئی ہے لہذا وہ قبرستان سے متعلق ہوگئی، اس کے متعلق ہونے کی وجہ سے قبرستان کی زمین میں اس کی توسیع بھی جائز ہے، گویا قبرستان کی زمین قبرستان کے ہی کام میں آئی۔

اس جواز میں ویران اور زیر استعمال دونوں ہی قبریں داخل ہیں، البتہ مسجد کی توسیع صرف پرانی قبروں کی جگہ ہو سکتی ہے، ایسی قبریں جن کے مردوں کے متعلق اندازہ ہو کہ ہڈیاں بوسیدہ ہو چکی ہوں گی۔

ردالمحتار میں ہے:

ويخير المالك بين إخراجه و مساواته بالأرض كما جاز زرعه والبناء عليه إذا بلى و

صار ترابا، زیلعی (۶۶۲/۱)

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے جواب سے پہلے کافی تھی لیکن اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ جانے کی وجہ سے وہ ناکافی ہوگئی ہے بنابریں اس کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں تدفین کا سلسلہ بھی جاری ہے اور مسجد و قبرستان دونوں اوقاف مسلمین میں ہیں تو اس ضرورت شدیدہ کے سبب قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے، جائز ہے، لیکن اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید و قدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے، جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

ویران قبرستان: ویران قبرستان جسمیں مردوں کے دفن کا سلسلہ بند ہو چکا ہے اور قبروں کے نشانات بھی مٹ چکے ہیں تو اس میں مسجد بھی بنائی جاسکتی ہے، اور بنی ہوئی مسجد کی اس کی زمین سے لیکر توسیع بھی کی جاسکتی ہے، جائز ہے، چنانچہ علامہ عینی عمدۃ القاری (۱۷۹/۴) میں لکھتے ہیں:

قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلک بأسا وذلک لأن مقابر المسلمين وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم ولايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تمليكه لأحد فمعناهما على ذلک واحد.

قبر قدیم: اگر قبر قدیم ہے کہ قبروں کے نشانات مٹ چکے ہیں اور میت کے اجزاء نہ رہنے کا غالب گمان ہو تو قبر پر تعمیر یا زراعت یا اسکو برابر کردینا یا اس پر مسجد بنانا جائز ہے، چنانچہ درمختار (۶۶۲/۱) میں ہے: إذا بلي الميت و صار ترابا جاز الزرع والبناء عليه۔

زیر استعمال قبرستان:

تو چونکہ قبر کا احترام باقی رکھنا لازم ہے اس لئے ایسے قبرستان پر نہ کوئی تعمیر جائز ہے اور نہ مسجد کی تعمیر ہی جائز ہے، ہاں اگر زیر استعمال قبرستان میں گنجائش ہے کہ اس جگہ کی ضرورت نہیں پڑے گی تو اس جگہ تعمیر مسجد وغیرہ جائز ہے، اور اگر تعمیر کے بعد اس جگہ کی ضرورت پڑگئی تو عمارت کو اٹھا دیا جائے گا، تاکہ اس میں مردے دفن کئے جاسکیں، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے:

أرض لأهل قرية جعلوها مقبرة واقبروا فيها ثم إن واحدا من أهل القرية بنى فيها بناء لوضع اللبن و آلات القبر و أجلس فيها من يحفظ المتاع بغير رضا أهل القرية أو رضا بعضهم بذلک قالوا إن كان في المقبرة سعة بحيث لايحتاج إلى ذلک المكان فلا بأس به، و بعد ما بنى لو احتاجوا إلى ذلک المكان رفع البناء ويقبر فيه كذا في فتاوى قاضيخان (ہندیہ ۴۶۷/۲)۔

جدید قبر: اگر قبر جدید ہے تو اس میں کوئی بھی تعمیر جائز نہیں ہے۔

اب زیر بحث مسئلہ ملاحظہ فرمائیں کہ قبرستان میں بنی مسجد کی اگر توسیع کی ضرورت ہواور ویران قبرستان ہو یا قبر قدیم ہو کہ نشانات مٹ چکے ہوں تو ایسے قبرستان ویران کی زمین سے توسیع مسجد جائز ہے اور قبر قدیم ہے تو اس کو برابر کر کے مسجد میں شامل کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری کے (جلد۴ صفحہ ۱۷۹) پر لکھا ہے، اور فتاوی ہندیہ کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے:

قوم بنوا مسجداً واحتاجو إلى مكان يقع المسجد وأخذوا من الطريق إن كان يضر بأصحاب الطريق لايجوز وإن كان لايضرهم رجوت أن لا يكون له بأس . كذا في المضمرات وهو المختار كذا في خزانة المفتيين (۴۵٦/۲)

ظاہر ہے کہ ویران قبرستان یا قبر قدیم سے توسیع کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے، لہٰذا اس کی زمین سے توسیع کرنا جائز ہے تا کہ ضرورت پوری ہو جائے، اور اگر قبر جدید ہو یا زیر استعمال قبرستان ہو تو اس کی زمین سے یوں توسیع کر سکتے ہیں کہ قبروں کا احترام باقی رکھتے ہوئے جتنی زمین لینا ہے اس پر چھت لگادی جائے اور پھر اسکو توسیع کر کے مسجد میں شامل کرلیا جائے، کیونکہ اس کے بغیر ضرورت پوری نہ ہو سکے گی، اور اگر اس مسجد کے آس پاس کی زمین میں گنجائش ہے کہ وہاں مردے دفن نہیں کئے جاتے تو اس خالی زمین سے توسیع کرنا جائز ہے...واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے جس کی توسیع کی ضرورت ہے، تو اگر ویران قبرستان ہے تو اس کی زمین سے توسیع جائز ہے اور اگر قبر قدیم ہے تو توسیع کے لئے اسکو مسجد میں شامل کیا جاسکتا ہے اور اگر زیر استعمال قبرستان ہے اور مسجد کے آس پاس خالی جگہ ہے تو اس خالی جگہ سے توسیع جائز ہے اور اگر قبر جدید ہے اور مسجد سے متصل ہے تو بضرورت توسیع اس پر چھت لگا کر مسجد میں شامل کرنا جائز ہے..واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

اس صورت میں مسجد کی عمارت کو دو منزلہ سہ منزلہ کر دیا جائے، اگر اس سے بھی کام نہ چلے اور ضرورت و مجبوری دامن گیر ہو تو پھر پرانی قبروں کی جگہ پلر بنا کر تعمیر کر دی جائے، تا کہ قبرستان کی کم سے کم جگہ تصرف میں آئے، ویران قبرستان اور زیر استعمال قبرستان میں فرق ہے، جو کھلا ہوا ہے، جدید اور قدیم قبروں کے اندر وقفی قبرستان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

قبرستان میں مسجد کی توسیع اس وقت کی جاسکتی ہے جب کہ یہ یقین ہو جائے کہ موتیٰ کے اجزاء مٹی ہو چکے ہیں، عینی شرح بخاری میں ہے: قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا (عمدۃ القاری ۱۷۹/۴)

اس سے پہلے شامی کی عبارت گزر چکی ہے کہ "ولو بلي الميت وصار تراباً الخ" ایسی قبر پر تعمیر اور

کاشت تنگ ہوسکتی ہے تو پھر مسجد کی توسیع کیوں نہیں جائز ہوگی، بندہ کے خیال میں اگر قبرستان وسیع وکشادہ ہوتو اس کی اجازت دینی چاہئے ورنہ عدم جواز میں احتیاط ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

جو زمین کہ قبرستان کے لئے واقف نے وقف کی ہے اس کو دفن کے کام میں ہی لانا چاہئے اس میں مسجد بنا نا جائز نہیں، جو مسجد بنائی گئی ہے اس میں نماز تو ہو جاتی ہے مگر مسجد کا ثواب نہیں ملتا کیونکہ وہ بقاعدہ شرعیہ مسجد نہیں ہوئی، لہذا قبرستان میں بنی ہوئی مسجد کی توسیع کیسے جائز ہوگی (کفایت المفتی ۱۳۹/۷)

مفتی حبیب الله قاسمی

مسجد کی توسیع کے لئے قدیم یا جدید قبریں مسجد میں شامل کی جاسکتی ہیں، مفتی کفایت اللہؒ اور مفتی عزیز الرحمنؒ اور مفتی دارالعلوم دیوبند نے یہی فتوی دیا ہے۔

مفتی فضیل الرحمن هلال عثمانی

مسجد کی توسیع یا قبرستان کے لئے کسی عمارت کی تعمیر کے لئے ویران قبروں کی جگہ استعمال کی جاسکتی ہے لیکن جدید قبریں جب کے نشانات ظاہر ہیں ان پر تعمیر درست نہیں ہے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

قبرستان کی مسجد میں توسیع نہ کی جائے اور قبروں سے تعرض نہ کیا جائے۔ آبادی کی مسجد کی ضرورت کو دوسرے ذریعہ سے حل کیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اگر فی الحال گنجائش ہوتو توسیع کی اجازت ہے۔

مولانامحمد حنیف صاحب

قبرستان میں مسجد کی توسیع کا حکم:

ضرورةً ایسا کرنا جائز ہے، فتاوی بزازیہ میں ہے:

وإن ضاق المسجد من أهله جائز للمتولي أن يدخل بعض منازل ألوقف فيه ولو أدخله فيه بلا حاجة لايصير مسجدا (بزازیہ علی الہندیہ ۲۸۵/۶)

اگر اہل مسجد پر مسجد تنگ ہو جائے تو متولی کے لئے دوسرے اوقاف کو مسجد میں داخل کرنے کی اجازت ہے، ہاں اگر بغیر ضرورت کے داخل کیا تو اس کو مسجد میں شمار نہیں کیا جائے گا۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

حتی الامکان قبرستان کے باہر کہیں قریب میں مسجد کے لئے زمین حاصل کرنے کی کوشش کی جائے اور اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہوتو قدیم قبرستان کی زمین مسجد میں اس شرط کے ساتھ شامل کی جاسکتی ہے کہ آئندہ تدفین کے لئے

زمین تنگ نہ ہونے پائے اور جدید قبروں کا احترام بہرحال ضروری ہے۔

فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عمدۃ القاری ۴/۱۷۹)

مفتی شیر علی گجراتی

مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے:

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا و ذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن تملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عمدۃ القاری بحوالہ فتاوی محمودیہ ۷/۴۸)۔

مزید اس مسئلہ سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے کہ طریق مثل مقبرہ کے عام ہے اور توسیع کی وجہ سے طریق کو شامل کیا جاسکتا ہے۔ تو مقبرہ سے بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ كذا في قاضي خان.

قوم بنوا مسجدا واحتاجوا إلى مكان ليتسع المسجد فأخذوا من الطريق وأدخلوه في المسجد إن كان يضر ذلك بأصحاب الطريق فلا يجوز وإلا فلا بأس (ہندیہ ۲/۲۹۳)

توجیہ جواز یہ ہے کہ طریق اور مسجد دونوں عام مسلمانوں کے لئے ہیں۔ اسی طرح قبرستان بھی عامۃ المسلمین کے لئے ہے۔ لہٰذا قبرستان کی وہ زمین جو تدفین مردہ سے زائد ہے یا قدیم قبریں ہیں تو ان پران کی جگہوں کو مسجد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ قبرستان بھی عام پر وقف ہے اور مسجد بھی عام لوگوں کی ضرورت کے لئے ہے۔

فتاوی محمودیہ سے بھی اس کا جواز ثابت ہوتا ہے کہ قبرستان کی قبر پرانی ہوگئی ہو، ہڈیوں کے بوسیدہ ہوجانے کا گمان ہوگیا ہو، اور وہاں قبر کی ضرورت نہ ہو تو برائے مسجد اسے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ اور پرانی قبروں کی جگہ جب مسجد کی اجازت ہوگی تو توسیع مسجد کی بھی اجازت ہوجائے گی۔ کہ اوقاف مسلمین عام ضرورتوں کے ہوتے ہیں اور مسجد اور قبرستان مسلمانوں کی عام ضرورتوں میں ہے۔ فتاوی محمودیہ میں ہے:

وہاں (قبرستان کی زمین میں جب کہ وسیع ہو) مسجد بنانا شرعاً درست ہے۔ بشرطیکہ دفن موتیٰ کے لئے اس جگہ کی حاجت نہ ہو، اور استدلال میں عمدۃ القاری شرح بخاری کا حوالہ پیش کیا ہے " لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت الخ (۱/۴۸۷)۔

اسی طرح ایک اور مقام پر توسیع مسجد میں قبرستان شامل کرنے کے متعلق لکھتے ہیں:

اگر زمین وقف ہے اور قبریں پرانی نہیں تو بھی شامل کرنا جائز نہیں۔ اگر قبریں پرانی ہوچکی ہوں کہ میت بالکل مٹی بن گئی، نیز وہاں اور مردوں کو دفن نہ کیا جاتا ہو تو اس کو مسجد میں شامل کرنا درست ہے۔ ولو بلى الميت صار ترابا جاز دفن غيره وزرعه والبناء عليه قال ابن قاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين الخ (ص ۴۸۹)

اس سے معلوم ہوا کہ مردوں کی تدفین میں خلل اور پریشانی نہ ہوتو مسجد کی توسیع درست ہے۔

پرانی اور نئی قبروں میں فرق:

نئی قبر ہوتو اس میں توسیع کی اجازت نہ ہوگی۔ چونکہ فقہاء کرام نے صار ترابا میں ہی اجازت دی ہے جیسا کہ ماقبل کی عبارت سے ظاہر ہے۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

مسجد سے متصل جگہ پر سلیب ڈال کر تہ خانے میں قبرستان جوں کا توں رہنے دیا جائے اور اوپر مسجد بنالی جائے تو جائز ہے۔

مولانا ایوب ندوی

قبرستان کی اراضی میں مسجد کی توسیع:

جب بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وہاں کی وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جو ممکن ہے کہ کسی زمانے میں تدفین کی غرض سے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ جب وہ قبرستان میں آئیں اور نماز کا وقت ہو جائے تو وہاں نماز ادا کر سکیں، اب اگر اس علاقہ میں مسلمانوں کی آبادی بڑھ گئی اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی، تو ایسی صورت میں قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کرنی شرعاً جائز ہے، باوجود یکہ اس قبرستان میں تدفین کا بھی سلسلہ جاری ہو، البتہ اس بات کا لحاظ کیا جائے کہ جہاں تک مسجد کی توسیع متوقع ہے اس کو چھوڑ کر تدفین کا عمل جاری رکھا جائے، لیکن یاد رہے کہ اس زیر استعمال قبرستان میں اگر مسجد کے قریب والی جگہ میں کوئی جدید قبر ہے تو فی الفورمیت کے احترام کو ملحوظ رکھتے ہوئے مسجد کی توسیع نہ کی جائے، ہاں اگر قبر قدیم ہوگئی تو پھر فی الفور توسیع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر ویران قبرستان ہے تو وہاں بھی شرعاً فی الفور مسجد کی تعمیر کی جاسکتی ہے، اسی طرح مسجد کی توسیع کرنی بھی جائز ہے، فتاوی رحیمیہ میں ہے:

الجواب: مسجد کی توسیع کے لئے پرانی قبریں اگر جماعت خانہ (مسجد شرعی) میں لینا ضروری ہوتو لے سکتے ہیں اس میں قبروں کی توہین نہ ہوگی، بلکہ صاحب قبر کی خوش نصیبی ہے اور سعادت مندی ہے، حرم شریف میں مطاف (طواف کی جگہ) میں بھی انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی قبریں ہیں، جماعت خانہ میں جو قبریں شامل کی جائیں ان پر نشان بنانے کی ضرورت نہیں، ہموار کردی جائیں (فتاوی رحیمیہ ۶/۸۴)

قبروں کی جگہ کو مسجد میں شامل کرنے کے سلسلہ میں ایک دوسرے استفتاء (۱۶۷۳) کا جواب دیتے ہوئے حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب نے لکھا ہے کہ:

توسیع مسجد کے وقت ان پرانی قبروں کو زمین کے برابر کر کے شامل کر لینا بلا کراہت جائز ہے، اس سے قبروں کی بے حرمتی نہ ہوگی بلکہ مردوں کی روحیں خوش ہوں گی کہ نماز پڑھی جاتی ہے، (اسی استفتاء کے آخر میں لکھا ہے) کہ قبروں کے نشانات باقی رکھنا جائز نہیں (فتاوی رحیمیہ ۶/۹۳)۔

اورحضرت مفتی عزیز الرحمٰنؒ نے فتاوی دارالعلوم قدیم میں پرانی قبروں کو مسجد کے صحن کے فرش میں شامل کر لینے کو جائز قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

(الجواب): قبروں کو برابر کر کے فرش مسجد میں لیا جاوے اس میں کچھ حرج نہیں ہے، اور کچھ کراہت نماز میں نہ ہوگی (فتاوی دارالعلوم قدیم المعروف عزیز الفتاوی ۸/۶)

اسی طرح حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے غیرآباد قبرستان میں مسجد کی تعمیر کو جائز قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

(جواب ۱۳۷): اس صورت میں قبروں کو برابر کر کے اس کو مسجد میں شامل کر لینا مباح ہے، مگر قبروں کو کھودنا جائز نہیں، اور جو قبریں اتنی پرانی ہوں کہ ان اموات کی لاشیں مٹی ہوگئی ہوں، ان کو کھود کر برابر کردینا جائز ہے، اور جو قبریں نئی ہوں یعنی ابھی تک ان کی لاشوں کا مٹی ہوجانا متیقن نہ ہو ان کو کھودنا جائز نہیں، ویسے ہی مٹی ڈال کر برابر کردیں، اوراوپر مسجد بنالیں تو مباح ہے (کفایت المفتی ۷/۱۴۰)

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کے مندرجہ فتوی سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نئی قبروں پر بھی مٹی ڈال کر مسجد بنانا شرعاً جائز ہے، لیکن حضرات فقہاء کی تصریحات میں غور کرنے اور حدیث نبوی "انـزل عـن القبـر لا تـؤذ صاحب القبر فلا یؤذیک" (ابن ماجہ۔ (حدیث ۱۵۶۵، شرح معانی الآثار ۱/۳۲۸) کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قبرستان میں مسجد کی تعمیر کے جواز کے مسئلہ کو پرانی یا ویران قبرستان کے ساتھ مخصوص رکھنا چاہئے۔

نظیـره مـاقـال الـزیـلـعی: ولو بلی المیت و صار ترابا جاز دفن غیره فی قبره و زرعه والبناء علیه (فقہ المشکلات ص ۲۴۰، فتاوی عالمگیری ۱/۱۶۷، ردالمحتار ۱/۶۵۹)

مولانا ابوبکر قاسمی

قبرستان اس لئے وقف ہوتا ہے کہ اس میں مردے دفن کئے جائیں، لہٰذا اس کے علاوہ کسی اور کام میں اس کو استعمال کرنا درست نہیں ہے، البتہ اگر قبرستان پرانا ہوجائے کہ میت مٹی بن چکے ہوں اور اب وہاں دفن کرنا بند کردیا گیا ہو، نیز خالی پڑا رہنے سے اندیشہ ہے کہ اس پر کوئی غاصبانہ قبضہ کرلے گا تو پرانی قبروں کو ہموار کر کے حسب ضرورت مسجد، مدرسہ یا کوئی عمارت بنانے کی اجازت ہے (کذافی محمودیہ ۱۸/۲۱۲۔۲۷۱)

اور سوال میں مذکورصورت کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے اور مسلمانوں کی آبادی بڑھ جانے سے ضرورت کے لئے کافی نہیں اور اردگرد بھی دوسری مساجد نہیں کہ ضرورت پوری ہو اور قبرستان اتنا وسیع ہے کہ اس کے کچھ حصہ کو مسجد میں شامل کرنے سے اس میں تنگی نہیں پیش آسکتی ہے تو قبرستان کے کچھ حصہ کو مسجد میں شامل کر کے مسجد کی توسیع کرنے کی گنجائش ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے:

فـی الـفـتـح : ولـو ضاق المسجد و بجنبه أرض وقف علیه أو حانوت جاز أن یؤخذ و یـدخـل فـیـه... زاد فـی الـبـحـر عـن الـخـانـیة بأمر القاضی و تقییده بقوله "وقف علیه" ای علی المسجد یفید أنها لو کانت وقفا علی غیره لم یجز، لکن جواز أخذ المملوکة کرها یفید الجواز

بالأولى لأن المسجد لله تعالى والوقف كذلك، ولذا ترك المصنفؒ في شرحه هذا القيد و كذا في جامع الفصولين (ردالمحتار ۳/۵۳۱)

اور جس حصہ کو مسجد میں شامل کیا جائے اس میں قبریں نہ ہوں، یا اگر ہوں تو اتنی پرانی ہوں کہ میت مٹی بن گئی ہو، اگر قبریں نئی اور تازہ ہوں تو اس حصہ کو میت کے مٹی ہونے سے پہلے شامل کرنا درست نہیں ہے۔

مولانا عبد القيوم

وہ قبرستان جس میں تدفین کا عمل جاری ہے، اور زمین قبرستان کی ضرورت سے زائد بھی ہے ادھر پرانی چھوٹی سی مسجد ہے، جو نمازی کے لئے تنگ پڑ رہی ہے ضرورت ہے کہ اس کی توسیع کی جائے، کیا ایسی صورت میں توسیع کی اجازت ملے گی؟

مسجد کی توسیع کی اجازت اس وقت ملے گی کہ جس طرف مسجد کی توسیع کرنی ہے اس طرف قبریں نہ ہوں اگر قبریں ہوں تو وہ بوسیدہ ہو چکی ہوں، اور زمین قبرستان کی ضرورت سے زائد بھی ہے، ورنہ توسیع کی اجازت نہیں ملے گی جیسا کہ آٹھویں سوال کے تحت تفصیلی گفتگو گذر چکی ہے۔ مولانا تنویر عالم قاسمی

قبرستان قدیم اور ضرورت سے زائد ہو کہ اب اسمیں مردے دفن نہ کئے جاتے ہوں اور پہلے دفن شدہ مردے مٹی بن گئے ہوں تو اسمیں مسجد بنانا جائز ہے۔ فتاوی محمودیہ میں ہے: وہاں مسجد بنانا شرعاً درست ہے بشرطیکہ دفن موتیٰ کے لئے اس جگہ کی حاجت نہ ہو، اس کا لحاظ بھی ضروری ہے کہ قبریں نمازیوں کے سامنے نہ ہوں بلکہ درمیان میں دیوار حائل کر دی جائے۔

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا و ذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (فتاوی محمودیہ ۱/۴۸۷)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

قبرستان میں مسجد ہو، اس کی توسیع کی جارہی ہو، اور اس کی توسیع میں پرانی قبریں آجائیں وہ پرانی قبریں کہ جس کی میت مٹی ہو چکی ہو تو اس طرح کی توسیع جائز ہے۔

قال الزيلعي لو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره و زرعه والبناء عليه (رد المحتار ۱/۶۵۹، بحر الرائق ۲/۱۹۵، نظام الفتاوی ۱/۱۶۱، احسن الفتاوی ۶/۴۰۹)

مولانا نذر توحید مظاہری

ضرورت پر مسجد کی توسیع کے لئے ویران وزیر استعمال قبرستان کی جگہ استعمال کی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

قبرستان میں تدفین کا سلسلہ موقوف ہوجانے کی وجہ سے قبرستان ویران ہوچکا ہو، نیز قبریں اتنی پرانی ہوں کہ میت مٹی بن گئی ہوتو ایسے قبرستان میں مسجد کی توسیع جائز ہے۔ (احسن الفتاوی ۶/۴۱۳، فتاوی رحیمیہ ۶/ ۸۴)

اور اگر قبرستان میں تدفین جاری ہواور تدفین کے لئے اس قبرستان کی ضرورت ہوتو اس میں مسجد کی توسیع جائز نہیں ہے۔ لأن نص الواقف كنص الشارع.

مولانا عبد اللطيف پالنپوری

آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے جو ممکن ہے کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے تو ایسی صورت حال میں اس قبرستان میں اگر لوگوں نے اموات کو دفن کرنا ترک کردیا ہواور سابقہ قبروں کے نشان مٹ چکے ہوں تو وہاں مسجد بنانا جائز ہے، ایسے ہی اگر قبرستان کسی کا مملوک ہے اور اس میں قبور مٹ چکی ہوں تو مالک کی اجازت سے وہاں مسجد بنانا جائز ہے۔

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب نمبر (۱۳۰) میں رقمطراز ہیں:

یہ زمین قبرستان کے لئے وقف تھی یا مملوکہ زمین جس میں اموات دفن کئے جاتے ہیں، اگر وقف ہے تو اس کو جب تک دفن کے کام میں لانا ممکن ہے کسی دوسرے کام میں لانا جائز نہیں، لیکن اگر دفن کے کام میں لانا اب ممکن نہیں رہا ہوتو پھر مسجد بنالینا جائز ہے، اور مملوک ہے تو مالکوں کی اجازت سے مسجد بن سکتی ہے (کفایت المفتی ۷/ ۱۳۶)

مسجد کی توسیع کے لئے قبریں ہموار کر کے وہ جگہ مسجد میں داخل کرنا:

حضرت مولانا قاری مفتی سید عبدالرحیم لاجپوری دامت برکاتہم سوال نمبر (۱۶۶۳) کے جواب میں رقمطراز ہیں:

مسجد کی توسیع کے لئے پرانی قبریں اگر جماعت خانہ (مسجد شرعی) میں لینا ضروری ہوتو لے سکتے ہیں اس میں قبروں کی توہین نہ ہوگی بلکہ صاحب قبر کی خوش نصیبی اور سعادت مندی ہے، حرم شریف میں مطاف (طواف کی جگہ) میں بھی انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کی قبریں ہیں، جماعت خانہ میں جو قبریں شامل کی جائیں ان پر نشان بنانے کی ضرورت نہیں، ہموار کردی جائیں (فتاوی رحیمیہ ۶/ ۸۴۔۹۲ تا ۹۳)

وانه أمر ببناء المسجد فأرسل إلى ملأ من بني النجار فقال يا بني النجار ثامنوني بحائطكم هذا قالوا لا والله لانطلب ثمنه إلا إلى الله فقال أنس فكان فيه ما أقول لكم قبور المشركين وفيه خرب و فيه نخل فأمر النبي ﷺ بقبور المشركين فنبشت ثم بالخرب فسويت وبالنخل فقطع فصفّوا النخل قبلة المسجد وجعلوا عضادتيه الحجارة وجعلوا ينقلون الصخر وهم يرتجزون والنبي ﷺ معهم وهو يقول: اللهم لاخير إلا خير الآخرة. فاغفر للأنصار والمهاجرة (بخاری ۱/ ۶۱، مسلم ۱/ ۲۰۰)

قال العلامة النووی فی شرحه الکامل (قوله وبقبور المشرکین فنبشت) فیه جواز نبش القبور الدارسة وانه إذا أزیل ترابها المختلط بصدیدهم ودمائهم جازت الصلوة فی تلک الأرض وجواز اتخاذ مواضعها مسجدا إذا طیبت أرضه (نووی مع مسلم ۱/۲۰۰)

ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے احکام الگ الگ ہیں، اب تک جو مسائل لکھے گئے ہیں وہ ویران قبرستان اور قدیم قبر کے تحت لکھے گئے، زیر استعمال قبرستان اور جدید قبر کی جگہ مسجد کی توسیع نہیں کی جاسکتی ہے کیونکہ اگر زیر استعمال قبرستان میں مسجد کی توسیع کردی جائے تو مردوں کی تدفین میں دقت پیش آئے گی، نیز جدید قبر کی جگہ توسیع کی جائے تو احترام میت کے خلاف ہے۔

عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ " کسر العظم للمیت ککسره حیا" مردہ کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندہ کی ہڈی توڑنا (ابن ماجہ ۱/۲۹۶، حدیث ۱۶۱۶، باب ۶۳، ریاض طبع دوم ۱۴۰۴ھ، مؤطا امام مالک ص/۸۳)

" أذی المؤمن فی مماته کأذاه فی حیاته " مومن کو مردہ حالت میں تکلیف پہونچانا اس کی زندگی میں تکلیف پہونچانے کی طرح ہے (مصنف ابن ابی شیبہ ۳/۳۶۷)

عن عمرو بن حزم قال رآنی رسول الله ﷺ علی قبر فقال "انزل عن القبر لا تؤذ صاحب القبر فلا یؤذیک " عمرو بن حزم الانصاریؓ سے روایت ہے کہ مجھ کو ایک قبر کے اوپر بیٹھے ہوئے حالت میں رسول اللہ ﷺ نے دیکھ لیا تو ارشاد فرمایا: قبر کے اوپر سے اتر جاؤ قبر والے کو تکلیف مت پہونچاؤ، تم کو بھی تکلیف نہیں پہونچائی جائے گی (شرح معانی الآثار ۱/۳۲۸ تا ۳۲۹، ابن ماجہ ۱/۲۸۷، حدیث ۱۵۶۵، باب ۴۵)

اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب نمبر (۱۳۷) کے تحت یوں فرماتے ہیں: اگر قبرستان کی زمین دفن اموات کے لئے وقف ہے اور اس میں دفن اموات جاری ہے تو اس زمین کو دفن سے معطل کرنا اور مسجد میں شامل کرنا جائز نہیں، کیونکہ جس کام کے لئے وہ وقف ہے اور وہ کام اس میں جاری یا ممکن ہے تو جہت موقوف علیہا سے اس وقف کو معطل کرنا ناجائز ہے، اور اگر وہ زمین دفن اموات کے لئے وقف تو ہے مگر اب اس میں دفن اموات ممکن نہیں، مثلاً حکومت نے منع کردیا اور وہاں دفن کرنے کو قانونی جرم قرار دیدیا، تو اس صورت میں قبروں کو برابر کرکے اس کو مسجد میں شامل کرلینا مباح مگر قبروں کو کھودنا جائز نہیں، اور اگر قبرستان کی زمین وقف نہیں ہے بلکہ کسی کی مملوکہ ہے تو مالک کی اجازت سے اس کو مسجد میں شامل کرلینا جائز ہے، اور جو قبریں اتنی پرانی ہوں کہ ان اموات کی لاشیں مٹی ہوگئی ہوں ان کو کھود کر برابر کردینا جائز ہے، اور جو قبریں نئی ہوں یعنی ابھی ان کی لاشوں کا مٹی ہوجانا متیقن نہ ہو ان کو کھودنا جائز نہیں، ویسے ہی مٹی ڈالکر برابر کردیں اور اوپر مسجد بنالیں تو مباح ہے۔ (کفایت المفتی ۷/۱۴۰ تا ۱۴۱)

مولانا محمد مصطفی قاسمی

آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے۔ جو ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کے لئے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں۔ اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے باقی آبادی کے بڑھ جانے کے نتیجے میں مسجد قبرستان کے توسیع کا جو مسئلہ ہے وہ اس لئے درست نہیں کہ ظاہر حال بتارہا ہے کہ قبرستان کی زمین میں مسجد ہے۔ ہاں اگر صورتحال سے معلوم ہوجائے کہ اتنی سی زمین مسجد ہی کے لئے وقف ہے تو تنگی کے پیش آنے کی بنا پر مسجد کی زمین کو فروخت کردیا جائے یا اسکو علی حالہ باقی رہنے دیا جائے اور دوسری جگہ دوسری مسجد بنانے کی سبیل نکالی جائے اور عام طور پر جہاں کہیں قبرستان کے اندر نماز پڑھنے کی جگہ متعین کردی جاتی ہے وہ مسجد ہی نہیں ہوتی بلکہ اس کا حکم دارالصلوۃ کا ہوتا ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

بڑے شہروں میں جہاں وسیع قبرستان میں چھوٹی سی مسجد ہو لیکن علاقہ میں آبادی بڑھ جانے کی وجہ سے مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہو تو اس سلسلہ میں شرعی حل یہ ہے کہ اگر قبرستان میں تدفین جاری ہے تو بہتر یہ ہے کہ قبرستان کے اندر مسجد کی توسیع نہ کی جائے لیکن جب قبرستان میں قبریں اتنی پرانی ہوجائیں کہ میت کے جسم کا مٹی بن جانا غالب ہوگیا ہو تو فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ اس پر تعمیر کرنا جائز ہے، جہاں تک مسجد کی توسیع کی ضرورت ہے تو اس کا ثواب بھی تدفین سے کم نہیں اس لئے ایسے قبرستان میں جس میں تدفین متروک ہوچکی ہو ویران اور ناقابل استعمال ہو اگرچہ موقوفہ ہو، اس میں مسجد کی توسیع بلاشبہ جائز ہے، اس صورت میں منشاء واقف کے خلاف بھی نہ ہوگا، صورت مسئلہ میں پرانی قبر کے نشان کو مٹاکر مسجد کی توسیع کرلی جائے اور اگر فتنہ وفساد کا اندیشہ ہو تو قبر کو بغیر توڑے اور منہدم کئے ہوئے مٹی اتنی اونچی پاٹ دیجائے کہ قبر اس میں چھپ جائے اور اس پر توسیع مسجد کردی جائے گی، عینی شرح بخاری میں ہے:

قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (امدادالفتوی ۲/۱۰۹)

ابن قاسمؒ کہتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کا کوئی مقبرہ مٹ جائے اور وہاں کوئی مسجد بنالے تو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا، اس لئے کہ قبرستان بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہے ان کے موتی کے تدفین کے لئے، تو کسی کے لئے درست نہیں کہ وہ اسکو اپنی ملکیت میں رکھ لے، لیکن جب وہ مٹ جائے اور تدفین سے مستغنی ہوجائے تو اس کا مسجد میں منتقل کرنا جائز اس لئے ہے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے۔

مولانا قمرالزماں ندوی

قبرستان میں مسجد کی توسیع:

بہت سے بڑے شہروں میں دیکھا گیا ہے کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد بنی ہوتی ہے جو ممکن ہے کسی زمانہ میں تدفین کے لئے آنے والے حضرات کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کر سکیں، اب یہ دیکھا جا رہا ہے کہ اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، تو کیا اس قبرستان کی زمین میں مسجد کی توسیع کر سکتے ہیں؟ اس سلسلہ میں تھوڑی تفصیل ہے کہ اگر اس قبرستان میں تدفین کا سلسلہ جاری ہے یا اس مسجد کے آس پاس جدید قبریں ہیں تو ایسی صورت میں دائیں بائیں آگے اور پیچھے اس مسجد کی توسیع کی گنجائش نظر نہیں آتی، اس لئے مسلمانوں کو چاہئے کہ اوپر کی منزلوں میں توسیع کریں ایک دو جتنی منزلیں چاہیں اوپر بنا سکتے ہیں اور اس طرح توسیع کا عمل کیا جا سکتا ہے، لیکن اگر قبرستان بہت پرانا ہوگیا ہے اور اس میں تدفین کا سلسلہ ختم ہو چکا ہے، یا قبرستان تو زیر استعمال ہو لیکن آس پاس کی قبریں اتنی پرانی ہوگئی ہوں کہ جسد میت کے مٹی ہو چکنے کا ظن غالب ہو چکا ہو تو اس قبر میں دوسرے مردہ کو دفن کرنا، اس پر کھیتی کرنا اور مکان بنالینا درست ہے، چنانچہ عالمگیری میں تبیین الحقائق سے نقل کیا گیا ہے:

لو بلي الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه (الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۸، نیز ملاحظہ ہو: ردالمحتار ۱/۶۰۶ - کتاب الجنائز)

اگر میت گل کر مٹی ہو جائے تو اس کے علاوہ دوسرے میت کو اس کی قبر میں دفن کرنا جائز ہے، نیز اس پر کھیتی کرنا اور عمارت بنانا بھی جائز ہے جب کھیتی کرنا اور مکان بنانا جائز ہے تو اس پر مسجد کی توسیع اور تعمیر بلاشبہ جائز و درست ہوگی، چنانچہ "تاریخ الکعبۃ المعظمۃ" میں ہے:

مابين المقام والركن وزمزم قبر تسعة وتسعين نبياً۔ (ص/۱۶۷)

یعنی مقام ابراہیم اور رکن اور چاہ زمزم کے درمیان ننانوے نبیوں کی قبریں ہیں۔

اور اسی کتاب میں ہے کہ جب کسی نبی کی امت ہلاک کردی جاتی تھی تو نبی علیہ السلام بیت اللہ شریف کے پاس آکر پناہ لیتے تھے اور وہیں تا زندگی عبادت میں مشغول رہتے تھے، اور ظاہر ہے کہ نبی کی جس جگہ وفات واقع ہوتی ہے وہ اسی جگہ مدفون ہوتے ہیں، اور اب جب کہ ان قبروں کے نشانات صدیوں سے کسی کو معلوم نہیں تو کہنا پڑے گا کہ مسجد حرام کی توسیع میں زمانہ قدیم سے وہ قبریں حدود حرم میں آگئیں، اسی طرح حضرت اسماعیل علیہ السلام اور ان کی والدہ ماجدہ کی قبریں حطیم میں ہیں جو حدود مطاف میں ہے اور قبروں کا کوئی نشان نہیں، یہ باتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ پرانی قبروں کے نشانات مٹا کر بھی توسیع مسجد و تعمیر جائز ہے۔

مولانا محمد نور القاسمی

قبرستان میں مسجد کی توسیع کرنا:

قبرستان کے اندر تعمیر شدہ مسجد تنگ ہو جائے تو اس کی توسیع کرنا درست ہوگا، لیکن اگر قبرستان زیر استعمال ہے خواہ قدیم ہو یا جدید اس میں مسجد کی توسیع کی گنجائش نہ ہوگی، البتہ قبرستان ویران، غیر استعمال ہو تو اس میں مسجد کی

توسیع جائز ہی نہیں بلکہ بہتر عمل ہوگا، کیونکہ فقہاء نے ویران قبرستان جس میں تدفین کا عمل بند ہو اس میں عمارت تعمیر کرنے، زراعت کرنے کی اجازت دی ہے (البحر الرائق ۲/۲۱۰، ردالمحتار ۱/۶۰۶، فتاوی عالمگیری ۱/۱۶۷) تو اس میں مسجد کی توسیع بدرجہ اولی جائز ہوگی، اور اگر قدیم قبرستان ہو یا جدید، لیکن زیر استعمال ہو اور لوگوں کی بڑھتی ہوئی تعداد اور کثرت کے سبب توسیع کا عمل بہت ہی ناگزیر ہو، تو ایسی صورت میں مسجد کے اوپر دو منزلہ، سہ منزلہ عمارت تعمیر کرکے توسیع کی صورت اپنائی جاسکتی ہے، اس سلسلہ میں مسئلہ کی وضاحت کے لئے مفتی نظام الدین صاحب کی تفصیلی عبارت کا نقل کرنا مناسب ہوگا، مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

" ولو بلی المیت الخ ۔اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب قبراتنی پرانی ہوجائے کہ جسد میت کے مٹی ہوچکنے کا ظن غالب ہوجائے تو اس قبر میں دوسرے مردے کا دفن کرنا اور اس پر کھیتی کرنا اور مکان بنانا جائز ہے تو مسجد کی توسیع وتعمیر بلاشبہ جائز ودرست ہوگی، چنانچہ " تاریخ الکعبة المعظمة (ص/۱۶۷) میں ہے: ما بین المقام والرکن وزمزم قبر تسعة و تسعین نبیاً ۔ یعنی مقام ابراہیم اور رکن اور چاہ زمزم کے درمیان میں ننانوے نبیوں کی قبریں ہیں، اور اسی کتاب میں ہے کہ جب کسی نبی کی امت ہلاک کردی جاتی تھی تو وہ نبی بیت اللہ شریف کے پاس آکر پناہ لیتے اور وہیں تا زندگی معبد ہوجاتے تھے، اور ظاہر ہے کہ نبی کی جس جگہ وفات واقع ہوتی ہے وہ اسی جگہ مدفون ہوتا ہے، اور اب جب کہ ان قبروں کے نشانات صدیوں سے کسی کو معلوم نہیں تو کہنا پڑے گا کہ مسجد حرام کی توسیع میں زمانہ قدیم سے ہی وہ قبریں حدود حرم میں آگئیں، اسی طرح اسمٰعیل علیہ السلام اور ان کی والدہ ماجدہ ہاجرہ کی قبریں دار حطیم میں ہیں، جو حدود مطاف میں ہے اور قبروں کا کوئی نشان نہیں ہے... یہ باتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ پرانی قبروں کے نشانات مٹاکر بھی توسیع مسجد وتعمیر جائز ہے، اسی قسم کے مضامین "طبری" اور "البدایة والنہایة" صفحہ ۱۲۰۔ ۱۳۸۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲ میں اور جلد ۹ میں بھی ہیں ا (نظام الفتاوی ۱/۱۶۲۔ ۱۶۳)۔

خلاصہ کلام یہ کہ قبرستان زیر استعمال نہ ہو بلکہ اس میں تدفین متروک ہوچکی ہو تو اس میں توسیع کرنا درست ہے، اور یہ توسیع کا عمل واقف کی منشاء کے خلاف بھی نہ ہوگا۔

مولانا ابرار خان ندوی

اس مسئلہ کا حکم بھی اوپر کی طرح ہے کہ مسجد کی توسیع میں اگر قبرستان کی اتنی زمین مستعمل ہو جس کی نہ فی الحال قبرستان کے لئے ضرورت ہے اور نہ آئندہ اس کی ضرورت متوقع ہو تو اس طرح اس کی توسیع کی جائے کہ قبریں نمازیوں کے سامنے نہ ہوں بلکہ درمیان میں دیوار مسجد حائل ہو (فتاوی محمودیہ بحوالہ عینی ۱/ص ۴۸۷) البتہ نئی قبریں جہاں میت کا جسم مٹی نہ بنا ہو یہ تعمیر درست نہ ہوگی۔

مولانا ابراهیم فلاحی باردولی

صورت مسئولہ میں قبرستان کے حکم کے بارے میں فرق ہے، اگر قبرستان بالکل ویران ہوچکا ہے اور جس جگہ مسجد کی توسیع کرنا چاہتے ہیں، قبریں بہت پرانی ہیں کہ قبر کا کوئی نام ونشان نظر نہیں آتا ہے تو اس جگہ مسجد کی توسیع کی

جاسکتی ہے،اوراگرقبرستان زیراستعمال ہےاوراس جگہ قبریں نئی ہیں تو وہاں قبر کی جگہ مسجد کی توسیع جائزنہیں ہے۔

ولو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى غيرها مسجدا لم أر بذلك بأسا و ذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد. ولو بلى الميت و صارترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه.

مولانا سميع الله قاسمی

قبرستان میں موجود مسجد کی توسیع:

کسی قبرستان میں چھوٹی سی مسجد ہے،اب جب کہ مسلمانوں کی آبادی بڑھ جانے کی وجہ سے اس کی توسیع کی ضرورت پڑگئی تو قبر کے مزید کچھ حصے شامل کر کے اس کی توسیع کی جاسکتی ہے۔اس سلسلے میں آباداورویران دونوں اعتبار سے کچھ فرق نہیں،البتہ اس حصے میں جدیداورقدیم ہونے کے اعتبار سے فرق ہے۔

چنانچہ اگر قبر بالکل نئی ہے تو پھر اس حصے میں توسیع کی اجازت نہیں ہوگی۔کیونکہ اس سے قبر کی بےحرمتی ہوتی ہے۔اوراگر قبریں پرانی اور بوسیدہ ہیں اور مردے مٹی ہو گئے ہیں تو اس حصے کو توسیع کے اندر شامل کر لینے کی جازت ہےحتی کہ حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ یہ تو صاحب قبر کی خوش قسمتی کی بات ہے کیوں کہ حرم کے مطاف میں بھی انبیاء کی قبریں ہیں(فتاوی رحیمیہ ۸۶/۶)

عالمگیری کے اندر ہے:"**ولو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه** (عالمگیری ۱۵۶/۱،وہکذا فی التبیین ۲۴۶/۱)

مولانا صدر عالم

اگر اس قبرستان میں لوگوں نے مردوں کودفن کرنا چھوڑ دیا ہواور سابقہ قبروں کے نشانات مٹ گئے ہوں تو مسجد کی توسیع جائز ہے۔

ولو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره وزرعه والبناء عليه ومقتضاه جواز المشي فوقه (ردالمحتار ۵۳۸/۱)۔

مولانا عطاء الله قاسمی

قبرستان کی مسجد کووسیع کرنے کاحکم:

جومسجد کسی وقت قبرستان میں تعمیر کی گئی ہوتا کہ جولوگ زیارت کے لئے قبرستان آئیں وہ نماز پڑھ لیا کریں،لیکن اب آبادی کے بڑھ جانے اورلوگوں میں زیادتی کے سبب وہ مسجد تنگ ہوجائے اورایک عام مسجد کی طرح ہوجائے کہ جولوگ زیارت کرنے والے نہیں ہیں وہ بھی اس میں آکرنماز پڑھنے لگیں توان وجوہات کی بناپراس مسجد کو

وسیع کیا جائے، تو اس شرط کے ساتھ مسجد کی توسیع کی گنجائش ہے کہ قبرستان کے اندر اس مسجد کے آس پاس قبریں نہ ہوں اور اگر کسی زمانہ میں رہی ہوں تو وہ مرور زمانہ کی وجہ سے مٹی ہو چکی ہوں اور اب ان قبروں کے نشانات بھی مٹ چکے ہوں تو اس صورت میں ارباب فتاویٰ کے کلام سے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے (مستفاد از فتاوی محمودیہ ۱۵/۳۰۰)

واما المقبرة الدائرة إذا بنى فيها مسجد ليصلى فيه فلم أر فيه بأساً لأن المقابر وقف وكذا المسجد فمعناهما واحد (عمدۃ القاری للعینی ۴/۱۷۴)

اور پرانا قبرستان جب اس میں مسجد تعمیر کی جائے تاکہ لوگ اس میں نماز پڑھیں تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ قبرستان بھی وقف ہوتا ہے اور مسجد بھی، پس دونوں کا ایک ہی مطلب ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

قبرستان میں مسجد کی توسیع:

اگر وسیع قبرستان میں چھوٹی سی مسجد ہے اور آبادی کے قریب ہونے، نیز قریب میں دوسری مسجد نہ ہونے کی وجہ سے مسجد کی توسیع کی ضرورت ہے تو توسیع کی جائے گی کیونکہ جس طرح قبرستان اوقاف مسلمین میں سے ہے اسی طرح مسجد بھی اوقاف مسلمین میں سے ہے، اور جس طرح قبرستان کی تملیک جائز نہیں اسی طرح مسجد کی بھی تملیک جائز نہیں ہے، لہذا مسجد کی توسیع قبرستان میں جائز ہوگی لیکن شرط یہ ہے کہ جہاں مسجد کی توسیع کی جائے وہاں کوئی نئی قبر نہ ہو اور اگر پرانی قبر ہو تو توسیع کے وقت اس کو مٹا دیا جائے، چنانچہ صاحب عینی رقم طراز ہیں:

لوأن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا وذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عینی ۱۰/۱۵۴)

اگر مسلمانوں کا کوئی قبرستان پرانا ہو جائے اور اس پر مسجد بنادی گئی تو میرے خیال میں اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ قبرستان میت کو دفن کرنے کے لئے مسلمانوں کے وقف میں سے ایک وقف ہے، اس کا کوئی مالک نہیں ہوسکتا، اس لئے اگر وہ پرانا ہو جائے اور اس میں دفنانے کی ضرورت نہ ہو تو اس کا استعمال مسجد کے لئے درست ہے اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے، اس پر کسی کی ملکیت جائز نہیں۔

لو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره و زرعه والبناء عليه (زیلعی ۱/۲۴۶)

اگر میت پرانی ہو کر مٹی ہو جائے تو اس قبر میں دوسری میت دفن کرنا اور اس کے اوپر کھیتی کرنا اور عمارت بنانا جائز ہے۔

مولانا محمدارشد قاسمی

☆☆☆☆☆☆

مساجد پر غیر مسلم انتظامیہ کی تولیت

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبد الجلیل قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
مفتی عبد الرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مساجد پر غیر مسلم انتظامیہ کی تولیت

سوال: ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندوراجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں، اور شائد واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں، اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

جوابات

غیر مسلم کے وقف کو جب کہ مسجد وغیرہ کے لئے ہو درست قرار دیا گیا ہے، البتہ وقف کی تولیت وانتظام اس کے سپرد ہو اس بابت احقر کو کوئی چیز نہیں مل سکی، بظاہر تو یہ درست معلوم نہیں ہوتا۔ کہ وہ اپنے مذہب خاص کی وجہ سے نہ وقف کی اہمیت اور نہ موقوف علیہ کی عظمت، کچھ بھی اس درجہ میں نہیں رکھتا جو کہ ایک مسلمان کو ہوتی ہے، اور نہ ہی اس سے شرائط وقف کی تنفیذ میں وہ توجہ واہتمام متصور ہے جو اس کے لئے درکار ہوتا ہے۔

البتہ جو قدیم اوقاف غیر مسلموں کی تولیت وذمہ داری میں چلے آرہے ہیں ان کے حالات کا جائزہ لیکر فیصلہ کرنا مناسب ہے، اگر کام صحیح شرائط واحکام کے مطابق ہو رہا ہے تو ان کے ہاتھ میں رہنے دیا جائے۔ ورنہ دوسری کارروائی کی جائے، اس لئے کہ اطلاقاً تصرف وتعرض میں فتنہ پیدا ہو سکتا ہے اور یہاں جو رواداری مطلوب ہے اس کے بھی خلاف ہے۔

مولانا عبید الله اسعدی

مساجد پر ہندو اوقاف کی تولیت:

بنیادی طور پر فقہاء نے تولیت کے لئے اسلام کی شرط نہیں رکھی ہے، شامی رقمطراز ہیں:

ویشترط للصحة بلوغه و عقله لا حریته وإسلامه (ردالمحتار ۶/۵۷۹)

لیکن یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے، کیونکہ یہ اشخاص پر نہ سہی لیکن اسباب واموال پر ایک طرح کی ولایت ہے اور غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی، اسی لئے رافعی کو شامی کے اس اطلاق سے اتفاق نہیں، وہ ابن نجیم کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

ینبغی أن یخص بوقف الذمی فان تولیة الذمی علی المسلمین حرام لا ینبغی اتباع شرط الواقف فیها (تقریر الرافعی مع الشامی ۶/۸۴)

ارشاد ربانی: ''إنما یعمر مساجد الله من آمن بالله والیوم الآخر...'' سے بھی ایک حد تک رافعی کے نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے، گو ''عمارۃ'' سے معنوی عمارت بھی مراد ہو سکتی ہے جو نماز اور ذکر وعبادت سے عبارت ہے،

اور زیادہ احتمال اسی معنی کا ہے (گنجائش دونوں معنوں کی ہے، دیکھئے: مفاتیح الغیب للرازی ۷/۵۹۴) کیونکہ اگر تعمیر کے معنی مادی تعمیر کے ہوں تو پھر تعمیر مساجد میں غیر مسلم مزدوروں سے کام لینا بھی نادرست قرار پائے گا۔

زیادہ درست اور قرین جواز یہ معلوم ہوتا ہے کہ تولیت غیر مسلموں کی جائز تو ہے لیکن مکروہ تحریمی۔ جائز اس لئے کہ تولیت کا اصل مقصود حفاظت ونگہداشت اور انتظام ہے، متولی کو جو بعض تصرفات کے حق حاصل ہیں وہ ضمنی حیثیت رکھتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ نظم وحفاظت کا کام غیر مسلموں سے بھی لیا جاسکتا ہے، پھر اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے موقع سے آپ ﷺ نے عثمان بن طلحہ کے ہاتھ سے کعبہ کی کلید حاصل کی اور پھر انہیں کو واپس فرمادی، حالانکہ اس وقت تک عثمان دامن اسلام میں نہیں آئے تھے، تو جب ایک غیر مسلم کلید بردار کعبہ ہوسکتا ہے تو عام مساجد کا متولی کیوں نہیں ہوسکتا؟... البتہ یہ کراہت سے خالی نہیں، کیونکہ کسی غیر مسلم سے اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ مساجد کے حقوق کی پوری پوری رعایت کرسکے گا۔

بالخصوص ہندوستان میں مساجد کا غیرمسلم انتظامیہ کے تحت رہنا خطرات و خدشات سے خالی نہیں، اس لئے مسلمانوں پر ایک اجتماعی فریضہ ہے کہ وہ ایسی مساجد کو مسلمان انتظامیہ کے تحت لانے کی سعی کریں... واللہ تعالی اعلم.

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

درست ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں مساجد ومقابر یا دیگر اوقاف کا رہنا:

غیر مسلم کا کیا ہوا وقف بھی صحیح ہے، البتہ اس کے وقف کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ جس کے لئے وقف کررہا ہے اس پر وقف کرنا اس کے نزدیک بھی باعث قربت ہو اور ہمارے نزدیک بھی۔ جیسے اپنی اولاد یا فقراء یا بیت المقدس پر وقف کرنا، اس کے نزدیک بھی باعث قرب ہے اور ہمارے نزدیک بھی، اگر اس کے نزدیک باعث قرب ہے لیکن ہمارے نزدیک نہیں۔ مثلاً مندر کے لئے وقف۔ یا ہمارے نزدیک ہے لیکن اس کے نزدیک نہیں۔ جیسے حج وغیرہ کے لئے تو وقف صحیح نہیں ہوگا۔ لہذا اگر کوئی غیر مسلم ثواب سمجھ کر کسی مسجد یا قبرستان کے لئے وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح ہوگا۔

"وأما الاسلام فليس من شرطه فصح وقف الذمي بشرط كونه قربة عندنا وعندهم كما لو وقف على أولاده أوعلى الفقراء أوعلى فقراء أهل الذمة فإن عمم جاز الصرف إلى كل فقير مسلم أو كافر وإن خصص فقراء أهل الذمة اعتبر شرطه كما نص عليه الخصاف" (البحر ۵/۲۰۲)

"(قوله بشرط كونه قربة عندنا و عندهم) الظاهر أن هذا شرط في وقف الذمي فقط

لیخرج مالو کان قربة عندنا فقط کوقفه علی الحج والمسجد ماکان قربة عندھم فقط کالوقف علی البیعة بخلاف الوقف علی مسجد القدس فانه قربة عندنا وعندھم فیصح الخ" (منحۃ الخالق علی ہامش البحرالرائق ۵/۲۰۴)

اور جب غیر مسلم کا وقف صحیح ہے تو وہ اپنے اوقاف کا متولی بھی بن سکتا ہے، اس لئے کہ صحت تولیت کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔

"ویشترط للصحة بلوغه وعقله لا حریته وإسلامه لمافی الاسعاف" الخ (ردالمحتار مطلب فی شروط التولی ۳/۳۸۵)

"ولا تشترط الحریة والاسلام للصحة لما فی الاسعاف ولو کان عبدا یجوز قیاساً واستحسانا والذمی فی الحکم کالعبد الخ" (الفتاوی الہندیہ ۲/۴۰۸)

لہذا مذکورہ صورت میں اگر ہندوراجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد یا مقابر پر وقف کیا ہے اور نسلاً بعد نسل یہ تولیت ان کے خاندانوں میں آرہی ہے، جس کی وجہ سے آج بھی وہ اوقاف غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں ہیں تو ایسی صورت میں غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں ان اوقاف کا رہنا صحیح و درست ہے۔

مفتی محمد جنید عالم قاسمی

چونکہ صحت وقف کے لئے واقف کا اور تولیت وقف کے لئے متولی کا مسلمان ہونا ضروری نہیں، جیسا کہ فقہاء کی صراحت ہے:

أما الإسلام فلیس بشرط (فتاوی ہندیہ ۲/۳۵۲)

و یشترط للصحة بلوغه وعقله لا حریته وإسلامه (شامی ۳/۳۸۵)

اس لئے ہندوراجاؤں نے مساجد پر یا دیگر اسلامی مقاصد کے تحت جو اراضی وقف کئے اور اس کی تولیت اپنے ہی کسی ہم مذہب کے سپرد کیا، سب عمل درست رہا، اور پھر نسلاً بعد نسلٍ یہ تولیت مختلف متولیوں کی طرف منتقل ہوتے ہوئے آج کسی ہندو بورڈ کو حاصل ہے، تو اسے علی حالہ ہندو وقف بورڈ کی تولیت ونگرانی میں بھی چھوڑا جا سکتا ہے، وقف کا کوئی بھی متولی خواہ واقف کا متعین کردہ ہو یا کسی قاضی شریعت وغیرہ ہی کا، جب تک اس میں امانت داری رہے گی معزول نہیں کیا جا سکتا۔

آج مساجد و مقابر یا دیگر اسلامی مقاصد کے تحت جو اوقاف ہندوراجاؤں کی طرف سے قائم وموجود ہیں اور ہندو وقف بورڈ کے تحت اس کا انتظام چل رہا ہے، اگر تحقیقات سے ثابت ہو کہ بورڈ واقف کے شرائط ومنشاء کی رعایت و پابندی کرتے ہوئے سارا نظم ونسق انجام دے رہا ہے تو اس بورڈ یعنی غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں چھوڑ دینا درست ہے، لیکن تحقیقات سے اس ادارہ کی خیانت معلوم ہو جائے، یا پھر عین مساجد و مقابر ہی پر کسی بیجا تصرف کا خطرہ محسوس ہو تو اس کی تولیت سے اوقاف کو نکالنا ضروری ہوگا، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو اس وقف ہی سے مسجد و مقبرہ کا رشتہ منقطع

کردینالازم ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا زبیر حمد قاسمی

اگر کسی جگہ ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر اراضی وقف کیا ہے، اب ان کی اولاد ہی میں کوئی ہندو اس کا متولی ہے تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ متولی کے لئے مسلمان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

ویشترط للصحة بلوغه وعقله لا حریته و إسلامه کذا فی الاسعاف (ردالمحتار ۳/۳۸۵)

ولاتشترط الحریة والإسلام للصحة کمافی الاسعاف (ہندیہ ۲/۴۰۸)

مولانا عبد الجلیل قاسمی

غیر مسلم کا وقف اور اس کی تولیت:

غیر مسلم اگر کار ثواب سمجھ کر مسجد کے لئے کوئی جائداد وقف کردے تو شرعی طور پر غیر مسلم کا وقف صحیح ہے، اور مسجد اور عبادت گاہوں میں انکی وقف کردہ اشیاء کا استعمال بلا کراہت جائز ہے (مستفاد از احسن الفتاوی ٦/۴۳۹، فتاوی محمودیہ ۱۰/۱۸۷)

لأنه مباح بدليل صحته من الكافر و تحته فی الشامية، بل التقرب به موقوف على نية القربة فهو بدونها مباح حتى يصح من الكافر كالعتق والنكاح (وقوله) فإنه لابد فيه من أن يكون فی صورة القربة (درمختار مع الشامی۔ زکریا ٦/٥٢١، شامی۔ کراچی ۴/۳۳۹)

اس لئے کہ کافر کی طرف سے صحیح ہونے کی وجہ سے مباح ہے اور اسکے نیچے شامی میں ہے کہ اس کے کار ثواب ہونے کا مدار

قربت کی نیت پر ہے، لہذا بغیر نیت کے صرف مباح ہے حتی کہ کافر کی طرف سے بھی صحیح ہو جاتا ہے جیسا کہ عتق اور نکاح صحیح ہو جاتا ہے اس لئے اس میں ضروری ہے کہ قربت کی صورت میں ہو۔

نیز غیر مسلموں کی تولیت بھی اوقاف میں جائز ہے اس لئے کہ تولیت کا مدار امانت داری پر ہے نہ کہ ایمان واسلام پر۔

مطلب شروط المتولي، ولاتشترط الحرية والإسلام للصحة كما فی الاسعاف ولو كان عبدا يجوز قياسا واستحسانا والذمی فی الحكم كالعبد (ہندیہ ۲/۴٦، شامی زکریا ٦/٥٧٩)

متولی کی شرطوں کے تحت لکھا ہے کہ صحت تولیت کے لئے آزاد یا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ اسعاف میں ہے اور اگر متولی غلام ہو تو قیاساً واستحساناً جائز ہے اور غیر مسلم ذمی حکم میں غلام کی طرح ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا:

صحت وقف کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے، غیر مسلم کا بھی وقف درست ہے، البتہ غیر مسلم کے

وقف کے درست ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ جس مقصد کے لئے وقف کر رہا ہے اس پر وقف کرنا اس کے نزدیک بھی باعث قربت ہو اور ہمارے نزدیک بھی، جیسے بیت المقدس کے فقراء یا اپنی اولاد پر وقف کرنا ہمارے نزدیک بھی باعث قربت وتقرب ہے اور اس کے نزدیک بھی، اگر اس کے نزدیک قربت ہو ہمارے نزدیک نہیں جیسے مندر پر وقف، یا ہمارے نزدیک تو باعث قربت ہو مگر اس کے نزدیک نہیں جیسے حج وغیرہ، تو ایسی صورت میں غیر مسلم کا وقف درست نہیں ہوگا، لہذا اگر کوئی غیر مسلم قربت وثواب سمجھ کر کسی مسجد یا قبرستان کے لئے اپنی کوئی جائداد وقف کر دے تو اس کا وقف درست اور صحیح قرار پائے گا۔ علامہ ابن نجیم مصری نے شرائط وقف کا تذکرہ کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

"وأما الإسلام فليس من شرطه فصح وقف الذمي بشرط كونه قربة عندنا وعندهم كما لو وقف على الفقراء أو على فقراء أهل الذمة فإن عمم جاز الصرف إلى كل فقير مسلم أو كافر وإن خصص فقراء أهل الذمة اعتبر شرطه كما نص عليه الخصاف" (البحر الرائق ۲۰۴/۵)

علامہ ابن عابدین شامی نے حاشیہ بحر الرائق میں (قوله بشرط كونه قربة عندنا وعندهم) کی تشریح وتوضیح کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

"الظاهر ان هذا شرط في وقف الذمي فقط ليخرج مالو كان قربة عندنا فقط كوقفه على الحج والمسجد ماكان قربة عندهم فقط كالوقف على البيعة بخلاف الوقف على مسجد القدس فانه قربة عندنا وعندهم فيصح (منحة الخالق على هامش البحر الرائق ۲۰۴/۵)

اور جب غیر مسلم وقف کرنے کی اہلیت رکھتا ہے اور اس کا وقف درست ہے تو وہ اپنے اوقاف کا متولی اور نگراں بھی بن سکتا ہے، کیونکہ تولیت اوقاف کی صحت کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے غیر مسلم بھی اوقاف کا متولی بن سکتا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی نے شرائط تولیت کا تذکرہ کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

"ويشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته وإسلامه لما في الاسعاف".

فتاوی ہندیہ میں ہے:

"ولا تشترط الحرية والإسلام للصحة لما في الاسعاف ولو كان عبدا يجوز قياسا واستحسانا والذمي في الحكم كالعبد"

لہذا اگر ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد یا مقابر پر اراضی وقف کی ہیں اور ان اوقاف کی تولیت نسلاً بعد نسلٍ ان کے خاندانوں میں آرہی ہے جس کی بنیاد پر آج بھی وہ اوقاف ہندو وقف بورڈ کی تولیت میں ہیں تو ایسی صورت میں غیر مسلم ادارہ اور ہندو وقف بورڈ کی تولیت میں ان اوقاف کا رہنا صحیح ودرست ہے:

مفتی نسیم احمد قاسمی

مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے، اولاً تولیت کے جو شرائط فقہاء نے بیان کئے ہیں وہ غیر مسلم ذمہ داروں میں مفقود ہیں، خاص طور پر امین ہونے کی شرط بنیادی شرط ہے (البحر الرائق ۵/۲۴۴) بلاشبہ امانت کا تصور بلا ایمان ممکن نہیں۔

بالخصوص ہندوستان کے موجودہ حالات میں اس کی کسی طرح اجازت نہیں دی جا سکتی ہے، لہذا ایسے اوقاف جو ہندو وقف بورڈ کے تحت ہیں ان کے سلسلہ میں مسلمانوں پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ کوشش کر کے ہندو وقف بورڈ سے منتقل کرا کر مسلم وقف بورڈ میں داخل کرائیں۔

مولانا ظفر عالم ندوی

نہیں۔ غیر مسلموں کی تولیت میں مساجد وغیرہ اوقاف کا رہنا ہرگز درست نہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے:

ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر (توبہ/۱۷)

''مشرکین اس لائق نہیں کہ وہ اللہ کی مسجد کو آباد کریں جب کہ وہ خود اپنے اوپر کفر کی گواہی دے رہے ہیں۔

مولانا شمس پیرزادہ

''ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر''

غیر مسلم ادارہ کی تولیت سے اس طرح کے اوقاف کو نکالنے کی جدوجہد ہونی چاہئے، مگر جب تک یہ نہیں ہو پاتا اس سے استفادہ کو رد نہیں کر سکتے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی

مساجد و مدارس اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کو غیر مسلم ادارہ کی تولیت سے نکال لینا بہتر ہے، لیکن اگر اس میں مشکلات ہوں تو ہوں، ان کی تولیت میں رہنے دینے کی گنجائش ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ **مطلب فی شروط المتولی** کے تحت لکھتے ہیں:

والظاهر انها شرائط الاولوية لا شرائط الصحة وان الناظر إذا فسق استحق العزل ولا ينعزل كالقاضي إذا فسق لا ينعزل على الصحيح المفتىٰ به ويشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته وإسلامه (ردالمختار ۳/۴۲۲)

ظاہر یہ ہے کہ (فسق وغیرہ سے محفوظ ہونا) اولویت کی شرط ہے، صحت کی شرط نہیں، چنانچہ متولی اگر فاسق ہو جائے تو وہ مستحق معزولی ہو جائے گا، مگر بسبب فسق خود سے معزول نہیں ہوگا، جیسے قاضی، صحیح مفتیٰ بہ قول کے مطابق فسق کی وجہ سے از خود معزول نہیں ہوتا، اور تولیت کی شرائط صحت میں سے متولی کا بالغ و عاقل ہونا ہے، آزاد ہونا اور مسلمان ہونا شرط نہیں۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ ہندو نے مساجد پر اراضی وقف کی ہیں اور واقف کے ہندو ہونے کے سبب مساجد

ہندواوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے تو مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں باقی چھوڑنا درست ہے،اس لئے کہ واقف ہندو ہے تو اگر وہ ہندو وقف بورڈ مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے،اس طرح کہ وہ مسجد میں کسی طرح کی رخنہ اندازی نہیں کرتا، بلکہ وہ مسجد کے ساتھ مسجد کا معاملہ کرتا ہے، چنانچہ فتاوی ہندیہ(۳۵۳/۲) میں ہے:

ولو جعل ذمي دار مسجد الملسمين وبناه كما بنى المسلمون وأذن لهم بالصلوة فيه فصلوا فيه ثم مات يصير ميراثا لورثته و هذا قول الكل، كذا في جواهر الاخلاطي ۔یعنی واقف ذمی یا ہندو کے مرنے کے بعد یہ مسجد موقوف اس کے ورثہ کی میراث ہوگی تو اسی طرح اس کی تولیت بھی اس کے ورثہ کے ذمہ آجائے گی، واللہ اعلم۔

حضرت مفتی نظام الدین صاحب لکھتے ہیں کہ اگر کوئی غیر مسلم اپنی سمجھ وعقیدہ میں کوئی اچھا کام سمجھ کر کسی ایسے کام کے لئے کچھ دیدے یا وقف کردے جو مسلمانوں کے نزدیک وعقیدہ میں بھی نیک وقربت ہے تو وہ دینا اور وقف کرنا صحیح ونافذ ہوجاتا ہے، اور اسی ضابطہ شرعیہ کے مطابق یہودیوں کا وقف علی المسجد الاقصیٰ بھی صحیح ہے، اور زمانہ رسالتمآب ﷺ سے آج تک بلا اختلاف معتبر چلا آرہا ہے، اور اسی طرح زمانہ دراز سے ہندوراجاؤں کا وقف کرنا مساجد ومقابر اور عیدگاہوں پر اور مدارس دینیہ وغیرہ سیکڑوں کی تعداد میں موجود ہیں اور سب کے نزدیک صحیح ومعتبر ہیں، اگر چہ ان میں کسی ایک نے وقف کرنے کا لفظ نہیں کہا جب بھی حسب ضابطہ شرعیہ "ان العام بدلالة الحال كالمشروط بالمقال" وقف ہی مانا گیا ہے، لہذا اس کو بھی شرط کا درجہ وحکم دے سکتے ہیں (فتاوی نظامیہ ۱/ ۳۳۳)

اور واقف کا اپنے لئے تولیت کی شرط لگانا جائز ہے، یہی مفتی بہ قول ہے، لہذا واقف ہندو کا وقف مسجد وغیرہ کو اپنی تولیت میں رکھ کر اس میں نماز کی اجازت دینا صحیح ہے اور مسلمانوں کا نماز پڑھنا بھی صحیح ہے، اسی طرح قبرستان کا مسئلہ بھی ہے۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسؤلہ میں چونکہ شرعا ہندو کا وقف صحیح ومعتبر ہے اور واقف کا اپنی تولیت کی شرط لگانا بھی مفتی بہ قول کے اعتبار سے صحیح ہے، تو ایسی مساجد وقبرستان کو ہندو کی تولیت میں رہنا بھی صحیح ہے، اور غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا بھی صحیح ہے، واللہ اعلم۔ مولانا ابوسفیان مفتاحی

اوقاف مسلمین کا متولی غیر مسلم بھی

ہوسکتا ہے بشرطیکہ عاقل بالغ اور امانت دار ہو، چنانچہ قانون العدل والانصاف صفحہ ۶۸، مادہ ۱۴۵ پر ہے:

يشترط لصحة التولية أن يكون القيم عاقلا بالغاً ولا يشترط الحرية ولا الإسلام ،فالعبد أهل للنظر في ذاته و كذا الذمي فتصح توليته للنظر على الوقف۔

مفتي محبوب علي وجيهي

غیر مسلم متولی بن سکتا ہے کیوں کہ تولیت کی شرطوں میں سے بلوغ وعقل ہے نہ کہ آزاد و مسلمان ہونا " ویشترط للصحة بلوغه و عقله لا حريته وإسلامه لما في الاسعاف (ردالمحتار ۵۳۲/۳) ہاں اگر خیانت کا ثبوت ہورہا ہے تو قاضی اسے معزول کردے گا "لایملک القاضی نصب متول آخر بلاسبب موجب لذلک وهو ظهور خيانة الأول أوشئ آخر" (شامی ۵۳۴/۳)

حضرت قاضی القضاۃ مولانا مجاہد الاسلام صاحب (مدظلہ واطال اللہ عمرہ) نے اپنی کتاب (اسلامی عدالت) میں اس مسئلہ پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے، بہر حال قاضی اگر مصلحت سمجھے تو بغیر خیانت کے بھی متولی کو معزول کرسکتا ہے۔" وذكر في البحر كلاما عن الخانية ثم قال عقبه و فيه دليل على أن للقاضي عزل منصوب قاض آخر بغير خيانة إذا رأى المصلحة" (شامی ۵۳۴/۳)

لیکن سوال یہ ہے کہ عزل تو اسی وقت ہوگا جب کہ قوت قاہرہ ہو اور یہاں موجودہ ہندوستان میں اس کا فقدان ہے تو اب کیا کیا جائے، بندہ کے خیال میں تین صورتیں سمجھ میں آتی ہیں: (۱) حکومت کو مجبور کیا جائے کہ ان اوقاف کو "مسلم وقف بورڈ" کے تحت کردیا جائے۔ (۲) اسے اگر وہ تسلیم نہ کرے تو اس پر زور دیا جائے کہ "اہل معرفت واصحاب رائے منتخبہ کمیٹی کو عزل ونصب کا اختیار دیدے۔ (۳) ہندوستانی عدلیہ کے سامنے ان متولیان کی خیانت ثابت کرکے ان کو معزول ومعطل کرایا جائے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

مساجد ومقابر ودیگر اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کی تولیت غیر مسلم ادارہ کے ہاتھ میں ہونا شرعاً جائز ہے، تاہم خلاف اولی ضرور ہے۔

ويشترط للصحة بلوغه و عقله لا حريته وإسلامه لمافي الاسعاف (شامی ۳۸۵/۳)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

ہندوستان کی وزرات اوقاف کا وزیر غیر مسلم ہے جب کہ اس میں اسلامی اوقاف بھی شامل ہیں۔

اوقاف کے سلسلہ میں ایک ضروری گذارش:

وقف بورڈ دینی رقم بینک میں رکھتے ہیں، بلکہ فکس ڈیپازٹ کراتے ہیں، اس پر سود ملتا ہے یہ سود کی رقم مذہبی اداروں، مسجدوں اور ملازمین کی تنخواہوں پر خرچ کی جاتی ہے، سود اور اصل سب خلط ملط رہتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ سود کی رقم الگ رکھی جائے۔ بورڈ کی جمع شدہ رقم پر بلاسودی منافع کی کوئی شکل اختیار نہیں کی جاتی۔ اس طرح ایک مذہبی ادارے میں کھلم کھلا سود کا سلسلہ ہے اس پر غور کیا جائے اور اوقاف کے لئے جائز راہ سامنے رکھی جائے۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

ہندو راجاؤں نے مساجد کے لئے جو اراضی وقف کی ہیں، وہ ہندو ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ فرمانروا ہونے کی حیثیت سے وقف کی ہیں، لہذا اس کو ہندو وقف بورڈ کے تحت نہیں رکھنا چاہئے، جس طرح مسلم حکمرانوں نے

مندروں کو اراضی دی تھیں جن کی دستاویزات موجود ہیں، لیکن واقف کے مسلم ہونے کی وجہ سے اس کو مسلم وقف بورڈ میں نہیں رکھا گیا۔

ہماری کوشش تو یہی ہونی چاہئے کہ وہ اوقاف غیر مسلم ادارہ کی تولیت سے نکل کر مسلم ادارہ کی تولیت میں آجائیں۔ ارشاد ربانی ہے:

"لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا"۔

وضاحت: اوقاف کی بیع کے عدم جواز پر بخاری شریف کی وہ حدیث پیش کی جاتی ہے جو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کو خیبر میں جو جائداد ملی اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرؓ کو مشورہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا

إن شئت حبست أصلها و تصدقت بها فتصدق بها عمر على أن لا تباع ولا توهب ولا تورث.

تو اس کی توجیہ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا حبست اصلها فرمانا یا حضرت عمر کا عدم بیع، عدم ہبہ اور عدم تورث کی شرط کے ساتھ وقف کرنا اس لئے تھا کہ اوقاف لوگوں کی دست برد سے محفوظ رہے اور اس کا صدقہ جاریہ ہونا متاثر نہ ہو، آنحضرتؐ اور حضرت عمرؓ کی تصریحات کا منشا اوقاف کو ناکارہ اور بے سود بنانا نہیں تھا، اور یہاں صورت حال یہ ہے کہ اگر اس کی بیع نہ کی جائے اور متبادل وقف کا انتظام نہ کیا جائے تو اوقاف بے سود اور ناکارہ ہو جائیں گے، یہاں خدانخواستہ کسی کی دخل اندازی اور تصرف کے لئے جواز فراہم کرنا پیش نظر ہے، بلکہ پیش نظر یہ ہے کہ کسی طرح اوقاف صدقہ جاریہ بنے رہیں اور ان کا فیض جاری رہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ راقم نے بیشتر جوابات میں حنابلہ کے مسلک پر بنیاد رکھی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان میں اوقاف کا حال زار اور مسلمانوں کی بے بسی دیکھ کر یہ بات سمجھ میں آئی کہ ایسے اضطراری حالات میں کیوں نہ امام احمدؒ کے مسلک پر عمل کرلیا جائے، یہاں اس مسلک کو اختیار کرنا اتباع ھوی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ شدید ضرورت کے تحت ہے، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ چیز بھی قابل لحاظ ہے کہ ہندوستان میں اوقاف کے سرکاری ادارے اور متولیان اوقاف خیانت کے خوگر ہو چکے ہیں، اوقاف کی بیع کر کے اس رقم کو ہضم کرنے میں انتہائی بے باک ہیں، لہذا اگر سمینار میں اوقاف کی بیع کے جواز کا فیصلہ کیا جائے تو کچھ ایسی قیدیں لگادی جائیں جن کی بنا پر یہ طالع آزما اوقاف کو استحصال نہ کرسکیں۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

ہاں۔ ایسے اوقاف غیر مسلم کی تولیت میں رہ سکتے ہیں۔ مساجد میں غیر مسلموں کی اس درجہ شرکت میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

ذمی کومتولی بنانا جائز ہے کیونکہ حکومت اسلامیہ کو اس پر قابو ہوگا جیسا کہ کتب فقہ میں مصرح ہے، حربی کو بنانا جائز نہیں، ہندستان میں غیر مسلم کو متولی بنانا جائز نہیں، اس لئے اس کی تولیت میں رہنا درست نہیں۔

مولانامحمد حنیف صاحب

اگر مسلم اوقاف کا متولی غیر مسلم ہو:

اس سلسلہ میں فقہاء کے دونوں طرح کے اقوال ہیں، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ مسلم اوقاف کو مسلمانوں ہی کی تولیت میں ہونا چاہئے، علامہ رافعی رقمطراز ہیں: فان تولية الذمي على المسلمين حرام (تقریر رافعی علی الرد ۶/ ۸۴) مسلمانوں پر ذمی کی تولیت حرام ہے۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

مساجد و مقابر اور ایسے ہی اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں ہونا مالی حیثیت تک تو جائز ہے۔

ويشترط للصحة بلوغه و عقله... ولا تشترط الحرية والاسلام (البحر الرائق ۵/ ۲۲۶)

ويشترط للصحة بلوغه و عقله لا حريته واسلامه... ولو كان عبدا يجوز قياسا واستحسانا لأهليته في ذاته بدليل أن تصرفه الموقوف لحق المولى ينفذ عليه بعد العتق لزوال المانع بخلاف الصبي ثم الذمي في الحكم كالعبد (شامی ۴/ ۵۷۹)

فقہ کی ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ تولیت کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے تو جب ابتداً مسلمان ہونا شرط نہیں تو بقاء بقاعدہ "البقاء أسهل من الابتداء" بدرجہ اولی شرط نہ ہوگا، لیکن جہاں تک مسجد اور مدرسہ کے داخلی اور مذہبی امور میں نظم ونسق کا تعلق ہے مثلاً امام و مؤذن، مدرس اور اسی طرح نصاب تعلیم مقرر کرنا اس کی تولیت غیر مسلم ادارہ کے تحت رکھنا جائز نہیں ہے یہ تو صرف مسلمان ہی کرسکتا ہے۔

إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر... (التوبة)

مفتی شیر علی گجراتی

تولیت کے لئے اسلام شرط نہیں۔ لہذا ہندو راجاؤں نے یا جاگیرداروں نے جو اراضی وقف کی ہیں ان کے نگراں اور متولی وہ یا اس کے وارثین یا غیر مسلم ادارے کی تولیت ہو درست ہے۔

علامہ شامی کی ردالمحتار میں ہے: ويشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته وإسلامه لما في الاسعاف (۴/ ۳۸۱) فتاوی ہندیہ میں ہے: ولا تشترط الحرية والاسلام للصحة (۲/ ۴۰۸)

اسی طرح ابن نجیم بحرالرائق شرح کنز الدقائق میں تولیت کے لئے اسلام اور حریت کی شرط نہ ہونے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ولا تشترط الحرية والاسلام للصحة (ص/ ۲۴۵) البتہ بلوغ اور عقل شرط ہے۔ ويشترط للصحة بلوغه وعقله (ص ۲۴۴) البتہ امداد الفتاوی میں اسلام کو تولیت کے لئے شرط قرار دیا ہے۔

اکابر کے فتاوی سے اس کی تائید:

مفتی محمود صاحب نور اللہ مرقدہ نے بھی (ضرورت کی بنا پر جب کہ مسلمان سے ضیاع کا خوف ہو) غیر مسلم کا متولی ہونا درست قرار دیا ہے (دیکھئے: سوال نمبر ۵۶۳ ۔ ۳۰۲/۱۵)۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

اگر غیر مسلم میں امانت داری اور صلاحیت نظم ونسق پائی جائے تو غیر مسلم کی تولیت درست ہے۔

مولانا ایوب ندوی

کیا کوئی غیر مسلم اوقاف کا متولی ہوسکتا ہے؟

ہندوستان کی جن بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر اراضی وقف کی ہیں اور غالباً واقف کے ہندو ہونے کے باعث اب تک مساجد کی یہ اراضی ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق نظم ونسق کو انجام دیتا ہے لیکن چونکہ شرعاً مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے، اس لئے اگر حکمت عملی سے کوئی شخص اوقاف مذکور کو غیر مسلم ادارہ کی تولیت سے نکال کر مسلم اوقاف کے زیر نگرانی اس کے انتظام وانصرام کو کرسکتا ہو تو کردے لیکن اس کام کے کرنے کے لئے کوئی فتنہ برپا کرنے کی شرعاً گنجائش نہیں ہے۔

یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ اس جگہ دو مسئلے الگ الگ ہیں، جن کا سمجھنا ضروری ہے ورنہ اشتباہ ہوسکتا ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم قربت وثواب کی نیت سے کوئی زمین کسی مسجد ومقبرہ وغیرہ پر وقف کرے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ نیز کوئی غیر مسلم کسی اوقاف کا واقف ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کوئی غیر مسلم کسی اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا متولی ہوسکتا ہے یا نہیں؟ تو جہاں تک غیر مسلم کے واقف ہونے کا مسئلہ ہے تو یہ شرعاً جائز ہے، قال فی الھندیة فی کتاب الوقف واما الا سلام(للواقف) فلیس بشرط (فتاوی ہندیہ ۳۵۲/۲، درمختار مع ردالمحتار ۳۹۲/۳ ومثلہ فی احسن الفتاوی ۴۳۹/۶)وفی شرح التنویر بدلیل صحته من الکافر ۔البتہ غیر مسلم کا کسی بھی اسلامی وقف کا متولی ہونا جائز نہیں ہے، قال اللہ تعالیٰ: وما کانوا أولیائه إن أولیاء إلا المتقون (سورۃ الانفال ۳۴) ہاں اگر غیر مسلم نے وقف علی الاولاد وغیرہ کیا ہو تو اس صورت میں غیر مسلم متولی ہوسکتا ہے (فتاوی ہندیہ ۴۰۸/۲)۔

مولانا ابوبکر قاسمی

جو مسلم اوقاف ہندو وقف بورڈ کی زیر نگرانی اور تولیت میں ہیں ان کو قانونی چارہ جوئی سے مسلم سنی وقف بورڈ کی تولیت میں لانے کے لئے کوشش کرنی چاہئے، اگر کامیابی نہ ہو تو غیر مسلم کے متولی ہونے کو مجبوراً گوارہ کیا جاسکتا ہے، حضرت مفتی محمود صاحب گنگوہی تحریر فرماتے ہیں: "جب ایسی مجبوری ہے کہ وقف کے محفوظ رہنے اور انتظام برقرار رہنے کی صرف یہی صورت (یعنی غیر مسلم کو متولی بنانا) ہے تو مجبوراً برداشت کیا جاسکتا ہے (فتاوی محمودیہ ۳۰۳/۱۵)۔

اور علامہ شامیؒ نے نقل کیا ہے کہ متولی ہونے کی صحت کے لئے آزاد اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: وبشرط للصحة (ای لصحة التولیة) بلوغه وعقله لاحریته وإسلامه، ولو كان عبداً يجوز قياسا و استحساناً لأهليته في ذاته .... ثم الذمي في الحكم كالعبد الخ (ردالمحتار ۳/۵۳۲)

مولانا عبد القیوم

مسلم وغیر مسلم دونوں کی طرف سے وقف درست ہے، وقف کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں "واما الاسلام فليس بشرط" (الہندیہ ۲/۳۵۲) مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا (خواہ واقف مسلم ہو یا غیر مسلم) غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے بشرطیکہ وہ اوقاف میں خیانت نہ کرے، مساجد ومقابر وغیرہ میں غیر شرعی تصرف نہ کرے، اوقاف کے متولی کا نصب وعزل امانت وخیانت پر موقوف ہے، خواہ وہ متولی مسلم ہو یا غیر مسلم۔

قال في الاسعاف ولا يولى إلا أمين قادر بنفسه أو بنائبه لأن الولاية مقيدة بشرط النظر وليس من النظر تولية الخائن لأنه يخل بالمقصود (شامی ۳/۳۸۵)

مولانا تنویر عالم قاسمی

ہندوراجاؤں کی طرف سے کئے ہوئے اوقاف سے فائدہ حاصل کرنے اور ہندو وقف بورڈ کے ماتحت ان اوقاف کے رہنے سے کوئی مضائقہ نہیں، فتاوی محمودیہ میں ہے: کتنی ہی ہندو ریاستیں ہیں جہاں ان راجاؤں نے مسلمان رعایا کے لئے مسجدیں بنوا رکھی ہیں جن میں بغیر نکیر صدیوں سے نماز ہوتی ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ خانہ کعبہ خود کفار کا تعمیر کیا ہوا تھا جس میں حضور اقدس ﷺ نے نماز ادا فرمائی، اور زمانہ فتوحات میں آچکے بعد خلفاء راشدین نے اس کی تعمیر کو تعمیر کفار ہونے کی وجہ سے بدلوانے کی ضرورت نہیں سمجھی (فتاوی محمودیہ ۱۰/۱۸۹)۔

دور حاضر میں جب مسلم وقف بورڈ ایکٹ کے تحت ہر ریاست میں قائم ہے تو اس کو ایسے اوقاف اپنے زیر تصرف لے لینا چاہئے یا ہندو وقف بورڈ سے مطالبہ کیا جائے کہ وہ مسلم اوقاف مسلم وقف بورڈ کے سپرد کردے۔ غیر مسلم ادارہ مقاصد وقف اور احکام شریعت کو پوری طرح انجام نہیں دے سکتا لہذا اس کے ماتحت مسلم اوقاف کا رہنا مناسب نہیں۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

جو اوقاف ہندوراجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر وقف کی ہیں اور وہ ہندو وقف بورڈ کی نگرانی میں ہیں، وہ مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست وجائز ہے۔

(غير مامون) قال في الاسعاف لا يولى إلا أمين قادر بنفسه أو بنائبه لأن الولاية مقيدة بشرط النظروليس من النظر تولية الخائن لأنه يخل بالمقصود وكذا تولية العاجز لأن المقصود

لايحصل به ويستوى فيه الذكر والأنثى كذا الأعمى والبصير وكذا المحدود فى قذف إذا تاب لأنه أمين وقالوا من طلب التولية على الوقف لا يعطى له وهو كمن طلب القضاء لا يقلد الخ والظاهر أنها شرائط الأولوية لا شرائط الصحة وان الناظر إذا فسق استحق العزل ولا ينعزل كالقاضى اذا فسق لا ينعزل على الصحيح المفتى به.... ويشترط للصحة بلوغه و عقله لاحريته وإسلامه لما فى الإسعاف (ردالمحتار ۳/۴۲۲)۔ مولانا نذر توحید مظاہری

غیر مسلموں کی موقوفہ کی ادارت میں مساجد، مقابر اور اسلامی مقاصد اسلامی آزادی کے ساتھ تولیت درست ہے۔ ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

اصل یہ ہے کہ مساجد، مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے تمام اوقاف مسلمانوں ہی کی تولیت میں ہوں اور مسلمان ہی اس کے تمام نظم ونسق کو انجام دیں، لیکن اگر یہ اوقاف زمانہ قدیم سے ہندوؤں کی تولیت میں چلے آرہے ہوں، اور اب ان اوقاف کو ان کی تولیت سے نکالنا ممکن نہ ہو بلکہ ان اوقاف کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو بدرجہ مجبوری اس کو برداشت کیا جا سکتا ہے (فتاوی محمودیہ ۱۵/۳۰۲)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر اراضی وقف کی ہیں، اور شاید واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں، اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، تو اس صورت میں مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست و جائز ہے، اگر کوئی شخص حکمت عملی سے ہندو اوقاف سے نکال کر مسلم اوقاف کی زیر نگرانی کردے یا خود ہندو اوقاف حق تولیت اور حق نگرانی اور ہر قسم کے حقوق سے دست بردار ہو جائے اور مسلم اوقاف کا اس پر تسلط و قبضہ مکمل طور پر ہو جائے تو فبہا، ورنہ نہیں، زبردستی ہندو اوقاف تولیت اور انتظام و انصرام کی باگ ڈور حاصل کرنے کے لئے بابری مسجد والا واقعہ رونما ہونے پاوے، نیز شرعی نقطہ نظر سے بھی زبردستی لینا جائز نہیں ہے کیونکہ تولیت اور انتظام و انصرام کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔

وأما الإسلام فليس بشرط فلو وقف الذمى على ولده ونسله وجعل آخره للمساكين جاز ويجوز أن يعطى المساكين وأهل الذمة وإن خص فى وقفه مساكين أهل الذمة جاز الخ (فتاوی ہندیہ ۲/۳۵۲، ردالمحتار ۳/۴۲۱ تا ۴۲۲)

حربى دخل دار الاسلام بامان ووقف جاز من ذلك ما يجوز من الذمى كذا فى الحاوى (فتاوی ہندیہ ۲/۳۵۳)

وقال العلامة ابن عابدين الشامى فى رد المحتار: ويشترط للصحة بلوغه وعقله لاحريته واسلامه كما فى الاسعاف (ردالمحتار ۳/۴۲۲)

مشعل راہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا:

جو لوگ قدیم سے زمیندار اور تعلقہ دار تھے اور جن کو ایرانی زبان میں مرزبان اور دہقان کہتے تھے، حضرت عمرؓ نے ان کی حالت اسی طرح قائم رہنے دی اور ان کے جو اختیارات اور حقوق تھے سب بحال رکھے (الفاروق ۲/۱۴۱)

علامہ شبلی نعمانی رقمطراز ہیں: جہاں تک ہم کو معلوم ہے عراق کے سوا حضرت عمرؓ نے اور کسی صوبے کی پیائش نہیں کرائی، بلکہ جہاں جس قسم کا بندوبست تھا، اور بندوبست کے جو کاغذات پہلے سے تیار تھے ان کو اسی طرح قائم رکھا، یہاں تک کہ دفتر کی زبان تک نہیں بدلی یعنی جس طرح اسلام سے پہلے عراق وایران کا دفتر فارسی میں، شام کا رومی میں، مصر کا قبطی میں تھا، حضرت عمرؓ کے عہد میں بھی اسی طرح رہا، خراج کے محکمہ میں جس طرح قدیم سے پارسی، یونانی اور قبطی ملازم تھے بدستور بحال رہے، تاہم حضرت عمرؓ نے قدیم طریقۂ انتظام میں جہاں جو کچھ غلطی دیکھی اس کی اصلاح کردی (الفاروق ۲/۴۴)

وقال الحسن لا يجوز للذمي وصية إلا الثلث قال ابن عباس أمر النبي ﷺ أن يحكم بينهم بما أنزل الله وقال الله تعالى وان احكم بينهم بما أنزل الله (بخاری ۱/۳۸۳)

وقف کا قربحکم وصیت کا فر ہے، اور ہدایہ وغیرہ جملہ کتب میں لکھا ہے کہ اگر جہت وصیت عندا لکافر قربت ہو تو یہ وصیت جائز ہے، غیر مسلم اگر کارثواب سمجھ کر وقف کرے تو اس کا وقف صحیح ہے، لہٰذا اگر غیر مسلم مساجد و دیگر اسلامی رفاہ عام کے لئے زمین وغیرہ وقف کردے تو اس کا وقف صحیح ہے، اسی طرح اس کا متولی و منتظم بننا اور رہنا بلا تردد صحیح وجائز ہے، اس سے خواہ مخواہ تولیت کو اپنے قبضہ میں کرنے کے لئے کوئی فتنہ برپا نہیں کرنا چاہئے۔

مسجد اور وقف کا متولی کیسا ہونا چاہئے؟

ایک استفتاء کے جواب میں حضرت مولانا مفتی سید عبدالرحیم لاجپوری دامت برکاتہم یوں رقمطراز ہیں: کمیٹی کے اکثر ارکان وممبران غیر دیندار اور احکام وقف سے ناواقف ہوں گے تو احکام وقف کے خلاف فیصلے ہوں گے ،اس لئے ایسی کمیٹی سے فقط ایک دیندار احکام وقف سے واقف متولی کا ہونا افضل ہے، کام زیادہ ہو، تنہا انجام دینا دشوار ہو تو متولی اپنا نائب رکھ سکتا ہے۔ (فتاویٰ رحیمیہ ۲/۱۵۷تا۱۵۸)

اہل علم و پابند صوم وصلوٰۃ اور پرہیزگار کے ہوتے ہوئے بے علم، بے عمل، فاسق وفاجر، داڑھی منڈائے، تو لیت اور اہتمام کے اور دینی سوسائٹی کی قیادت وسیادت کے اہل نہیں ہو سکتے، صحیح حق دار حاملین قرآن و پابند شریعت لوگ ہیں، حضرت امام مالکؒ کا ارشاد ہے کہ مسلمانوں کی رہنمائی وہی کر سکتا ہے جس کی زندگی پیغمبر اسلام ﷺ کے اسوۂ حسنہ کا نمونہ ہو۔ اور حضرت علامہ ابن تیمیہ کا فرمان ہے کہ امت کا اتفاق ہے کہ عالم باعمل مسلمان سیادت وقیادت کا اہل ہے، اگر ایسا شخص میسر نہ ہو تو یہ منصب مجبوراً دو شخصوں میں سے ایک کے سپرد کیا جائے گا۔

(۱) عالم فاسق (یعنی عالم بے عمل) کو۔ (۲) جاہل متقی (بے علم باعمل) کو۔ (کتاب السیاسۃ الشرعیہ ص ۱۷)

فتاویٰ ابن تیمیہ میں ہے: ولا يجوز تولية الفاسق مع إمكان تولية البر ۔ یعنی نیک آدمی کے ملنے

کا امکان ہو تو فاسق کو سردار بنانا ناجائز ہے (فتاویٰ ابن تیمیہ ۱/۱۵۰)

آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة۔ یعنی جب اہم امور نااہل کو سپرد کئے جائیں تو قیامت کا انتظار کرو (بخاری ۱/۱۴)

نااہل متولیان مساجد و اوقاف کو برطرف کرنے کا مجاز کس کو ہے؟

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ سوال نمبر (۷۴۶) کے جواب کے تحت یوں رقمطراز ہیں: اور اگر متولی میں خیانت ثابت ہو خواہ وہ واقف کا مقرر کیا ہوا ہو، یا قاضی کا یا عام مسلمین کا اس کو معزول کردینا واجب ہے اور یہ حق معزول کردینے کا بھی اصل میں قاضی کو ہے۔

فی الدر المختار و ينزع وجوبا بزازية (لو) الواقف . درر . فغيره بالأولىٰ (غير مامون) أو عاجزاً أو ظهر به فسق إلخ مختصراً في رد المحتار. مقتضاه اثم القاضي بتركه الخ.

اوپر معلوم ہو چکا کہ عام مسلمین بجائے قاضی کے ہیں اس لئے اگر قاضی نہ ہو تو عام مسلمین کو یہ حق معزول کرنے کا حاصل ہے لیکن اگر عام مسلمین بذات خود اپنے اس اختیار شرعی کو نافذ کرنے پر قانوناً قادر نہ ہوں تو ان پر لازم ہے کہ حکام وقت سے استعانت کریں اور ان سے درخواست کرا کر متولی صالح کو مقرر کرا کر اگر وقف کے انتظام کی اصلاح کریں، پس یہ متولی صالح شرعاً مسلمین کے طرف سے ہوگا اور قانوناً حکام وقت کی طرف سے ہوگا۔

اوقاف اسلامی کو عمداً حکومت کو سپرد کردینا جائز نہیں ہے:

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب نمبر (۱۵۰) کے تحت یوں رقمطراز ہیں: اوقاف اسلامیہ کو حکومت کے قبضہ میں دے دینا اور متولیوں کے اختیارات حکومت کو تفویض کردینا شرعاً درست نہیں ہے، متولیوں کی بے اعتدالی کو روکنے کے لئے حساب فہمی تو کی جاسکتی ہے لیکن ان کے شرعی اختیارات جو واقف نے دیئے ہیں سلب نہیں کئے جاسکتے۔ (کفایت المفتی ۷/۱۵۷، معارف القرآن ۴/۳۳۱، ہکذا فی فتاویٰ رحیمیہ ۶/۷۴)

زبدۃ الخلاصۃ:

کافر اگر قربت کی نیت سے مسجد تعمیر کرے یا مسجد کے لئے چندہ دے تو جائز ہے، آگے اس میں اختلاف ہے کہ مذہب واقف میں قربت ہونا شرط ہے یا کہ وقف کے خیال وعقیدہ میں قربت ہونا کافی ہے، راجح قول ثانی ہے:

قال في الهندية واما سببه فطلب الزلفىٰ (الى قوله) واما الاسلام فليس بشرط.

وفي كتاب الوقف من شرح التنوير بدليل صحته من الكافر.

وفي الشامية حتى يصح من الكافر (الى قوله) بخلاف الوقف فانه لا بد فيه من أن يكون في صورة القربة وهو معنى ما يأتي في قوله و يشترط أن يكون قربة في ذاته إذ لو اشترط كونه قربة حقيقة لم يصح من الكافر (ردالمحتار)

وقف کافر بحکم وصیت کافر ہے اور ہدایہ وغیرہ جملہ کتب میں لکھا ہے کہ اگر جہت وصیت عندالکافر قربت ہو تو یہ وصیت جائز ہے۔

آیت کریمہ " ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد الله " سے کفار کی تعمیر مسجد کے عدم جواز پر استدلال صحیح نہیں، آیت کے سیاق وسباق اور شان نزول پر نظر ڈالنے سے واضح ہوجاتا ہے کہ اس میں مسجد حرام کی تعمیر اور سقایت حاج پر افتخار مشرکین کا رد ہے، اس طرح کہ مشرکین میں قبول عمل کی شرط (ایمان) موجود نہ ہونے کی وجہ سے ان کا یہ عمل مقبول نہیں اور عمل غیر مقبول پر فخر کرنا لغو ہے، اس آیت میں جواز وعدم جواز سے کوئی تعرض نہیں، لہذا " للمشرکین " میں لام جواز نہیں بلکہ استحقاق وصلاحیت کا ہے، والتفصیل فی بیان القرآن۔

اس سے معلوم ہوا کہ بعض مفسرین کا اس آیت سے عدم جواز ثابت کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ آیت کے سیاق وسباق وشان نزول کے خلاف ہونے کے علاوہ تصریحات فقہاء رحمہم اللہ تعالی سے بھی معارض ہے اور بوقت معارضہ مفسرین کا قول قابل قبول نہ ہوگا " فانه لکل فن رجال "۔

خانہ کعبہ کی تعمیر مشرکین کو برقرار رکھنے سے زیادہ قوی کون سی دلیل جواز پر ہوسکتی ہے؟ " فبای حدیث بعده یومنون "۔

غرضیکہ اگر کافر بنیت ثواب مسجد تعمیر کرے (یا مساجد ومقابر اور مدارس دینیہ وغیرہ پر اپنی اراضی وقف کرے) تو جائز ہے، البتہ اگر اس عمل کی وجہ سے مسلمانوں پر کفار کے افتخار واظہار منت کا اندیشہ ہو تو ان کے اس عمل کو قبول کرنا جائز نہ ہوگا (احسن الفتاوی ۶/۴۳۹ تا ۴۴۰، فتاوی ہندیہ ۲/۳۵۲، در المختار ورد المحتار ۳/۳۹۲ تا ۳۹۳)

میری رائے یہ ہے کہ کافر کا وقف کرنا اور اس کا متولی ومنتظم رہنا بلاشبہ جائز ودرست ہے، اس کی تولیت کی باگ ڈور کو اپنے تصرف وتسلط میں لینے کی سعی کرنا بہتر نہیں ہے اس سے احتراز کرنے کی ضرورت ہے۔

آیت کریمہ مذکورہ بالا سے مولانا مفتی محمد شفیع علیہ الرحمہ اور محمد علی صابونی نے کافر کی تعمیر مسجد اور متولی ہونے کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے جو صحیح نہیں ہے (معارف القرآن ۴/۳۳۰۔۳۳۱، روائع البیان ۱/۵۷۳۔۵۷۴، بحوالہ احکام القرآن للجصاص ۳/۸۷)

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

اوقاف کی تولیت کے لئے مسلم ہونا ضروری نہیں، اس لئے ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں، ہندو واقف ہونے کے باعث ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، شرعاً اس کی اجازت ہے، چنانچہ فتاوی ہندیہ (۲/۳۱۵) میں اس بارے میں صراحت ہے کہ واقف کے لئے اسلام کے ساتھ متصف ہونا ضروری نہیں تو متولی ہونے کے لئے بدرجہ اولی ضروری نہیں۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ان ریاستوں میں جہاں ہندو راجاؤں نے اور جاگیرداروں نے مساجد پر زمینوں کو وقف کیا ہے، اور شاید واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم و

نسق انجام دیتا ہے تو اس صورت میں شرعی مسئلہ یہ ہے کہ مساجد ومقابر کا غیر مسلم ادارے کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے۔ مسلمانوں کو چاہئے کہ حکومت سے کوشش کر کے ان اوقاف کو مسلم اوقاف کی تولیت میں شامل کرائے، جہاں تک ان مسجدوں اور مقابر میں نماز اور تدفین کا مسئلہ ہے تو بہر حال یہ جائز اور درست ہے اس میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ غیر مسلم کا متولی رہنا درست نہیں، اس کے لئے سنجیدہ اور مثبت انداز میں کوشش کرتے رہنا چاہئے کہ وہ اوقاف مسلمانوں کی تولیت میں آجائیں۔ فتاوی ہندیہ میں درج ہے:

الصالح للناظر من لم يسأل الولاية للوقف وليس فيه فسق يعرف وفي الاسعاف لا يولى إلا أمين (فتاوی ہندیہ)

ناظر (متولی) کے لئے بہتر شخص وہ ہے جو ولایت کو نہ مانگے اور اسکے اندر معروف فسق ہو، اور اسعاف میں ہے کہ متولی صرف امین ہی بن سکتا ہے۔

خلاصہ بحث:

ہندوستان کی ان ریاستوں میں جہاں اب بھی مساجد ومقابر ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ان ریاستوں میں ہندو آبادی کی اکثریت ہے اور یہ ممکن نہ ہو کہ ان اوقاف کو مسلم اوقاف میں منتقل کیا جا سکے بلکہ اس کا خطرہ ہو کہ الگ کرنے کی صورت میں مسجد اور قبرستان سے بھی ہاتھ دھونا پڑیگا یا حکومت اس پر قبضہ کر لے گی تو اس صورت میں خاکسار کی رائے ہے کہ ہندو متولی جب مسجد کا صحیح نظم ونسق کر رہا ہو تو اس صورت میں مسجد اور قبرستان کو اس کی تولیت میں رہنے دینا چاہئے کیوں کہ خود فقہ کی کتابوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ متولی کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، البتہ امین ہونا شرط ہے، چنانچہ ہندیہ میں ہے:

ولا تشترط الحرية والإسلام لصحته لما في الاسعاف (ہندیہ ۲/۴۰۸)

متولی کے صحت کے لئے حریت (آزادی) اور اسلام شرط نہیں ہے جیسا کہ اسعاف میں ہے۔

مولانا قمر الزماں ندوی

اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا:

اس سلسلہ میں نفی یا اثبات میں کچھ عرض کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شرائط تولیت پر ایک نظر ڈال لی جائے، دور حاضر کے مشہور عالم دین اور مذاہب اربعہ کے معتمد ناقل ڈاکٹر وہبہ زحیلی (حفظہ اللہ) نے لکھا ہے کہ ناظر ومتولی کے لئے کل تین شرطیں ہیں: (۱) عدالت: یعنی دیانتداری کی صفت ناظر ومتولی میں پائی جانی چاہئے، یہ جمہور کا قول ہے، حنابلہ عدالت کی شرط نہیں لگاتے ہیں۔ (۲) کفایہ: یعنی قوت کا ہونا بھی ضروری ہے تاکہ وہ ان تصرفات کے انجام دینے پر قادر ہو جن کا انہیں حق ہے، اسی قدرت میں بلوغ اور عقل کی شرط شامل ہے، البتہ مذکر ہونا شرط نہیں بلکہ عورت بھی تولیت کے فرائض انجام دے سکتی ہے۔ (۳) اسلام: یعنی اگر اوقاف مسلمانوں کے ہیں تو ان کا ناظر اور متولی بھی مسلمان ہونا چاہئے یا مسجد جیسی دینی اور مذہبی چیزوں کے لئے مسلمان متولی کا ہونا ضروری ہے، ہاں

اگر اوقاف غیر مسلم کے لئے ہیں تب غیر مسلم بھی ان کی تولیت کے فرائض انجام دے سکتے ہیں، یہ مسلک جمہور کا ہے تاہم حنفیہ اس تیسری شرط کے قائل نہیں ہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۲۳۲/۸)۔ علامہ شامی بھی حنفیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ویشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته واسلامه لما في الاسعاف (ردالمحتار ۳/۳۶۵)

صحت تولیت کے لئے متولی کا بالغ ہونا اور عقل مند ہونا شرط ہے، اس کا آزاد ہونا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ اسعاف میں ہے۔

اوپر مذکور تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا جائز ہے، تاہم ہم مسلمانوں کو کوشش کرنی چاہئے کہ ایسے اوقاف کو مسلم وقف بورڈ کے تحت لائیں اور اس کوشش میں ہر فرد کو ایک دوسرے کا تعاون کرنا اپنا فریضہ سمجھنا چاہئے۔

مولانا محمد نور القاسمی

مسلم اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا:

اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا متولی غیر مسلم ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، مثلاً مساجد و مقابر وغیرہ کی دیکھ بھال، اس کا نظم ونسق سنبھالنا غیر مسلم ادارہ، یا ہندو وقف بورڈ انجام دیتا ہے اور اس میں کسی قسم کی خیانت سے اجتناب کرتا ہے تو اس کی تولیت میں رہنا جائز ہوگا، اس لئے فقہاء نے متولی کے لئے جن شرائط کا ذکر کیا ہے اس میں عقل وشعور، بالغ ہونا، اور نظم وضبط کے فرائض کو بحسن وخوبی انجام دینے کی صلاحیت (موجود ہو) ہے، آزاد اور مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے۔

شیخ بدران ابوالعینین بدران نے تولیت وقف کی تین شرائط کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

العقل والبلوغ والقدرة على إدارة الوقف إدارة محققة للغرض المقصود منه، ولايشترط فيه الإسلام ولا الحرية ولا الذكورة، لأنها من الإدارات المالية (احکام الوصایا والاوقاف ر ۳۰۷)

عقل وبلوغ اور اس کو یعنی وقف کو کماحقہ چلانے کی شرط لگانے اس کے مقصود اصلی کے حصول کے لئے ہے، اس میں نہ اسلام کی شرط ہے، نہ آزاد ہونے کی، اور نہ مرد ہونے کی، اس لئے کہ وقف مالی اداروں میں سے ایک ادارہ ہے۔

نیز فقہ حنفی کے رمز شناس فقیہ علامہ شامی رقمطراز ہیں:

ويشترط للصحة بلوغه وعقله، لاحريته وإسلامه (ردالمحتار علی الدرالمختار ۳/۳۸۵)

اس کے صحیح ہونے کے لئے اس کا بالغ ہونا اور عقل وشعور سے متصف ہونا شرط ہے، آزاد اور اسلام شرط نہیں ہے۔

لیکن دور حاضر میں مسلم اوقاف کا غیر مسلم کی تولیت میں رہنا مناسب نہیں معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ فقہاء

نے بیان کیا ہے کہ خائن شخص اوقاف کا متولی نہیں ہوسکتا ہے اور متولی سے خیانت ظاہر ہو تو اس کو معزول کردیا جائے گا، آج کل غیر مسلم پر اعتماد کرنا بڑا مشکل ہے، لوگوں سے عدل وانصاف اور ایمانداری کی صفات مفقود ہوچکی ہیں، خصوصاً غیر مسلم، کہ ان کی جانب سے اوقاف میں خیانت کرنے کا قوی خدشہ ہے، لہذا ایسے حالات میں غیر مسلم، مسلم اوقاف کا ذمہ دار نہیں ہوسکتا۔ مولانا ابرار خان ندوی

صورت مسئولہ کا جواب یہ ہے کہ اسکو حرام کہا گیا ہے۔ تقریرات الرافعی علی رد المحتار میں ہے:

ويشترط للصحة بلوغه و عقله لاحريته وإسلامه في منهوات الأنقروية هذا يدل على أن تولية الذمي صحيحة وينبغي أن يخص بوقف الذمي فإن تولية الذمي على المسلمين حرام لا ينبغي اتباع شرط الواقف فيها من خط ابن نجيم (تقریرات الرافعی ۲/۸۴)

لہذا ایسے اوقاف کے متعلق مسلمانوں کو کوشش کرنی چاہئے کہ وہ غیر مسلم کی تولیت سے نکل کر مسلمانوں کی تولیت میں داخل ہوجائے۔ مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی

وہ تمام اوقاف جو غیر مسلموں کی تولیت میں ہیں تو شریعت اس سے مانع نہیں ہے، چونکہ فتاوی ہندیہ میں شرائط وقف میں صرف عاقل وبالغ کی قید ہے:

و شرطه لصحته بلوغه و عقله لاحريته وإسلامه.

لہذا غیر مسلموں کی تولیت میں رہنا درست ہے، بیت اللہ اور بیت المقدس اس کی نظیر ہے جب کہ حضور پاک ﷺ نے اس پر کسی طرح کی نکیر نہیں کی تھی۔ مولانا سمیع اللہ قاسمی

اوقاف کا ہندوؤں کی تولیت میں رہنا:

وہ اوقاف جو اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آئے ہوں اور واقف کے ہندو ہونے کی وجہ سے ہندو ادارے کے ماتحت ہوکر انہیں کے نظم ونسق کے اندر ہوں تو ایسے اوقاف کا ہندو ادارے کی تولیت میں رہنا درست نہیں کیونکہ من جملہ شرائط تولیت میں سے امانت، دیانت اور فسق وفجور سے پاکیزگی بھی ہے۔ اور یہ تمام صفات کافروں میں اعلی طریقے پر موجود نہیں۔

بحرالرائق کے اندر ہے: "وفي الاسعاف لا يولى إلا أمين قادر بنفسه أو بنائبه لأن الولاية مقيدة بشرط النظر و ليس من النظر تولية الخائن لأنه يخل بالمقصود و كذا تولية العاجز لأن المقصود لا يحصل إلا به (بحر ۵/۳۲۶) مولانا صدر عالم

مساجد پر غیر مسلم کی تولیت:

ہندوستان کی بعض ریاستوں میں راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں۔ اور واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے۔ میری ناقص رائے میں مساجد کا غیر مسلم ادارے کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں

دو مسئلے ہیں ایک کافر کا مسجد بنانا یا مسجد کے لئے چندہ دینا۔ دوسرے مسجد کا غیر مسلم کے تصرف وتولیت میں باقی رہنا۔

اما سببه فطلب الزلفى... واما الإسلام فليس بشرط (فتاوی ہندیہ ۲/۳۱۷)

وأن يكون قربة فى ذاته اى بأن يكون من حيث النظر إلى ذاته وصورته قربة، الى قوله. فأفاد أن هذا شرط لوقف الذمي فقط (کتاب الوقف، رد المحتار ۶/۵۲۴)۔

ان نصوص فقہیہ کی بنا پر کافر اگر قربت کی نیت سے مسجد تعمیر کرے یا مسجد میں چندہ دے تو جائز ہے۔ خانہ کعبہ کی تعمیر میں مشرکین کو برقرار رکھنے سے زیادہ قوی دلیل اور کیا ہو سکتی ہے۔ لیکن جواز کا یہ حکم اسی وقت تک ہے جب تک کہ مساجد پر تصرف وتسلط کا موجب نہ بنے، جیسے ہندو معماروں سے اجرت پر مسجد تعمیر کرانا، باوجودیکہ ہندو معمار حقیقی طور پر تعمیر کا مباشر ہے مگر یہ مباشرت ممنوع نہیں، جائز ہے۔ کیونکہ مزدوری پر کام کرنے سے کوئی شخص تصرف وتولیت کا مستحق نہیں ہوا کرتا۔

اور اگر مسجد کی تعمیر اور اس میں چندہ دینے سے کفار کا تصرف وتسلط ہو رہا ہو تو حرام ہوگا۔ اور اس میں یہ بھی ضروری نہیں کہ یہ تعمیر کفار کے مال سے ہو بلکہ اگر کوئی کافر مسلمانوں سے چندہ جمع کرے اور مسجد کی تعمیر کرے لیکن انتظام واہتمام میں خود مستقل ہو کسی مسلمان کو دخل نہ دینے دے تو یہ تعمیر بھی تعمیر ممنوع ہے، باوجودیکہ تعمیر مسلمان کے مال سے ہوئی ہو، کیونکہ اسلام کے مخصوص معابد پر کفار کا تصرف وتسلط ممنوع ہے۔

ایک تو اس وجہ سے کہ انکی تولیت وتسلط سے مسلمانوں کی کوتاہی اور قصور ظاہر ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ کافر بحیثیت کافر ہونے کے شعائر اسلام اور خانہ خدا پر تصرف وتسلط کا مستحق نہیں ہے۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے ان دونوں مسئلوں پر بحث کرتے ہوئے ایک لطیف استدلال کیا ہے:

آیت کریمہ: "ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله" سے اس تقدیر کے تعمیر سے تعمیر معروف مراد ہو، ثابت ہوتا ہے کہ اس میں حق تعالیٰ نے کفار سے حق تعمیر کی نفی فرمائی ہے اور تعمیر سے بھی تعمیر کا ایک اکثری لازم مراد ہے اور وہ تصرف وتسلط ہے۔

پس آیت شریفہ میں اس تعمیر کے استحقاق کی نفی ہے جو تصرف اور تسلط کو مستلزم ہو۔ اور یہی مطلب ہے کتب تفسیر کی ان عبارتوں کا جن میں کفار کے لئے مساجد کی تعمیر معروف کو ممنوع لکھا ہے (کفایت المفتی ۷/۹۷)

مولانا عطاء الله قاسمی

مساجد کا ہندو اوقاف کی تولیت میں رہنے کا حکم:

جو زمین وجائیداد غیر مسلموں نے مساجد کے لئے وقف کی ہیں وہ زمین مساجد کی ہوں گی اور ان کا وقف کرنا صحیح ہے اور درست ہے، لیکن ان مساجد کا غیر مسلم اوقاف کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ اوقاف کی ولایت کا اختیار واقف کو رہتا ہے یا اگر واقف کسی کو وصی بنا دیتا ہے تو پھر ولایت کا حق وصی کو ہوتا ہے اور اگر وصی نہ ہو تو پھر ولایت قاضی کے لئے ہوتی ہے کہ وہ جس کو چاہے متولی مقرر کرے (امداد الفتاوی ۲/۶۱۴)۔

ولاية نصب القيم إلى الواقف ثم لوصيه ثم للقاضي (التنویر علی الدر ۳/۴۴۸)۔

متولی مقرر کرنے کی ولایت واقف کو ہوتی ہے پھر وصی کو پھر قاضی کو کہ جس کو چاہے متولی مقرر کرے۔

نیز قاضی کے شرائط میں یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو، لہٰذا غیر مسلم اوقاف مساجد کی تولیت کے مستحق نہیں ہیں، اس بنا پر مسلمانوں کو چاہئے کہ حکومت سے مطالبہ کریں اور ان سے مدد لیں کہ ہماری مساجد غیر مسلم اوقاف کی تولیت سے نکال کر مسلمانوں کو دی جائیں اور مسلمان پھر باہمی رضامندی سے جس کو چاہیں متولی مقرر کردیں یا مسلم اوقاف کے تحت داخل کردیں۔

حاصله أن أهل المسجد لو اتفقوا على نصب رجل متولياً لمصالح المسجد فعند المتقدمين يصح ولكن الأفضل كونه بإذن القاضي ثم اتفق المتأخرون ان الأفضل أن لا يعلموا القاضي في زماننا لما عرف من طمع القضاة في أموال الأوقاف (شامی ۴/۳۳۲)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اہل مسجد کسی کے متولی بنانے پر مصالح مسجد کی خاطر اتفاق کرلیں تو متقدمین کے نزدیک صحیح ہے لیکن افضل یہ ہے کہ قاضی کی اجازت سے ہونا چاہئے، پھر متاخرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اب افضل یہ ہے کہ قاضی کو نہ بتلائیں اس لئے کہ ہمارے دور میں قاضیوں کے اندر لالچ ہوگیا ہے جیسا کہ معروف ہے اور خاص طور سے اوقاف کے اموال میں زیادہ لالچ ہے۔

(الحاصل) اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مساجد و مقابر وغیرہ اوقاف کا غیر مسلم کی تولیت میں رہنا صحیح نہیں ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

غیر مسلم کا مسلم اوقاف کا متولی ہونا:

اگر کوئی واقف کسی غیر مسلم کو مسلم اوقاف کا متولی بنادے یا اپنے وقف میں اس کی شرط لگادے تو اس کا غیر مسلم کو متولی بنانا درست نہیں ہوگا اور نہ اس کی شرط کی اتباع کی جائے گی، کیونکہ صاحب تقریر رافعیؒ نے لکھا ہے کہ ذمی اوقاف کا ذمی تو متولی ہوسکتا ہے لیکن مسلم اوقاف کا متولی نہیں ہوسکتا ہے، اس سے ہر شخص بخوبی اندازہ لگا سکتا ہے، جب ذمی مسلم اوقاف کا متولی نہیں ہوسکتا ہے تو وہ غیر مسلم جو ذمی نہیں مسلم اوقاف کا متولی کیسے ہوسکتا ہے۔

إن تولية الذمي صحيحة ينبغي أن يخص بوقف الذمي فإن تولية الذمي على المسلمين حرام لا ينبغي اتباع شرط الواقف فيها من خط ابن نجيم (تقریر الرافعی مع الشامی ۶/۸۴)

ذمی کا متولی بننا جائز ہے، مناسب ہے کہ اسے ذمی کے وقف کے ساتھ خاص کیا جائے کیونکہ ذمی کا مسلمان پر متولی بننا حرام ہے، مناسب ہے کہ اس میں واقف کے شرط کی اتباع نہ کی جائے۔

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆☆☆

ہندوستان میں اوقاف

تعارف وجائزہ

قانون وقف

تاریخ، مقاصد اور اہم نکات کا مختصر جائزہ

محمد عبدالرحیم قریشی

صدر کل ہند مجلس تعمیر ملت، سکریٹری آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

اسلامک فقہ اکیڈمی کے اس سمینار میں غور وفکر کا ایک اہم موضوع وقف ہے اور اوقاف سے متعلق کئی سوالات اس سمینار میں زیر غور ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ملک میں رائج قانون وقف کا جائزہ لیا جائے۔ اس جائزہ میں اس قانون اور اس قانون کے بارے میں عدالتی نکتہ آفرینیوں کے ایسے پہلو بھی سامنے آئیں گے جن سے ان سوالات پر غور و بحث میں مدد ملے گی جو اس سمینار کے موضوعات میں شامل ہیں۔ ان کے علاوہ وقف سے متعلق اہم مسائل کو سمجھا جا سکے گا۔

قانون وقف کے ارتقاء کی تاریخ:

وقف کا نظریہ کہ کسی مال متعین کو روک کر اس کی منفعت کو خیر کے کاموں میں صرف کیا جائے، یہ اسلام ہی کی دین ہے، اور ایسا کوئی نظریہ یا ادارہ دنیا کے کسی اور قانون میں نہیں پایا جاتا۔ وقف کا مقصد قرب الٰہی کا حصول ہے اور یہ ثواب جاریہ ہے اس لئے مسلم معاشروں میں مال و جائداد کو وقف کرنے کی روایت چلی آ رہی ہے۔ ہندوستان میں بھی مسلمانوں کی آمد کے بعد اوقاف کے قیام کا سلسلہ شروع ہوا اور لاکھوں لاکھ اوقاف قائم ہوئے جن کی نگرانی حکومت کے مقرر کردہ قاضی کیا کرتے تھے اور ہر مملکت کے اندر واقع اوقاف کی عام نگرانی صدر الصدور کی ذمہ داریوں میں شامل تھی۔ قاضی اور دیگر خدمات شرعیہ پر مامور اصحاب صدر الصدور کے تحت اپنے فرائض انجام دیتے تھے۔ مغلیہ سلطنت کے زوال اور ملک میں افراتفری نے اوقاف کے اس نظام کو متاثر کیا۔ انگریزوں کے قبضہ کے ساتھ ساتھ یہ صورتحال ابتر ہوتی چلی گئی۔

ا۔ انگریز کے غلبہ کے بعد صورت حال:

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ انگریزوں کا دہلی پر مکمل قبضہ ۱۸۵۷ء سے بہت پہلے شاہ عالم ثانی کے دور حکومت میں سن ۱۸۰۳ء☆ میں ہو چکا تھا۔ انگریزوں کی مدد سے ہی شاہ عالم ثانی نے دہلی کا تخت حاصل کیا تھا اور اس

☆ انگریزوں کے دہلی پر ۱۸۵۷ء سے پہلے مکمل قبضہ کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے ۳۰ رجون ۱۸۰۷ء کو ایک درخواست دہلی کے انگریز ریذیڈینٹ کے توسط سے سکریٹری پولیٹکل ڈپارٹمنٹ کو دی تھی کہ دہلی میں ان کی جائداد ضبط ہو چکی ہے وہ واگذاشت کی جائے۔ ۱۰ رجولائی ۱۸۰۷ء کو سکریٹری پولیٹکل ڈپارٹمنٹ نے ریذیڈینٹ کو جائزہ واگذاشت کرنے کی درخواست کی منظوری کی اطلاع دی اور حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کو دہلی میں دوبارہ رہنے کی اجازت مل گئی۔

کے بعد اکبر شاہ ثانی انگریزوں کا صرف وظیفہ خوار تھا۔ ان حالات میں اوقاف کی صورتحال مزید ابتر ہونے لگی ،انگریزوں نے بھی اس میں مداخلت سے احتراز کیا۔ لیکن ۱۸۱۰ء میں انگریزوں نے جب اس ابتری کو بڑھتے ہوئے دیکھا تو اوقاف اور عطیات کے تحفظ کے مقصد سے فورٹ ولیم (کلکتہ) کے ماتحت تمام علاقوں کیلئے ایک قانون وریگولیشن Regulation XIX of 1810 پاس کیا،اس کے ابتدائیہ میں یہ مقاصد بیان کئے گئے۔

"......کہ انڈومینٹس کو معطی کے حقیقی منشاء اور مرضی کے مطابق
استعمال کیا جائے اور......عوام کے استعمال اور سہولت کیلئے پلوں،
سرایوں، گھروں اور دیگر عمارات کی جو حکومت یا افراد کے صرف
سے تعمیر کئے گئے ہوں،نگہ داشت اور مرمت کی جائے....."

انڈومینٹس کے بارے میں اس ابتدائیہ میں یہ وضاحت کردی گئی کہ اس سے مراد مساجد، ہندو منادر، تعلیمی اداروں (کالجز) کی مدد اور دیگر مقدس اور منفعت بخش اغراض کے لئے سابقہ حکومتوں یا افراد کی جانب سے دی گئی اراضیات ہیں۔

اس ابتدائیہ سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ۱۸۱۰ء تک تعلیمی اداروں کی اوقافی جائدادیں بڑی تعداد میں موجود تھیں اور پلوں، سراؤں، گھروں وغیرہ کی قابل لحاظ تعداد ایسی تھی جو وقف تھے۔ ۱۸۱۷ء میں ایسا ہی قانون فورٹ سینٹ جارج (مدراس) کے تحت کے علاقوں میں نافذ کیا گیا (ریگولیشن ۷ بابت ۱۸۱۷، مدراس) ان قوانین کے ذریعہ ان تمام اوقاف کی عام نگرانی ونگہداشت بورڈ آپ ریوینو اور بورڈ آف کمشنرس کے تحت کردی گئی۔

۲۔ کمپنی حکومت کی پالیسی:

۱۸۶۳ء میں یہ پالیسی بدل دی گئی اور اس نظریہ کے تحت کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذہبی اداروں کے ساتھ ایک عیسائی حکومت کا تعلق بے قاعدہ اور خلاف مصلحت ہے، برطانوی حکومت ہند نے قانون ACt XX of 1863 کے ذریعہ ۱۸۱۰ء اور ۱۸۱۷ء کے قوانین منسوخ کردیے گئے اور ہندو مسلم مذہبی اوقاف کو حکومت کی نگرانی سے خارج کردیا گیا لیکن حکومت نے ان تمام اوقاف کو اپنے تحت رکھا جن کے مقاصد بالکلیہ مذہبی نوعیت کے نہیں تھے۔ اس قانون کے ذریعہ مذہبی اوقاف اور خیراتی "Charitable" اوقاف کے درمیان فرق پیدا کیا گیا۔ خیراتی اوقاف کو حکومت نے اپنے تحت رکھا، اور مذہبی اوقاف کو مکمل طور پر متولیوں کے حوالے کرنے کے لئے شرط یہ قرار دی گئی کہ یہ وقف صرف مذہبی اغراض کے لئے قائم کیا گیا ہو۔ یہ قانون اوقاف کی بڑی تباہی کا باعث بنا۔ سرکاری نگرانی کے اٹھ جانے سے متولیوں نے من مانی شروع کردی اور اوقاف کو اپنی ذاتی جائداد کی طرح بیچنا اور منتقل کرنا شروع کردیا، اور انگریزوں نے ان اوقاف کو جو تعلیمی اغراض کے لئے قائم کئے گئے تھے اور ملک کے گوشے گوشے بلکہ تقریباً ہر بڑے شہر میں پائے جاتے تھے، اپنے تحت لے کر ایک پالیسی کے تحت ان کو ختم اور ہڑپ کرنا شروع کیا جس سے مسلمانوں کی تعلیم کا اس وقت کا نظام ٹوٹ پھوٹ کر رہ گیا اور جس ملت میں تعلیم وخواندگی، مرد وخواتین میں عام تھی، اس میں

ناخواندگی بڑھتی گئی، اور یہی کیفیت پیدا کرنا انگریزوں کی پالیسی تھی۔ ۱۸۹۰ء میں خیراتی اوقاف کے لئے خیراتی اوقاف قانون Charitable Endowment Act 1890 پاس کیا گیا لیکن اس وقت تک کئی اوقاف ختم ہو چکے تھے۔ ان کی وقف کی حیثیت ختم کر دینے سے خیراتی اوقاف ٹرسٹ بن گئے اور ختم ہوتے گئے، کیونکہ ٹرسٹ میں دوامی برقراری کا کوئی تصور نہیں ہے۔

۳۔ وقف علی الاولاد:

قانون اسلامی کے تحت ایک شخص اپنی جائداد و مال کو نسلاً بعد نسلاً اپنی اولاد کی منفعت کے لئے وقف کر سکتا ہے کیونکہ اہل خانہ اور اولاد کی کفالت اور پرورش بھی کار خیر اور کار ثواب ہے، لیکن اولاد کی کفالت اور پرورش کو دیگر قوانین اور بالخصوص برطانوی قانون میں کار خیر (Charity) نہیں گردانا جاتا۔ برطانوی حکومت ہند میں عدالتیں چونکہ برطانوی قانون کے نظریات اور اصولوں کی پیروی کرتی تھیں اس لئے وقف علی الاولاد کا مسئلہ ایک قانونی نزاع بن گیا اور ۱۸۹۴ء میں ابوالفتح محمد اسحٰق بنام رساموئے دھر چودھری کیس میں پریوی کونسل نے وقف علی الاولاد کو وقف تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس فیصلہ کے خلاف مسلمانوں میں ناراضگی پیدا ہوئی۔ ملکہ وکٹوریہ اور وائسرائے کے نام مسلسل اور متعدد نمائندگیوں کے بعد پریوی کونسل کے اس فیصلہ کو زائل کرنے کے لئے ''مسلمان وقف جواز قانونی'' قانون The Musalman Wakf Validating Act of 1913 پاس کیا گیا جس کے ذریعہ وقف علی الاولاد کو وقف کی حیثیت میں تسلیم کیا گیا اور اس قانون کو استقدامی اثر (Retrospective Effect) دیا گیا۔

۴۔ قوانین اوقاف قبل آزادئ ملک:

۱۹۲۰ء میں خیراتی اور مذہبی ٹرسٹوں کے لئے ایک قانون The Charitable & Religious Trust Act پاس کیا گیا، لیکن اس کے ذریعہ اوقاف کے انتظام و نگرانی کا کوئی نظم قائم نہیں کیا گیا۔ ۱۹۲۳ء میں مسلمان وقف ایکٹ پاس کیا گیا جس کے ذریعہ متولیوں کو پابند کیا گیا کہ وہ ڈسٹرکٹ جج کو سالانہ آمدنی و اخراجات کی تفصیلات پیش کیا کریں۔ ان عدالتوں کو حسابات کی تنقیح کے اختیارات بھی دیئے گئے، ملک میں مرکزی اور صوبائی سطح کے کئی قوانین بنائے گئے۔ دیسی ریاستوں میں مختلف قوانین رائج رہے، ان میں قابل ذکر یہ ہیں:

بنگال واڑیسہ مسلمان وقف ایکٹ	(۱۹۲۶ء)
بنگال وقف ایکٹ	(۱۹۳۴ء)
بمبئی مسلمان وقف ایکٹ	(۱۹۳۵ء)
یوپی مسلم وقف ایکٹ	(۱۹۳۶ء)
دہلی مسلم وقف ایکٹ	(۱۹۴۳ء)
بمبئی مسلمان وقفس (ترمیمی) ایکٹ	(۱۹۴۵ء)

بہار وقف ایکٹ (۱۹۴۷ء)

ملک کی سب سے بڑی دیسی ریاست مملکت آصفیہ نظام حیدر آباد میں ۱۳۴۹ فصلی کے دستور العمل کے تحت حکومت نے ہندو مسلم اوقاف کے انتظام ونگہداشت کو اپنے ہاتھ میں رکھا تھا۔ اس کے لئے محکمہ امور مذہبی قائم تھا اور جس طرح اس ریاست میں مذہبی وخیراتی اوقاف کا انتظام اوران کی نگہداشت ہوتی رہی ہے وہ اپنی نظیر آپ ہے، یہ قانون ریاست حیدر آباد میں جنوری ۱۹۵۵ء تک نافذ العمل رہا۔

۵۔ آزادیٔ ملک کے بعد قوانین وقف:

ملک کی آزادی کے بعد ۱۹۵۳ء میں اوقاف کے تحفظ اوران کی نگہداشت ونگرانی کے لئے پارلیمنٹ میں مشہور مسودہ قانون "کاظمی بل" پیش ہوا۔ اس بل پر عوامی رائے جاننے کے لئے ایک سلیکٹ کمیٹی تشکیل دی گئی۔ اس کمیٹی کی سفارشات کی روشنی میں قانون وقف بابت ۱۹۵۴ء کی پارلیمنٹ نے تدوین کی۔ اس قانون کی بعض دفعات اور بعض فقروں کی عدالتوں کی جانب سے قانون کے منشاء کے خلاف تشریحات اور فیصلوں کے اثر کو زائل کرنے کے لئے ترمیمات کا مطالبہ ہوتا رہا ہے، اور چند مطالبات کو قبول کرتے ہوئے ۱۹۵۹ء، ۱۹۶۴ء اور ۱۹۶۹ء میں ترمیمات کی گئیں لیکن اس قانون پر اعتراضات ہوتے رہے، اور اس قانون کے تحت قائم وقف بورڈس، اوقاف کے تحفظ و نگہداشت میں ناکام رہے۔ ۱۹۵۴ء کے مرکزی قانون کے باوجود مغربی بنگال میں بنگال وقف ایکٹ بابت ۱۹۳۴ء، یوپی میں یوپی مسلم وقفس ایکٹ بابت ۱۹۳۶ء اوراس کے بعد یوپی مسلم وقفس ایکٹ ۱۹۶۰ء نافذ العمل رہے۔ گجرات میں کچھ کے علاقہ میں اور مہاراشٹرا میں مرہٹواڑہ کے علاقہ میں قانون بابت ۱۹۵۴ء نافذ کیا گیا۔ ان دونوں ریاستوں کے باقی علاقوں میں بمبئی پبلک ٹرسٹ ایکٹ بابت ۱۹۵۰ء کا نفاذ کیا جاتا رہا ہے۔

اوقاف کے تحفظ میں ان قوانین کے تحت قائم بورڈس اور عہدہ داروں کی ناکامی پر مسلسل توجہ دلانے کے بعد مرکزی حکومت نے ۱۹۷۰ء میں وزارت قانون، انصاف و کمپنی امور کے تحت وقف انکوائری کمیٹی قائم کی۔ جس نے ۱۹۷۳ء میں ایک عارضی رپورٹ اور ۱۹۷۶ء میں آخری رپورٹ ایک نئے قانون کے مسودہ کے ساتھ پیش کی۔ ان رپورٹس اور سفارشی مسودہ کے جائزے کے لئے مختلف کمیٹیاں تشکیل دی گئیں۔ بالآخر ۱۹۸۴ء میں ایک نئے قانون کا بل پارلیمنٹ میں پیش اور منظور ہوا۔ اس پر صدر جمہوریہ نے بھی دستخط کر دیئے لیکن کئی گوشوں سے اس کی مخالفت ہوئی۔ چنانچہ حکومت ہند نے اس قانون کے نفاذ کو روکنے کا اعلان کیا۔ بعد میں اس قانون کے صرف دو دفعات کو نافذ کیا گیا جن میں سے ایک تخلیہ کنندگان کے چھوڑے ہوئے اوقاف کو وقف بورڈ کے تحت کرنے سے متعلق ہے، اور دوسری دفعہ کے ذریعہ قبضہ مخالفانہ کے خلاف مقدمہ دائر کرنے کی معیاد بڑھا کر (۳۰) سال کر دیا گیا۔

۶۔ قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء:

ایک نئے قانون وقف کے لئے مسلسل مطالبہ ہوتا رہا چنانچہ ۱۹۹۳ء میں حکومت نے پارلیمنٹ میں ایک مسودہ قانون پیش کیا اور جو بالآخر قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء کی شکل میں منظور ہوا اوراس کو سارے ملک میں نافذ العمل

قرار دیا گیا۔حکومت ہند نے ۲۷؍دسمبر ۱۹۹۵ء کو بجز جموں وکشمیر سارے ملک میں یکم جنوری ۱۹۹۶ء سے اس قانون کے نفاذ کا اعلان کیا۔البتہ اس قانون کا اطلاق درگاہ حضرت خواجہ صاحب اجمیر پر نہیں ہوگا جس کے لئے علیحدہ ۱۹۵۵ء کا قانون موجود ہے۔

قانون بابت ۱۹۹۵ء کے اہم نکات:

☆اس قانون کے ذریعہ تمام ریاستوں میں اوقاف پر یکساں قوانین کا نفاذ ہوگا اور پچھلی صورت حال جو بعض ریاستوں میں الگ قوانین اور بعض ریاستوں کے دومختلف حصوں میں دوقوانین نافذ تھے ختم ہو جائے گی۔

☆اس قانون میں بھی کئی نقائص ہیں، جن کے تعلق سے آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے اپنے اجلاس اور کمیٹیوں میں غور کیا، اور ترمیمات کے لئے حکومت سے نمائندگی کی ہے، سطور ذیل میں ان ہی نکات کا ذکر ہے جو اس سمینار کے موضوع سے متعلق ہیں۔

ا۔ٹرسٹ اور وقف: جس کے مستفید لہ میں غیر مسلم بھی شامل ہوں کیا اس کو وقف قرار دیا جاسکتا ہے؟

سپریم کورٹ نے کیس نواب زین یار جنگ بنام ڈائرکٹر آف انڈومنٹ (آندھرا پردیش) و دیگر (AIR 1963 SC. 985) میں اس سوال پر غور کیا کہ آیا نظام کی جانب سے قائم کردہ چیریٹیبل ٹرسٹ وقف ہے جس پر قانون وقف کا اطلاق کیا جاسکے یا اس قانون کے حیطہ اختیار سے باہر ایک عوامی خیراتی ٹرسٹ ہے۔جسٹس گجیند رگڈکر نے پانچ ججوں کے اجلاس کی جانب سے یہ فیصلہ سنایا کہ:

(الف) ٹرسٹ، وقف سے بالکل مختلف ہے۔ٹرسٹ میں ٹرسٹ قائم کرنے والا، ٹرسٹ جائداد ٹرسٹیوں کو منتقل کرتا ہے جب کہ وقف میں موقوفہ شئے اللہ تعالی کی ملک میں دی جاتی ہے اور واقف کا حق ملکیت ختم ہو جاتا ہے۔

(ب) وقف کے مستفید لہ (Beneficiaries) افراد کے علاوہ اغراض بھی ہو سکتے ہیں، یہ اغراض قانون وقف ۱۹۵۴ء کی رو سے مسلم فرقہ کے فائدے سے متعلق ہونا چاہئے۔نظامس چیریٹیبل ٹرسٹ عوام کو بلالحاظ مذہب وذات وعقیدہ فائدہ پہنچانے کے لئے قائم کیا گیا اس لئے یہ ٹرسٹ وقف نہیں ہے۔

اس فیصلہ کے اثر کو زائل کرنے کے لئے قانون میں لفظ مستفید لہ کی تعریف میں تبدیلی کر کے الفاظ ''مسلم فرقہ کے فائدے کے لئے'' کے بجائے ''مسلم لا میں تسلیم شدہ'' کے الفاظ داخل کرنے کی تجویز رکھی گئی، اور یہ ترمیم ۱۹۶۴ء کے ترمیمی قانون کے ذریعہ کی گئی۔لیکن اہم مسئلہ یہ تھا کہ مذہبی اور خیراتی اغراض کے لئے مسلمانوں کی جانب سے قائم ٹرسٹ کو بھی وقف کی تعریف میں شامل کیا جائے۔چنانچہ یہ تجویز رکھی گئی اور وقف انکوائری کمیٹی نے یہ سفارش کی کہ متولی کی تعریف میں ٹرسٹ اور سوسائٹی کو شامل کیا جائے۔مسلسل کوشش اور کئی کمیٹیوں کی سفارش کے باوجود حکومت نے اسکو قبول نہیں کیا ہے اور ایسے ٹرسٹ اب بھی نئے قانون وقف کے دائرہ سے باہر ہیں۔

۲۔فہرست اوقاف کی قبضہ مخالفانہ کے خلاف قطعیت:

قانون وقف کی رو سے ریاستی حکومت سروے کمشنر کا تقرر کرتی ہے، اور سروے کمشنر قانون وقف کے آغاز نفاذ کی تاریخ پر ریاست میں موجود اوقاف کا سروے کرتا ہے (دفعہ ۴)۔ سروے کمشنر کی رپورٹ وصول ہونے پر حکومت یہ رپورٹ وقف بورڈ کو روانہ کرتی ہے اور وقف بورڈ جانچ کے بعد اس کو سرکاری گزٹ میں شائع کرواتا ہے (دفعہ ۵)۔ سرکاری گزٹ میں اشاعت کے ایک سال بعد فہرست میں شامل کسی جائداد وقف ہونے کے سوال پر وقف بورڈ یا متولی یا اس میں مفاد رکھنے والے شخص کا کوئی مقدمہ ٹریبونل میں سماعت کے لئے قابل قبول نہیں ہوگا۔

(الف) گذشتہ سال کرناٹک ہائی کورٹ نے کرناٹک وقف بورڈ بنام ریاست کرناٹک کیس (AIR1996. Kantk.55) میں یہ فیصلہ دیا کہ ایک سال کے اندر فہرست اوقاف میں اندراج کے خلاف مقدمہ دائر کرنے کی تحدید کا اطلاق حکومت پر نہیں ہوتا اور حکومت بحیثیت مدعی اس تحدید کی پابند نہیں ہے۔ اس فیصلہ نے بڑے مسائل پیدا کردیئے ہیں۔ ملک کے اکثر علاقوں میں، ان علاقوں میں جہاں مسلمانوں کی دیسی ریاستیں تھیں اور بالخصوص آندھرا پردیش کے علاقہ تلنگانہ، مہاراشٹرا کے علاقہ مرہٹواڑہ اور کے علاقہ حیدرآباد کرناٹک میں قبرستانوں اور عیدگاہوں کی زمینوں کو ریونیو ریکارڈس میں سرکاری ملک بتایا گیا ہے، اور ایسے اکثر علاقوں میں اوقاف کا سروے ہو چکا ہے اور فہرستیں سرکاری گزیٹوں میں شائع ہو چکی ہیں اور کئی مرتبہ نمائندگیوں کے باوجود ریونیو ریکارڈس میں گزٹ کے مطابق اندراجات نہیں کئے گئے۔ اس صورت حال کا استحصال کرتے ہوئے بعض بددیانت اور فرقہ پرست عہدہ داروں نے وقف کی ایسی اراضیات کو بے زمین و بے مکان غریبوں کی بہبودی کی اسکیمات کے تحت دلتوں اور دیگر پس ماندہ طبقات میں تقسیم کردیا۔ موجودہ دور کی زمینیں ہڑپ کرنے کے حرص کے مارے اور مسلمانوں سے عناد رکھنے والے بھی ایسے بددیانت عہدہ داروں کی ملی بھگت سے ایسی جائدادوں کو حاصل کر رہے ہیں۔ آندھرا پردیش اسمبلی میں اوقاف کے اطلاق پر تیز و تند بحث کے بعد ایک کمیٹی تشکیل دی گئی جس نے جنوری ۱۹۹۷ء میں اپنی رپورٹ پیش کی۔ اس میں ضلع حیدرآباد کے ایک سابق کلکٹر و ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ کے بارے میں باوثوق حوالوں سے بتایا گیا کہ اس نے قبرستانوں کی زمینوں پر عمداً دلتوں کو بسایا۔ اس لئے ریاستی حکومتوں سے یہ مطالبہ کیا جانا چاہئے کہ اراضی اور جائدادوں سے متعلق وہ اپنے تمام ریکارڈس کو گزٹ شدہ فہرست ہائے اوقاف کے مطابق بنائے، اور مرکزی حکومت سے ایسی ترمیم کا مطالبہ کرنا چاہئے کہ کرناٹک ہائیکورٹ کے اس فیصلہ کا اثر زائل ہو اور تحدید کا اطلاق حکومتوں پر بھی ہو۔

(ب) فہرست وقف میں شامل کسی جائداد کے، اس کے وقف ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں نزاع ہو تو اس تعلق سے عذرداری کا حق وقف بورڈ یا متولی یا اس میں مفاد رکھنے والے ہر شخص کو حاصل ہے۔ یہی بات ۱۹۵۴ء کے قانون میں بھی تھی۔ تعریفات کی دفعہ میں 'وقف میں مفاد رکھنے والے شخص' کی تعریف موجود ہے۔

راجستھان ہائیکورٹ نے رادھا کرشن بنام راجستھان وقف بورڈ کیس میں (AIR 1967 RAJ.) یہ فیصلہ دیا کہ سروے کمشنر کے فرائض تاریخ آغاز قانون نیز موجود اوقاف تک محدود ہیں۔ اس لئے یہ سوال

کہ ایک جائیداد وقف ہے یا نہیں کمشنر طے نہیں کرسکتا۔ اس فیصلہ کے خلاف مرافعہ میں سپریم کورٹ نے AIR) 1979 Sc. 289) فیصلہ کے اس حصہ کو رد کردیا کہ جب کمشنر کو سروے کرنے کا اختیار حاصل ہے تو اس میں یہ بات مخفی ہے کہ ان اختیارات کا استعمال کرتے ہوئے وہ اس کی چھان بین کرے گا کہ آیا ایک وقف موجود ہے، ہائیکورٹ نے صاف طور پر غلطی کی ہے۔ راجستھان ہائیکورٹ نے یہ فیصلہ بھی دیا تھا کہ فہرست وقف صرف ان کے خلاف قطعیت پاتی ہے جنہیں عذرداری کا حق ہے یعنی وقف بورڈ یا متولی یا اس میں مفاد رکھنے والے شخص کے خلاف یہ فہرست قطعی قرار پائے گی، اور اجنبی پر یعنی جس کو قبضہ مخالفانہ حاصل ہے اور جو اس کو وقف ہی نہیں مانتا، اس پر اس تحدید کا اطلاق نہیں ہوگا۔ مرافعہ میں سپریم کورٹ نے فیصلہ کے اس جز کی توثیق کردی۔

اس فیصلہ کے اطلاق کو بے اثر کرنے کیلئے ۱۹۸۴ء کے قانون کے ذریعہ وضاحت کا اضافہ کیا گیا کہ الفاظ ''اس میں مفاد رکھنے والے ہر شخص'' میں ہر وہ شخص شامل ہے جو متعلقہ وقف میں مفاد نہ رکھتا ہو، لیکن ایسی جائداد میں مفاد رکھتا ہو اور جس کو سروے میں انکوائری کے دوران نوٹس کی تعمیل کے ذریعہ اپنے کیس کی نمائندگی کا معقول موقع دیا گیا ہو۔ یہ وضاحت ۱۹۹۵ء کے نئے قانون میں بھی موجود ہے، اس کے باوجود مخالف قابضین کے تعلق سے اس قانون میں تشنگی محسوس ہوتی ہے۔ اس لئے دو ترمیمات کی تجویز پیش کی گئی تھی کہ تعریفات کی دفعہ میں 'وقف میں مفاد رکھنے والے شخص' کی تعریف میں ان اشخاص کو جو قانون وقف کے تحت وقف بورڈ یا اس کی جانب سے مجاز کردہ کسی افسر کے جاری کردہ نوٹیفکیشن یا حکم سے شاکی یا متاثر ہوں، اور ایسے اشخاص کو جو جائداد وقف میں حقیت ملک یا کسی حق کا ادعاء رکھتے ہوں شامل کیا جائے۔ اس ترمیم کے علاوہ سروے کمشنر کے فرائض کی دفعہ '۴' ذیلی دفعہ ۳، میں انکوائری میں کسی جائداد کے وقف ہونے یا نہ ہونے کی انکوائری کو اس شرط کے ساتھ شامل کیا جائے کہ اس سے متاثر ہونے والے تمام فریقین کو ان کے عذرات کی سماعت کا معقول موقع دیا جائے گا۔ یہ ترمیمات قانون میں موجود ابہام کو دور کریں گی۔

۳۔ غیر مسلم اشخاص کے قائم کردہ اوقاف:

ہندوستان کے طول و عرض میں ایسے اوقاف بڑی تعداد میں موجود ہیں جن کو غیر مسلم اصحاب نے قائم کیا، جب کہ مسلم فرمانرواؤں نے غیر مسلم رعایا کیلئے منادر، گرودوارے، گرجا گھروں کی تعمیر میں مدد دی اور ان کو رقمیں اور اراضی کے عطیات و جاگیریں دیں۔ اسی طرح ہندو راجا، والیان ریاست، جاگیرداروں اور بڑے زمینداروں نے اپنی رعایا کے لئے مسجدیں، عاشور خانے اور عید گاہیں بنوائیں اور زندہ و گذرے ہوئے بزرگان کے لئے خانقاہیں بنوائیں اور ان کے مزارات و مقبرے اور ان کے اطراف زائرین کی سہولتوں کے لئے عمارتیں تعمیر کروائیں اور ان کو وقف کیا۔ اسی طرح دیگر مخیر غیر مسلموں نے بھی اس نوعیت کے کام کئے۔ یہ ان کاموں کو اپنے اعتقاد کے لحاظ سے بھی نیکی اور پن کا کام جانتے تھے، ان اوقاف میں مذہبی فرائض یا متعلقہ رسومات کی انجام دہی کے لئے مشروط الخدمت معاشیں بھی دیں اور اکثر یہ معاشیں اراضی کی صورت میں دی گئی تھیں۔

قانون وقف ۱۹۵۴ء کی رو سے اسلام کو ماننے والے اشخاص یعنی مسلمانوں کے قائم کئے ہوئے اوقاف ہی

وقف متصور ہوں گے (دفعہ ۳ تعریفات شق 'ایل')۔ اس تعریف کی رو سے غیر مسلم اشخاص کے قائم کردہ اوقاف قانونی اعتبار سے اوقاف نہیں ہیں۔ ۱۹۸۴ء کے ترمیمی قانون کے ذریعہ 'اسلام کو ماننے والے شخص' کے الفاظ کے بعد 'یا کسی اور شخص' کے الفاظ کا اضافہ کیا گیا جس سے وقف کی تعریف میں وسعت پیدا ہوگئی، البتہ یہ شرط لگائی گئی کہ اگر وقف کرنے والے غیر مسلم کی وفات کے بعد، اس کے قانونی نمائندگان میں سے ایک یا زیادہ اس وقف کے قیام پر اعتراض کریں تو یہ وقف کالعدم ہوگا۔ اس وقت ایسے اوقاف کی بڑی تعداد ایسی ہے جن پر اس شرط کا اطلاق ہی نہیں ہوتا کیونکہ ان کے واقفین کو فوت ہوئے عرصہ گذر چکا ہے۔ ۱۹۸۴ء کی یہ ترمیم بہت موزوں اور مناسب تھی۔ لیکن اس کو نافذ نہیں کیا گیا اور ۱۹۹۵ء کے نئے قانون میں اس کو شامل بھی نہیں کیا گیا، چنانچہ ۱۹۵۴ء کے قانون والی صورتحال ہی برقرار ہے۔

ایک خیال یہ ہے کہ 'اسلام کو ماننے والے' کی شرط لگائی نہ گئی تو دوسرے فرقوں کے تمام خیراتی اور کئی مقدس انڈومینٹس قانون وقف کے تحت آجائیں گے کیونکہ ایسے خیراتی اور مقدس مقاصد کو مسلم لا میں بھی کار خیر اور کار ثواب گردانا جاتا ہے اور ان کو قانون وقف کے تحت لانا اس قانون سازی کا منشا نہیں ہے، لیکن یہ خیال زیادہ قابل اعتناء نہیں ہے کیونکہ جہاں تک دوسرے فرقوں کے 'مقدس' اغراض کا سوال ہے ان کو اسلامی قانون میں قطعاً 'مقدس' نہیں سمجھا جاتا۔ جہاں تک خیراتی مقاصد کا تعلق ہے اگر وہ مسلمانوں یا اوقاف سے وابستہ نہ ہوں تو ان کو موزوں الفاظ کے ذریعہ قانون وقف کے دائرہ اختیار سے باہر رکھا جاسکتا ہے۔ بہر حال غیر مسلم اشخاص کے قائم کردہ اوقاف کو قانون وقف کے تحت لانے کے لئے ترمیم ضروری ہے۔

۱۹۶۴ء میں قانون وقف ۱۹۵۴ء میں جو ترمیمات کی گئیں ان میں ایک نئی دفعہ ۶۶ (ج) کا اضافہ ہے جس کے ذریعہ قانون یہ بنایا گیا کہ ''اسلام کو نہ ماننے والے کسی شخص'' نے اگر ایک وقف کی مدد کے لئے کسی جائداد منقولہ یا غیر منقولہ کا عطیہ دیا ہو تو یہ عطیہ اس وقف کا جز متصور ہوگا۔ یہ وقف (الف) مسجد، عیدگاہ، امام باڑہ، درگاہ، خانقاہ یا مقبرہ یا (ب) مسلم قبرستان یا (ج) سرائے یا مسافر خانہ ہونا چاہئے۔ ۱۹۶۴ء میں داخل کی گئی دفعہ ۶۶ (ج) اب نئے قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء میں دفعہ ۱۰۴ ہے، اس دفعہ کی رو سے کوئی غیر مسلم کوئی مسلم وقف قائم نہیں کرسکتا، اور اگر وہ کرے تو اس پر قانون وقف کا اطلاق نہیں ہوگا۔ البتہ کسی مسجد، عیدگاہ، امام باڑے، درگاہ، مقبرے، قبرستان، سرائے یا مسافر خانہ کی مدد و سہارے کیلئے قابل انتقال یا ناقابل انتقال جائداد کا عطیہ دے سکتا ہے، جس پر قانون وقف کا اطلاق ہوگا۔

اس تعلق سے وقف انکوائری کمیٹی کی آخری رپورٹ میں کئے گئے اس تبصرے کو نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ:

> ''جب کہ غیر مسلم کی جانب سے اس دفعہ کی فہرست میں درج وقف کی مدد کے مقصد سے عطیہ میں دی گئی قابل انتقال یا ناقابل انتقال جائداد، جائداد وقف متصور ہوگی، ایک غیر مسلم کی طرف سے عطا کردہ یا مختص کردہ وقف، وقف متصور نہیں۔ صاف طور پر قانون کا یہ بھونڈا نظریہ ہے......یہ ہماری تاریخ کی منفرد خصوصیت ہے کہ مسلمان حکمرانوں نے مندر، آشرم، گوشالے اور گرودوارے بنائے یا ان کے لئے نگہداشت کی جاگیریں عطا

کیں، اور ہندو اور سکھ حکمرانوں نے نہ صرف مساجد، درگاہوں، امام باڑوں وغیرہ کی مدد کے لئے زمین اور جائدادیں عطا کیں بلکہ درحقیقت اس طرح کی مقدس جائدادیں عطا کیں اور ان کی تعمیر کروائی"۔

اس لئے ان کو وقف کی تعریف میں شامل کرنے کی تجویز مسلم پرسنل لا بورڈ نے پیش کی تھی۔ اس کے لئے نمائندگیوں کا سلسلہ جاری رہنا چاہئے۔

۴۔ وقف تعامل: Waqf By User

ایسے اوقاف کو جن کے وقف کئے جانے کا کوئی ثبوت موجود نہ ہو لیکن جن کا استعمال وقف کی حیثیت میں کیا جاتا رہا ہو ان کو قانوناً وقف کی تعریف میں شامل کیا گیا ہے۔ قانون کا تحفظ ایسی جائدادوں کو حاصل ہے۔ ملک میں موجود اوقاف کی ایک بڑی بھاری تعداد اس نوعیت کے اوقاف پر مشتمل ہے۔ جگہ جگہ موجود مساجد، قبرستانوں، مقبروں وغیرہ کے وقف کئے جانے کا کوئی ریکارڈ نہیں ملتا لیکن ان کا سابقہ یا موجودہ استعمال ہی ان کی نوعیت وقف کو ظاہر کرتا ہے، اس لئے ۱۹۵۴ء کے قانون میں وقف تعامل یا وقف بالاستعمال کو وقف کی تعریف میں شامل کیا گیا۔ مساجد، مقبرے، خانقاہیں، امام باڑے جیسے اوقاف تو اپنی عمارت یا اس کے باقیات و آثار ہی سے ظاہر ہو جاتے ہیں کہ یہ اوقاف ہیں۔ لیکن ان قبرستانوں کی صورت حال جو مدت سے ممنوع التدفین ہوں یا کسی وجہ سے جن کا استعمال نہ ہو رہا ہو اور مرور زمانہ کی وجہ سے قبروں کے نشان زیادہ نمایاں نہ ہوں، مختلف ہے۔ قبرستانوں کے وقف تعامل پر اہم فیصلہ پریوی کونسل کا بلھہ داس بنام نور محمد (AIR 1936 LUCK.85) کیس میں ہے کہ دستاویزی ثبوت کے طور پر خسرہ (KHASRA) میں اس زمین کا بحیثیت قبرستان اندراج کافی ہے، اور خسرہ یا ریونیو ریکارڈ میں ایسے اندراج کی عدم موجودگی میں اس زمین کے بطور قبرستان استعمال کے بارے میں تدفین کے کئی واقعات کی شہادت ضروری ہوگی اور اس سے یہ ثابت ہوگا کہ یہ زمین قبرستان ہے۔ تاہم اس فیصلہ میں یہ بھی کہا گیا کہ کسی زمین میں ایک فرد کی تدفین اس کو فوری اور لازمی طور پر قبرستان نہیں بنادیتی۔ پنجاب ہائیکورٹ نے کیس پنجاب وقف بورڈ بنام پنچایت گڑھی برہمن (AIR 1971 PUNJ. 482) میں یہ فیصلہ دیا کہ ایسا وقف تعامل، جس کا ایک عرصہ سے اس حیثیت میں استعمال ترک کر دیا گیا ہو وقف باقی نہیں رہے گا۔

اس کیس میں دستاویزی اور زبانی شہادتیں موجود تھیں کہ زیر نزاع زمین قدیم قبرستان تھی۔ لیکن اس فیصلہ میں ایک ایسا نکتہ پیدا کیا گیا جس کا کوئی جواز قانون شریعت میں نہیں ہے اور جس کو اس سے پہلے کسی عدالت نے قابل اعتنا نہیں سمجھا کہ اگر تعامل ترک ہو جائے تو نوعیت وقف بھی ختم ہو جائے گی۔ چونکہ اس سمینار میں ہریانہ اور مغربی یوپی کے اوقاف کا مسئلہ زیر غور ہے اس لئے اس فیصلے کے بعض حصوں کو نقل کرنا مناسب ہوگا۔

فیصلہ میں کہا گیا ہے کہ:

"اکثر پیش کردہ نظائر...... تقسیم ملک کے پہلے برسوں کے ہیں یا ان دور دراز کی ریاستوں

کے ہیں جو ۱۹۴۷ء کی ملک کی تقسیم میں اس طرح راست متاثر نہیں ہوئیں جس طرح کہ ملک کا یہ حصہ متاثر ہوا ہے۔ ملک کی تقسیم سے پیدا شدہ حالات کی پیش بینی یا پیش قیاسی وہ عدالتیں نہیں کر سکتی تھیں جنہوں نے یہ فیصلے دیئے جن کا حوالہ (بطور نظیر) دیا گیا ہے۔ ان نظائر میں ظاہر کئے گئے کسی خیال کا مقصد زیر تصفیہ مقدمہ کو طے کرتا تھا اور اس اظہار خیال کو اس کے اپنے پس منظر میں دیکھنا چاہئے۔ عدالتیں ان غیر معمولی اور غیر متوقع حالات یا قانون ونظم کی صورتحال کی ابتری کا اندازہ نہیں لگا سکتی تھیں جو ملک کی تقسیم کے بعد پیدا ہوئی..... یہ صحیح ہے کہ چند میتوں کی تدفین ایک قطعہ زمین کو قابل احترام بنا دیتی ہیں لیکن ظاہر ہے کہ اس نقطہ نظر کے اختیار کرنے میں اس حقیقت پر غور نہیں کیا گیا کہ اس زمین پر تعمیرات کھڑی ہو چکی ہیں۔ اس فیصلہ میں تعامل کے بارے میں یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ...... جب ایک فریق تعامل پر اس جائداد کے وقف ہونے کی شہادت کے طور پر اعتبار کر رہا ہے تو ہم کو یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہئے کہ یہ تعامل ایک خاص وقت سے ترک ہو گیا تھا''۔

اس فیصلہ میں یہ بھی کہا گیا کہ:

......اگر زمین برسوں کے عرصہ پر پھیلے ہوئے تعامل سے ایک کردار اختیار کر لیتی ہے تو ایک خاص وقت پر اس تعامل کا ترک ایک وقت کی حیثیت میں اس زمین کے حرمت والے کردار کا ازالہ کر سکتا ہے جس سے گرام پنچایت کو دیہات کے موجودہ باشندگان کے فائدے کے لئے اپنی زمین قرار دینے کا جواز فراہم ہوتا ہے۔ اقلیتی فرقہ کی جانب سے اس کے استعمال کو ترک کر دینے کی وجہ سے اب زمین کا بحیثیت قبرستان انتظام ونگہداشت کرنے کے لئے کوئی نکتہ باقی نہیں رہا''

اس فیصلہ سے پیدا شدہ مشکلات پر وقف انکوائری کمیٹی نے غور کیا اور اس پیچیدگی کو ختم کرنے کی سفارش کی، چنانچہ ۱۹۸۴ء کے ترمیمی قانون کے ذریعہ ان الفاظ کا اضافہ کیا گیا کہ:

''لیکن ایسے وقف کی نوعیت وقف محض اس سبب سے ختم نہ ہوگی کہ اس کا تعامل ختم ہو چکا ہے۔ بلا لحاظ مدت عدم تعامل۔''

۱۹۹۵ء کے قانون وقف میں بھی یہ صراحت موجود ہے۔ تاہم یہ کہنا مشکل ہے کہ اس صراحت سے پنجاب ہائیکورٹ کے فیصلہ کے اس جز کا قانونی اثر ختم ہو جائے گا کہ اکّے دکّے قبروں کی موجودگی کی شہادت قیام وقف کی واضح شہادت کی عدم موجودگی میں، وقف تعامل کو ثابت نہیں کرتی۔ جہاں ایک وسیع قطعہ زمین میں ایک قبر یہاں اور ایک قبر وہاں دور دور موجود ہوں، قبروں کا کسی جگہ جم گھٹا نہ ہو تو یہ قرائنی شہادت وقف تعامل کو ثابت نہیں کرتی۔ تاہم وقف تعامل کے بارے میں یہ وضاحت کہ بلا لحاظ مدت ترک تعامل، یہ وقف قرار پائیں گے، اور اس کے ساتھ یہ بات

بھی پیش نظر رہے کہ دفعہ (۱۰۷) کی رو سے کسی وقف کی ناقابل انتقال جائداد کا قبضہ لینے کے لئے، مقدمہ دائر کرنے کے لئے اب کسی مدت کی تحدید نہیں رہی۔ قانون تحدید معیاد کا اطلاق ختم کر دیا گیا ہے۔ پہلے یہ معیاد ۲۰ سال تھی جس کا شمار قبضہ مخالفانہ کی تاریخ سے ہوتا تھا، وقتاً فوقتاً اس میں اضافہ کیا جاتا رہا۔ وقف انکوائری کمیٹی نے تحدید (Limitation) کے قانون سے اوقاف کو مستثنیٰ کرنے کی تجویز رکھی تھی کیونکہ ایسا استثناء بمبئی پبلک ٹرسٹ ایکٹ بابت ۱۹۵۰ء میں دیا گیا ہے۔ ۱۹۹۵ء کے قانون میں ان دفعات کی موجودگی سے ان اوقاف کو واگذاشت کرانے اور ان کا قبضہ حاصل کرنے کے مواقع نکلتے ہیں جن کی پنجاب، ہریانہ اور مغربی یوپی میں ویرانی سے فائدہ اٹھا کر حکومت یا غیر مسلم قبضہ کر چکے ہیں یا اس طرح کا اندیشہ جن کے تعلق سے پیدا ہو چکا ہے، ان اوقاف سے متعلق سوال پر غور کے دوران ان نکات کو بھی پیش نظر رکھا جائے۔

۴۔ وقف اراضی پر ترقیاتی تعمیر:

قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء کی دفعہ (۳۲) ایک طویل دفعہ ہے جس کی کئی ذیلی دفعات اور ان میں شقیں ہیں۔ یہ دفعہ بورڈ کے اختیارات اور فرائض سے متعلق ہے۔ ذیلی دفعات (۴) تا (۶) اراضی وقف سے متعلق ہیں۔ ذیلی دفعہ (۴) میں کہا گیا ہے کہ جہاں وقف بورڈ مطمئن ہو کہ کسی وقف اراضی کو شاپنگ سنٹر، مارکٹ، رہائشی فلیٹس یا ایسی ہی کسی نوعیت میں ترقی دینے کے قابل عمل امکانات موجود ہیں تو متعلقہ وقف کے متولی پر ایک نوٹس کی تعمیل کر کے اس کو ایسی مدت کے اندر جس کا ذکر نوٹس میں کر دیا جائے اور جو (۶۰) دن سے کم نہ ہو، یہ جواب دینے کے لئے کہا جا سکتا ہے کہ آیا وہ نوٹس میں صراحت کردہ ترقیاتی کام کو انجام دینے پر راضی ہے۔ دفعہ (ن) میں ہے کہ اگر کوئی جواب وصول ہوا اور اس پر غور کرنے کے بعد بورڈ اس پر مطمئن ہو کہ متولی رضامند نہیں ہے یا اس کام کو روبہ عمل لانے کا اہل نہیں ہے تو حکومت کی منظوری حاصل کرنے کے بعد بورڈ اس جائداد کو لے سکتا ہے، اس کی عمارت اور اس کی تعمیرات کو منہدم کر سکتا ہے اگر اس کی رائے میں یہ انہدام ترقیاتی کام پر عمل آوری کے لئے ضروری ہو، اور اس ترقیاتی کام کو انجام دے سکتا ہو، اس کے لئے سرمایہ وقف فنڈ سے یا متعلقہ وقف کی جائدادوں کی ضمانت پر حاصل کیا جا سکتا ہے، ان جائدادوں پر بورڈ اپنا کنٹرول اور انتظام، اس پر کئے گئے اخراجات اور اس پر سود، ان تعمیرات کی نگہداشت کے اور دیگر جائز اخراجات کی اس جائداد کی آمدنی سے پابجائی ہونے تک رکھ سکتا ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ بورڈ متولی کو ہر سال، تحویل میں لینے سے پہلے کے تین سالوں کی آمدنی کی سالانہ اوسط کے حساب سے معاضہ ادا کرتا رہے۔ ذیلی دفعہ (۶) کہتا ہے کہ ترقی یافتہ جائداد کی آمدنی سے صراحت کردہ اخراجات کی پابجائی کے بعد یہ جائداد متولی کو منتقل کر دی جائے گی۔

قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء میں اس اضافہ کا مقصد وقف کی آمدنی میں اضافہ ہے، اس مقصد سے اتفاق کے باوجود بعض سوالات کا جواب تلاش کرنا ضروری ہے اور ان ہی جوابات کی روشنی میں قانون وقف کے اس جز کے بارے میں ملت کے موقف کو طے کرنا ہوگا، سوالات یہ ہیں:

الف) کیا وقف کو ترقی دینے کے لئے سود پر رقم حاصل کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے؟

ب) کیا اس بات کا اندیشہ نہیں ہے کہ شاپنگ سنٹر، مارکٹ، رہائشی فلیٹس وغیرہ کے کرایہ دار اگر زیادہ تر غیر مسلم ہوں تو آئندہ کسی وقت وقف کے لئے مشکلات پیدا ہوسکتی ہیں۔ اگر یہ نئی تعمیریں مسجد کے اطراف ہوں تو اذان پر اعتراضات کے علاوہ بھی کئی اور مشکلات پیدا کی جاسکتی ہیں۔ اور ایسی مشکلات کو دور کرنے میں وقف بورڈ بھی بے بس ہوسکتا ہے جب کہ قانون وقف اس کی اجازت دیتا ہے بورڈ کے کسی فیصلے کے چیف ایگزیکٹیو آفیسر اس عذر پر تعمیل نہ کرے اگر اس کے خیال میں ایسی تعمیل سے فساد یا نقض امن کا خطرہ ہے یا کسی انسانی جان، صحت و سلامتی کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے (دفعہ ۲۶ (ج) شق iii) وقف بورڈ کے فیصلہ کی عدم تعمیل کے تعلق سے سیاسی اثر ونفوذ رکھنے والے ارکان اسمبلی یا دیگر سیاسی لیڈروں کے ذریعہ حکومت کی توثیق حاصل کرنا چیف ایگزیکٹیو آفیسر کے لئے مشکل نہیں ہے۔ اگر اس نوعیت کے اندیشے بے بنیاد نہیں ہیں تو کیا یہ شرط عائد کرنا ضروری نہ ہوگا کہ ان نئی تعمیروں کے کرایہ داروں کی اکثریت مسلمانوں کی ہو اور ان کو پابند کیا جائے کہ وہ کسی صورت کسی غیر مسلم کو اس کا قبضہ نہیں دیں گے۔

ج) قانون میں اس کی کوئی پابندی نہیں ہے، اس لئے کوئی وقف بورڈ، شاپنگ سنٹر یا مارکیٹ یا رہائشی فلیٹس تعمیر کرکے حق ملکیت کے ساتھ قیمت کی بالاقساط ادائیگی پر یا ایک مشت رقم کی ادائیگی پر دوکانیں اور رہائشی مکانات فروخت رک سکتا ہے۔ اس سے رقم تو حاصل ہو جائے گی لیکن ایک ناقابل انتقال جائداد وقف ختم ہو جائیگی۔ کیا اس طرح کے عمل سے اوقاف کا اتلاف نہیں ہوگا؟

د) ۱۹۹۵ء کا نیا قانون بھی اوقاف کے حقیقی مفادات کو پیش نظر رکھنے والے افراد کو بورڈ کا رکن بنانے میں ناکام رہا۔ آندھرا پردیش کے تجربے سے واضح ہو گیا کہ کاغذی مسلم تنظیموں کے ذریعہ برسر اقتدار جماعت اپنے ارکان کو نامزد کرسکتی ہے، اور متولیوں کے زمرے سے بھی اپنے ارکان یا اپنی پسند کے افراد کو منتخب کرواسکتی ہے۔ اب یہ واضح ہو چکا ہے کہ نئے قانون کے تحت بھی وقف بورڈ میں برسر اقتدار پارٹی سے تعلق رکھنے والے یا ان کے پسندیدہ سیاسی افراد کی اکثریت رہے گی، اور ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ کئی فیصلے محض سیاسی مفادات کے تحت ہوں گے۔ آج کل شہر کی زمینوں پر کثیر منزلہ کمرشیل یا رہائشی کامپلیکس کی تعمیر دولت پیدا کرنے کا سب سے اہم ذریعہ ہے۔ جائدادوں کی ترقیات دینے والوں (Builders and Estate Developers) کے لئے سیاست کاروں اور علاقے کے غنڈوں

اور دھونس بازوں کا تعاون لینا ضروری ہوتا ہے، اس دھندے میں سیاست کار بھی شریک ہوتے ہیں اور اس پورے گروہ کی نظریں شہر کی خالی جائدادوں پر چیل کی طرح لگی ہوتی ہیں۔ ایسی صورتحال میں اگر وقف بورڈ کے اختیارات پر کوئی پابندی عائد نہ کی گئی تو خالی زمینوں پر ان ترقیات کا مقصد مفاد وقف نہیں بلکہ سیاسی مفاد ہوگا۔

(ھ) تقریباً ہر شہر میں عام آبادی کے ساتھ مسلمانوں کی آبادی میں بھی اضافہ ہو رہا ہے جس کی وجہ سے قدیم مسجدیں ناکافی ثابت ہو رہی ہیں، یا اب کافی ہیں تو امکان یہ ہے کہ مستقبل قریب میں یہ ناکافی محسوس ہوں۔ ایسی ہی کیفیت دیگر اوقاف کے بارے میں پیدا ہو سکتی ہے، اس کیفیت میں وقف کا مفاد اس میں ہوگا کہ اس خالی اراضی کو آئندہ توسیع کیلئے خالی رکھا جائے ، اس صورت میں متولی کا انکار واجب ہوگا۔ "ہر متولی کو بد دیانت اور خائن قرار نہیں دیا جا سکتا لیکن قانون وقف ۱۹۹۵ء کے اکثر نکات کے پیچھے یہی ذہن کارفرما نظر آتا ہے کہ ہر متولی خائن اور بد دیانت ہے"۔ اس لئے وقف بورڈ کو ہر صورت میں متولی کے انکار پر اوقاف کو اپنی تحویل میں لینے کا حق و اختیار حاصل نہیں ہونا چاہئے۔

مختصر یہ کہ ۱۹۹۵ء کے قانون میں وقف بورڈ کے اختیارات ترقیاتی تعمیرات سے متعلق پہلو غور طلب ہے۔

۵۔ غیر درج فہرست اوقاف:

قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء میں اوقاف کے رجسٹریشن کو لازمی قرار دیا گیا اس کی ذمہ داری متولی پر عائد کی گئی (دفعہ ۳۶)، لیکن جو اوقاف رجسٹرڈ نہ ہوں ان کو اس قانون نے تمام حقوق سے محروم کر دیا ہے۔ دفعہ (۸۷) میں کہا گیا ہے کہ جو وقف رجسٹرڈ نہ ہوں اس کے کسی حق کے استقرار اور نفاذ کے لئے کوئی دعویٰ، کوئی مرافعہ، کوئی قانونی ادعاء، کسی عدالت میں پیش نہیں کیا جا سکے گا۔

یہ دفعہ ان اوقاف کے لئے مضر اور نقصان دہ ہے جو وقف تعامل یا وقف بالاستعمال ہیں اور جن کا کوئی متولی یا سجادہ یا مجاور نہیں ہے۔ ایسے اوقاف بھی کافی تعداد میں ہیں۔ اس دفعہ میں ترمیم کی تجویز آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کی جانب سے پیش کی گئی تھی اور اس پر نمائندگیاں کی جاتی رہی ہیں۔ اس کے نقصان سے بچنے کی ایک شکل یہ ہے کہ عوام اور ایسے اوقاف کی خدمت کرنے والوں سے اپیل کی جائے کہ وہ ہر وقف کو درج رجسٹر کروائیں۔ درج رجسٹر کرنے کی درخواست ہر وہ شخص جو مسجد میں نماز پڑھتا ہو، عاشور خانہ یا امام باڑے میں عزاداری کے لئے جاتا ہو، درگاہ پر فاتحہ خوانی یا گل افشانی کرتا ہے غرض یہ کہ جو بھی مستفید لہ (Beneficiary) کی تعریف میں آ سکتا ہے دے سکتا ہے۔

اس تحریر میں قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء کے ان نکات کا جائزہ لیا گیا ہے جن سے اس فقہی سمینار میں زیر بحث سوالات پر غور کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ اس قانون میں کئی اور مفید و مضر دونوں طرح کے پہلو ہیں ان کو اس تحریر میں زیر بحث نہیں لایا گیا ہے۔

☆☆☆☆☆

قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء کا ایک خاکہ

باب (۱)

مراتب ابتدائی

دفعہ۔۱ مختصر نام، وسعت اور تاریخ نفاذ

''۔۲ قانون کا اطلاق

''۔۳ تعریفات۔ اس دفعہ میں اصطلاحات کے علاوہ ان الفاظ کی تعریف شامل ہے جو اپنے مخصوص معنی میں استعمال کئے گئے ہیں۔ جیسے مستفید لہ، متولی، وقف میں مفاد رکھنے والا شخص، وقف تعامل، وقف علی الاولاد۔

باب (۲)

اوقاف کا سروے

دفعہ۔۴ اوقاف کا ابتدائی سروے

''۔۵ فہرست اوقاف کی اشاعت

''۔۶ اوقاف کی نسبت نزاعات

''۔۷ اوقاف کی نسبت نزاعات طے کرنے کے ٹریبونل کے اختیارات

''۔۸ سروے کے اخراجات کی وصولی

باب (۳)

مرکزی وقف کونسل

دفعہ۔۹ مرکزی وقف کونسل کا قیام اور اس کا دستور

''۔۱۰ کونسل کا مالیہ

''۔۱۱ حسابات اور تنقیح

''۔۱۲ قواعد بنانے کا مرکزی حکومت کا اختیار

باب (۴)

بورڈ کا قیام اور اس کے فرائض

دفعہ۔۱۳ تشکیل

''۔۱۴ بورڈ کی ترکیب

''۔۱۵ عہدہ کی میعاد

باب (۵)
اوقاف کی رجسٹری

''۔۴۱ وقف کی رجسٹری کرنے اور (اوقاف کے) رجسٹر میں ترمیم کا اختیار

''۔۴۲ اوقاف کے انتظامیہ میں تبدیلی کی اطلاع

''۔۴۳ قانون ہذا کے آغاز کی تاریخ سے قبل درج رجسٹر اوقاف درج رجسٹر متصور ہوں گے۔

باب (۶)

اوقاف کے حسابات کا رکھنا

دفعہ۔۴۴ میزانیہ (بجٹ)

''۔۴۵ بورڈ کے راست زیر انتظام اوقاف کے میزانیہ کی تیاری

''۔۴۶ اوقاف کے حسابات پیش کرنا

''۔۴۷ اوقاف کے حسابات کی تنقیح

''۔۴۸ تنقیح ساز (آڈیٹر) کی رپورٹ پر بورڈ احکام صادر کرے گا۔

''۔۴۹ مصدقہ وصول طلب رقم مثل بقایا زر مالگزاری اراضی قابل وصول۔

''۔۵۰ متولی کے فرائض

''۔۵۱ بورڈ کی منظوری کے بغیر موقوفہ کی جائداد کی منتقلی کا کالعدم قرار پانا

''۔۵۲ دفعہ ۵۱ کی خلاف ورزی میں منتقل کی ہوئی موقوفہ جائداد کی بازیابی

''۔۵۳ وقف کی جانب سے جائداد کی خرید پر پابندی

دفعہ۔۵۴ موقوفہ جائداد سے غاصبانہ قبضہ ہٹانا

''۔۵۵ دفعہ ۵۴ کے تحت صادر احکام کا نفاذ

''۔۵۶ موقوفہ جائداد کو نزول (لیز) پر دینے پر پابندی

''۔۵۷ جائداد موقوفہ کی آمدنی سے بعض اخراجات کی ادائیگی کا متولی کو اختیار

''۔۵۸ متولی کے ادا نہ کرنے کی صورت میں بقایا ادا کرنے کا بورڈ کو اختیار

''۔۵۹ محفوظ فنڈ (ریزروفنڈ) کا قیام

''۔۶۰ مدت میں توسیع

''۔۶۱ سزائیں

''۔۶۲ متولی اپنی ذات کی مدافعت کے لئے وقف کی کسی رقم کو خرچ نہ کرے۔

''۔۶۳ بعض صورتوں میں متولیوں کے تقرر کا اختیار

''۔۶۴ متولی کی علیحدگی

''۔۶۵ بورڈ کی جانب سے بعض اوقاف کے راست انتظام کی ذمہ داری

باب (۹)
متفرقات

ہندوستان میں وقف بورڈز کا نظام۔ایک رپورٹ

سالار محمد خان (ایڈوکیٹ)

ہندوستان میں اوقاف کا انتظام اور دیکھ بھال مختلف وقف قوانین کے مطابق صوبائی سطح پر وقف بورڈ کے ذریعہ عمل میں لایا جارہا ہے، حکومت ہند نے وقف ایکٹ ۱۹۹۵ کے ذریعہ اوقاف کے انتظام میں یکسانیت لانے کی کوشش کی ہے لیکن اب تک کئی صوبوں میں ۱۹۹۵ کے ایکٹ کو نافذ نہیں کیا گیا ہے۔ نتیجہ میں بیشتر صوبوں میں وقف ایکٹ ۱۹۸۴ء کے تحت اوقاف کا انتظام اور دیکھ بھال کیا جارہا ہے، درج ذیل وقف بورڈس یہ کام انجام دے رہے ہیں:

۱۔ آندھرا پردیش اسٹیٹ وقف بورڈ
۲۔ آسام بورڈ آف وقف
۳۔ بہار اسٹیٹ سنی وقف بورڈ
۴۔ کرناٹک بورڈ آف وقف
۵۔ کیرالہ بورڈ آف وقف
۶۔ کچھ وقف بورڈ
۷۔ مدھیہ پردیش وقف بورڈ
۸۔ منی پور وقف بورڈ
۹۔ مراٹھواڑا وقف بورڈ
۱۰۔ اڑیسہ وقف بورڈ
۱۱۔ پنجاب وقف بورڈ
۱۲۔ راجستھان وقف بورڈ
۱۳۔ تمل ناڈو وقف بورڈ
۱۴۔ تری پورہ وقف بورڈ
۱۵۔ دہلی وقف بورڈ
۱۶۔ انڈمان نکوبار وقف بورڈ
۱۷۔ دادرہ اور نگر حویلی وقف بورڈ
۱۸۔ لکشدیپ وقف بورڈ
۱۹۔ پانڈیچری وقف بورڈ
۲۰۔ یوپی سنی سینٹرل بورڈ آف وقف
۲۱۔ بورڈ آف ویسٹ بنگال

اس کے علاوہ کچھ صوبوں میں الگ شیعہ وقف بورڈ ہیں۔

اوقاف کے انتظام اور دیکھ بھال اور فروغ (Development) کے راستہ میں متعدد رکاوٹیں ہیں، ان میں سب سے سنگین ترین مسئلہ اوقاف کی جائداد پر ناجائز قبضوں کا ہے۔ ۱۹۶۰ء میں انٹر اسٹیٹ وقف کانفرنس کا افتتاح کرتے ہوئے اس وقت کے مرکزی وزیر برائے آبپاشی بجلی اور اوقاف جناب حافظ محمد ابراہیم نے کہا تھا: ''وقف سے متعلق آج کے سنگین مسائل میں سب سے مشکل اور پیچیدہ مسئلہ جائداد اوقاف پر غاصبانہ قبضہ ہے، یہ بھی تقسیم ملک کے نتائج میں ایک ہے جس کی وجہ سے متعدد افراد اوقاف کو چھوڑ کر پاکستان چلے گئے یا جانے کے لئے مجبور ہوگئے۔ ایسی متعدد جائداد کسٹوڈین کے قبضہ میں چلی گئی۔ حالانکہ اب عبادت گاہ اور دوسرے مقدس مقامات وقف بورڈ کے

حوالہ کئے جارہے ہیں۔ لیکن اب بھی متعدد ایسی جائدادیں ہیں جو غیر قانونی قبضہ میں ہیں اور جنہیں حاصل کرنے کے لئے مقدمہ بازی ناگزیر ہے۔''(۱)

تقریباً ۳۷ سال بعد بھی درج بالا جملے کم وبیش صادق سمجھے جاسکتے ہیں۔ نہ صرف ملک کی تقسیم کی وجہ سے اوقاف کی جائداد پر غاصبانہ قبضے ہوئے بلکہ مختلف دوسری وجوہات کی بناپر اس طرح کے قبضے ہوئے ہیں، اور اب بھی یہ عمل جاری ہے۔ اس کی وجوہات میں اوقاف کی جائدادوں کا آبادی کے درمیان آجانا، زمین کی قیمتوں میں بے تحاشہ اضافہ، اوقاف کی دیکھ بھال کے لئے درکار وسائل کی کمی، اور متولیان کی بددیانتی اہم ترین ہیں۔

ہریانہ، پنجاب، ہماچل پردیش، اور مرکز کے زیرانتظام علاقہ چنڈی گڈھ میں ۳۵۵۸۹ جائداداوقاف ہیں (۲)۔ دراصل اس علاقہ سے تقسیم ہند کے وقت بڑی تعداد میں مسلمانوں نے پاکستان ہجرت کی تھی جس کی وجہ سے بڑی تعداد میں جائداداوقاف ناجائز قبضوں میں چلے گئے۔ متعدد اوقاف کو بشمول مساجد کو رہائش گاہوں، گرودواروں، گوداموں میں تبدیل کردیا گیا، مثلاً ہریانہ کے انبالہ ضلع میں ۹۱ مساجد ہیں۔ لیکن ان میں سے صرف ۸ مساجد پنجاب وقف بورڈ کے پاس ہیں، باقی تمام مساجد ناجائز قبضہ میں ہیں (۳)۔ حالات کی سنگینی کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۹۶۵ء کے سروے کے مطابق ہریانہ پنجاب، ہماچل پردیش، اور چنڈی گڈھ میں ۳۴۲۲۳ وقف کی جائدادیں تھیں اور پنجاب وقف بورڈ کے مطابق یہ سروے قابل اطمینان نہیں تھا۔ اور تقریباً ۴۰ فیصد اوقافی جائدادوں کو اس سروے میں شامل نہیں کیا گیا۔ اس کے علاوہ سروے میں جن جائداد کو اوقاف کی جائداد تسلیم کیا گیا تھا ان میں سے اب تک ۴۰ فیصد ایسی ہیں جو کہ پنجاب وقف بورڈ کے زیرانتظام ہیں۔ تقریباً ۳۰ فیصد اوقافی جائدادیں حکومتی اداروں، پرائیویٹ اداروں اور دیگر افراد کے قبضے میں ہیں۔ جبکہ ۲۰ فیصد جائداداوقاف ان صوبوں کے کسٹوڈین اور (Rehabilitation departments) نے فروخت کردئے ہیں ان صوبوں میں ۵۸۸ اوقافی جائدادیں حکومت کے ناجائز قبضوں میں ہیں، اس وقت پنجاب وقف بورڈ تقریباً ۱۴۳۶۲ مقدموں میں الجھا ہوا ہے۔ جس میں غاصبانہ قبضوں کو ہٹانا، جائداد سے غیر قانونی غاصبین کا انخلاء، اور کرایہ کی وصولی شامل ہیں (۴)۔

اترپردیش سنی وقف بورڈ کے زیرنگرانی تقریباً ۶ ہزار اوقاف ہیں۔ اس صوبے میں بھی اوقاف کی جائداد پر ناجائز قبضوں کا مسئلہ سب سے سنگین ہے۔ بورڈ کی رپورٹ کے مطابق وقف کی جائداد پر ناجائز قبضوں کی شکایتیں تقریباً روزانہ موصول ہوتی ہیں۔ اس وقت الہ آباد ہائی کورٹ کی الہ آباد بنچ کے زیرسماعت ۲۱۸ مقدمے ہیں جب کہ لکھنؤ بنچ کے زیرسماعت ۸۸ مقدمے ہیں، مختلف ضلعی عدالتوں میں ۵۳۲ مقدمے اور دیوانی عدالتوں میں ۸۵۵ اور منصف کی عدالتوں میں ۱۰۹۸ مقدمے زیرسماعت ہیں (۵)۔

دہلی میں وقف کمشنر کے سروے کے مطابق ۱۹۵۷ اوقاف کی جائدادیں ہیں، ان میں سے ۱۰۴۶ دہلی وقف بورڈ کے زیرانتظام ہیں۔ دہلی وقف بورڈ کے مطابق دہلی میں اوقاف کا ایک بڑا مسئلہ اوقاف کی جائداد، قبرستانوں، خانقاہوں، مساجد اور دیگر جائداد پر غاصبانہ قبضہ ہے (۶)، دہلی میں اوقاف کی جائداد سے متعلق مسئلہ ایک

منفرد مسئلہ ہے۔ انگریز حکومت کے خلاف مسلمانوں کی پہلی جنگ آزادی میں سرگرمی سے شرکت کی وجہ سے سزا کے طور پر جائدادوں کو انگریز حکومت نے زبردستی قبضہ کر لیا تھا۔ جن میں متعدد اوقافی جائدادیں بھی شامل ہیں، اس مسئلہ کے حل کے لئے ۲۳رمئی ۱۹۵۶ء کو ایس ایم ایچ برنی کی صدارت میں ایک کمیٹی تشکیل دی گئی تھی۔ اس کمیٹی نے ۱۲۰۴ ایسی جائدادوں کی نشاندہی کی جن کے متعلق سرکاری محکموں اور دہلی وقف بورڈ کے درمیان مقدمے چل رہے تھے، ان میں سے ۱۲۳ جائدادیں دہلی وقف بورڈ کو منتقل کرنے کی سفارش کی گئی، جس کے نتیجے میں ۱۹۸۴ء میں یہ دہلی وقف بورڈ کو (Lease) پر منتقل کر دیے گئے، لیکن اس کا معنی یہ ہے کہ ان جائدادوں کی اصل ملکیت قانونی طور پر حکومت کے پاس رہے گی (۷)۔ اس کے علاوہ مختلف اوقاف بشمول مساجد دیگر افراد کے غاصبانہ قبضوں میں ہیں، اور زمین کی قیمتوں میں اضافہ اور آبادی بڑھنے کی وجہ سے اوقاف کی جائداد پر قبضوں کا عمل جاری ہے۔

مدھیہ پردیش میں اوقاف کی زمینوں پر ناجائز قبضوں کا مسئلہ کافی سنگین ہے، مدھیہ پردیش وقف بورڈ کے چیرمین ڈاکٹر نظام الدین صاحب کے مطابق اس صوبہ میں تقریباً ۷۵ فیصد اوقاف کی زمینیں سرکاری قبضوں میں ہیں (۸)۔ ان کے علاوہ متعدد افراد نے بھی اوقاف کی جائداد پر ناجائز قبضے کر لئے ہیں۔ ایسی جائداد میں بھوپال شہر میں (Capital Hotel) کے پیچھے ایک بڑا قبرستان بھی شامل ہے، اس قبرستان پر ایک بلڈر نے (Co-oprative society) کی آڑ میں کئی منزل کا شوپنگ کمپلیکس بنانا شروع کر دیا ہے۔ اس قبرستان کو بچانے کے لئے مقامی مسلمانوں کی طرف سے کوشش کی جارہی ہے لیکن ہائی کورٹ تک جانے کے باوجود کوئی قابل غور کامیابی نہیں مل سکی (۹)۔ مدھیہ پردیش میں اوقافی جائدادوں کی کل تعداد پندرہ ہزار ایک سو پچاس ہے، جن میں سے چودہ ہزار سات سو اکتالیس سنی اور چار سو شیعہ اوقاف ہیں (۱۰)۔ صوبہ میں اوقاف کی جائدادوں پر ناجائز قبضوں یا مقدموں کے متعلق کوئی ریکارڈ موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اوقاف کے مسائل پر تمام تر مقدمے مقامی مسلمان یا متولین اپنے طور پر لڑتے ہیں، اس ضمن میں ایک اہم نقطہ یہ بھی ہے کہ مدھیہ پردیش وقف بورڈ نے صوبے میں ۷۵ فیصد اوقاف کی زمین حکومتی یا نیم حکومتی اداروں کے قبضے میں چلے جانے کے باوجود اس معاملہ میں کسی عدالت میں کوئی مقدمہ پیش نہیں کیا ہے، جس کی وجہ سے ایسی تمام جائدادیں مکمل طور پر حکومت کے قبضہ میں چلے جانے کا خدشہ ہے (۱۱)۔

آندھراپردیش میں اوقاف کی دیکھ بھال آندھراپردیش وقف بورڈ کے ذریعہ عمل میں لایا جاتا ہے۔ آندھرا پردیش میں اوقافی جائدادوں کی کل تعداد تقریباً ۳۵ ہزار سات سو نوے ہے۔ جن کی زمین کا رقبہ ایک لاکھ ۳۳ ہزار ایکڑ ہے (۱۲)۔ ناجائز قبضوں میں چلے گئے اوقاف اور ان سے متعلق مقدموں کے بارے میں وقف بورڈ نے کوئی اطلاع نہیں دی۔ چند اوقاف کے بارے میں مقامی طور پر کچھ شکایتیں موصول ہوئی ہیں جن کے مطابق ان اوقاف کی جائداد متولین غیر قانونی طور پر فروخت کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ کئی جائدادیں حکومت کے اداروں کے قبضوں میں ہیں۔ ایک اطلاع کے مطابق پچاس ایسی جائدادیں ہیں جن کے بارے میں وقف بورڈ اور حکومت کے

اداروں کے درمیان مقدمے چل رہے ہیں۔

اڑیسہ میں اوقاف کی دیکھ بھال صوبائی وقف بورڈ کے زیر اہتمام ہے، اس صوبے میں تین ہزار چھ سو بیس اوقافی جائدادیں ہیں۔ وقف بورڈ کی اطلاع کے مطابق صوبہ میں پندرہ اوقافی جائدادوں پر ناجائز قبضہ ہو چکا ہے (۱۳)۔

آسام میں صرف ۶۷ اوقافی جائدادیں ہیں جن میں سے تین جائدادوں پر ناجائز قبضے ہو چکے ہیں۔ صوبے میں صرف سات اوقاف کی آمدنی پچاس ہزار سالانہ سے زائد ہے (۱۴)۔

بہار میں سنی اوقاف کی دیکھ بھال بہار اسٹیٹ سنی وقف بورڈ کرتا ہے، اس صوبے میں آج تک اوقاف کی جائداد کا سروے نہیں کیا گیا ہے۔ بہر حال اس وقت صوبے میں ۲۲۸۰ اوقافی جائدادیں سنی وقف بورڈ میں رجسٹرڈ ہیں۔ اس صوبے میں تین اوقاف صوبائی سنی وقف بورڈ کے انتظام میں ہیں۔ اس صوبے میں چار اوقاف پر ناجائز قبضے کی اطلاع صوبائی سنی وقف بورڈ کے دفتر سے ملی، ان میں سے ایک صوبائی بورڈ کے سیدھے انتظام میں تھا۔ اس صوبے میں ۱۳۵۱ اوقافی جائدادیں شہری علاقوں میں ہیں جہاں ناجائز قبضوں کو روک پانا بہت مشکل ہو رہا ہے۔ کئی اوقاف کے مقدمے مختلف عدالتوں میں زیر غور ہیں (۱۵)۔

مغربی بنگال میں اوقاف کی دیکھ بھال صوبائی وقف بورڈ کرتا ہے۔ اس صوبے میں اب تک اوقاف کا سروے نہیں کیا گیا ہے۔ حال ہی میں یہ سروے شروع کیا گیا ہے۔ ایک اندازے کے مطابق اس صوبے میں تقریباً ۸۰۰ اوقاف کی جائدادیں شہری علاقوں میں ہیں۔ اس صوبے کے وقف بورڈ کے پاس ناجائز قبضوں کے متعلق کوئی اطلاع نہیں ہے۔ حالانکہ وقف بورڈ یہ اعتراف کرتا ہے کہ صوبے میں اوقاف کی جائدادوں کا ناجائز قبضہ ہوا ہے۔ صوبے میں ۵۴ ایسی جائدادیں ہیں جنہیں غیر قانونی طور پر مختلف افراد کو منتقل کر دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اوقاف کی ۲۸ جائدادیں دوسری جائدادوں سے اولا بدلی کی گئی ہیں جس سے ایک اندازہ کے مطابق ۱۵ کروڑ روپے سے زیادہ کا نقصان ہوا ہے، ان میں سے زیادہ تر جائدادیں کلکتہ اور ہوڑہ شہر کی ہیں (۱۶)۔

کرناٹک میں اوقاف کی دیکھ بھال کرناٹک وقف بورڈ کے زیر انتظام ہے، کرناٹک میں تقریباً ۲۲ ہزار وقف کی جائدادیں ہیں (۱۷) پوری کوشش کے باوجود کرناٹک وقف بورڈ سے ان اوقاف کے متعلق اطلاعات حاصل نہیں کی جا سکی ہیں، لیکن دوسرے ذرائع سے موصول اطلاعات کے مطابق اس صوبے میں بھی اوقاف کی جائداد پر ناجائز قبضوں کا عمل جاری ہے، اطلاعات کے مطابق صرف چتر درگ ضلع میں ۱۱۲ اوقاف کی جائداد کو غیر قانونی قبضہ میں کر لیا گیا ہے۔ ان میں سے کچھ غاصبین حکومت کے ادارے ہیں جب کہ مختلف افراد بھی یہ قبضے کرنے میں شامل ہیں (۱۸)۔

کسی بھی جائداد کی دیکھ بھال، انتظام اور ترقی کے لئے مالی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے، وسائل کی کمی کی وجہ سے نہ تو اطمینان بخش دیکھ بھال ہو سکتی ہے اور نہ ترقی۔ ہندوستان میں اوقاف کے انتظام اور ترقی میں دوسرا بڑا مسئلہ

وسائل کی قلت کا ہے۔ اوقاف کی آمدنی کے ذرائع کافی محدود ہیں، عام طور پر اوقاف کی واحد آمدنی کا ذریعہ جائداد کا کرایہ ہوتا ہے۔ ایک اندازے کے مطابق ہندوستان میں ڈھائی لاکھ سے زیادہ اوقاف ہیں، ان میں سے بیشتر اوقاف کی کوئی آمدنی نہیں ہے۔ عام طور پر اوقاف کی دیکھ بھال اور انتظام کا کام مقامی طور پر متولین یا مقامی طور پر تشکیل شدہ کمیٹیاں انجام دیتی ہیں۔ مختلف وقف قوانین کے تحت تشکیل شدہ وقف بورڈ اپنے دائرۂ اختیار میں موجود اوقاف کی دیکھ بھال کرتا ہے۔ وقف بورڈ کچھ مخصوص حالات میں اوقاف کا براہ راست انتظام کا کام بھی انجام دیتے ہیں۔ وقف بورڈ کی آمدنی کے دو اہم ذرائع ہیں۔ ایک ان کے براہ راست انتظام میں موجود اوقاف کی جائداد کو کرایہ پر دینے سے ہونے والی آمدنی، اور دوسرا ان کے دائرۂ اختیار میں موجود ۵ ہزار سالانہ سے زائد آمدنی والے اوقاف سے چھ فیصد سالانہ کی در سے وصولی کیا جانے والا (Contribution) ہے، اس کے علاوہ سنٹرل وقف کونسل مختلف ترقیاتی منصوبوں کے لئے وقف بورڈ کو قرض دیتی ہے۔ سینٹرل وقف کونسل کی آمدنی کا ذریعہ صوبائی وقف بورڈ سے حاصل کردہ ان کی آمدنی کا ایک فیصد (Contribution) اور مرکزی حکومت سے ملنے والی امداد ہوتا ہے۔

ہندوستان میں پنجاب وقف بورڈ کے براہ راست انتظام میں تقریباً پندرہ ہزار اوقاف ہیں۔ ملک کے کسی دوسرے وقف بورڈ کے براہ راست زیر انتظام میں اتنی بڑی تعداد میں اوقاف نہیں ہیں۔ پنجاب وقف بورڈ کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ ان جائداد اوقاف سے ملنے والا کرایہ ہے۔ ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران اس وقف بورڈ کی آمدنی اس ذریعہ سے تقریباً چھ کروڑ روپے تھی، جب کہ مختلف اوقاف سے حاصل ہونے والے چھ فیصد سالانہ (Contribution) سے تقریباً ۴۲ لاکھ روپے حاصل ہوئے۔ پنجاب وقف بورڈ ہندوستان کا سب سے دولت مند وقف بورڈ سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اس وقف بورڈ کی یہ آمدنی پنجاب، ہریانہ، ہماچل پردیش، اور چنڈی گڈھ میں موجود اربوں روپے کی جائداد اوقاف کو دیکھتے ہوئے کافی کم ہے (۱۹)۔

دہلی وقف بورڈ کے براہ راست زیر انتظام ایک ہزار ۳۶ جائدادیں ہیں اتنی بڑی تعداد میں جائداد ہونے کے باوجود ۹۵/۱۹۹۴ کے دوران دہلی وقف بورڈ کی آمدنی صرف ۲۱ لاکھ روپے تھی (۲۰)۔ اور مقامی متولین کے زیر انتظام اوقاف میں صرف چار اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ۵۰ ہزار سالانہ سے زائد ہے، دہلی وقف بورڈ کی اتنی کم آمدنی ہونے کی ایک بڑی وجہ جائداد کا کرایہ معمولی ہونا اور جائداد پر ناجائز قبضے ہونا ہے، دہلی وقف بورڈ کرائے پر دی گئی جائدادوں کا کرایہ بھی پوری طرح وصول نہیں کر پاتا ہے (۲۱)۔

بہار اسٹیٹ سنی وقف بورڈ کی آمدنی ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران تقریباً ۱۶ لاکھ روپے تھی جس میں سے اس کی اپنی آمدنی تقریباً سوا چھ لاکھ روپے تھی، جب کہ ۱۰ لاکھ روپے حکومت کی طرف سے امداد کے طور پر ملا، ۹۷/۱۹۹۶ کے مالی سال کے دوران اس وقف بورڈ کی اپنی آمدنی تقریباً ۵ لاکھ ۷۰ ہزار روپے جو گذشتہ مالی سال سے ۵۰ ہزار روپے کم تھی، اس مالی سال کے دوران صوبائی حکومت نے پندرہ لاکھ روپے کی امداد اس وقف بورڈ کو دی اس کے باوجود بورڈ کے اخراجات پورے نہیں ہو سکے۔ مارچ ۱۹۹۷ تک اس بورڈ پر تقریباً ۵۰ لاکھ روپے کا قرض تھا، نتیجۃً

مئی ۱۹۹۷ میں موصول ایک اطلاع کے مطابق وقف بورڈ کے ملازمین کو گذشتہ بارہ مہینوں سے تنخواہ نہیں دی جا سکی ہے (۲۲)۔

اڑیسہ وقف بورڈ کی آمدنی ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران تقریباً ۵۸ ہزار روپئے تھی۔ جب کہ پورے صوبے میں صرف سات اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ۵۰ ہزار روپیہ سالانہ سے زائد ہے۔ صوبے میں شہری علاقوں میں ۱۳۰۰ اوقافی جائدادیں ہیں، ان اوقاف میں سے متعدد اوقاف کی آمدنی بڑھائی جا سکتی ہے (۲۳)۔

اتر پردیش سنی وقف بورڈ کی اپنی آمدنی ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران تقریباً ایک کروڑ ۶۳ لاکھ روپئے تھی، جب کہ صوبائی حکومت نے دو کروڑ پچاس لاکھ روپئے امداد فراہم کی تھی، اس کے باوجود بورڈ اپنے اخراجات پورے نہیں کر سکا، جسکے نتیجے میں ۱۹۹۴/۹۵ اور ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران ملازمین کی تنخواہیں اور بونس وغیرہ ادا نہیں کئے جا سکے۔ ٹیلیفون اور بجلی کے بل، وکلاء کی فیس، اسٹیشنری وغیرہ کے بل بھی اس دوران ادا نہیں کئے گئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پورے صوبے میں موجود ایک لاکھ ایک سو تیس اوقاف میں سے بیشتر اوقاف کی کوئی آمدنی نہیں ہے، بورڈ کے مطابق ۴۷ اوقاف ایسے ہیں جن کی سالانہ آمدنی ایک لاکھ روپئے سے زائد ہے، جب کہ ۴۴ اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ۵۰ ہزار روپئے سے زائد مگر ایک لاکھ سے کم ہے (۲۴)۔

آندھرا پردیش وقف بورڈ کی آمدنی ۱۹۹۵/۹۶ مالی سال کے دوران تقریباً ۹۰ لاکھ روپئے تھی، جب کہ ۱۹۹۶/۹۷ مالی سال کے دوران یہ آمدنی ایک کروڑ گیارہ لاکھ روپئے تھی، یہ آمدنی اس صوبے میں موجود تقریباً ۳۵ ہزار سے زائد اوقاف کو دیکھتے ہوئے کافی کم ہے۔ اس وقف بورڈ کے براہ راست انتظام میں چار سو انتیس اوقاف ہیں۔ یہ جائداد اوقاف مختلف افراد کو کرائے پر دی گئی ہے جنکا ماہانہ کرایہ ۵ روپیہ سے لے کر چار ہزار روپئے تک ہے، سب سے زیادہ کرایہ دار سو روپئے ماہانہ سے کم کرایہ ادا کرتے ہیں۔ ۳ ہزار ماہانہ سے زائد کرایہ دینے والے صرف چار کرایہ دار ہیں۔ پورے صوبے میں صرف ایک سو چودہ اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ۵۰ ہزار سالانہ سے زائد ہے (۲۵)۔

منی پور وقف بورڈ کی اپنی آمدنی ۱۹۹۴/۹۵ کے مالی سال میں تقریباً ۳۷ ہزار ہی ہے، جبکہ اس صوبے میں نامکمل سروے کے مطابق ۱۹۶ اوقاف ہیں، یہ وقف بورڈ اپنے اخراجات کے لئے صوبائی حکومت پر منحصر ہے (۲۶)۔

پانڈیچیری وقف بورڈ کا بھی کم وبیش یہی حال ہے۔ ۱۹۹۳/۹۴ کے مالی سال کے دوران اس وقف بورڈ کی آمدنی تقریباً ۲۲ ہزار روپئے تھی، جب کہ صوبائی حکومت نے ۴۱ ہزار روپئے کی امداد فراہم کی (۲۷)۔

کیرالہ وقف بورڈ کی اپنی آمدنی ۱۹۹۶/۹۷ کے مالی سال کے دوران تقریباً ۳۵ لاکھ روپئے تھی، جب کہ صوبائی حکومت ۱۵ لاکھ روپئے سالانہ کی امداد فراہم کرتی ہے، جب کہ صوبہ میں ۶ ہزار ۹۲۷ اوقاف ہیں جن کے تحت زمین کا رقبہ ۲۲ ہزار چار سو ساٹھ ایکڑ ہے۔ پورے صوبے میں تقریباً ۲۰۰ اوقاف ہی ایسے ہیں جن کی آمدنی ایک لاکھ سالانہ سے زائد ہے (۲۸)۔

مدھیہ پردیش وقف بورڈ کی آمدنی ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران تقریباً ۱۲ لاکھ ۵۴ ہزار روپئے تھی

جبکہ ۱۵ لاکھ روپے کی امداد صوبائی حکومت سے اس وقف بورڈ کو حاصل ہوئی (۲۹)۔

آسام وقف بورڈ کی ۹۶/۱۹۹۵ کے مالی سال کے دوران آمدنی صرف ۵۷ ہزار روپے تھی۔ جبکہ ایک لاکھ روپے کی امداد صوبائی حکومت نے فراہم کی اس صوبے میں صرف ۶۷ اوقاف ہیں اور ان میں سے صرف سات اوقاف کی آمدنی ۵۰ ہزار روپے سالانہ سے زائد ہے۔ اس صوبے میں ۲۳ جائداد اوقاف شہری علاقوں میں ہیں (۳۰)۔

اس طرح کم و بیش ملک کے تمام وقف بورڈ کی آمدنی اور اخراجات کی حالت یکساں ہے، آمدنی اور اخراجات کا موازنہ منسلک ٹیبل کو دیکھ کر کیا جا سکتا ہے، ان وقف بورڈوں کی آمدنی ان کے اخراجات سے یا تو کافی کم ہے، یا اگر زیادہ ہے تو بھی اتنی زیادہ نہیں کہ اس سے کوئی ترقیاتی منصوبہ ہاتھ میں لیا جا سکے۔ اس کے علاوہ متولین کی بد دیانتی اور قانونی پیچیدگیاں اوقاف کے انتظام اور ترقی کی راہ میں بڑی رکاوٹیں ہیں، متولین کی بد دیانتی سے ہونے والے نقصان کو روکنے کے لئے وقف ایکٹ ۱۹۹۵ میں قانونی حل موجود ہے۔ جس کا سہارا لے کر مقامی مسلمان اس مسئلہ سے نپٹ سکتے ہیں۔ دیگر قانونی پیچیدگیوں میں صوبائی سطح پر موجود کرایہ داری سے متعلق قوانین، زمینوں سے متعلق حد بندی کے قوانین، میونسپلٹی کے نافذ کردہ ٹیکس اور شہری ترقیاتی منصوبے قابل ذکر ہیں، ان مشکلات کے حل کے لئے سیاسی اور قانونی راستے موجود ہیں لیکن اس کے لئے مسلمانوں میں سیاسی شعور کے ساتھ ساتھ وسائل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح وسائل کی قلت بذات خود ایک بڑا مسئلہ ہے، اس مسئلے کی سنگینی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اوقاف کی جائداد کی بازاری قیمت عموماً کافی زیادہ ہوتی ہے، اس لئے ان جائداد پر قبضہ کرنے والے لوگ بڑی رقومات اپنے قبضے کو بنائے رکھنے کے لئے خرچ کرتے ہیں۔ ایسے لوگ عام طور پر سماج کے با اثر لوگ ہوتے ہیں جو اپنا اثر و رسوخ بھی اس مقصد کے لئے استعمال کرتے ہیں، اس طرح اوقاف کی جائداد کو ناجائز قبضوں سے بچانے کے لئے بہتر دیکھ بھال کا متبادل نہیں ہے۔ بہتر دیکھ بھال کے لئے مالی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ مالی وسائل یکجا کرنے کے لئے اوقاف کی آمدنی کو بڑھانے کے لئے ترقیاتی منصوبے اپنانے کی ضرورت ہے۔ ایسے ترقیاتی منصوبوں کو بروئے کار لانے کے لئے مالی وسائل کی ضرورت پڑتی ہے۔

آج ملک میں بیشتر اوقاف کی آمدنی بہت کم ہے، کئی اوقاف کی کوئی آمدنی ہی نہیں ہے، اوقاف پوری طرح عوامی عطیات پر منحصر ہیں، چونکہ بیشتر اوقاف کی آمدنی بہت کم ہے اس لئے ان اوقاف کی دیکھ بھال نہیں ہو پاتی جس کی وجہ سے غاصبین کو ناجائز قبضہ کرنے میں آسانی ہوتی ہے۔ ناجائز قبضہ ہو جانے کے بعد ان جائداد کو دوبارہ حاصل کرنے کے لئے بھی مالی وسائل کی ضرورت پڑتی ہے، اس کی وجہ سے ان جائداد کو دوبارہ حاصل کرنا نہ صرف مشکل ہو جاتا ہے بلکہ بعض حالات میں صرف مالی مشکلات کی وجہ سے یہ جائداد وقف کے ہاتھ سے نکل جاتے ہیں، اگر قانونی چارہ جوئی سے ایسی جائداد کو حاصل کرنے کی کوشش کی جائے تو وقف کی تھوڑی سی آمدنی پر اور برا اثر پڑتا ہے اور اس کی وجہ سے اس وقف کی جائداد کی دیکھ بھال مزید متاثر ہوتی ہے جس سے بقیہ جائداد پر ناجائز قبضہ ہونے کے خطرات بڑھتے ہیں۔

Table

نمبرشمار	نام وقف بورڈ	اوقاف کی تعداد	ناجائز قبضے میں چلی گئی جائداد وقف	آمدنی ۱۹۹۴/۹۵ مالی سال بورڈ کی اپنی آمدنی	سرکاری امداد	اخراجات مالی سال ۱۹۹۴/۹۵
۱۔	آسام وقف بورڈ	۶۷ رجسٹرڈ وقف	۲	۲۳۸۲۹	۱،۰۰۰۰۰	۱۵،۳۵۷۸/۶۰
۲۔	بہار اسٹیٹ سنی وقف بورڈ	کل تعداد دستیاب نہیں لیکن بورڈ میں ۲۲۸۰ اوقاف رجسٹرڈ ہیں	تعداد دستیاب نہیں	۵۵۳۵۵۱/۷۵	۱۰،۰۰۰۰۰	۱۵۲۹۸۲۸/۸۵
۳۔	کرناٹک بورڈ آف وقف	۲۱۱۳۳	تعداد دستیاب نہیں	۲۵،۰۰۰۰۰	۶۷،۲۰۰۰	۸۰،۰۰۰۰۰
۴۔	کیرالہ وقف بورڈ	۶۷۹۲	کل تعداد ۹ جن کا رقبہ ۹۶۱ ایکڑ	۱۰،۹۹۸۸۱/۷۵	۱۵،۰۰۰۰۰	۱۷،۶۸۰۶۱/۰۰
۵۔	مدھیہ پردیش وقف بورڈ	کل تعداد ۱۵،۱۵۰	تقریباً ۷۵ فیصد جائداد اوقاف ناجائز قبضے میں	۱۰،۲۹۵۲۹	۱۱،۵۵۶۶۴	۲۳،۱۳۰۹۲
۶۔	مراٹھواڑا وقف بورڈ	تعداد دستیاب نہیں	تعداد دستیاب نہیں	۱۰،۰۱،۰۳۰/۰۰	....	۱۹،۰۳۱۴۴/۰۰
۷۔	منی پور وقف بورڈ	کل تعداد ۱۶۶ (سروے مکمل نہیں)	تعداد دستیاب نہیں	۳۷،۳۲۷	۵۰،۰۰۰	۵۷،۸۳۵/۱۵
۸۔	اڑیسہ وقف بورڈ	کل تعداد ۳۶۲۰	۱۵	۳،۹۳۱۸۵/۷۴	۴،۰۰۰۰۰	۴،۹۳۹۳۱
۹۔	پنجاب وقف بورڈ	کل تعداد ۳۵۵۸۹	تقریباً ۶۰ فیصد جائداد اوقاف	۷،۲۳۹۰،۳۱۱/۳۵	......	۴،۲۲۷۳۱۴۴/۹۸
۱۰۔	راجستھان وقف بورڈ	تقریباً ۲۵ ہزار	تعداد دستیاب نہیں	۲۷۱۰،۰۰۰	......	۳۰،۶۶۰۰۰
۱۱۔	تری پورہ وقف بورڈ	دستیاب نہیں	تعداد دستیاب نہیں	......	۹،۸۰،۰۰۰	۲۶،۱۱۰۰۰
۱۲۔	یوپی سنی سینٹرل وقف بورڈ	۱۰۰،۰۳۱	تعداد دستیاب نہیں	۲۰،۵۷۸۹۶/۷۹	.....	۶۰،۳۸۰۰۰
۱۳۔	وقف کمشنر مغربی بنگال	کل تعداد دستیاب نہیں	۵۴	۱۱،۴۲۴۴	۲۴،۰۰۰۰۰	۲۵،۴۸۵۶۶/۴۴
۱۴۔	انڈمان نکوبار وقف بورڈ	تعداد دستیاب نہیں	کل تعداد دستیاب نہیں	۱۰،۸۶۲	۳۰۲۰۰۰	۳،۲۶۱۰۲/۲۰

نمبر شمار	نام وقف بورڈ	اوقاف کی تعداد	ناجائز قبضے میں چلی گئی جائداد اوقاف	آمدنی ۱۹۹۴/۹۵ء مالی سال بورڈ کی آمدنی	سرکاری امداد	اخراجات مالی سال ۱۹۹۴/۹۵ء
۱۵۔	دہلی وقف بورڈ	کل تعداد ۱۹۵۷	کل تعداد دستیاب نہیں لیکن کم از کم سات جائداد اوقاف مرکزی حکومت اور ۹۴ مساجد دیگر افراد کے ناجائز قبضے میں ہیں	۶۱,۱۷۱۳۴	.....	۳۹,۱۶۹۱۱/۳۵
۱۶۔	لکشدیپ وقف بورڈ	تعداد دستیاب نہیں	کل تعداد دستیاب نہیں	۱۳,۱۷۰۳۴	.....	۹,۸۵۶۷۱
۱۷۔	پانڈیچری وقف بورڈ	دستیاب نہیں	تعداد دستیاب نہیں	۲۶,۶۶۷	۱,۰۰۰۰۰	۱,۱۶۳۳۹/۸۰
۱۸۔	آندھراپردیش وقف بورڈ	۳۵,۷۰۰	تعداد دستیاب نہیں لیکن کم سے کم ۵۰ جائداد اوقاف حکومتی اداروں کے قبضوں میں ہونے کی اطلاع ہے۔	۷۵,۶۶۳۳۰	......	۷۳,۶۵۳۵۳/۲۷

Source: Various reports. Central Waqf Council 94-95 and States Waqf Boards

مباحثہ

مناقشہ اوقاف

خطبة افتتاحية

القاضی مجاہد الإسلام القاسمی:

نبدأ البحث الآن حول موضوع الأوقاف و كما تعرفون أيها السادة! أن الوقف ثروة ثمينة للمسلمين في جميع بلاد العالم، والأسف أننا قد ضيعناها بسبب قلة أمانتنا و بسبب قلة اهتمامنا بهذه الثروة العظيمة ـــ و أنتم تعرفون أن الوقف قد ثبت عن النبی صلى الله عليه وسلم، وأيضا ثبت عن الخلفاء الراشدين المهديين، والصحابة قد وقفوا أراضيهم للمصالح العامة و لخدمات الإنسانية، و تاريخ أوقافنا تاريخ رائع، والمعروف كذلك أن المسلمين قد خدموا الإسلام و خدموا المسلمين و خدموا الناس جميعا في جميع مجالات الحياة من التعليم و التداوى للمرضى و غير ذلك من أعمال الخير عن طريق هذه الأوقاف .

و إن الوقف هو الحبس، والنكتة الأساسية فيه أن الأملاك يجب أن تكون محبوسة، لا تباع ولاتعار ولا توهب ، و يتسع نفعها لكل مصرف وقف الواقف عليه.

من الأسف أن الزمان قد تغير والأمانة قد ضيعت و صارت الأوقاف مصيدة لهؤلاء الذين قد ضيعوا الأمانة فما كان موقوفا و محبوسا قد بيع و ضيع فى الهند، يعيش المسلمون فيها منذ حوالى ألف سنين وانهم قد أقاموا خلالها أوقافاً كبيرة وفيها خدمات جليلة للأوقاف ، ولكن حينما انهارت قيمنا الخلقية أصبحنا مصداق القول: "أن لا إيمان لمن لا أمانة له و لا دين لمن لاديانة له" فضيعنا هذه الثروات الثمينة، بالإضافة إلى فى هذا الزمان خاصة أن نظام الحكومة الهندية هو نظام علمانی، و لا حاجة لها ولا علاقة لها بالتعليم الدينى.

أيها الإخوة ! إن أعدى الأعداء لنا هو الابتعاد عن الدين والجهل والفقر، نحن بحاجة الآن إلى مدارس كثيرة و إلى كتاتيب و مكاتيب فى جميع أنحاء الهند فى القرى و الأرياف البعيدة عن المدن، والمسلمون هم الفقراء لايستطيعون أن ينفقوا على هذا العمل العظيم. لو كانت الأوقاف حية ولو استعملنا هذه الأوقاف استعمالاً صحيحاً، والله لتتكفل هذه الأوقاف جميع مصارفنا فى سبيل التعليم و الخدمات الأخرى التى يحتاج إليها المسلمون ، وهذه معضلة اشتريناها واكتسبناها بأنفسنا و بأيدينا۔ "وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم"۔

فالآن الأوقاف في يد الحكومة، وللحكومة الهندية تدخل كبير فيها، بالرغم من أنها شكلت لجنات الأوقاف، ولكن كما تعرفون أن الحكومة لا حاجة لها أن تصون هذه الأوقاف، فلذلك إذا شكلوا هذه اللجنات في الولايات أو في الحكومة المركزية فإنهم يرون فيها من هو قريب منهم ومن هو أقرب من أغراضهم.

لا ينبغي أن نتغاضى عند البحث على هذه القضية أن قانون الأوقاف هذا داخل في الأحوال الشخصية، والحكومة ملزمة والمحاكم القضائية ملزمة بأن تتبع في هذه الأمور الأحكام الشرعية الإسلامية الدينية، والحال أن الحكومة قد وضعت لها قوانين، فهذه القوانين فان كانت لصيانة الأوقاف، ومع هذا قد خرجت من الشريعة الإسلامية، مثلا:

استبدال الوقف كما صرح به الفقهاء أنه لا يجوز إلا بإذن القاضي، وأيضا قد صرحوا أنه حينما نتكلم لفظ "القاضي" في بعض الوقف، فالمراد به قاضي القضاة، ولكن كل هذه الأمور قد فوضت إلى لجنة الأوقاف التي شكلتها الحكومة الهندية أو حكومة الولايات المختلفة، فما كان بأيدي القضاة قد خرج من أيدي القضاة الذين يعرفون الدين و الذين يعرفون قوانين الشرع، الذين يتقون الله، والذين نرجو منهم الأمانة والديانة، فلذلك بيع كثير من الأراضي الوقفية و خرجت من أيدينا، ولا تنسون أن هناك مدنا خاصة مثل بنجاب و هريانة قد خرج المسلمون منها عند تحرير الهند، فآلاف من المساجد وآلاف آلاف من الأوقاف قد خرجت من أيدينا فيها، فقد ضيعنا هذه الثروة الغالية.

الآن نحن نحتاج إلى نظر في هذه القضية، كيف نصون و كيف نحفظ هذه الأوقاف؟ الحمد الله هنا في هذه الندوة المباركة يتواجد الأخ الشيخ عبد المحسن محمد العثمان وهو الأمين العام للأمانة العامة للأوقاف، وقد رأيت في البلاد الإسلامية ووجدت أوقاف المسلمين في الكويت أحسن حالا، و الحمد لله مسلمو الكويت لهم يد بالغة في الأمور الخيرية فوقفوا أوقافا كثيرة، وهولاء الرجال الكبار انهم استعملوا هذه الأوقاف و استثمروا فيها و بذلوا جهدهم لتنمية الأوقاف و الاستثمار بها، فصار كل وقف ذا ريع، والوقف الذي كان يحصل منه مثلا مائة روبية، الآن بدأيعود بريعه إلى آلاف آلاف روبية، فهذه بركة من الله بسبب الأمانة وبسبب حسن التدبير، بارك الله في إخواننا بالكويت الذين عملوا عملا كبيرا في هذا السبيل، فجزاهم الله خير الجزاء.

وهذه عبرة و هذا درس عظيم لنا أيها العلماء في الهند! يجب علينا أن ندرس هذه القضية في ضوء الفقه الإسلامي، ولاننسى مقاصد الشريعة الإسلامية ولاننسى قواعد الكلية ولا ننسى مقاصد الوقف ولا ننسى ماذا هو مقصود الواقف الحقيقي، وهل يجوز لنا أن نضيع هذه الأوقاف؟

وهل يجوز لنا أن نتركها خربانا؟ ما فيها أي عائد للمسلمين ، وقد قرأنا و درسنا في الفقه أن ما هو أكثر نفعا للمستحقين هو الأحسن وهو الذي يجب علينا أن نختاره، فبهذه الكلمات الوجيزة على هذه القضية قضية الوقف نرجو من الأخ الفاضل عبد المحسن محمد العثمان الذي هو الآن رئيس هذه الجلسة ـ نرجو منه إن شاء الله أن يسلط الضوء خاصة على طرق تنمية الأوقاف وطرق الاستثمار و طرق صيانة الأوقاف ، وقبل هذا كله نبدأ هذه الجلسة بتلاوة القرآن الكريم فأدعو الأخ المقرئ عبد الخالق أن يتفضل هنا مشكورا و يتلو بعض آيات القرآن الكريم، شكراً.

☆☆☆☆

عبد المحسن عثمان صاحب نے عربی زبان میں اپنے قیمتی خیالات پیش کئے ،
ان کی گفتگو کا خلاصہ
مولانا بدر الحسن قاسمی صاحب پیش کر رہے ہیں:

ہمارے فاضل مقالہ نگار و مقرر جناب عبدالمحسن عثمان صاحب نے آپ کے سامنے، نظر تو یہ آ رہا تھا کہ مقالہ وہ لکھ کر لائے ہیں اسے پڑھ دیں گے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ جتنا انہوں نے اصل مقالہ سے نہیں پڑھا اس سے زیادہ اہم باتیں وہ تھیں جو بعد میں انہوں نے چند نکات کی شکل میں آپ کے سامنے رکھی ہیں، اتنی لمبی گفتگو کے بعد اس کا موقع تو نہیں ہے کہ لفظ بلفظ ان کے اس پورے لکچر کا یا ان کے اس مقالہ کا ترجمہ کیا جائے، زبان چونکہ انہوں نے جو استعمال کی ہے خالص ٹیکنکل اور آج کی ہے جو اس موضوع پر بولی جاتی ہے، اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ سرسری طور پر دو باتیں آپ سے کہوں، ایک تو ان کا لکھا ہوا مقالہ ہے جس کا انگلش ترجمہ بھی وہ ساتھ لے کر آئے ہیں، اس میں انہوں نے تین چیزوں پر نظریاتی طور پر روشنی ڈالی ہے، پہلی چیز جو فی نفسہ اسلام کا مفہوم ہے، اور صحیح اسلام اگر لوگوں کے ذہنوں میں نہ ہو تو اس کے جو خطرناک نتائج ہوتے ہیں اس کو انہوں نے ظاہر کیا، اور اس پر خاص طور پر زور دیا کہ اس وقت کی جو دنیا ہے وہ معلومات کی دنیا ہے، اور انہوں نے کہا کہ انٹرنیٹ کے استعمال کرنے والے ایک شخص سے میں نے پوچھا کہ اس وقت جو معلومات انٹرنیٹ کے ذریعہ فراہم کی جاتی ہیں اس کی مقدار کتنی ہے، تو وہ کہنے لگا کہ ساری دنیا میں کیا استعمال ہو رہا ہے اس کے بارے میں تو میں نہیں کہہ سکتا، مگر میں ذاتی طور پر جو استعمال کرتا ہوں وہ اس کا ۴۴ ملین فل اسکیپ A4 سائز کاغذ پر جتنا میٹر لکھا جاتا ہے اتنا میں استعمال کرتا ہوں، یہ صرف ایک شخص کے استعمال کی بات ہے۔

پھر ایک ایسی دنیا جس میں ہم اس وقت زندگی گذار رہے ہیں اور جہاں ہمارے ارد گرد انفارمیشن اور معلومات کا دائرہ اتنا وسیع ہو گیا ہے، وہاں اسلام کی نشر و اشاعت یا اس کی تشریح کس نہج پر ہونی چاہئے تاکہ لوگ زیادہ سے زیادہ اس سے فائدہ اٹھا سکیں، یہ ایک سوال ہے۔

دوسری چیز وقف کا مفہوم، وقف کا ایک مفہوم تو ہم بھی سمجھتے ہیں، لیکن فی نفسہ وقف کا دائرہ کار کتنا بڑھ گیا ہے اس وقت اور خاص طور پر وقف کو انہوں نے جس انداز میں پیش کیا ہے کہ تہذیبوں کے بنانے میں وہ گویا سب سے زیادہ مؤثر ترین عامل کی حیثیت سے ہے۔

ایک مفہوم درمیان میں انہوں نے اور چھیڑا تھا، پسماندگی اور ترقی کا، کہ مختلف ملکوں یا مختلف قوموں کے درمیان پسماندگی اور ترقی کا جو معیار ہم نے اب تک سنا ہے یا معاشیات کے ماہرین جس کا ذکر کرتے ہیں اسلام کی تعلیمات اس سے کہیں زیادہ وقیع، دقیق اور شامل ہیں، ہم کو چاہئے کہ ان معیاروں پر بھی از سر نو غور کریں، اور اس ضمن

میں انہوں نے کویت پر عراق کے حملہ کا بھی ذکر کیا ہے کہ مال کا غلط مفہوم سمجھنے سے کیا نقصان ہوتا ہے یا یہ کہ اس طرح کی بعض دوسری جگہوں پر جیسے اشتراکیت اور سرمایہ دارانہ نظام ان دونوں کا ٹکراؤ مال کے غلط مفہوم کو سمجھنے کی وجہ سے ہوا۔

ایسے ہی انہوں نے یہ پوائنٹ بھی واضح کیا کہ وہ ممالک جہاں اسلام نہیں ہے وہاں سامراجی طاقتوں نے بہت جلد وہاں کی قوموں کا مزاج بدلنے میں کامیابی حاصل کی لیکن جہاں مسلمان ہیں وہاں ان کو وہ نہیں بدل سکے، تو اگر صحیح معنوں میں ہم ان کا استعمال کریں اسلام کو اچھی طرح پیش کریں، ترقی کا صحیح مفہوم رکھیں اور پسماندگی کو حل کرنے کے لئے ان اصولوں کا استعمال کریں جو اصول اسلامی ہیں، تو اس صورت کے اندر ان سب چیزوں کو دور کیا جاسکتا ہے۔

آخر میں انہوں نے ایک الگ مستقل مقالہ پڑھا وہ مقالہ لکھا ہوا نہیں تھا لیکن سوال ایسے تھے جس کے لئے مستقل اس طرح کا سمینار منعقد ہونا چاہئے، مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آپ نے جو میٹر تیار کر کے دیا تھا وقف کے موضوع پر اس کو انہوں نے بڑی گہرائی سے پڑھا تھا اور چونکہ ان کا موضوع یہی ہے اس لئے انہوں نے سوالات بڑے دقیق اور اہم قسم کے رکھے ہیں، پہلی چیز تو یہ کہ خود وقف کا مفہوم یہ ہے کہ عین کو باقی رکھ کر اس کی منفعت کو استعمال کیا جائے، موجودہ زمانہ میں اس مفہوم کے اندر کتنی وسعت ہے، کتنی معنویت ہے، مال فی نفسہ کیا حیثیت رکھتا ہے، حقوق مجردہ کی بحثیں آپ کے یہاں پہلے ہی آچکی ہیں، آج کل کی دنیا میں مؤلفین کے حقوق، کمپیوٹر بنانے والے، ہوائی جہاز کی کمپنیاں اور دوسرے اس طرح کے حقوق اور مسائل جتنے ہیں ان سب کی وجہ سے اس کے اندر جو عموم پیدا ہو گیا ہے اس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

ایک چیز اور انہوں نے کہی کہ ایک ہے وقف کا کرنے والا شخص، اور ایک ہے اس کا ارادہ، کیا ہم کو اس کا حق ہے کہ اس کے ارادہ کے اندر دخل انداز ہوں، جو آپ نے وقف کے مصارف متعین کئے ہیں یا جن پر بحث کی جاتی ہے، انہوں نے اس سلسلہ میں ان فقہی اصولوں کو بھی سامنے رکھا ہے، اور جو جدید پریشانیاں ہیں ان کو سامنے رکھتے ہوئے آپ کے سامنے سوالات رکھے ہیں۔ ان کا تجزیہ یہ بھی ہے کہ اس وقت کی دنیا میں صنعتی ممالک نے چھ ارب ڈالر بطور چندہ کے دیئے ہیں، بطور مساعدات کے دیئے ہیں، اس میں تقریباً دو تہائی حصہ وہ ہے جو پبلک سکٹر سے یا عام طور سے جو خیرات زکوۃ مغرب والے کرتے ہیں، ہمارے یہاں وہ چیز اس وقت تقریباً بند سی ہوگئی ہے، حالانکہ پرانی تاریخوں میں دیکھیں تو ہاسپٹل سے لے کر جتنے بھی معاملات و مسائل تھے وہ ساری چیزیں وقف کے ذریعہ سے پوری ہوتی تھیں، مامون کے زمانے میں اور دوسرے خلفاء کے زمانے میں جو زریں زمانے گذرے ہیں ان میں جو وقف کی حیثیت تھی اس کو ہم کیسے اب دوبارہ بروئے کار لا سکتے ہیں، تو وقف کا مفہوم، مصارف وقف کی تعیین، اور واقف کے ارادے کے اندر تصرف کرنے کا حق، ایک شخص وقف کرتا ہے تو اس کا کچھ خاص مقصد ہوتا ہے، اس مقصد کو نظر انداز کر کے ہم اپنی طرف سے تحریر کریں کہ تم اس وقف کو فلاں مصرف میں خرچ نہیں کر سکتے، ایسے ہی وقف کے لازم اور لازم نہ ہونے کے مسئلہ میں۔

ہمارے استاذ عبدالمحسن عثمان نے جو پوائنٹ رکھے ہیں وہ ایسے ہیں کہ ان پر سنجیدگی سے غور ہونا چاہئے، ان کے حل ہمارے سامنے آنے چاہئیں، ان پر آپ جیسے فقہاء زیادہ باریکی سے نظر ڈال سکتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ وقت میں نے کچھ زیادہ لے لیا مگر ان کی باتیں ایسی تھیں جن کی وضاحت ضروری تھی۔

قاضی صاحب:

بہر حال آپ نے یہ خلاصہ سن لیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اردو خلاصہ بھی قطعاً اس کے مضمرات اور اس کی اہمیت پر کافی نہیں ہے، مجھے یقین ہے کہ آپ اس کو غور سے پڑھیں گے، آج کے دور میں خاص طور پر الفاظ کے ساتھ جو کھلواڑ کیا جارہا ہے اور الفاظ کی حقیقتیں جس طرح مسخ کی جارہی ہیں اور مصطلحات شرعیہ کے ساتھ جو ظلم کیا جارہا ہے مصنف نے ان مصطلحات کی اہمیت اور دور حاضر میں ان مصطلحات کی تعبیر اور آج کے علمی انقلاب کے زمانے میں ان اہم ترین مصطلحات کو ازسر نو سمجھنے کی طرف توجہ دلائی ہے، وقف کتنا بڑا کردار ادا کرسکتا ہے، چاہے وہ کلچرل، ثقافتی یا سوشل، اجتماعی، سماجی یا اقتصادی میدان میں وقف کے ذریعہ کتنا بڑا کام لیا جاسکتا ہے، پھر اس کے بعد ان جزوی مسائل کی طرف کہ لزوم وقف کے احکام اور عدم لزوم وقف کے احکام اور وقف کا ڈولپمنٹ اور جو ترقی پذیر ممالک ہیں ان کے مسائل، اور یہ سچی بات ہے کہ اگر زکوۃ کا نظام اور وقف کا نظام مسلمان ایمانداری سے پورے طور پر قبول کرلیں تو دنیا میں جو سود پر مبنی نظام اقتصادیات ہے اس کا سب سے بڑا حل آپ نکال سکتے ہیں، بہر حال یہ مقالہ آپ لوگوں تک پہنچے گا۔

جناب عبدالرحیم قریشی صاحب:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين۔

محترم مہمانان گرامی اور معزز سامعین!

اوقاف سے متعلق ہم اس سمینار میں بہت سے اہم مسائل پر گفتگو کریں گے اور اس گفتگو سے پہلے میں تمہیدی طور پر چند باتیں گوش گذار کرنا چاہتا ہوں اور جو باتیں میں آپ کے سامنے رکھ رہا ہوں وہ اس لحاظ سے غور طلب ہیں کہ ایک ملی درد رکھنے والا آپ کے سامنے یہ بات رکھ رہا ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ جب ہم ہندوستان کے اوقاف کے مسائل پر غور کریں تو ہمارے اپنے جو حالات ہیں، ہماری اپنی جو مصلحتیں ہیں، ہمارے اپنے جو ملی مصالح ہیں ان کو پیش نظر رکھیں، اور ظاہر ہے کہ بعض اوقات ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ جو باتیں مسلم ممالک میں اوقاف کے تعلق سے ہوئی ہیں وہ ہماری ملی اور دینی مصلحت کے خلاف ہو، اس بات کو بھی ہمیں پیش نظر رکھنا پڑے گا، اور میں سمجھتا ہوں کہ صرف اشاروں میں بات کرنا آپ جیسے علماء حضرات کے لئے کافی ہے، کہ وہاں اوقاف کے بارے میں جو رویہ رہتا ہے حکومتوں کا، یا کسی اور کا، ظاہر ہے کہ وہ رویہ ہم یہاں نہیں رکھ سکتے، کیونکہ وہاں کی بات تو یہ ہے کہ اگر وہاں کسی قسم کا کوئی تغیر ہوتا ہے اور بعد میں وہاں کے مسلمان محسوس کریں یا علماء کرام محسوس کریں کہ یہ تغیر اور تبدیلی غلط ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کو بدلا جاسکتا ہے، لیکن یہاں اگر کوئی ایک تبدیلی ہوجائے گی تو پھر ہم بدلنے کے موقف میں نہیں ہوں

گے، ہم اپنی باتیں پیش کر کے قانون بنا سکتے ہیں تو پھر اس کے بعد ہماری کوئی آواز پارلیمنٹ میں نہ ہونے کی وجہ سے ہم کچھ کر نہیں سکتے، اس بات کو ہم کو پیش نظر رکھنی پڑے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ اوقاف کے تعلق سے مختلف علاقوں کی مصلحتیں بھی الگ الگ ہیں جیسے پنجاب، ہریانہ اور ہماچل پردیش کا علاقہ ہے جس کے بارے میں سوال نامہ کا ایک حصہ بھی ہے، وہاں کی مصلحتیں کچھ اور ہیں، وہاں جو ہند کی تقسیم ہوئی، اس کے بعد جو حالات پیدا ہوئے اور اس کے بعد جو وہاں کی آبادی نے تخلیہ کیا، اور تخلیہ کے بعد ظاہر ہے کہ بہت سی مسجدیں اور اوقاف ویران ہو گئے، اوقاف ختم ہو گئے، تو سوال یہ ہے کہ اب وہاں کیا کیا جائے؟ مگر دوسرے علاقہ میں تو یہ ہے کہ اوقاف موجود ہیں، اور اوقاف کی موجودگی میں یہ ہوا کہ اوقاف کا اتلاف ہوا، اور تلف کرنے والا کون؟ جی ہاں خود مسلمان اس کے ذمہ دار ہیں، چاہے سجادہ نشین ہو، چاہے متولی ہو، چاہے کوئی ہو، غرض ہے تو مسلمان، دوسری طرف حکومت نے ہمیشہ ایسا مجہول وقف بورڈ تشکیل دیا کہ یہ وقف بورڈ یتیموں کی پناہ گاہ بن گیا، اس وقف بورڈ کو کوئی سیاسی کام نہیں دیا گیا پارلیمنٹ یا اسمبلی کا ٹکٹ نہیں دیا گیا اور ایسے شخص کو لا کر بٹھا دیا گیا وقف بورڈ میں جس کو وقف بورڈ سے کوئی دلچسپی نہیں، اگر آپ غور کریں تو ہمارے ملک میں جتنے بھی وقف بورڈ ہیں ان میں سے تقریباً نوے فیصد وقف بورڈ کے صدور ایسے ملیں گے کہ جن کو وقف کے مسئلہ سے کوئی دلچسپی نہیں ہے، یہ تو محض سیاسی سرپرستی کی بنیاد پر آگئے، جس پارٹی کی حکومت ہے اس نے اپنے آدمی کو لا کر بٹھا دیا، اور ظاہر ہے کہ ان کو اپنے سیاسی آقاؤں کی تعمیل کرنی ہوگی، یا تو اس کے سامنے یہ ہے کہ اس کو خود آگے چل کر بڑا سیاسی مفاد حاصل کرنا ہے، اسمبلی کا ٹکٹ لینا ہے، پارلیمنٹ کا ٹکٹ لینا ہے، کونسل میں آنا ہے، تو یہ تمام مصلحتیں ہیں، مثلاً اگر ہم پنجاب و ہریانہ کو سامنے رکھ کر کوئی آسان شکل نکالتے ہیں جس کے ذریعہ استبدال وقف ہو سکتا ہے، وقف کی نوعیت بدل سکتی ہیں، وقف کی جائداد میں نکھار آسکتا ہے تو اس کا اثر دوسرے حصوں پر کیا پڑے گا اس نوعیت کو پیش نظر رکھنا ہوگا، ایک علاقے کو آپ سامنے رکھ کر کوئی قانون نہ بنائیں بلکہ پورے ملک کو سامنے رکھ کر علماء کرام غور کریں، اب میں گفتگو کو آگے زیادہ بڑھانا نہیں چاہتا، چند باتیں آپ کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں، اور یہ چند باتیں وہ ہیں جو ہم نے مسلمانان ہند نے بتوسط آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ بڑی کد و کاوش کے بعد حاصل کی ہیں، اور جو بڑی کد و کاوش کے بعد حاصل کی گئی چیزیں ہیں ان کو ہم پیش نظر رکھیں اور جو سوالات ہمارے سامنے رہے ہیں ان سوالات پر غور کیا جائے۔

ہندوستان میں جو وقف کی تعریف ہے، ایک ہے وقف کا یوزر، وقف تعامل، یا بعض لوگ وقف علی الاستعمال جس کا ترجمہ کرتے ہیں، یا دوسرے وقف بالتعامل جس کا ترجمہ کرتے ہیں، اور اب تک کا ۱۹۵۴ء سے جو قانون چلا آرہا تھا اس قانون میں صرف اتنا لکھا تھا کہ اگر کوئی وقف وقف تعامل ہے، وقف کا کوئی یوزر ہے تو یہ بھی وقف کی تعریف میں داخل ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

لیکن اس کے بعد پنجاب میں ایک کیس ہوا اور اس کیس میں یہ ہوا کہ ایک قبرستان تھا اور قبرستان کے بارے میں دستاویز موجود تھی کہ وہ زمین قبرستان کی ہے، لیکن عدالت نے یہ کہا کہ استعمال ختم ہو چکا ہے، تعامل ختم ہو چکا

ہے، اور جب تعامل ختم ہو چکا تو ظاہر ہے کہ اس کے وقف کی نوعیت ختم ہو جائے گی، یہ وقف بالتعامل تھا، تعامل کی بنیاد پر، پریکٹس کی بنیاد پر، یوزر کی بنیاد پر، اور جیسے ہی یوزر اور پریکٹس ختم ہوگئی تو ظاہر ہے کہ اس کی نوعیت وقف ختم ہو جائے گی، یہ فیصلہ ہمارے لئے بڑا نقصان دہ ثابت ہوا، یہ پنجاب ہائی کورٹ کا فیصلہ تھا، چنانچہ جب وقف انکوائری کمیٹی بنی تو اس وقف انکوائری کمیٹی میں اس کی نمائندگی کی گئی، وقف انکوائری کمیٹی یہاں آنے کے بعد سنٹرل وقف کونسل میں جب بل زیر غور تھا، اس وقت نمائندگی کی گئی، ظاہر ہے کہ بہت سی مساجد ہیں مسجد کا کوئی وقف نامہ نہیں ہوتا، بہت سے قبرستان ایسے ہیں بلکہ بھی قبرستان ہیں جن کا کوئی ڈاکومنٹ نہیں ہوتا، چنانچہ ہم نے یہ چیز اس میں داخل کروائی اور کہا کہ یہ تعریف جو آپ نے کی ہے وہ جامع اور کافی نہیں ہے، بلکہ اس میں اس بات کا اضافہ کیا جائے کہ اگر یوزر اور تعامل ختم ہو جائے، اگر وقف کے لحاظ سے بحیثیت وقف اس کا استعمال ختم ہو جائے تب بھی یہ وقف باقی رہے گا، یہ جو منظوری ہے آپ کے وقف تعامل کی اس منظوری کو ختم کر کے اس کا اضافہ کیا جائے۔ یہ ہمارا بہت بڑا Achievement ہے جس کو ہم سمجھیں اور خصوصاً پنجاب اور ہریانہ کے مسئلہ پر غور کرتے وقت، کہ پارٹیشن کے وقت ایک مسجد تھی اب اوقاف کی حیثیت سے اس مسجد کا استعمال ختم ہو چکا لیکن آج ہم کو اس کا احساس ہے کہ وہاں پر مسجد تھی اور بحیثیت مسجد اس کا اندراج جائداد وقف میں ہونا چاہئے، تو وقف تعامل اور یوزر کے تعلق سے جو ترمیم بڑی کوشش کے بعد آج کے قانون میں ہم نے کروائی اور جو قانون میں آ چکی ہے، اور اس وقت ۱۹۹۵ء کا جو قانون ہے اس میں یہ موجود ہے، تو ایسی صورت میں ہم دیکھیں اور اس چیز کو بھی ہم سامنے رکھیں کہ ہم اپنا اچیومنٹ جو ہم نے اپنی کوشش سے حاصل کی ہے کیا ہم اس کو ضائع کر دیں۔

اسی کے ساتھ ایک اور بات میں آپ کے سامنے رکھتا ہوں، علماء کرام اس پر غور کریں کہ پنجاب اور ہریانہ کی بات میں نہیں کہتا، دلی شہر کتنا پھیل گیا اور دلی شہر پھیلنے کے بعد کتنی قدیم مسجدیں ہیں جو آباد ہیں، بہت سے شہر ایسے ہیں جو پھیلے اور پھیلنے کے بعد وہ مسجدیں جن کے بارے میں سان وگمان بھی نہیں تھا کہ وہ آباد ہو سکیں گی مگر الحمد للہ وہ اب آباد ہو چکی ہیں، اس لئے آج اگر کوئی مسجد ویران ہے تو محض ویرانی کی بنیاد پر ان کو نہ بیچیں، پنجاب میں جو مسلمان آبادی پارٹیشن کے وقت یا پارٹیشن کے فوری بعد تھی، آج اس سے کہیں زیادہ ہے، امرتسر میں جو مسجدیں غیر آباد تھیں ان مسجدوں میں سے کئی مسجدیں آباد ہو چکی ہیں کیونکہ وہاں مسلمانوں کی آبادی بڑھی .... تو یہ قانون جو ۱۹۹۵ کا قانون ہے اس میں بہت سے نقائص ہیں لیکن ان نقائص کے باوجود ان میں چند چیزیں اچھی ہیں جن کو میں آپ کے سامنے رکھتا ہوں:

ایک تو آپ کے سامنے ہے وقف کا یوزر، جیسا کہ پہلے میں نے عرض کیا، دوسرے کوئی ایسی چیز جس کی منفعت عوام کے لئے ہو، اور جس منفعت کے لئے وہ چیز وقف کی گئی تھی اور اس میں واقف کا جو منشا تھا اگر وہ منشا کھو چکا ہے تو ایسی صورت میں اس سے قریب مقصد کے لئے اس جائداد کو، اس کی منفعت کو استعمال کیا جا سکتا ہے، اور یہ قانون وقف میں نہیں تھا، ہندوستان میں ظاہر ہے کہ راجا، مہاراجہ، نواب، جاگیردار انہوں نے بڑے اوقاف بنائے، بڑے

اوقاف قائم کئے اوران اوقاف کا منشا یہ تھا کہ قبیلہ کے غریبوں اور مسکینوں کی امداد کی جائے ،مکہ کے غرباء کی امداد کی جائے ،شہر حیدر آباد کے اندر ایک بہت بڑی بلڈنگ ہے جس کا نام ہے مکہ مدینہ علاء الدین وقف ،اس طرح کے ایک نہیں ہزار ہا وقف ہیں جن کا مقصد یہ تھا کہ مکہ مدینہ کے مسافروں اور غرباء کی امداد کی جائے ،اب اس کے بعد وہاں کی حکومت نے کہا کہ ہم اس کا پیسہ لینا نہیں چاہتے ،اس طرح اس وقف کا جو مقصد اور واقف کا جو منشاء تھا وہ تو فوت ہوگیا تو اب کیا کیا جائے ،تو علماء نے کچھ فتوی وغیرہ دیا اس کی بنیاد پر اس کو طے کیا گیا۔اب اس وقت جو نیا قانون وقف ہے ۱۹۹۵ء کا ،اس نئے قانون وقف کے اندر اس شق کو ہم نے بڑی کوشش سے داخل کروایا ،یہ جو نیا قانون ہے اس کی دفعہ ۳ ذیلی دفعہ ۲ ،اور شق بی ۳ میں ہے ،اس میں یہ کہا گیا کہ اگر کسی وقف کا مقصد فوت ہو جائے اس کا حصول مشکل ہو ،اس کو حاصل نہ کیا جاسکتا ہو تو ایسی صورت میں ایسے مقصد کے لئے استعمال کیا جائے جو اس مقصد کے مشابہ ہو یا اس مشابہ سے قربت رکھتا ہو ،اس کے بعد کہا گیا کہ اگر ایسا بھی نہیں ہوسکتا ہے تو For the porpuse of promotion of the knowledge or learning of the Muslim community ،یا پھر ایسی صورت میں یہ جائداد اس کی منفعت اور اس کی آمدنی استعمال کی جاسکتی ہے مسلمانوں میں یا تعلیم میں ،اور تعلیم میں یہ قید نہیں کہ یہ تعلیم دینی تعلیم ہو یا عصری تعلیم ہو یا جس قسم کی بھی تعلیم ہو ،اس اعتبار سے ہم موجودہ قانون میں جس نکتہ پر غور کر رہے ہیں کہ آمدنی میں اضافہ ہو جائے تو آمدنی میں اضافہ کے تعلق سے بھی دفعہ موجود ہے کہ ایک وقف کی آمدنی بڑھے ،ایک وقف کی فاضل آمدنی ہے ،منشاء وقف کی تکمیل کے بعد بھی آمدنی بچتی ہے تو اس میں انہوں نے کہا ہے کہ یہ جو زائد آمدنی ہے اسے واقف کے اصل منشاء کے مطابق استعمال کیا جائے ،اور پھر جو اس سے مشابہت رکھنے والے ہوں ان میں ،اور پھر اس سے مطابقت رکھنے والے کسی اور مقصد کے لئے ،تو اس بات کو ہم پیش نظر رکھیں۔

اب جہاں تک جائداد کی تبدیلی اور خصوصاً جائداد کے انتخاب کا تعلق ہے تو قانونی موقف اس میں کیا ہے ،قانونی موقف یہ ہے کہ اگر اس کا یہ ختم ہوگیا ہے تو اس کا پورا پروسیجر دیکھیں ،لیکن اس پروسیجر میں ایک چیز ہم نے بڑی مشکل سے داخل کروائی ہے ،اس لئے داخل کروائی کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہندوستان میں ایک جائداد مسجد کے لئے ،مسجد کی خدمت کے لئے ،امام کی خدمت کے لئے ،مؤذن کی خدمت کے لئے وقف کی گئی ،اس کو متولیوں نے بیچ دیا ،وقف بورڈ نے بیچ دیا ،یہاں میں نام نہیں لوں گا ایک صاحب تھے مہاراشٹر کے جو وزیر اوقاف تھے ،انہوں نے ضلع بیڑ کے اندر ایک بہت بڑی پراپرٹی بیچ دی اور یہ کہہ کر بیچ دی کہ یہ پراپرٹی ایسی آبادی میں ہے جہاں جا کر کرایہ وصول کرنا مشکل ہے ،اس کے بعد یہ ہوا کہ وہ آمدنی دھری کی دھری رہ گئی ،وقف بورڈ کے دوسرے مصارف میں آگئی ،جہاں ضرورت پڑی اور دیکھا پیسہ نہیں ہے اس میں سے لے لیا ،اور وہ سارا کا سارا فنڈ ختم ہوگیا ،تو جب یہ صورت حال سامنے آئی تو ہم نے کہا کہ کچھ پابندی تو لگائی جانی چاہئے ،چنانچہ موجودہ جو قانون ہے اس میں ہم نے اس بات کو منظور کروایا ہے اور یہ Elemination کا جو سیکشن ہے ،اس کے اندر کسی صورت میں مسجد ،درگاہ اور خانقاہ کے اندر کوئی استبدال اور کوئی منتقلی نہیں ہوسکتی ،نہ اس کو بیچا جاسکتا ہے نہ اس کو ہبہ کیا جاسکتا ہے نہ اس کو رہن رکھا جاسکتا ہے اور نہ کسی اور کو

دیا جاسکتا ہے، یہ اس کا قانونی موقف ہے۔ اب اس قانونی موقف کے سلسلہ میں میں نے پہلا نکتہ جو آپ کے سامنے پیش کیا اس نکتہ کو سامنے رکھئے کہ ایک جائداد ۱۵ اگست ۱۹۴۷ میں وقف کی، اس کے بعد اس کے وقف کی نوعیت کسی وجہ سے باقی نہیں رہی، لیکن قانون ہم کو اس بات کا حق دیتا ہے کہ ہم اس کو پھر واگذار کرائیں ۔ اب یہاں ایک سوال آتا ہے کہ پنجاب اور ہریانہ میں بہت سی ایسی اوقافی جائدادیں ہیں جن کو ایڈمنسٹریٹروں نے قبضہ میں لے لیا، پاکستان میں جو لوگ منتقل ہو گئے ان کی پراپرٹی تخلیہ کنندگان کی پراپرٹی قرار پائی ہے، اور تخلیہ کنندگان کی جائداد کی حیثیت میں ظاہر ہے کہ جو قانون وقف اس بابت ان کے یہاں تھا اس کے راستے پر وہ نکل چلے، ایک خاص دفعہ اس نئے قانون جو ۱۹۹۵ کا قانون ہے اس میں ہم نے رکھا ہے جس میں ہم نے کہا کہ اس طرح کی جتنی بھی وقف کی پراپرٹی ہے جو کسی ایڈمنسٹریٹر کے پاس ہے یا گورنمنٹ کے کسی عہدیدار کے پاس ہے اور وقف بورڈ اس تحقیق کے بعد کہ اس جائداد کا استعمال پارٹیشن سے پہلے بحیثیت وقف ہوتا رہا ہے تو ایڈمنسٹریشن کم سے کم یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کا پورا انتظام ہمارے حوالہ کیا جائے، اور اگر کہیں وقف بورڈ کمزور ہے تو ظاہر ہے کہ کچھ نہیں کیا جاسکتا، لیکن اس قانون میں بہت سے نقائص ہیں مثلاً اگر قبضہ مخالفانہ ہوجاتا ہے .... اور وقف کی پراپرٹی چلی جاتی ہے تو اس قانون میں وقف بورڈ کو یا وقف بورڈ کے کسی عہدیدار کو کوئی اختیار نہیں دیا ہے، ہم آندھرا پردیش میں اس کے لئے کوشش کررہے ہیں کہ وہاں ایک نیا قانون وقف بنائیں، اور نئے قانون وقف میں اس کی کوشش کی جارہی ہے، چنانچہ کل ہی اس کی مشاورتی نشست تھی لیکن ہم نے اس کو ملتوی کرایا کہ ہم جنوری تک اس میں اور تجاویز دے کر اس کو بہتر بنائیں گے، لیکن آپ جب غور کررہے ہیں تو میری مخلصانہ گذارش یہ ہوگی کہ جہاں تک مسلم ممالک ہیں ان کا موقف الگ ہے، وہاں مسلمان ایک چیز اگر کھو دیتا ہے تو پھر حاصل کرسکتا ہے، مگر یہاں ایک چیز کھونے کے بعد آپ حاصل نہیں کرسکتے۔ دوسرے یہ کہ جو مصلحتیں پنجاب اور ہریانہ کی ہیں وہ مصلحتیں وقف بورڈ کے ذریعہ حاصل کرنا ہوگا، اسی قانون وقف کے ذریعہ حاصل کرنا ہوگا، اور پھر پنجاب اور ہریانہ کی مصلحتوں کو سامنے رکھ کر کے آپ کوئی چیز طے کرتے ہیں تو یہ بھی دیکھئے کہ اس کے مضر اثرات ہندوستان کے دوسرے علاقوں پر کیا ہوں گے، جہاں پر لوگ نظریں لگائے بیٹھے ہیں کہ کسی طرح کوئی آسان سی شکل نکل جائے اور ہم اس وقف کی جائداد کو اپنی جائداد بنالیں اور اس پر قبضہ کرلیں، کیونکہ بہت سی وقف کی جائدادیں شہری آبادی میں آچکی ہیں، اس کی قیمتیں بہت کچھ بڑھ چکی ہیں، اور آج کل اسٹیٹ بلڈر یا اسٹیٹ ڈیلر، پراپرٹی ڈیلر، یا پراپرٹی بلڈر یہ سب لوگ اپنی للچائی نظریں لگائے ہوئے ہیں، تو ایسے موقعہ پر آپ سے گذارش ہے کہ بڑے احتیاط کے ساتھ تمام چیزوں کو سامنے رکھیں اور ہمیں ہندوستانی مسلمانوں کی مصلحتوں کو بھی پیش نظر رکھنا پڑے گا، اور میں سمجھتا ہوں کہ اسلامک فقہ اکیڈمی کی جانب سے جو نیا قانون وقف ایکٹ ہے اس کی کاپیاں آپ کے پاس بھیج دی جائیں گی تو اس پر آپ حضرات بہتر طور سے غور کریں، میں اس بات کو ضروری سمجھتا ہوں، شکریہ۔

قاضی صاحب:

مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ دو اہم خطاب اس موضوع پر ہو گئے ہیں، اس کے بعد موقع ہے کہ پہلے عرض پیش کیا

جائے آپ کے سامنے اوراس کے بعد صبح انشاء اللہ ہم لوگ پوری گفتگو کریں گے، حضرات شرکاء سے درخواست ہے کہ وہ اپنے نکات ضرور نوٹ کرتے جائیں، اس وقت جو بات مجھے عرض کرنی ہے وہ بہت اہم ہے، جس سوال کو اٹھایا ہے ہمارے جناب عبدالرحیم قریشی صاحب نے، اور ابھی ابھی فیکس کے ذریعہ پنجاب وقف بورڈ نے چند سوالات کئے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ ایک بات میں آپ پر واضح کردوں کہ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ جو مسلمانوں کا عمومی نمائندہ تو ہے ہی، ا۔ ب علم، اصحاب فتوی اور اصحاب فقہ کا ایک مرکزی ادارہ ہے جس کے کسی فیصلہ کو ایک اجماعی حیثیت مسلم معاشرے میں حاصل ہے، اس لئے ساری بحثیں تو ہم مسائل پر کریں گے انشاء اللہ، لیکن یہ بات کہ جو کچھ فیصلہ مسلم پرسنل لا بورڈ نے ۱۹۹۲ میں اپنے دلی کے اجلاس میں کردیا ہے، جو فیصلہ ساری عدالتوں میں دے چکے ہیں، سارے پریس کو دے چکے ہیں، ساری سرکار کو دے چکے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اس پورے ہاؤس کو باتفاق آراء بلا کسی ردوقدح کے یہ تسلیم کرلینا چاہئے کہ مساجد کی مسجدیت کو کبھی بدلا نہیں جاسکتا، مسجد نہ بیچی جاسکتی ہے، نہ مسجد عاریت دی جاسکتی ہے، اور نہ مسجد کی حیثیت میں کوئی تبدیلی کی جاسکتی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے اس فیصلہ کے بعد آج جو ہندوستان بھر کے اور ہندوستان کے باہر کے علماء بھی بیٹھے ہوئے ہیں ان سب کا یہ اجماع قرار پاتا ہے کہ مسجد بدلی نہیں جاسکتی، جگہ نہیں بدل سکتی، منتقل نہیں کی جاسکتی، مسجد بیچی نہیں جاسکتی، مسجد عاریت میں نہیں دی جاسکتی، اس فیصلہ پر آپ سب اتفاق کرتے ہیں تو یہ ایک اجماعی فیصلہ تسلیم کیا جانا چاہئے، میں امید کرتا ہوں کہ آپ سارے حضرات باتفاق رائے اس کی تائید کریں گے، اور اب اس مسئلہ پر کوئی بحث نہیں ہوگی، مسجد کے علاوہ جو دیگر مسائل ہیں ان پر ہم گفتگو کریں گے، اور آپ سب کی طرف سے یہ اجماعی فیصلہ پورے ملک کو پہنچ جائے گا کہ جو آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے ۱۹۹۲ء میں کیا تھا جہاں اکابر علماء جن میں بہت سے آج ہمارے بیچ نہیں رہے ہیں ان کا فیصلہ محقق ہے، محض وقتی مصالح پر مبنی نہیں ہے، آج پورے علماء ہند مجتمع ہو کر اس فیصلہ کی تائید کرتے ہیں اور اس فیصلہ کو دہراتے ہیں، یہ بات طے ہوگئی، میری بات ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور دوسرے بزرگوں سے بھی اس موضوع پر ہوئی ہے وہ لوگ بھی اس کے ساتھ پورا پورا اتفاق رکھتے ہیں، تو اس اتفاقی فیصلہ کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ آگے بحث جاری رہے گی، اب میں مولانا عتیق احمد قاسمی سے درخواست کرتا ہوں کہ اپنا پہلا عرض شروع کریں، اور ہم ہارون بھائی کی ہدایت کے مطابق وقت پر ختم کریں گے، اور ہوسکتا ہے تینوں عرض مکمل ہوجائے اور صبح مناقشہ اسی پر ہو، میں آپ حضرات کی تعریف کرتا ہوں کہ بڑے صبر آزما موضوع پر بہت ہی صبر کے ساتھ بیٹھ کر آپ نے دلچسپی کا ثبوت دیا ہے، یہ آپ کی علمی دلچسپی کی دلیل ہے، اللہ تعالی ہم کو اور آپ کو اجر جزیل عطا فرمائے۔ آمین۔

نوٹ: (جناب مولانا عتیق احمد قاسمی، جناب مولانا مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی اور جناب مولانا ظفر عالم ندوی نے بالترتیب عرض پیش کئے جو اس کتاب میں اپنے مقام پر شامل ھیں)

مولانا عتیق احمد قاسمی:

اگر کچھ قانونی سوالات آپ کے ذہن میں ہوں جن کی وضاحت آپ ضروری سمجھتے ہوں تو پہلے وہ سوالات کر لئے جائیں، یہ ہماری خوش نصیبی ہے کہ جناب عبدالرحیم قریشی صاحب موجود ہیں جو قانون وقف کے ماہر بھی ہیں اور ہماری زبان میں ہم کو بات سمجھا سکتے ہیں، اس لئے جن حضرات کے ذہن میں کوئی قانونی سوال ہو جس کی وضاحت درکار ہو تو پہلے مرحلے میں وہ سوالات کر لئے جائیں، اس کے بعد میری درخواست یہ ہے کہ سوال نامہ آپ کے سامنے ہوگا جن حضرات کو بھی اپنی رائے دینی ہے کچھ وضاحتیں کرنی ہیں اگر وہ پہلے سے نوٹ کر لیں کہ کس سوال کے بارے میں کیا بات وہ کہنا چاہتے ہیں تاکہ ان کی بات مربوط اور مرتب ہو کہ فلاں سوال کے بارے میں ہم گفتگو کرنا چاہتے ہیں کہ اس میں ہماری یہ رائے ہے ہمارے یہ دلائل ہیں، اور تیسری بات یہ ہے کہ اختصار سے کام لیں، اس لئے کہ بہت سے حضرات ہیں جو اصحاب علم ہیں اور اصحاب فہم ہیں ان کے لئے اشارہ کافی ہوگا اور ہر ایک کو اس کا موقعہ مل پائے گا، تو پہلے مرحلہ میں میری درخواست ہے کہ جن کو قانونی وضاحت درکار ہو وقف کے قانون کے بارے میں وہ اپنا نام پیش فرمائیں اور ان کو دعوت دی جائے گی گفتگو کے لئے۔

قاضی صاحب:

حضرات علماء! اب ہم اوقاف سے متعلق مختلف مسائل پر بحث کا آغاز کرتے ہیں، اس موقعہ پر آپ کی توجہ چند نکات کی طرف منعکس کرنا چاہتا ہوں، پہلی بات تو یہ ہے کہ آپ سب حضرات جانتے ہیں کہ مسئلہ وقف پر نصوص کم سے کم تر ہیں، اوقاف کے احکام کی تفصیلات جو فقہاء کے یہاں ملتی ہیں وہ مجتہدات ہیں منصوصات نہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اس نکتہ پر اختلاف آپ لوگوں کو نہیں ہوگا۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کی طرف یہ قول منسوب کیا گیا ہے کہ وہ وقف کے جواز ہی کے قائل نہیں ہیں، لیکن محققین نے یہ بات ثابت کی ہے کہ امام صاحب جواز وقف کے قائل ہیں لزوم وقف کے قائل نہیں، اور جہاں تک مسئلہ مسجد کا ہے وہاں امام صاحب لزوم کے بھی قائل ہیں، دیگر ائمہ بھی وقف کے جواز اور لزوم کے قائل ہیں، اس طرح آپ کہہ سکتے ہیں کہ لزوم وقف تقریباً تمام ائمہ کے درمیان متفق علیہ ہے، تو مسئلہ اگر منصوص نہیں مجتہد ہے لیکن اس میں اگر علماء امت کا اجماع ہو چکا ہو تو خود ایک بڑی سند اور حجت کا درجہ رکھتا ہے، چونکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اس لئے علماء کے درمیان اختلاف رائے بہت سی اشیاء میں ہوا ہے، دیکھنا یہ ہے ہم کو اور آپ کو بہت گہرائی کے ساتھ کہ پورے نظام وقف میں کن بنیادی باتوں کی رعایت جملہ ائمہ و مجتہدین فقہاء نے رکھی ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ یہ اصول اگر ہم سب کے سامنے حاضر ہوگا تو مسائل کا حل کرنا ہمیشہ ہمارے لئے آسان ہوگا، پہلا مسئلہ تو مشروعیت وقف کے مقاصد، اسباب المشروعیہ، مقاصد المشروعیہ اور وقف کرنے کے اس عمل کی شرعی حیثیت کا ہے، ہمارے یہاں اسلامی نقطہ نظر سے ہر عمل کے اندر رضائے خداوندی اور اجر آخرت مطلوب ہوتا ہے، وہ عمل جو شریعت نے واجب نہیں کیا ہے، اس کو بطور خود آپ کے اختیار پر چھوڑا ہے، اس عمل کو تبرع کہا جاتا ہے، پس وقف کی حیثیت شرع کی زبان میں ایک

تبرع کی ہے، مجھے یقین ہے کہ سارے علماء اس سے اتفاق کریں گے چونکہ یہ کوئی خاص اہم بات نہیں ہے۔

وقف کا مقصد شئ موقوف کو ہمیشہ باقی رکھنا، اور اس کے منافع مستحقین کے درمیان تقسیم ہونا، اصل شئ کو محفوظ رکھنا اور منافع کی تقسیم، یہ دو بنیادی جز ہیں اوقاف کے، بنیادی طور پر وقف میں یہ دو باتیں اہم ہیں، ایک ہے حبس عین، اب اس بحث کو چھوڑ دیجئے کہ "علی ملك الواقف أو علی ملك الله" میں اس تفصیل میں نہیں جانا چاہتا، لیکن حبس عین، عین شئ کا محفوظ رکھنا اور اس کے نفع کو عام کرنا، میں سمجھتا ہوں کہ اوقاف کے جملہ احکام و مسائل کے بارے میں کچھ طے کرتے وقت دو چیزوں کو بنیادی طور پر سامنے رکھنا ہے، ایک یہ کہ وہ شئ محفوظ رہے، دوسرے یہ کہ اس کا نفع عام سے عام اور زیادہ سے زیادہ ہوتا رہے، اگر ان دو مقاصد کو ملحوظ رکھیں گے تو بہت ساری الجھنیں ہماری خود بخود طے ہو جائیں گی انشاء اللہ، ایک تو اصل شئ موقوف کی حفاظت ہو وہ ضائع نہ ہونے پائے، اور دوسرے نفع اس کا جاری رہے بڑھتا رہے، تو گویا نافعیت اور انفعیت اور صیانت اصل وقف، یہ گویا ہمیں بنیادی طور پر تمام مسائل اوقاف میں غور کرتے وقت ذہن میں رکھنا چاہئے، اب اس روشنی میں اگر آپ تمام فقہاء کی پوری کتاب الاوقاف پڑھ جائیے تو میں یقین کے ساتھ کہتا ہوں کہ ہر فقیہ و مجتہد کی رائے دراصل اسی بنیاد کے تحت گھومتی ہے اپنے عہد کے اعتبار سے اپنے زمانے کے حالات کے اعتبار سے، جس فقیہ نے حفاظت وقف کے لئے جو ضرورت محسوس کی اس کا حکم دیا اور وقف کی نافعیت کے لئے جو ضروری سمجھا حکم دیا، یہی دراصل پوری روح اور خلاصہ ہے، آپ دیکھتے ہیں کہ اوقاف کے مسائل میں عام بات لکھی ہے لوگوں نے کہ آخری اختیار ناظر وقف اور متولی وقف کو نہیں بلکہ قاضی کو ہے، لیکن بعض نے یہ بھی لکھ دیا کہ نہیں نہیں قاضی سے بھی بچانا، زمانہ خراب ہے، قاضی سب بھی گڑبڑ ہو رہے ہیں، یعنی جب اس دور کے فقہاء نے حکومت کی طرف سے مقرر کئے ہوئے قاضیوں کی دیانت پر شبہ کیا تو انہوں نے قاضی سے بھی بچنے کی بات کہی، کیوں؟ تاکہ وقف محفوظ رہے، پس جملہ احکام ابواب وقف پر اگر آپ غور کریں گے تو یہی ملے گا، میں سمجھتا ہوں کہ یہ بنیادی نقطہ بھی آپ کے غور کرنے کا ہونا چاہئے، اور خوب اچھی طرح اللہ کے سامنے اپنے کو رکھ کر اس پر غور کریں کہ ہم کوئی فیصلہ ایسا نہ کریں جس سے وقف کی حفاظت مجروح ہو اور کوئی فیصلہ ایسا نہ کریں جس سے وقف کی نافعیت یا انفعیت متاثر ہو، یہ چیز ہمارے خیال میں بنیادی طور پر ذہن میں رہنی چاہئے تو بہت سی آسانیاں ہوں گی۔

ابھی پہلا سوال جو مولانا عتیق صاحب کا عرض ہے اس میں بحث ہے استبدال کی، تو سب سے پہلی بات یہ ہے کہ استبدال وقف کی کبھی ضرورت پڑ سکتی ہے" صار الوقف خربانا" وقف ایسا ویران ہو گیا کہ اب اس سے کوئی آمدنی نہیں تو اصل شئ محفوظ ہے مگر نافعیت ختم اس کی، اصل شئ محفوظ ہے لیکن نفع نہیں دے رہی ہے، آمدنی نہیں ہو رہی ہے، اس کے محاصل نہیں ہیں، تو یہاں پر فقہاء نے بڑی احتیاط کے ساتھ کہ کہیں اس کا غلط استعمال نہ کیا جائے، استبدال کی اجازت دی، دوسری صورت یہ ہے کہ وقف کی آمدنی تو ہے لیکن قلیل ہے، اگر اس وقف کو ہم Convert کریں، تبدیل کر کے ہم کسی دوسری جگہ وقف کی زمین حاصل کر لیں تو وہاں پر نفع بڑھ جائے گا، تو یہاں پر فقہاء کی دو رائے ہوئی، ایک رائے یہ ہے کہ اگر اصل نفع کچھ نہ کچھ جاری رہے تو زیادتی نفع کی خاطر وقف کی تبدیلی نہیں کر سکتے

، کچھ فقہاء کی رائے ہوئی کہ اگر انفعیت حاصل ہوجاتی ہے اطمینان کے ساتھ تو استبدال کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ اور بہر صورت استبدال کے حکم کا اختیار قاضی کو دیا گیا، اور وہ بھی ہر قاضی کو نہیں بلکہ جو قاضی القضاۃ ہیں ان کو دیا فقہاء نے، تو یہاں بھی دیکھئے مسئلہ استبدال میں بھی نافعیت اور انفعیت اور شئی اصل موقوف کی حفاظت کو فقہاء نے سامنے رکھا ہے۔

اب میں ایک بات اور عرض کردوں کہ ایک وقف کو بیچ کر نقد پیسہ حاصل کرنا ہے، مثلاً اتفاق سے ہمارے یہاں بہار میں اگر اوقاف میں کوئی تبدیلی کرنی ہو تو اس کی اجازت کی درخواستیں دار القضاء میں آتی ہیں، ابھی چلتے وقت بھی میں نے دو تین معاملات کو دیکھا ہے، ہمیشہ آتی رہتی ہیں درخواستیں، تو مثلاً ایک وقف کا معاملہ یہ تھا کہ وہاں پر زمین درمیان آبادی میں آ گئی اس کا کوئی منافع نہیں ہے، اس کو اگر ہم علاحدہ کردیں تو دوسری جگہ ہم زمین لے لیں، ٹھیک ہے؟ میں نے کہا کہ پہلے آپ یہ لے کر آئیے کہ دوسری زمین آپ کہاں حاصل کریں گے، اس کا زر ثمن کیا ہوگا اور جو ہم یہ بیچیں گے اس کا زر ثمن کیا ہوگا، دونوں کا پہلے ہم مقابلہ کریں گے، اس کے بعد دیکھیں گے، اب تین چار ماہ بعد یہ درخواست آئی کہ جس زمین کو ہم لینا چاہ رہے تھے وہ زمین فروخت ہوگئی، میں نے وہیں پر مثل روک دی کہ جب تک پھر کوئی دوسری زمین سامنے نہیں آئے گی کہ اس کا معاملہ طے ہو اور دونوں رجسٹری ایک ساتھ ہوں، ایک طرف ہم بیع کریں اور دوسری طرف شراء کریں تاکہ اصل وقف مجروح اور متاثر نہیں ہونے پائے، جب تک یہ نہیں ہوگا ہم نہیں کریں گے، تو جناب والا ایسا نہ ہو اس لئے کہ پیسہ حاصل ہونے کے بعد پیسہ رہ ہی نہیں سکتا، اس پر خطرات ہوتے ہیں، اس لئے صیانت وقف کو بنیادی حیثیت دینا ہوگا، اس مسئلہ میں رائے کر لیجئے۔

اب اس سلسلہ میں عرض یہ کرنا ہے کہ ہمارے نزدیک صیانت وقف پر کوئی جھگڑا نہیں ہے، ابھی لوگوں کو یہ دیکھنا ہے کہ کوئی بھی ایسا حکم ہم نہیں دے سکتے جس میں اصل وقف کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو، اور دوسری بات یہ ہے کہ وقف کی آمدنی نہیں ہو اس کو کارآمد اور نفع بخش بنانے کے لئے استبدال ظاہر ہے کہ ہوسکتا ہے، تمام لوگوں نے صراحت بھی کی ہے اور ہم بھی سمجھتے ہیں......

ہاں مسئلہ وہاں زیر بحث آئے گا جہاں پر صورت حال یہ ہو کہ آج ہزار روپئے آمدنی ہوتی ہے اگر ہم تھوڑی سی تبدیلی کرلیں تو لاکھ روپئے آمدنی ہوسکتی ہے تو زیادتی نفع کی خاطر ہم اس کی اجازت دے سکتے ہیں یا نہیں کہ وقف کا استبدال کیا جائے، اصل نفع کے لئے نہیں بلکہ زیادتی نفع کے لئے، اب یہاں پر یہ بحث ہوگی کہ اگر اصل وقف کے تحفظ کا پورا اطمینان نہ ہو، ایک شکل، اور اصل وقف کے تحفظ کا پورا اطمینان ہو پھر ایک عالم دونوں حالات میں کیا فتوی دے گا، اس کو آپ حضرات کو دیکھ کر طے کرنا ہے۔

جہاں تک مسئلہ مسجد کا ہے اس سے ہم لوگ فارغ ہو چکے ہیں، اب اس پر بحث کرنا ہے کہ مسجد کی اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے یا نہیں، یہ ہے پہلا سوال، دوسرا اسی کا حصہ ہے کہ مسجد کی آمدنی یعنی مسجد کے لئے اوقاف سے جو آمدنی حاصل ہوتی ہے وہ وقف جو کسی مسجد پر ہے

اس کے ذریعہ جو آمدنی حاصل ہے تو کیا مسجد کے اخراجات سے زائد ہونے کی صورت میں اس زائد آمدنی کو تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔

بہر حال دوستو! یہ ہے ساری بحث کا خلاصہ۔

سوال نمبر ایک میں جہاں تک مساجد کا تعلق ہے عین مسجد کا اس پر ہم اب کوئی بحث نہیں کریں گے، اس کے علاوہ جو مسائل ہیں ان پر اگر آپ بحث کرنا چاہیں گے تو اس کی گنجائش دی جائے گی۔

مولانا شیر علی صاحب:

وقف لازم نہیں ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، یہ بات درست نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

اگر ایسا نہیں ہے تو بہت اچھا ہے، ہم یہ جانتے ہیں "إلا إذا قضى به" میں نے یہ کہا کہ: إن الأئمة قد اختلفوا في لزوم الوقف أو عدم لزومه، الإمام أبو حنيفة لم يقل بعدم جواز الوقف، قد نسبوا إلى الإمام أبي حنيفة أنه قائل بعدم جواز الوقف ولكن هذا ليس بصحيح، الصحيح أنه قائل بجواز الوقف ولكنه يقول إن الوقف لا يلزم بل يمكن أن يرجع الواقف من الوقف، فالاختلاف فيما بينهم في مسئلة لزوم الوقف وعدم لزومه لا في جواز الوقف أو عدم جوازه هذا ما قلت، الآن ماذا تقول۔ میں نے حنفی مسلک میں نہیں کہا۔

أنت تعرف ياشيخ أن الإمام أباحنيفةؒ إذا قال بقول، وقال أبو يوسف ومحمد بقول آخر، وقولهما أيضا جزء من مسئلة الأحناف، لأن كل ما نسب إلى هذين الامامين الصاحبين كأنه قول للإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فاختار أحدهما هذا وآخرهما هذا، كما نسب إلى الإمام الشافعيؒ أن هذا قول قديم وهذا قول جديد وهذا في مصر وهذا في بغداد، كلها أقوال للإمام الشافعي، وكذلك اختاره أبويوسف أو محمد أو زفر أو فلان أو فلان، كلها أقوال للإمام أبي حنيفة رحمه الله، اختاره أحد من تلامذته۔

مولانا شیر علی صاحب:

اگر وقف لازم نہیں ہے تو وقف کا مقصد کیا رہا؟

قاضی صاحب:

میں نے کچھ نہیں کہا، میں نے تو کہا کہ خود حنفیہ کے یہاں مفتی بہ قول یہی ہے کہ وقف لازم ہوگا، یہ امام ابو یوسف کا قول ہے، امام محمد کا قول ہے، لزوم وقف کا قول مفتی بہ ہے احناف کے یہاں، اور پوری کتاب الوقف اسی پر مرتب ہے۔

کیا آپ کے علم میں یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا ایک معروف قول عدم لزوم وقف کا ہے۔

مولانا شیر علی صاحب:

نہیں، میرے علم میں نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

توبراہ کرام آپ کم سے کم شامی ضرور دیکھ لیں، آپ کے پاس سب کتابیں موجود ہیں، اسی لئے جب فقہاء احناف بحث کرتے ہیں تو لکھتے ہیں کہ شرائط الوقف علی قول الصاحبین، علی قولھما یہ بحث کرتے ہیں۔

تو خیر مولانا سلطان صاحب ایسا ہے کہ آپ کی توجہ چاہتا ہوں، سوال نمبرا ''الف'' اور سوال نمبرا ''ب'' کے بارے میں آپ گفتگو کریں، ''ج'' طے ہو چکا ہے کہ مساجد کا مسئلہ ختم ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب:

مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ جو تلخیص مقالات کی دی گئی ہے یہ تلخیص یکطرفہ ہے، اور ظاہر ہے کہ بعد میں ریکارڈ نہیں بنتا ہے، یہاں پر عارض جو ہے مسئلہ کا جو مزید معلومات فراہم کرتا ہے یا حوالہ دیتا ہے وہ اس کے پاس رہ جاتے ہیں، جو چیز آپ کے پاس ریکارڈ بنتی ہے اور اس کی تلخیص ہوتی ہے، اس بنا پر اس کو نمائندہ ہونا چاہئے اور اس میں جملہ آراء کا تذکرہ ہونا چاہئے، یہاں پر ہریانہ، پنجاب، دہلی اور مغربی یوپی کے اوقاف کے حوالہ سے بات کہی جارہی ہے، مسئلہ بڑا نازک ہے، اور ہندوستان کے پس منظر میں فقہ کے اندر اوقاف کے سلسلے میں مشہور، معروف، مفتی بہ جو بھی قول ہے وہ یہ ہے کہ ''الوقف لا یباع ولا یوھب ولا یورث، ہم سب جانتے ہیں اس کو، اس تلخیص میں اس کا حوالہ دینے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، اگر اس کے مقابلہ میں امام محمدؒ کی رائے قابل ترجیح ہے جیسا کہ اس میں تذکرہ کیا گیا ہے......، تو یہ کہنا چاہئے تھا کہ مشہور و معروف اور مفتی بہ جو قول ہے اس کے مقابلہ میں موجودہ حالات میں امام محمد کی رائے پر عمل کرنا زیادہ مناسب اور ہندوستان کے حالات میں زیادہ قرین مصلحت ہے، اس کا کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا ہے، اب میں نے اس پر جو جواب لکھا تھا اس میں سے صرف چند سطریں میں آپ کے سامنے پڑھ دیتا ہوں، جس کا اس میں کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا ہے،......اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن رائے کا آنا اس میں ضروری ہے، آئندہ ریکارڈ اسی کی بنیاد پر بنتا ہے، میں نے یہ لکھا تھا اس پر کہ ''الف''، ''ج'' اور ''د'' جملہ شقوں کو شامل کرتے ہوئے وقف کے سلسلہ میں یہ مسئلہ معروف ہے کہ الوقف لایباع ولا یوھب ولا یورث، پنجاب و ہریانہ اور دہلی و مغربی یوپی کے بیچ مسجد اور غیر مسجد جملہ اوقاف کی نسبت سے اسی پر عمل مناسب ہے، اس وقت جب کہ صورت حال یہ ہے کہ مسلمان متولیوں اور ٹرسٹیوں کی طرف سے ان کا دیانت دارانہ انتظام نہیں ہو پا رہا ہے، اس میں خرد برد عام اور مالی بد عنوانیاں اس کے نظام کا حصہ بن چکی ہیں، ان حالات میں ان کی منتقلی یا فروختگی دوسرے الفاظ میں ان اوقاف کو ختم کرنے کے مترادف ہے، یہ صحیح ہے کہ مخصوص حالات میں یہ اوقاف مسائل سے گھرے ہوئے ہیں لیکن ان کی فروخت ان کے مسائل کا کسی طرح حل نہیں ہے، بحمد اللہ ان علاقوں میں مسلمانوں کی آبادی ہونا شروع ہوگئی ہے، ضرورت اس کی ہے کہ پوری امت کی توجہ ان کی طرف مبذول ہو، مسلم پرسنل لا بورڈ میں ان کے لئے الگ سے......بنایا جائے اور

مسلمانوں کے تمام مذہبی، اور سیاسی جماعتوں اور ..... دیگر پروگراموں کا یہ لازمی حصہ ہیں، خلاصہ یہ کہ فروخت اور منتقلی کے بجائے ملت اسلامیہ ہندیہ اس کی حفاظت پر کمربستہ ہو، اس عمل میں امکانی کچھ اوقاف کا ضائع ہوجانا اس کے مقابلہ میں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ عمومی خرید وفروخت کے ذریعہ بڑے پیمانے پر ان کے ضیاع کا خطرہ مول لیا جائے، میری اس رائے کا کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا، میں سمجھتا ہوں کہ اس رائے سے اختلاف ہوسکتا ہے، اس کو مرجوح قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن وقف کے سلسلہ میں یہ رائے ظاہر کی جانی ضروری تھی۔

اس تلخیص کے نمائندہ نہ ہونے کی ایک دوسری مثال آگے دیکھیں کہ سوال نمبر ۲ ہے کہ کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے، اس کے سلسلہ میں تمام رائے وہ نقل کی گئی ہیں جو جواب کی رائے ہے اس کی تلخیص کے اندر، خاکسار کی رائے جو اس سلسلہ میں ہے اس میں یہ لکھا ہے کہ مسجد پر وقف اراضی میں مسلمانوں کے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم نہیں کیا جاسکتا الا یہ کہ واقف کی طرف سے وقف نامہ میں اس کی صراحت ہو تو اس کی گنجائش نکل سکتی ہے، یہ میں صرف مثال دے رہا ہوں کہ اس رائے کا کوئی تذکرہ اس کے اندر نہیں ہے، اس وقت صورت حال یہ ہے کہ تمام آبادیوں میں مسجدوں میں جگہیں کم پڑ رہی ہیں، جو مسجدیں ہیں وہ چھوٹی ہورہی ہیں ان کو توسیع کرنے کا مسئلہ ہے، اب سوال یہ ہے کہ اگر دو ایکڑ زمین کہیں موجود ہے اور اس وقت وہ مسجد چھوٹی بنی ہوئی ہے، اور اس مسجد کے بجائے اس پر مدرسہ یا عصری ادارہ کے جواز کی بات اس میں کہی گئی ہے، کوئی کالج کھول دیا جائے، کچھ کردیا جائے، اور بیس سال کے بعد اس مسجد کی توسیع کا مسئلہ ہمارے سامنے آئے تو زمین ہمارے پاس نہ ہو یہ بڑی خطرناک بات ہے، تو اس میں علماء کی جو رائے ہو اس پر اتفاق ہوسکتا ہے یا یہ کہ کثرت رائے پر فیصلہ ہوسکتا ہے، لیکن خاکسار کی رائے یہ تھی کہ مسجد کے لئے وقف کردہ زمین میں کوئی ادارہ نہ مدرسہ قائم کرنا جائز ہے، اور عصری ادارہ کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں اس رائے کا بھی کوئی تذکرہ نہیں ہے، تو یہ عرض ہے کہ تلخیصات ذرا مکمل ہوں اور اس سے اس کو مربوط کیا جائے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب:

تلخیص کے سلسلہ میں ایک عرض یہ ہے کہ سوال نامہ ہمارا جاری ہوتا ہے سمینار سے کم از کم چھ سات مہینے پہلے اور اس بیچ میں اس کی ایک تاریخ متعین کی جاتی ہے سمینار کی تاریخ سے کم سے کم دو ڈھائی تین مہینے پہلے جب مقالے مانگے جاتے ہیں اور بار بار یاددہانی کرائی جاتی ہے۔ اور آخری تاریخ کے بعد پھر آگے مہلت دی جاتی ہے اور پھر یاددہانی کرائی جاتی ہے، اور پھر اس کے بعد سمینار سے تقریباً ڈیڑھ مہینہ پہلے یا دو مہینہ پہلے ایک نشست ہوتی ہے، اس وقت تک جتنے مقالات موصول ہوئے ہوں ان کو سامنے رکھتے ہوئے عرض کی ذمہ داری دی جاتی ہے اور اسی کے مطابق تلخیص ہوجاتی ہے، اس سے پہلے بھی سمینار میں گذارش کی جاچکی ہے اور اکیڈمی کی طرف سے بار بار خطوط جاتے ہیں لیکن بہت سے حضرات اب جب سمینار میں تشریف لاتے ہیں یا دو چار چھ دن پہلے اپنا مقالہ پہنچاتے ہیں تو ان کی آراء سے تلخیص میں یا عرض جو مرتب کیا جاتا ہے اس میں کسی طرح کا استفادہ نہیں ہوسکتا ہے اور پھر مجبوری ہوتی

ہے، وہ رائے نہیں آسکتی ممکن ہے اشاعت میں وہ شامل ہو جائے لیکن اس موقع پر اس کا ذکر مجبوری ہوتی ہے، اور ہم پہلے بھی گذارش کرتے رہے ہیں اور اب بھی گذارش کرتے ہیں کہ ہمارے احباب مندوبین جو دلچسپی رکھتے ہیں، جو اب بھی لکھتے ہیں شرکت بھی فرماتے ہیں، ان سے گذارش کی جاتی ہے کہ کم سے کم اپنا قلمی تعاون اکیڈمی کو جیسے اور تعاون حاصل ہے اس طور پر دیں کہ جو وقت مقرر کیا جاتا ہے اس میں اپنی رائے جو کچھ بھی ہو اللہ جو دل میں ڈالے جو ان کا انشراح ہو کوئی پابندی تو ہوتی نہیں ہے وہ لکھ کر بھیج دیں، اچھا خاصا وقفہ ہوتا ہے تا کہ استفادہ اس سے اچھی طرح کیا جا سکے، اور یہ بدمزگی نہ پیدا ہو اور یہ خیال نہ پیدا ہو کہ میری رائے نہیں ذکر کی گئی، یہ ایک سوال نہیں ہے، اور بھی لوگ کہتے اور پوچھتے ہیں لیکن جب وقت پر مقالے نہیں آتے تو پھر وہ صحیح کام نہیں ہو پاتا، جن حضرات کے سپرد عرض کیا گیا ہے ان کے مقالے جو وقت پر آئے اور جو مقالات موجود تھے اکیڈمی نے اچھے خاصے اخراجات کے ساتھ سارے مقالے جس موضوع کا عرض جس کے پاس ہے ان سب کو پہونچائے، انہوں نے وقت لگائے اور مرتب کیا، اس لئے مولانا سلطان صاحب یا جو حضرات ہیں ان سے معذرت کے ساتھ ہم پھر گذارش کرتے ہیں کہ ہمارے جو سوال نامے جاری ہوتے ہیں ان کے جوابات وقت پر پہونچانے کی کوشش کیجئے تا کہ آپ بھی صحیح طور پر مستفید ہو سکیں اور ہم بھی مستفید ہو سکیں۔

اور جہاں تک سوال ہے اس کا ویسے تو ابھی گفتگو چل رہی ہے کہ فاضل زمین میں کیا اقدامات کئے جائیں، بات صحیح ہے، اس سوال نامہ میں بھی ایک سوال ہے کہ مسجدیں تنگ ہو رہی ہیں، قبرستان ادھر ادھر ہے تو کیا کریں، جہاں ایک طرف بڑی آبادی والے شہروں میں یا جہاں بہت تیزی سے آبادی بڑھ رہی ہے ترقی ہو رہی ہے، یہ صورت حال ہے کہ پانچ سال کے بعد دس سال کے بعد جو موجودہ مسجد ہے وہ تنگ ہو جاتی ہے، دو منزل یا تین منزل بنائی جاتی ہے یا بڑھائی جاتی ہے وہاں تو یقیناً یہ بات نہیں سوچی جا سکتی نہ وہاں کے لئے یہ سوال ہے، سوال بہت سی ایسی جگہوں کے لئے ہے کہ جہاں اس انداز کی بڑی آبادی ہے اور نہ حالات کے اعتبار سے یہ تصور ہے کہ دس بیس پچیس سال میں اس طرح کی کوئی صورت پیش آئے گی، اور زمین بہت کافی ہو تو اس کو وقف کی نسبت سے نفع بخش بنانے کے لئے جو ضرورت در پیش ہے کیا اس طرح کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے کہ زمین زائد پڑی رہے کسی طرح ہمارے کارآمد نہ ہو اور واقف کو بھی کوئی خاطر خواہ فائدہ نہ پہونچ سکے تو اس طرح کی صورت اختیار کر لیں تو کس حد تک درست ہوگا، تو عرض ہو چکا ہے، اور گفتگو بھی آگے ہوگی،

حکیم ظل الرحمٰن صاحب:

مقالات کی تلخیص جو ہمیں دی گئی ہے مطبوعہ اور جو عبارت پڑھی گئی ہے اس میں بہت اختلاف ہے......

مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب:

یہ سن لیں کہ رات میں جو کچھ پڑھا گیا یا ابھی جو کچھ پڑھا گیا وہ تلخیص نہیں وہ عرض ہے، اس میں نوعیت بدل جاتی ہے، اگر یہ بات ہو کہ ہم نے رائے پیش کی تھی، فلاں تاریخ تک مقالہ پہونچا دیا تھا اور وہ رائے نہیں آئی، اور ا

قرادکا نام لینا بھی ضروری نہیں ہے، وہ نہیں فراہم کیا جاتا، وہ محدود رہتا ہے۔

مفتی فضیل الرحمٰن صاحب:

مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ بحث کے آغاز سے پہلے اوقاف کے تعلق سے ہمارے جتنے سوالات ہیں اور ان کے جوابات ہیں ان میں زیادہ تر ایسے سوال وجواب ہیں کہ ان کا تعلق بھی قاضی کی اجازت سے ہے، امارت شرعیہ بہار سے معاملہ کو الگ رکھ کے کہ وہاں کی صورت حال پورے ملک سے مختلف ہے، ملک کے جو دوسرے علاقے ہیں خاص طور پر پنجاب، ہریانہ، یا ہماچل پردیش وغیرہ کے علاقے اور وہاں ہمیں قاضی کی یا شرعی کمیٹی کی اس طرح کی سہولتیں حاصل نہیں ہیں تو وہاں کے بارے میں کوئی رائے قائم کی جائے اور کوئی تجویز رکھی جائے کہ قاضی کا بدل کیا ہوگا تا کہ ہم آگے جتنے بھی سوالات کے جوابات باذن القاضی ہیں........ بحث بھی ہو جائے گی جواب بھی آجائے گا کہ وہاں قاضی کی اجازت سے ایسا ہو سکتا ہے، اور قاضی ہے نہیں اور اجازت اس سے کیسے لی جائے تو وہ ہماری ساری بحثیں ایک نظری بحث ہو جائے گی عملی بحث نہیں بنے گی۔

قاضی صاحب:

یہ بڑا بنیادی اور اہم مسئلہ ہے جس کی طرف مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی صاحب نے توجہ دلائی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ وہ مسئلہ ہے جس کی طرف ہمارے اکابر علماء نے اولین زمانہ سے توجہ دی، آپ یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ ایک وقت ایسا آیا تھا کہ وہ تمام احکام شرعیہ جن کا تعلق قضاء قاضی سے ہے، جب ہندوستان میں مغلوں کا زوال ہوا اور انگریزوں کا اقتدار آیا تو آہستہ آہستہ نظام قضاء ختم ہو گیا، اور حقیقت یہ ہے کہ اسلامی زندگی کے لئے نظام قضاء ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتا ہے، اس لئے کہ بہ يقوم العدل والمسلم يحتاج فى حياته فى كل الآن إلى نظام القضاء الإسلامي، عدة من القضايا والمسائل فى حياة المسلم لا يمكن أن تطبق إلا أن يكون هناك قاض، فلذلك قد أفتى العلماء أن فى بلاد تغلب عليها الكفار يجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم يولّى قاضيا أو يكون هو الذى يقضى بينهم.

هناك قضايا لا نستطيع أن ننفذ أحكام الشريعة فيها بسبب فقدان الولاية الكاملة أو القوة القاهرة كما فى الحدود والقصاص لا يمكن لنا فيها تطبيق أحكام الشريعة، ولكن فى قضايا يمكن تطبيق أحكام الشريعة فيها على المسلمين بتراضيهم فى مثل هذه القضايا يجب على كل مسلم أن يفعل ما يستطيع ويرجو من الله تعالى أن يعطيه الاستطاعة فيما لايستطيع، هذا ما كتب الشيخ ابو المحاسن محمد سجادؒ ما نستطيع الآن يجب علينا أن نتعامل به وما لا نستطيع، نرجو ان الله سبحانه وتعالى سيوفقنا ويسهل لنا طريق تنفيذ الأحكام الشرعية وتطبيق الشريعة الإسلامية، ولذلك قد كتب الفقهاء أن القاضى يصير قاضيا بتراضى المسلمين، وهذا ما أفتى به الشيخ عبد العزيز المحدث الدهلوى بعد أن تسلط علينا الانجليز، هذا هو الأمر الأول والأساسى فى الهند ولذلك قررت جمعية

علماء الهند بل في الحقيقة علماء الهند على تاسيس الإمارة وتفويض منصب القضاء لأحد منهم ....

تعرفون أيها السادة!مع الأسف أن بعضهم قد أفتوا في زمان قديم أن المسلمة إذا صارت مظلومة من جانب زوجها فلها۔ العياذ بالله۔ أن ترتد، ولذلك أفتى الشيخ أشرف على التهانويؒ أن بارتداد المرأة لاينفسخ نكاحها هذا أسف كبير، ولكن علمائنا ولله الحمد من وجهة نظر الإمارة الشرعية أو الجماعة العادلة من المسلمين قد خرجوا عن هذه القضية و أسسوا الإمارة الشرعية في بيهار و أريسة، فالآن لو نحتاج إلى نظام القضاء الشرعي، فعلينا أولا أن نتفق في كل ولاية على أمير منا وحدود عمله ما هو مستطاع في هذا الزمان في هذه الحكومة العلمانية ، فما هو خارج من الاستطاعة لسنا بمكلفين، نحتاج إلى القضاء في قضية فسخ النكاح بسبب ان الزوج مفقود أو أنه مريض مرضا يضر بالمرأة أو لا ينفق عليها أو هومعسر أو هو ظالم أو هو متعسف، مثل ذلك من الوجوه والأسباب لفسخ الزواج، كذلك نحتاج في أمور الأوقاف إلى نظام القضاء الإسلامي، ونظراً إلى هذه الحاجة الماسة قررت هيئة الأحوال الشخصية لعموم الهند (مسلم برسنل لاء بورد) في دورتها المنعقدة في جيفور تاسيس نظام القضاء الشرعي في جميع بلدان الهند، والحمد لله قد بدأ العمل على هذا و لكن فيها مشاكل تربية القضاة و تدريب القضاة، و كل من نجد أهلا للقضاء نفوض إليه القضاء، قضية الأوقاف نحتاج فيها أيضاً إلى القضاء فعلينا أولا أن نحاول ونجتهد في جميع بلدان الهند أن نؤسس الإمارة الشرعية۔ ومن سوء حظنا إذا لم نتفق على أحد منا كأمير فعلينا نحن جماعة المسلمين أن نفوض القضاء إلى أحد من العلماء ، فهذا هو الحل ...... لأن القضاء أصلا مصدره جماعة المسلمين، و الأمير و الخليفة نائب عن جماعة المسلمين، فإذا فقد الأمير فقد رجع الاختيار إلى جماعة المسلمين فيجوز لجماعة المسلمين أن يفوضوا القضاء لأحد من العلماء، إذا لم يكن الأمير فيمكن لنا أن نجعل قاضيا بتراضينا وهو الذى يقضى بيننا.

أيها السادة! إن القضاء هو الحكم، حقيقة القضاء هو الحكم بما أنزل الله فيما تنازع فيه المسلمون، فيما يتخاصم به المسلمون، هذا هو الحكم ....۔

أما الالزام الحسي فهو خارج عن حقيقة الحكم كما صرح به القرافي وغيره من العلماء الأحناف، والطرابلسي قاضي القدس الشريف في معين الحكام قد صرح بهذا أن الالزام المعنوى داخل في حقيقة الحكم، والالزام الحسي ليس بداخل فيها، وكذلك حكم الأوقاف، أعرف أن بعضا من المسلمين يخرجون من أحكام الشريعة ويذهبون إلى المحاكم الرسمية، ولكن مع هذا نعرف أن عامة المسلمين الآن في الهند مع جميع هذه الضلالات، المسلم لا يرضى بحكم غير إسلامي الآن

أيضا، تعتمد على إيمانهم، وانهم يذهبون إلى القضاء الشرعي الإسلامي، لأنهم قد رضوا بالإسلام وقد رضوا بما قضى الله و رسوله كما ورد في القرآن: " فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤ منون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تاويلا" فعلينا أولا إذا اتفقتم على هذا أن نقول في قرارات هذه الندوة أنه في كل بلد يجب على المسلمين أن يفوضوا القضاء إلى أحد من العلماء الذين هم عارفون بأحكام الشريعة وفيهم ورع وفيهم تقوى، ولكن نقول هنا أنه مرة سأل سائل سيدنا على رضى الله عنه:ما كان في زمن أبي بكر و زمن عمر- رضي الله عنهما- أى خصومة، الآن ماذا حدث في زمنك وفي زمن عثمان أن قد تغيرت الأحوال، فقال سيدنا على- كرم الله وجهه- حينما كان أبوبكر و عمر خليفة للمسلمين كنا تحته أمة واحدة نطيعه، الآن نحن الأمراء وأنتم الأمة و هذا التغير بسبب تغير أحوال الأمة لا بسبب تغيره ،فعلينا ان نتنزل مثل هذا التنزل في شرائط القضاء وأهلية القضاء، نتنزل حسب ما يمكن و حسب الزمان، لا يمكن أن نطلب مثل القاضي شريح و مثل فلان و فلان و قاضي أياس ابن معاوية، الآن يمكن أن يكون فينا قضاة مثلكم أيها العلماء، والله يبارك فينا و يجعل لنا مخرجا " لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا" إن شاء الله، فعلينا يمكن أن يكون في التوصية أن المسلمين يجب عليهم أن يفوضوا القضاء لأحد من العلماء ، مثل ما يمكن و مثل مانجد في هذه الأحوال۔

و بعد ذلك إن لم يمكن و إلى وقت لا يمكن تفويض القضاء فهذا أحسن أن نجعل في كل بلد جماعة و لجنة للأوقاف مشتملة على العلماء الذين يعرفون أحكام الأوقاف، لأن كل عالم لا يعرف أحكام الأوقاف أيضا، لأن عندهم كل السؤال عن الصلاة والزكوة أو الطهارة، ولا يعرفون المعاملات، وإذا لم يطلع العلماء بهذه المسائل و القضايا فكيف يعرفون أحكامها، فعلينا أن نوصي في توصياتنا أولاً ما هو مطلوب في الشرع هو إقامة الامارة أو تأسيس القضاء الشرعي الإسلامي، وبعد ذلك إن لم يمكن هذا و آخر الاحوال..... أن يكون هنا لجنة للعلماء الذين يعرفون أحكام الأوقاف فيكون هو أحسن..

میں امید کرتا ہوں کہ ہمارے مولانا فضیل الرحمٰن صاحب کے اس اہم ترین سوال کے جواب میں ہمارا یہ مجمع الفقہ الاسلامی اس بات کو قبول کرے گا کہ اصل صورت تو یہ ہے کہ ہم شرعی امارت قائم کریں جیسا کہ ہمارے بزرگوں نے فتوی دیا تھا، وہ ممکن نہ ہو تو جماعت مسلمین اور علماء کے اتفاق سے ہم کسی کو قاضی مقرر کریں، اور اگر وہ بھی ناممکن ہے کہیں، ایسا نہیں کہ جو آسان ممکن ہو اس کے لئے ہم اس مشکل کو اختیار نہ کریں، ایسا لجنہ بنائیں ایک ایسی کمیٹی بنائیں ایک کونسل بنائیں جس کونسل میں ایسے متبحر علماء موجود ہوں جو مسائل اوقاف سے واقف ہوں......

مولانا فضیل الرحمٰن صاحب:

قاضی صاحب نے بہت اچھی بات فرمائی ہے، عرض یہ ہے کہ ہمارے یہاں وقف بورڈ کا ایک مستقل

قانون ہے، ہم اپنے طور سے کوئی لجنہ بنالیں، امارت شرعیہ بنالیں یا قاضی بنالیں تو کوئی ضروری نہیں ہے کہ وقف بورڈ ہماری ان باتوں کا یا ان فیصلوں کا پابند ہو، اس لئے اس وقت چونکہ مسئلہ وقف کا ہے، تو ہم اس پہلو سے سوچ سکتے ہیں کہ ہم ہندوستان کے جتنے اوقاف ہیں ان کے وقف بورڈ سے یہ کہیں کہ آپ اپنے یہاں ایک دفعہ قاضی کے تقرر کا بھی رکھیں اور اپنے یہاں قاضی مقرر کیجئے، جہاں جہاں وقف کے قانون کے لئے قاضی کی اجازت کی ضرورت پڑے اور مسائل وقف کے بارے میں سوالات کی ضرورت پڑے تو وہ قاضی آپ کی رہبری کرے گا اور وہ فیصلہ کرے گا، تو خود وقف بورڈ ہی اپنے امور کے لئے بھی اور مسلمانوں کے دیگر امور کے لئے بھی قاضی کا تقرر کرے، اور یہ میں آپ کی معلومات کے لئے عرض کردوں کہ تقریباً ہر دوسرے تیسرے سال مرکزی حکومت کی طرف سے وقف بورڈ کے پاس مراسلہ آتا ہے کہ آپ کے یہاں کوئی قاضی ہے یا نہیں اور وہ مراسلہ کئی بار میرے پاس بھی وقف بورڈ نے بھیجا تو ہم نے ان کو لکھ دیا کہ ہمارے یہاں تو باقاعدہ کوئی قاضی نہیں ہے، تو ایسا لگتا ہے کہ کسی مرحلہ میں کوئی ایسی بات آئی ہوگی وہ قانون بنا ہوگا یا کوئی تجویز آئی ہوگی اور وہی حکومت کے کاغذات میں بار بار اس کے سلسلہ میں خط وکتابت ہو جاتی ہے، تو اگر ہماری یہ اکیڈمی اس بات کا مشورہ دے اور مطالبہ کرے کہ وقف بورڈ اپنی طرف سے وقف کے امور کے لئے اور مسلمانوں کے دیگر امور کے لئے بھی ساتھ میں، لیکن اصل تقرر ان کا وقف کے امور کے لئے ہوگا، خود قاضی کا تقرر کرے تاکہ وہ اس کا پابند رہے۔

قاضی صاحب:

بہت اچھی بات ہے یہ لیکن جو دشواریاں ہیں وہ آپ جانتے ہیں کہ سرکار کے مقرر کئے ہوئے قاضی پر مسلمان اعتبار نہیں کریں گے، یہ ایک سچائی ہے اور یہ بہت بڑی سچائی ہے، آپ جانتے ہیں کہ آج جتنے وقف بورڈ بن رہے ہیں وہ سرکار (Oblige) کرنا چاہتی ہے، اور مجھے کہنے میں کوئی عذر نہیں ہے کہ جتنے قسم کے وہ بورڈ جس سے بڑے بڑے مالی منافع ہو سکتے ہیں وہاں پر مسلمانوں کو مقرر نہیں کیا جاتا ہے، اب مسلمان ورکر کو خوش کرنے کے لئے کیا چاہئے؟ تو حج کمیٹی ہے، وقف بورڈ ہے، مدرسہ بورڈ ہے، اور یہاں پر ان ہی لوگوں کو مقرر کیا جاتا ہے جو دراصل سیاسی لوگ ہیں اور جن کو پارٹیاں خوش کرنا چاہتی ہیں، ۱۹۶۷ء سے یہ مسئلہ چلا آرہا ہے، تو بسبب اہلیت وقف بورڈ کی رکنیت نہیں ملتی بلکہ سرکا کی وفاداری کے حساب سے ملتی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ نظام قضاء ان کے حوالہ کرنا بہت بڑی غلطی ہوگی۔

ہاں اب جو رجحان چلا ہے، اس میں ہم لوگوں نے بہت کوشش کی ہے کہ آہستہ آہستہ وقف بورڈ کو جمہوری کردار دیا جائے، اور اس میں کچھ سیٹیں انتخاب کے ذریعہ آئیں، تو جس طرح بار کونسل آف انڈیا ہے یا بار کونسل آف اسٹیٹ ہوا کرتی ہے وہ اپنے میں سے کسی مسلمان وکیل کو مقرر کرے گی، ارکان پارلیمنٹ کی نمائندگی اور ارکان اسمبلی کی نمائندگی وہاں اسپیکر کے ذریعہ طے ہوتی ہے، یہ اختیار نہیں دیا گیا کہ کم از کم مسلم ارکان ہی مل کر اپنے میں سے کسی کو منتخب کرتے، تو یہ کام تو آل انڈیا ملی کونسل یا جمعیۃ علماء ہند یا اس طرح کے اداروں کے لئے چھوڑ دیئے، ہمارا کام علمی اور

فقہی ہے، کہ وہ اس بات کے لئے کوشاں ہوں کہ علماء کو اس بات کا اختیار دیا جائے کہ وہ ایسے علماء کو مقرر کرنے کے مجاز ہوں جن کو حکومت وقف بورڈ کا رکن مانے، اور اس میں اس کا اضافہ کیا جائے کہ چونکہ اس کا تعلق مسلم پرسنل لا سے ہے، اور ۱۹۳۷ء کے شریعت اپلیکشن ایکٹ کے مطابق وقف بھی مسلم پرسنل لا میں آتا ہے جس میں مسلمان Govern ہوں گے اسلامی شریعت سے، نہ کہ کسی کسٹم اور عرف یا اور کسی قانون سے، اس لئے اس میں یہ بات لکھی جائے کہ وہ تمام مسائل جن کا تعلق شرعی احکام سے ہوگا انہیں ارکان کے فیصلے اور ان کی رائے کے مطابق وقف بورڈ کو فیصلہ کرنا چاہئے، میں جانتا ہوں کہ اس میں مشکلات ہیں لیکن یہ کوشش کی جانی چاہئے، میں سمجھتا ہوں کہ وہ ادارے جو ایسے موقعوں پر ہماری نمائندگی کرتے ہیں ہندوستان کی حکومت کے سامنے، اور خوش قسمتی ہے کہ رحمٰن خاں صاحب یہاں تشریف فرما ہیں، ممبر پارلیمنٹ بھی ہیں اور ملی درد رکھتے ہیں، اور خاص کر اوقاف کے مسائل سے ان کی خاص دلچسپی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ ان کا بھی ایک لکچر مختصر کراؤں گا ان حضرات کی مدد سے ان محاذ پر آہستہ آہستہ ہم کو کامیابی ہوسکتی ہے، اور قبل اس کے کہ میں اور لوگوں کو تکلیف دوں میں چاہوں گا کہ پانچ منٹ میں جناب عبدالرحیم قریشی صاحب اس موضوع پر روشنی ڈالیں۔

جناب عبدالرحیم قریشی صاحب:

محترم حضرات! جہاں تک قاضی کے مسئلہ کا تعلق ہے اور جو تفصیل جناب مفتی فضیل الرحمٰن صاحب نے پیش فرمائی ہے اس تعلق سے یہ عرض کروں گا کہ...... جس طرح قاضی صاحب نے فرمایا کہ اگر ہم وقف بورڈ کو یہ اختیار دیتے ہیں تو اس میں بڑی خرابی ہے، کیونکہ وقف بورڈ میں جیسے لوگ آتے ہیں...... اور ظاہر ہے کہ وہ ایسے شخص کو حاکم بنادے جس کے ذریعہ وہ جیسے چاہے کرلے فیصلہ دیکھا کر کے، فتوی لکھا کر کے..... اب ہماری کوشش یہ ہے جیسا کہ قاضی صاحب نے کہا کہ ہم نے وقف بورڈ میں جمہوری انداز میں مسلمانوں کی نمائندگی کے لئے کوشش کی ہے۔
(ٹیپ ریکارڈر میں آواز صاف نہیں ہے)

شیخ خالدمذکور عبد الله المذکور:

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على أشرف خلق الله، أما بعد!

فقد فهمت البارحة و هذا اليوم فيما عرض من موضوع الوقف عدة قضايا تواجه المسلمين في الهند.

أما القضية الأولى فهي متعلقة بالأمور الفقهية و الاجتهادات التي اختلف فيها الفقهاء بالنسبة للزوم الوقف أو عدم لزومه، وبالنسبة لاستبدال الوقف أو عدم استبداله، وهذه الأمور بحمد الله فيها سعة، و مادام الأمر في نطاق الاجتهاد كل يستند إلى دليل و كل يستند إلى وجهة نظر فلابأس بأن يؤخذ من هذه الأقوال الأحسن والأنسب والأصلح عند إخوتنا المسلمين الهند.

أما بالنسبة للقضية الثانية وهي مايتعلق باستبدال الوقف بالنسبة لأن يكون بحكم القاضي الذي أعرفه من البارحة حسب ما ترجم لي أن هناك قانونا ذكره الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي يتعلق

بالوقف للمسلمين و أن هذا القانون المطوق يهدم أوقاف المسلمين لا أدرى ما هو الإشكال الذى كان فى عدم تطبيق هذا القانون أو فى عدم النصوص التى تثبت هذا الحق للمسلمين.

أما الاقتراح الذى تفضل به الشيخ مجاهد الإسلام القاسمى حول أن لكل ولاية من ولايات الهند ظروفها، وانه يجب أن تشكل هناك لجنة أو يكون هناك قاضى يُتفق أومن القضاة المتفقهين فى الدين من أصحاب الورع و التقوى، فهذا اقتراح جيد حتى ترجع الأمور إليهم فى مسائل القضايا للوقف الموجود.

أما بالنسبة للمقابر و المساجد و ما يتعلق بها فهى باقية يعنى الراجح فيها انها يعنى لا تستبدل وانما تبقى و تكون للمسلمين سواء كانت على الحدود التى بين الهند و باكستان عندما انقسمت الهند إلى قسمين أو باقية الولايات الهندية الموجودة، فالمقبرة مادام هناك مكان للدفن فيها فهى تسوى و تستعمل سواء سويت من قبل الولاية أو من غير أهل الولاية و كذلك للمساجد.

و أما مسائل الأراضى الزراعيه...... كما قلت انها مسائل اجتهادية و المسائل الاجتهادية فيها سعة إن شاء الله، لكن مسئلة هنا فى القاضى الذى يحكم وفق شريعة الله سبحانه و تعالى و أن يُضمن هذا إما بنص قانونى إن كان القانون مستقرا إلى اجتهاد الموضوع أو بانتخاب أو بتعليم هذا القاضى الشرعى الذى يكون فى هذه الشروط الشرعية من قبل لجنة أو من قبل فقهاء و علماء هذه الولاية فجزا كم الله خيرا.

قاضی صاحب:

یہ بھی بحث ہی کا ایک حصہ ہے، اور جیسے مجھے اور آپ کو اختیار ہے بحث کرنے کا باہر سے آنے والے مہمانوں کو بھی بحث کا حق پہنچتا ہے اور ہمارے لئے خوشی کی بات ہے کہ ہم نے ان کی رائے بھی جان لی۔

جو مسئلہ زیر بحث ہے میں سمجھتا ہوں کہ مرتب طریقہ پر جن امور پر ہمارا اتفاق ہے ان میں بحث کی ضرورت شاید باقی نہیں رہی۔

تو پہلا سوال یہ ہے کہ بہت سے علاقے ایسے ہیں جہاں بدقسمتی سے مسلمان باقی نہیں رہے اور وہاں پر جو مشکل ہے وہ آپ جانتے ہیں، لیکن یہ بھی بڑی خوش قسمتی اور سعادت کی بات ہے کہ پنجاب جیسے علاقہ میں جہاں سوچا بھی نہیں جا سکتا تھا کہ وہاں پھر کبھی مسلمان آسکیں گے، اللہ کا شکر ہے کہ مزدور ہی کیوں نہ ہوں لیکن بڑی اچھی خاصی تعداد میں وہاں پر مسلمان تیزی کے ساتھ آتے جا رہے ہیں، ہمارے بہت ہی بزرگ دوست مولانا فضیل الرحمن ہلال عثمانی صاحب روزانہ اس سے دوچار ہیں، اور یہ خوشی کی بات ہے کہ بہت سی مسجدیں جو غیروں کے قبضہ میں جا چکی تھیں وہ آہستہ آہستہ ہماری طرف لوٹ کر آ رہی ہیں اور مسجدیں آباد بھی ہو رہی ہیں، اور ہم اپنے ان بزرگوں کے فقہی ژرف نگاہی کا اعتراف کرتے ہیں کہ جنہوں نے کہا تھا کہ مسجدوں کو بدلنا مت آج اگر چہ وہ ویران ہو چکی ہیں۔ وان کـــــان

البوم خربانا و لكن يمكن ان يجتمع المسلمون حوله و بعد ذلك نجد فيها مصليا أو ذاكراً۔ تو الحمدللہ ایسے واقعات پیدا ہورہے ہیں۔

اب رہا تعلق کہ مساجد سے متعلق اوقاف ہیں یا بڑے بڑے قبرستان ہیں یا دیگر رفاہی مقاصد کے لئے قائم کئے جانے والے اوقاف ہیں اب آبادی نہیں رہی، یا غیروں کا قبضہ غالب اندیشہ ہے کہ وہاں پر ہوجائے گا بلکہ ہو چکا ہے اور ہورہا ہے، ایسے اوقاف کے بارے میں یہ سوال ہے کہ هل يجوز ان نستبدل هذه الأوقاف أي نبيعها و نشتري بثمنها وقفاً آخر، فهذا متفق عليه بين الفقهاء وأنها أنا إذا نستبدل شيئا من الأوقاف و نشتري منه أرضا أخرى فيكون هذا البدل محل المبدل منه ويكون وقفا كما كان الأول وقفاً فيصرف دخله وتصرف محاصله على ما صرح به الواقف في الوقف الأول، فنرجو من جميع العلماء ان الوقف إذا صار خربانا لا يمكن ان يستعمل وليس له دخل وفيه خطر قوي للتغلب من غير المستحقين لا أقول من غير المسلمين بل غير المستحقين لانا نحن المسلمين كما تعرفون قد تغلبنا الاوقاف وجعلناها أملاكا شخصية ذاتية، وهذه جريمة كبيرة منا فإذا كان منا خوف على أنهم يتغلبون ويتصرفون في هذه الأوقاف كتصرف الملك الشخصي فهل يجوز أن يباع و يشترى أرض أخرى وتصرف محاصله على ما صرح به الواقف في الوقف الأول۔

کیا یہ ہمارے لئے جائز ہے کہ ایسے ویران اوقاف جن پر غیروں کے قبضہ کا خطرہ بھی ہے اور وہ آمدنی کے مواقع سے محروم بھی ہیں کیا ان کو فروخت کر کے دوسری زمین خرید لینا اور اس کو بھی انہیں مصارف کے لئے وقف سمجھنا اور وقف ماننا جن مصارف کے لئے پہلا وقف کیا گیا تھا تو کیا سارے علماء اس کے جواز سے متفق ہیں؟

جتنے جوابات اور مقالات آئے ہیں ان میں اس پر اتفاق ہے، میں امید کرتا ہوں کہ آپ سب حضرات اس پر اتفاق کا اظہار کریں گے تا کہ یہ مجمع علیہ مسئلہ لکھ دیا جائے کہ اگر وقف ویران ہے، وقف پر خطرہ ہے غیروں کے قبضہ کا، وقف کی نافعیت کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ اس وقف کو بدل دیا جائے اور اس کی جگہ ایک نئی اراضی حاصل کر لی جائے، اور جو مصرف پہلے وقف کا تھا اسی مصرف پر اس دوسرے وقف کی آمدنی بھی خرچ کی جائے تو کیا یہ جائز ہے، آپ لوگ اس پر رائے دیں، سب لوگوں کا اتفاق ہے؟ الحمدللہ۔

قاضی صاحب:

میں نے عرض کیا کہ پیسہ نہیں بلکہ ہمیشہ ایک وقف کو فروخت کر کے دوسری اراضی اور جائداد کو حاصل کیا جائے، ظاہر ہے کہ یہ اجازت اسی حالت میں دی جاسکتی ہے جب پورا پورا اعتماد ہو، آپ جو اصول طے کریں گے اور علماء جو فتوی اس پر دیں گے اور قضاۃ جو فیصلہ کریں گے اس پر، تو ان کو اس شرط کی پابندی کرنی پڑے گی، ایسا نہ ہو کہ وقف کی نافعیت کے سامنے ہم اصل وقف کی حفاظت کو بھول جائیں، ٹھیک ہے، چلئے کوئی اشکال نہیں۔

حکیم ظل الرحمٰن صاحب:

......آپ نے یہ فرمایا کہ وقف بورڈ کو قاضی کا بدل قرار نہیں دیا جا سکتا، اور دوسری طرف حکومت کا یہ قانون موجود ہے کہ وقف بورڈ کی منظوری کے بغیر وقف کی کوئی جائداد منتقل نہیں ہوسکتی، اور اس کا بھی ایک طریقہ کار یہ کہ آپ پہلے اس کی ایک پراپرٹی ہیمنٹ جو ہوتی ہے...... پہلے سے، تو پھر سوال یہ ہے کہ اس کے طریق کار کیا ہوں گے، پہلے اس کی پراپرٹی کمیٹی ہوتی ہے............

قاضی صاحب:

طریق کار تو ہم سب جانتے ہیں، میں خود وقف بورڈ کا ممبر ہوں برسہا برس سے، آپ تفصیل نہ بتائیں آپ کہنا کیا چاہتے ہیں دراصل وہ بتایئے۔

حکیم صاحب:

وقف بورڈ کو قاضی کا بدل نہیں مانا جا سکتا اور اس کی اجازت کے بغیر پراپرٹی فروخت نہیں ہوسکتی تو پھر آخر اس کا کیا مطلب ہے؟

قاضی صاحب:

موجودہ قانون میں وقف بورڈ کو قاضی کا بدل قرار دیا گیا ہے قانونی طور پر، ہماری کوشش یہ ہوگی جیسا کہ پہلے بات آچکی ہے کہ موجودہ حالات میں قانونی جبر جہاں پر ہے وہاں پر ہم کچھ نہیں کر سکتے، لیکن کم از کم اگر وہی علماء جا کر کے وہاں پر بیٹھتے ہیں تو وہاں پر اوقاف میں حکم شرعی کی رعایت کریں گے، جس کا فیصلہ آپ کریں گے انشاء اللہ۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب:

اگر پنجاب اور ہریانہ کے اوقاف کو بالعموم ہم بیچنے کے جواز کے قائل ہوتے ہیں تو اس کی عملی صورت کیا ہوگی، یہ معاملہ کس کے ذریعہ حل ہوگا، ملت اسلامیہ ہند میں یا مسلمانوں میں کون قاضی یا کون ایسا نمائندہ گروہ ہے جس کے ذریعہ یہ معاملہ انجام پائے گا، اصل مسئلہ اس نزاکت کا ہے۔

قاضی صاحب:

اصل میں یہ مسئلہ نزاکت کا نہیں ہے، وقف بورڈ جو کر رہے ہیں وہ ہم سے فتوی بھی مانگنے کے محتاج نہیں ہیں، ان کے ذہن میں جو آرہا ہے وہ کر رہے ہیں، جہاں جہاں ہم لوگوں کے کچھ اختیارات چلتے ہیں ہم ان کو احکام شرعیہ کا پابند کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن جہاں پر یہ ممکن نہیں ہے وہاں پر ان کے جو مطلب میں آرہا ہے وہ کر رہے ہیں، میں ایک بات اور یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ہزار ہا مایوسی کے باوجود یہ ماننا پڑے گا کہ اس وقت پنجاب وقف بورڈ ہندوستان کا سب سے مال دار وقف بورڈ ہے، ایک تو خیر ان لوگوں نے محنت اور کوشش بھی کی اور ان کو کچھ اچھے لوگ وقت پر ایڈمنسٹریٹر کی حیثیت سے مل گئے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جہاں مصرف ہی نہ ہو وہاں تو آمدنی بچے گی ہی، وہاں کے مصارف کو ہی ختم کر دیا تو آمدنی کا بچنا لازمی تھا، لیکن پھر بھی اس کے باوجود جو احکام شریعت ہیں جن کی آپ

وضاحت کریں گے، اپنی تمام ممکنہ قوتوں کے ساتھ ان کی تنفیذ کے لئے کوشش کرتے رہنا ہمارا فرض ہوگا، لیکن اس کے باجود جہاں مجبوریاں ہیں وہاں مجبوریاں ہیں اللہ کے یہاں آپ بھی مکلف نہیں ہیں، لیکن کوشش کرنا ہمارا فرض ہے جیسا کہ خود بھی آپ نے اپنے مقالہ میں لکھا ہے جو آپ نے ابھی دکھلایا تھا کہ حالات کو جوں کا توں قبول کرنے کے بجائے حالات کی تبدیلی کے لئے ہم کو کوشش کرنا چاہئے، اور یہ مبارک بات ہے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

استبدال وقف کے سلسلہ میں جو محترم مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے ابھی اپنے فیصلے کا ذکر کیا کہ استبدال کے لئے یہ کرلینا چاہئے کہ وہ دست بدست ہو، یہ بہت اچھی چیز ہے، اور میرا خیال یہ ہے کہ ہم استبدال کی جو تجویز پاس کردیں اس میں یہ جز ہونا چاہئے۔

اگر اس علمی مجلس میں زباں بندی نہیں ہے تو میں معذرت کے ساتھ مساجد کے سلسلہ میں کچھ باتیں عرض کرنا چاہوں گا۔

قاضی صاحب:

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ یہاں زباں بندی کا سوال نہیں ہے لیکن جو مسئلہ مفروغ عنہا ہے اس کو زیر بحث لانا نہیں ہے۔

عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

میں اپنے علم میں اضافہ کیے لئے بس یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ مساجد کے سلسلہ میں محترم قاضی صاحب نے فرمایا کہ یہ مسئلہ عرب اور تمام علماء ہند کی موجودگی میں ان کے نزدیک متفقہ علیہ ہے کہ اس کا استبدال جائز نہیں ہے، یہاں میں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ علامہ ابن تیمیہ نے اپنے فتاوی میں کئی جگہ احمد بن حنبلؒ کی روایت سے یہ لکھا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں کوفہ کی ایک مسجد تنگ پڑ گئی تھی تو اس کو امیر المؤمنین کی اجازت سے اس کے بدلہ میں ایک دوسری مسجد بنادی گئی اور پہلی مسجد کھجوروں کا بازار بن گیا، خود اس عہد میں سرزمین حجاز میں ہم نے دیکھا ہے کہ شاہراہوں کی تعمیر یا توسیع کے سلسلے میں حائل کتنی مساجد ہنادی گئیں، قاضی صاحب نے مسجد کے سلسلہ میں اتفاق کی رائے لکھی ہے، وہ ہندوستان کے موجودہ حالات کے پیش نظر ہو تو ٹھیک ہے لیکن اگر وہ مطلق رائے ہے تو امام احمد بن حنبل کی روایت اور عربوں کے نقطہ نظر کے بارے میں خاص طور سے میں مہمان علماء اور عرب علماء سے جاننا چاہوں گا۔

قاضی صاحب:

نمبر ۱۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ جو واقعات اور قصہ آپ دہرا رہے ہیں ان واقعات کی سندی حیثیت اور مختلف مسئلوں پر بحث کرنی پڑے گی۔

نمبر ۲۔ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی مسئلہ کسی عہد میں مختلف فیہ رہا ہو لیکن بعد کے علماء نے اس پر اتفاق رائے کرلیا ہو تو اس سے گریز نہیں ہونا چاہئے۔

نمبر۳۔ یہ کہ عرب ممالک کے بارے میں یہ تصور کہ وہ سراسراور سو فیصد ان کا سارا عمل عین اسلام ہے، اور علماء ہند کے سامنے اس کو ایک متبع کی حیثیت سے اس کو بطور نمونہ پیش کیا جائے تو ہم اس کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہیں، صاف الفاظ میں ہم کہنا چاہتے ہیں، اور یہ حجت ایک واقعہ ہے اور میں نے آپ سے عرض کیا کہ آج کی بات نہیں ہے بلکہ مسلم پرسنل لا کا اجلاس بابری مسجد کے انہدام سے پہلے جب علماء اکٹھا ہوئے اور تقریباً ہر مسلک کے ممتاز ترین علماء جمع تھے اور انہوں نے ایک فیصلہ کیا اور میں سمجھتا ہوں کہ ان تمام حکم ومصالح کو آپ بھی سمجھتے ہیں، اس کے بعد اس مسئلہ کو متنازع فیہ بنانا صحیح نہیں ہے، جو فیصلہ اجماعی طور پر ہوا اس پر قائم رہنا چاہئے اور کل خود ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے صاف اور صریح الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار فرمایا، لا یباع ولا یوھب ولا یورث یہ ان کے الفاظ تھے، میں سمجھتا ہوں کہ اس کے بعد مزید اس مسئلہ پر کسی اور بحث کی گنجائش نہیں ہے۔

مولانا عتیق احمد بستوی قاسمی صاحب:

مساجد کی فاضل اراضی جن کی فی الحال ضرورت نہیں ہے اور نہ آئندہ ضرورت پیش آنے کی امید ہے ان فاضل اراضی پر مکاتب قائم کرنا، اور مدارس قائم کرنا یا اور تعلیمی ورفاہی ادارے قائم کرنا، یہ مسئلہ زیر بحث ہے، جن حضرات کو اس موضوع کے بارے میں اظہار خیال کرنا ہو فاضل اراضی پر مدارس ومکاتب قائم کرنے کی بات جو سوال نمبر۲ کے (الف) میں آئی ہے اس پر وہ اظہار خیال فرمائیں، اپنا نام پیش کریں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب:

کچھ کہنے سے پہلے پنجاب وہریانہ کے وقف کے مسئلہ کے سلسلہ میں استبدال کی میری رائے نہیں ہے، میرا اختلاف نوٹ کیا جائے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب۔

ٹھیک ہے نوٹ کرلیا جائے گا آپ پریشان نہ ہوں۔

سوال نمبر۲ (الف) کے بارے میں کوئی اظہار خیال کرنا ہو، مسجد کی زائد اراضی جن کی فی الحال ضرورت نہیں ہے اور جو مسجد کے اوقاف ہیں ان میں مکاتب کی تعمیر کے بارے میں اگر کوئی بات کہنی ہو۔

حکیم ظل الرحمٰن صاحب:

ایک گراؤنڈ کی پوزیشن یہ ہے کہ پورے سال خالی پڑی رہتی ہے بعض جگہ تو یہ صورت حال پیش آئی کہ اس میں آر، ایس ایس کی پریڈیں ہونے لگیں اور کرکٹ کے میدان بن گئے، میں قصاب پورے کی عید گاہ کا واقعہ تفصیل سے بیان کررہا ہوں کہ چار پانچ سال سے مسلسل آر، ایس، ایس کی پریڈیں ہونے لگی تھیں، پھر ہم لوگوں نے کسی طرح لوگوں سے مل ملاکر ان پریڈوں کو ختم کروایا، اور اس کے اندر ایک اسکول بھی ہے اس سے لگا ہوا تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس کی فاضل اراضی پر اس حیثیت سے کوئی تعمیر کردی جائے کہ پہلا گراؤنڈ جو ہے وہ نماز کے لئے وقف رہے اور اس کے اوپر دو تین منزلہ عمارت بن جائے تو کیا اس بات کی اجازت ہو سکے گی۔

مولانا عتیق احمد بستوی صاحب:

گویا آپ نے ایک سوال کھڑا کیا ہے، اس میں جو آپ کی رائے ہے اسے آپ لکھ کر دیدیجئے انشاء اللہ بعد میں اس پر بھی غور کرلیں گے۔ سوال نمبر ۲۔ الف کے بارے میں جو اظہار رائے کرنی ہو کسی کو ہماری درخواست ہے خاص طور سے اصحاب افتاء سے، علما سے، وہ کچھ کہنا چاہیں مسجد کی زائد اراضی کے بارے میں تو اظہار فرمائیں۔

پروفیسر احسان الحق صاحب:

میں صورت مسئلہ کے بارے میں کچھ وضاحت چاہوں گا کہ جس کو فاضل اراضی سمجھا جا رہا ہے، آجکل عمارت کے برابر میں خالی جگہ چھوڑنا بھی عمارت کی ضرورت میں شامل ہے، خالی جگہ کو ضرورت سے زائد سمجھنا غیر مناسب ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر واقف نے مسجد کے لئے پلاٹ دیا ہے تو کہیں یہ شرع میں لکھا ہے کہ فاضل جگہ کو دوسرے مصرف میں لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ عام طور سے واقف یہ کہتا ہے کہ میں یہ مسجد کے لئے جگہ دیتا ہوں، تو اس کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ جتنی اس میں تعمیر ہو وہ مسجد ہے اور جتنی جگہ خالی رہے تو وہ بھی مسجد ہی کے لئے ہوتی ہے۔

مولانا عتیق احمد صاحب:

ڈاکٹر احسان صاحب جو سوال پیش کر رہے ہیں وہ سوال نامہ میں پیش کردیا گیا ہے اب جو اصحاب افتاء اور علماء ہیں ان کو کوئی نئی بات کہنی ہو وہ اپنی رائے دیں۔

سوال نمبر ۲ کا متن یہ تھا کہ بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

(الف) کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے یہ گویا سوال نمبر ۲ کا جز الف ہوا، اسی کے بارے میں اگر اظہار رائے کسی کو کرنا ہو تو کرے۔

مفتی شبیر قاسمی صاحب مراد آباد:

موجود لوگوں میں سے جن لوگوں کی رائے اکثر آگئی ہے اس کو طے کرکے اس پر تبصرہ کیجئے، مثلاً یہ کہ میری رائے یہ آئی ہے کہ دینی ادارہ قائم کرنے کی اجازت ہے اور عام رفاہی ادارہ قائم کرنے کی اجازت نہیں ہے، ایک رائے یہ بھی آئی ہے تمہید میں اس کے اوپر......

مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب:

جو موقف آچکے ہیں وہ آپ کے سامنے ہیں، عرض میں بتایا جاچکا ہے کہ تین آراء تقریباً اس سلسلہ میں آئی ہیں، ایک رائے تو یہ ہے کہ جو مسجد کے لئے زمین وقف ہے اس میں کسی قسم کا کوئی ادارہ قائم نہیں کیا جاسکتا، نہ مدرسہ نہ مکتب نہ کچھ، دوسرا موقف یہ ہے کہ دینی مکاتب قائم کرسکتے ہیں عصری تعلیم گاہوں کی اجازت نہیں ہے، تیسرا موقف

جوبعض حضرات نے ظاہر کیا ہے وہ یہ ہے کہ عصری تعلیم کے ادارے بھی قائم کئے جاسکتے ہیں لیکن شرط ہے کہ وہاں بنیادی دینی تعلیم کا نظم بھی ہو اور دینی تربیت بھی، گویا دینی تعلیم کے ساتھ عصری ادارے بھی قائم کئے جاسکتے ہیں، اور مناسب یہ ہے کہ اس زمین کا کرایہ بھی اس مسجد کو دیا جائے، تا کہ مسجد کو بھی اس کا فائدہ پہونچتا رہے، یہ تین موقف ہمارے سامنے آئے ہیں، اس کے بارے میں مزید کسی صاحب کو کچھ کہنا ہو جن کے مقالے نہیں آسکے تھے، جن کی رائے نہیں آسکی تھی وہ اپنی رائے پیش فرمائیں۔

قاضی صاحب:

جہاں تک میں نے تلخیص کو پڑھا ہے اور عرض کو سنا ہے، اس کی روشنی میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ وہ اراضی جو مسجد کے مفاد کے لئے وقف کی گئی ہوں، اور مساجد پر جو وقف اراضی ہیں وہ ضرورت سے زائد ہیں، مسئلے دو الگ الگ ہیں، ایک پراپرٹی ہے جو ضرورت سے زائد ہے، اور ایک آمدنی ہے جو ضرورت سے زائد ہے، ابھی بحث ہے پراپرٹی کی، املاک اور اراضی کی، یہ اگر ضرورت سے زائد ہیں اور امت کو ضرورت ہے اس بات کی کہ وہاں پر تعلیمی ادارے قائم کئے جائیں، بیشتر ہمارے یہاں وہ مساجد ہیں الحمدللہ جن کے اردگرد اچھی خاصی اراضی موجود ہیں جو افتادہ رہتی ہیں اور اگر اس پر زراعت ہوئی بھی تو وہ برائے نام ہے، اور وہاں پر بسنے والی آبادی کی تعلیم کے لئے کوئی دوسری جگہ فراہم نہیں ہے تو کیا ایسی اراضی پر تعلیمی اداروں کے لئے مکان بنایا جاسکتا ہے اور اس کو امت کے لڑکوں کی تعلیم کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، یہ سوال ہے، اس سوال میں تھوڑی سی تنقیح ہے، ایک تنقیح تو یہ ہے کہ ہمارے یہاں جو خالص روایاتی طور پر تعلیم کے ادارے چلتے ہیں جن کو ہم مدارس اسلامیہ عربیہ کہتے ہیں، ایک تعلیمی ادارہ یہ ہے، دوسرا بنیادی مسئلہ تعلیم کے مکاتب کا ہے وہ بھی دینی تعلیم سے خاص متعلق ہے، اور تیسرا ہائی اسکول یا کالجز وغیرہ ہیں، جن میں عصری تعلیم دی جاتی ہے۔ چوتھا صنعتی تعلیم کے ادارے ہیں ٹکنیکل ایجوکیشن کے، پھر ٹکنیکل ایجوکیشن یا اسکول یا کالجز یا ریذیڈنشل اسکولس کی بھی دو نوعیتیں ہیں، خالص سیکولر انداز میں چلایا جانا، یا دیندار مسلمانوں کے ذریعہ ایسے اداروں کا قیام جس میں ہوسٹل میں لڑکوں کو اسلامی ماحول میں رکھ کر اور دین کی بنیادی تعلیم دیتے ہوئے ان کو جدید عصری علوم بھی سکھائے جائیں یا ٹکنیکل ایجوکیشن دیا جائے، اس طرح کے متنوع ادارہ ہوں، تو خالص مدرسہ قائم کرنا، خالص بنیادی تعلیم کے مکاتب قائم کرنا...... ان کو تعلیم دے کر مشن اسکولوں، اور جنرل پبلک اور انگلش اسکولوں میں جانے سے بچایا جاسکے، اور چوتھے خالص سیکولر ایجوکیشن کے لئے کالجز یا ہائی اسکول کے قیام کی کوشش، یہ چار رخ ہیں۔

آپ کو مصالح امت اور احکام شرع کی بنیادی باتیں جو میں نے عرض کیں ان کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرنا ہے، اس سلسلہ میں جو تجویزیں آئی ہیں ان میں عرض یہ کرنا ہے کہ اگر ضرورت سے زائد اراضی کو ایسے اداروں کو کرایہ پر دیدیا جائے تو غیروں کو اور دوسرے قسم کے مصارف کے لئے کرایہ پر دینے سے افضل ہے کہ امت کی تعلیم کا انتظام ہوگا، تو میں سمجھتا ہوں کہ اس میں تو کوئی شاید شرعی نقص نہ ہو کہ زائد اراضی جو افتادہ پڑی ہوئی ہیں ان میں بجائے اس کے کہ دکان کے لئے، ورکشاپ کے لئے، موٹر ومیکلس کرنے کے لئے ہم مدرسہ قائم کرنے کے لئے اجازت دیں، یا جناب

رعایتی شرح پر جیسے آپ یہاں مثال کے طور پر جس حج ہاؤس میں بیٹھے ہیں، یہاں پر یہ تجویز ہے جو بڑے دیندار طبقے کی طرف سے ہمارے پاس آئی ہے، اور ہم نے یہاں کے وزیر خارجہ سے بات بھی کی ہے جو حج ہاؤس کے انچارج بھی ہیں کہ یہاں پر ایک بہترین قسم کا فلاحی اسپتال مسلمانوں کا قائم کیا جائے، اس کی دو منزلیں یا جتنی مناسب ہوں اس مصرف کے لئے دیا جائے اور چاہے قانوناً اس کو کچھ کہو، لیکن شرعاً تو یہ بھی وقف ہی ہے، تو کیا ہم اس کی اجازت دے سکتے ہیں کہ ہم اس کو یا تو رعایتی شرح کرایہ پر یا بغیر کرایہ کے ہم اس کو ایک بہترین فلاحی اسپتال جس کی ضرورت کا احساس اہل ممبئی کو زیادہ شدید ہوگا، اور دوسرے لوگوں کو بھی، جو حالات کا تقاضا ہے، تو اس طرح کے سوالات کھڑے ہو سکتے ہیں، اس لئے اگر ہم کرایہ پر کوئی چیز دیں گے تو اس میں شاید لگتا ہے کہ کوئی شرعی قباحت نہیں ہوگی، لیکن بحث وہاں آتی ہے کہ کیا ہم کرایہ نہ لیں اور اس طرح کے ادارے قائم کرنے دیں، اس کی اجازت آپ دیں گے یا نہیں، تو اب اس تنقیح کو سامنے رکھ کر مختصر الفاظ میں آپ حضرات اپنی رائے ظاہر کریں، نمبر ا۔ بنیادی دینی تعلیم کے مکاتب کا قائم کرنا، جس سے تعلیم دین کی اشاعت پورے ہندوستان میں ہم کر سکیں، نمبر ۲۔ مدارس اسلامیہ عربیہ کا قیام جس سے ہم متخصصین اور متبحرین علم دین میں پیدا کریں، نمبر ۳۔ رہائشی یا غیر رہائشی ایسے اسکول اور تعلیمی ادارے قائم کرنا جس میں دینی تعلیم لازم ہو اور، اسلامی ماحول میں ہم اپنی نسل کو جدید علوم سے بھی آشنا اور واقف کرا سکیں اور جدید علوم کو اس میں پڑھا سکیں، نمبر ۴۔ خالص سیکولر تعلیم کے لئے ہائی اسکول یا کالجز وغیرہ قائم کرنا، یہ ایک سوال اور آگے آ سکتا ہے میڈیکل کالج قائم کرنا، انجینئرنگ کالج قائم کرنا، یا اس طرح کے اور دوسرے ادارے، تو ان چار سوالات پر آپ لوگ جو سمجھتے ہیں نمبر وار اپنی رائے دیدیں۔

مفتی اشرف علی صاحب:

اگر مسجد پر وقف اراضی سے وہ زمینیں مراد ہیں جو مسجد کے احاطے سے الگ ہیں، تو کرایہ پر تعلیمی اداروں کے لئے دینے کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے، لیکن اگر مسجد مسقف ہے اور پھر اس کے احاطے ہیں جو مسجد کا حصہ ہوتے ہیں تو اس کے بارے میں مجھے تامل ہے، اس لئے کہ مسجد کی ضروریات میں اضافہ ہو سکتا ہے آگے چل کر اس کی توسیع وغیرہ میں اس کی ضرورت ہوتی ہے، دوسری بات جو اس سوال کے تحت ہے کہ مساجد کی فاضل آمدنی کو دینی تعلیمی مقاصد کے لئے یا عصری تعلیم کے لئے استعمال کی اجازت نہیں دی جا سکتی، بلکہ دوسری ضرورت مند مساجد پر اس فاضل آمدنی کا صرف کرنا ضروری ہوگا۔

مفتی شبیر احمد قاسمی صاحب:

مسجد کے متصل جو اراضی ہیں ان اراضی میں جب تک مسجد کی توسیع کی ضرورت نہ ہو اس وقت تک مدرسہ اس شرط پر چلایا جائے کہ مدرسہ کچھ کرایہ مسجد کے نام پر جمع کرتا رہے تاکہ آئندہ مسجد کی توسیع کے وقت میں مدرسہ کو ختم کر کے مسجد کی توسیع کردی جائے.........

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:

میں نے اپنے مقالہ میں اس رائے کا اظہار کیا تھا کہ مساجد کے تحت مسلمانوں کے ساتھ مخصوص تعلیمی ادارے خواہ دینی ہوں یا عصری ہوں قائم کئے جاسکتے ہیں بشرطیکہ مسجد کو اس کا کرایہ ادا کرے۔

قاضی صاحب:

میں اس بات کو پھر واضح کروں کہ ضرورت سے زائد جو اراضی مسجد پر وقف ہیں جن کی مسجد کو فوری ضرورت نہیں ہے ان پر کرایہ لے کر کوئی بھی کام ہو، دوکان کھلوا سکتے ہیں کچھ اور کام کروا سکتے ہیں، مسجد کی آمدنی ہوگی، یہ مسئلہ تو میں نہیں سمجھتا کہ زیر بحث ہے یا مختلف فیہ ہوسکتا ہے، بحث یہ ہے کہ جن مقاصد کے لئے جن کا تعلق دینی تعلیم سے ہے یا مسلمانوں کے اس فلاح سے ہے، جس کا تعلق دینی تعلیم یا عصری تعلیم سے ہے اس کے لئے اس زائد اراضی کا استعمال ہوسکتا ہے یا نہیں، کرایہ کی بات نہیں، کرایہ تو استیجار ہے، یہ تو مسئلہ صاف ہے اس میں کسی شک کی بات نہیں ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:

اس کو بغیر کرایہ کے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، مساجد کے تحت جو مکاتب قائم کئے جاتے ہیں بنیادی دینی تعلیم کے لئے اس کی تو اجازت ہے، یعنی مسجد کے تابع مکاتب دینی قائم کئے جاسکتے ہیں، باقی مدرسہ قائم کرنا اور تعلیمی ادارہ قائم کرنا اس پر صحیح نہیں ہوگا بغیر اجرت لئے ہوئے۔

مولانا زبیر قاسمی صاحب:

مسجد پر وقف اراضی اگر فی الحال مسجد کی ہر قسم کی ضروریات سے زائد ہوں تو اس زائد از ضرورت زمینوں کے اوپر دینی یا عصری تعلیم کا کوئی ادارہ قائم کرنا اس سلسلہ میں متقدمین فقہاء یا علمائے ہند کے موجودہ اکابر کھوں کے فتاوی کی تصریحات کے جواب نفی میں آتے ہیں، مگر ایک حقیقت جو میری سمجھ میں آتی ہے، ایک ہے وہ زمین جو وقف ہو علی عمارۃ المسجد، تو ہمارے یہاں ایک جزئیہ ہے فتح القدیر کا" إن الوقف علی عمارۃ المسجد و مصالح المسجد سواء" عمارت مسجد پر کوئی چیز وقف ہو تو ظاہر ہے کہ اس کے اخراجات یا اس کی آمدنیاں خرچ ہوں گی اسی کے اوپر، اور مصالح مسجد پر چونکہ بات ایک ہی ہوئی، تو عمارت مسجد اور مصالح مسجد تقریباً ایک ہی چیز ہے، اب مصالح مسجد کے اندر مثلاً مصلی ہیں، امام و مؤذن ہیں، یہ سارے کے سارے گویا مصالح مسجد میں داخل ہیں، اوقاف علی عمارۃ المسجد سے یہ ساری چیزیں پوری کی جاسکتی ہیں اور کی جاتی ہیں، تو میرا یہ خیال ہے کہ وہ زمین جو مسجد کے اوپر وقف ہے اور فی الحال مسجد کی ساری ضروریات سے فاضل ہیں ان پر ایسے دینی ادارے مستقلاً جن میں دینی تعلیم ہو وہ دراصل امام اور مؤذن اور مصلی وغیرہ ہی کو پیدا کرنا ہے، اور یہ مصلحت مسجد ہی میں داخل ہیں، اس لئے ایسا مدرسہ یا مکتب جس میں بنیادی دینی تعلیم ہو اس کے قیام کو ہم جائز سمجھتے ہیں، ایسا مکتب جو ابتدائی شکل کا ہو یا ایسا مدرسہ جو اسی سطح کا ہو جس میں عصری علوم کا بھی انتظام ہو مگر ان کے اندر بنیادی دینی تعلیم کا بھی نظم ہو اور دینی تربیت کی بھی شرط ہو، اس شرط کے ساتھ اس قسم کے عصری علوم کے ادارے کے قیام کو میں صحیح سمجھتا ہوں، لیکن خاص عصری علوم کے لئے جہاں بنیادی دینی تعلیم

کا کوئی نظم نہ ہو اور دینی تربیت کا کوئی نظم نہ ہو وہ میرے نزدیک جائز نہیں۔

مولانا شمس پیرزادہ صاحب:

مسجد کے احاطے میں جو فاضل زمین موجود ہے اور وہاں مدرسہ یا مکتب قائم کیا جاتا ہے دینی تعلیم کا، اس میں تو کوئی حرج کی بات نہیں ہے اور ایسا ہو بھی رہا ہے، اور اگر اس کے ساتھ عصری تعلیم کا انتظام کیا جاتا ہے تو وہ بھی کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہے، اور آج کل جدید صورت یہ چل گئی ہے کہ دینی تعلیم کے ساتھ عصری علوم کا اہتمام کیا جاتا ہے، اب اگر بجائے اس کے کہ صرف دینی تعلیم ہو اور اس کے ساتھ عصری علوم کی اجازت نہ دی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم اجازت ہی نہیں دے رہے ہیں کسی ایسے مکتب کو اور کسی مدرسہ کو قائم کرنے کی، اس لئے کہ جدید عصری تقاضوں کے مطابق اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے کہ دینی تعلیم کے ساتھ عصری علوم بھی پڑھائے جائیں۔ البتہ اگر سیکولر ٹائپ کی کوئی تعلیم ہوتی ہے تو وہ مسجد کے احاطے میں ہرگز مناسب نہیں ہوگی۔

مولانا مصطفیٰ مفتاحی صاحب:

عہد نبوت میں مساجد کا استعمال کیسے ہوتا تھا اس کو ذہن میں رکھا جائے، عہد نبوت میں وسیع تر مقاصد کے لئے اس کا استعمال ہوتا تھا، قاضی کے فیصلے بھی مساجد ہی میں ہوا کرتے تھے، ابھی جو گفتگو ہو رہی ہے تو میری رائے یہ ہے کہ مدارس اور مکاتب کے قیام میں کوئی حرج نہیں ہے اور عصری علوم بھی اگر مفید انسانیت ہے تو وہ بھی دینی علوم ہیں، اس لئے عصری علوم کے لئے بھی فاضل زمین پر کسی ادارہ کے قیام میں کوئی حرج نہیں ہے الا یہ کہ کوئی ایسا ادارہ جس میں خالص سیکولر انداز کی تعلیم ہو تو اس کی اجازت نہیں، خلاصہ یہ کہ فاضل زمین پر خواہ دینی ہوں یا عصری، دونوں علوم کے ادارہ قائم کئے جاسکتے ہیں، کوئی حرج نہیں ہے۔

مولانا سعود عالم قاسمی صاحب:

یہ ایک اچھا سوال مولانا مصطفیٰ صاحب نے اٹھایا ہے میں ان ہی کے حوالہ سے عرض کر رہا ہوں، مساجد کا استعمال اسلام میں مختلف ایسے مقاصد کے لئے کیا گیا ہے جو اسلام کی ضرورتوں سے ہم آہنگ تھے، قیدیوں کو باندھا بھی گیا ہے، غنائم کی تقسیم بھی کی گئی، لیکن یہ اس وقت کی بات ہے جب مسجد نبوی ہی ایک ٹھکانہ تھی مسلمانوں کے لئے، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے ممبر بھی فراہم کیا......، لیکن بعد میں جیسے حالات بدلے یہ سارے امور منتقل ہوتے چلے گئے، قید خانے الگ بنے، جیل خانے الگ بنے، قضایا کے محکمے الگ بنے، یہاں تک کہ حضرت عمر فاروقؓ نے یہ کہا کہ جس کو شاعری کرنی ہو وہ مسجد کے باہر جائے، دیکھنا یہ ہے کہ کون سی چیز مسجد کے مقاصد سے ہم آہنگ ہے اور کون سی چیز ہم آہنگ نہیں ہے، جو چیزیں ان کے مقاصد سے ہم آہنگ ہیں ان کو باقی رکھا جائے، تعلیم مسجد سے عین ہم آہنگ ہے، چنانچہ نہ صرف یہ کہ عہد نبوی میں، بلکہ صحابہ کرام کے زمانے میں، تابعین عظام کے زمانے میں، بلکہ مسجد کا بعد کے عہد میں بھی تعلیمی کردار برقرار رہا ہے اور ہندوستان میں بھی برقرار رہا ہے، اس لئے ہم دینی تعلیم کو مساجد کے مقاصد سے الگ نہیں کر سکتے اور اس میں تعلیم گاہ کے قیام کی اجازت دینا ہوگی، رہی دوسری بات کہ تعلیم میں ہم تفریق

کر سکتے ہیں یا نہیں کر سکتے ،اور کر سکتے ہیں تو کہاں تک کر سکتے ہیں، اسلام ایک مکمل نظام زندگی ہے اور اسلامی تعلیم ایک یونٹی ہے،اس میں دین اور دنیا کی تفریق نہیں ہے،وہ تعلیم جو قرآن وسنت اور انسان کو اس کی معرفت اور کائنات کی معرفت عطا کرے اس کے ادارے قائم کریں، ہمارے زمانہ میں سیکولر تعلیم کے جو ادارے کہے جاتے ہیں جن کو آپ ٹیکنکل ادارہ کہہ سکتے ہیں یا پیشہ وارانہ تعلیم کے ادارے کہہ سکتے ہیں یا پروفیشنل تہذیب کے سنٹر کہہ سکتے ہیں، میرے خیال میں مسجد کے مقاصد سے یہ ہم آہنگ نہیں ہیں،لیکن قرآن کی تعلیم ،قرآن کی تفسیر ،فقہ کی تعلیم ،عبادات کی تعلیم ،صلاتیات کی تعلیم ،یعنی وہ ساری تعلیم جو اقدار پر مبنی ہیں ان کی تعلیم کے ادارے قائم کرنے کی ہم اجازت دیں گے ،اور وہ تعلیم جو مسجد کے مقاصد سے ہم آہنگ نہیں ہے اس پر پابندی لگانی پڑے گی ورنہ ہر کوئی مسجد کی زمین پر ایک ٹکنیکل ادارہ کھول کر بیٹھ جائے گا۔

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی صاحب:

مولانا سعود عالم قاسمی صاحب نے جو بات کہی ہے میں اس کی تائید کرتا ہوں اور یہ بات میں نے اپنے مقالہ میں بھی عرض کی ہے کہ وہ چیزیں جو مسجد کے مزاج سے ہم آہنگ ہیں ان کو ہم قائم کرنے میں کوئی پابندی نہیں سمجھتے لیکن وہ چیزیں جو مسجد کے مزاج کو بدلنے والی ہوں اس سے تعلق نہ رکھتی ہوں ان کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

مفتی محبوب علی وجیہی صاحب:

میری رائے کے مطابق فاضل زمین میں دینی تعلیم کے ادارے قائم کئے جاسکتے ہیں،لیکن مسجد کی کمیٹی کے افراد کو بھی اس کے نظم میں شامل رکھا جائے تا کہ آئندہ چل کر اس زمین کے مسئلہ میں کوئی ملکیت کا دعوی نہ کرے۔

مولانا شاہین جمالی صاحب:

ایسا ہے کہ مسئلہ تعلیم کے غلبہ کا ہے اگر کسی ادارہ میں عصری تعلیم کا غلبہ ہے اور دینی تعلیم نہیں ہے اس میں تو یقیناً اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی ،لیکن اگر عصری علوم برائے نام ہوں اور اس مقصد کے لئے مسجد کی زمین میں کوئی ادارہ قائم ہو تو سعود عالم قاسمی صاحب نے بات واضح کردی ہے اور یہی مناسب ہے اور میری رائے بھی یہی ہے۔

مولانا محی الدین صاحب:

اصل میں مسجد کی زائد اراضی پر دینی ادارہ ،مکتب وغیرہ قائم کیا جاسکتا ہے،اور دنیوی تعلیم کے جو ادارے ہیں اگر سیکولر انداز کے ہیں تو اس کی اجازت میں تو بہت سے مسائل کھڑے ہوں گے لیکن دنیوی تعلیم اگر سیکولر طرز پر نہیں ہے صرف مسلم اس کو چلا رہے ہوں، چونکہ اس زمانے میں بہت سے خرافات ہوتے ہیں ایسے اداروں میں ،اس لئے مسجد کی زمین پر یہ سب قائم کرنا تو درست نہیں ہے،البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ کچھ ادارے یا مسلم ہوسٹل وغیرہ جس کا مقصد یہ ہو کہ کالج وغیرہ کے طلبہ جو وہاں آ کر رہیں اور جن کی دینی تربیت کی جاسکے، چونکہ اس کی بہت ضرورت ہے اس زمانے میں ،یا کہیں شہر میں کالج وغیرہ ہیں اس میں مسلم طلبہ وغیرہ رہتے ہیں اور وہ دینی ماحول سے کٹے ہوئے ہوتے ہیں تو اگر کوئی ایسا ہوسٹل تربیت کے لئے قائم کیا جائے اور اس میں تربیت کی جائے اور باقاعدہ ان کو دینی تعلیم دی

جائے تو اس قسم کے ادارے کی اجازت ہو سکتی ہے۔

مولانا عبد اللہ صاحب:

سب سے پہلی بات یہ ہے کہ اسلام میں نظام تعلیم جو ہے اس میں کوئی تفریق نہیں ہے، یہ تو بعد کی چیز ہے کہ عصری تعلیم ہو اور دینی تعلیم ہو، اصل ہمارا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا جو نظام تعلیم ہو، چاہے وہ صنعت سکھائی جائے یا حساب یا جغرافیہ اور اس کا اسلامائزیشن ہوتا ہے تو اس اسلامائزیشن کے بعد تو وہ دینی بن جاتا ہے، تو یہ ایک اہم بات ہے کسی بھی تعلیم کے سلسلہ میں، اگر اس میں اسلامی رنگ غالب ہے اس نظام تعلیم میں تو پھر یہ علوم بھی سکھلائے جاسکتے ہیں۔

مولانا یعقوب اسماعیل منشی صاحب:

جیسے ہمارے مولانا عبد اللہ صاحب نے فرمایا، اس طرح کی تفریق نے ہمارے مسلم سماج کو بہت سخت نقصان پہونچایا کہ یہ دینی تعلیم ہے اور یہ عصری تعلیم ہے، اس میں کوئی شک نہیں، حالانکہ بدر کے قیدیوں کو حضورؐ نے فرمایا تھا کہ جو لوگ اس میں سے لکھنا پڑھنا جانتے ہوں وہ ہمارے مسلمانوں کو لکھنا پڑھنا سکھادے تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا، تو کیا انہوں نے توحید سکھائی تھی؟ وہ تو مشرکین تھے، تو اس طرح یہ جو ذہن ہے ہمارا، اس ذہن کو سب سے پہلے وسیع کرنا ہوگا، عصری تعلیم گاہوں کو یا اس کو عصری تعلیم کا نام دے کر اس طرح سے مسلمانوں کو اس سے الگ کیا گیا کہ جس کی وجہ سے مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات آئی کہ ان عصری علوم سے بہت بڑا نقصان ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، ہم یہ سمجھتے ہیں کہ دنیوی تعلیم بھی ہماری تعلیم ہے، ایک طرف ہم یوں کہیں کہ عصری تعلیم بھی ہماری تعلیم ہے اور دوسری طرف ہم یہ کہیں کہ یہ عصری تعلیم ہے، یہ دنیوی تعلیم ہے اس سے بچو، یہ چیز میں سمجھتا ہوں کہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تعلیم میں کوئی تفریق نہیں ہے، اگر مدارس اور مکاتب کے قائم کرنے کا جواز ہے تو عصری تعلیم گاہوں کا بھی جواز ہوگا اس میں کوئی تفریق نہیں ہے۔

مولانا قمر الدین صاحب:

اس بارے میں عرض یہ ہے کہ احاطہ مسجد جہاں مسجد کی ضروریات کا اس سے تعلق ہے تو اس میں اس قسم کا کوئی ادارہ قائم کرنے کی اجازت نہیں ہے، البتہ جو فاضل اراضی ہیں اس میں دینی تعلیم گاہیں قائم کرنا مسجد کمیٹی کی اجازت سے جائز ہے ورنہ مسجد کمیٹی کے جو اراکین ہیں اس میں اور دوسرے افراد میں نزاع پیدا ہو جائے گا، لیکن فاضل اراضی پر عصری تعلیم کے ادارے قائم کرنا جائز نہیں ہے۔

مفتی اسماعیل صاحب کنتھاریہ:

سب سے پہلے تو یہ سوچنا چاہئے کہ یہ زمینیں جو مسجد پر وقف ہوتی ہیں وہ لاستغلال الارض، لاستغلال المسجد یعنی مسجد کے لئے ذرائع آمدنی کے طور پر ہوتی ہے، تو پہلی بات یہ ہے کہ کیا واقف نے اس مقصد کے لئے وقف کیا تھا کہ اس کی آمدنی مسجد پر صرف ہوتی رہے تو مقصد واقف کے خلاف وہاں پر کوئی دینی ادارہ یعنی مکتب یا مدرسہ قائم کرنا

درست ہوگا؟ تو اس سلسلہ میں ایک بات یہ بھی ہے کہ مقاصد مسجد میں سے تعلیم اور وعظ وغیرہ بھی ہے اس لئے مسجد کی ایسی زمین پر جو فاضل ہے اگر کوئی دینی مدرسہ قائم کیا جائے تو درست ہے، باقی اس کی ملکیت تو وہ مسجد ہی کے پاس رہے مسجد سے ختم نہ کیا جائے، یہ قید اس لئے ضروری ہے کہ آج کل مسجد کا وقف، مدرسہ کا وقف ہے اور عموماً جہاں مکاتب کی تعلیم پہلے سے چلتی ہے وہاں پر مکتب کا وقف ہے، یہ بھی الگ ادارہ شمار ہوتا ہے اور کہیں کسی وقف بورڈ میں الگ سے اندراج ہوتا ہے، اس لئے اس کو مسجد ہی کی ملکیت میں رکھ کر مسجد کی خالی زمین پر مدرسہ ومکتب قائم کرنا درست ہے، البتہ عصری ادارہ قائم کرنا عصری تعلیم کے لئے یہ احقر کے نزدیک درست نہیں ہے، اس لئے کہ عصری تعلیم کے لئے اس کے پورے نصاب کو بھی دیکھنا پڑے گا، جس انداز سے عصری تعلیم دی جارہی ہے اس طریقے سے اگر رسمی مدارس یعنی سرکاری اسکول کے نہج پر اگر تعلیم دی جاتی ہے تو اس میں جو تاریخ ہے، اسی طرح سے جو زبان سکھانے والی کتاب ہوتی ہے اس میں عموماً ایسی باتیں ہوتی ہیں کہ شاید فرض کفایہ کے درجہ میں بھی اس کا جواز نہ ہو یعنی اس تعلیم کا کوئی ٹھکانہ نہیں کہ کیسی چیزوں کا تذکرہ ہوتا ہے اور کیسی چیزیں ہوتی ہیں، حساب کے اندر دیکھئے کہ وہ بھی عصری تعلیم کا ایک جز ہے اور بہت ضروری ہے فرائض وغیرہ کے سلسلہ میں، زکوۃ کے حسابات وغیرہ کے سلسلہ میں، لیکن حساب سکھانے کا جو طرز ہے وہ ہمارے یہاں عموماً سودی حسابات ہوتے ہیں تو اس کو جواز کے درجہ میں لکھا ہے کہ چونکہ وہ مجبوری ہے اس لئے حساب سکھایا جائے، کہنے کا مطلب یہ ہے کہ عصری تعلیم کے جو عناصر ہیں اس میں سے بعض چیزیں جیسے زبان، حساب، جغرافیہ ہے اس کا جاننا فرض کفایہ کے درجہ میں ہے لیکن جس نہج سے وہ پڑھایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ جو دوسرے فنون پڑھائے جاتے ہیں تاریخ وغیرہ اور زبان سکھانے کے لئے جو مضامین ہوتے ہیں ان کتابوں میں ایسی چیزیں ہیں کہ عصری تعلیم کا جو موجودہ نہج ہے اس کے لئے وہاں پر ادارہ قائم کرنا مسجد کی فاضل اراضی میں یہ درست نہیں ہے۔

مولانا مفتی مسرور صاحب:

جہاں تک مکاتب دینیہ اور مدارس عربیہ کا تعلق ہے ان کے قیام کے جواز میں کوئی شبہ نہیں، اور جہاں تک عصری علوم کی تعلیم کا سوال ہے جیسا کہ مجھ سے پہلے افاضل نے فرمایا اگر وہ عصری علوم کتاب وسنت سے متصادم نہیں ہیں اور نہج تعلیم بھی کتاب وسنت سے متصادم نہیں ہے تو ایسی حالت میں عصری تعلیم کا بھی جواز ہوسکتا ہے، جواز ہے۔

مولانا کمال احمد صاحب دیوریا:

یہ بحث جو چل رہی ہے عصری اور دینی تعلیم کے اداروں کے بارے میں تو دراصل تعلیم کوئی بھی ہو، تعلیم تو ایک وحدت ہے جس کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا، اور عہد صحابہ میں جیسا کہ ہمارے فضلاء نے ذکر کیا مثال کے طور پر بدر کے قیدیوں کی مثال دی وہ ہمارے لئے راہ ہے کہ آپ ؐ نے بدر کے چند قیدیوں کو اس لئے رہا کردیا اور ان کی دیت یہ مقرر کی کہ ہمارے مسلمان بھائیوں کو جو دیگر زبان نہیں جانتے ہیں وہ زبان سکھائیں، اور ظاہر ہے وہ زبان جو سکھائی گئی وہ دینی زبان نہیں تھی، عربی زبان نہیں تھی...... اس سے تو ہم کو یہ روشنی ملتی ہے کہ جو زمین احاطہ مسجد کے

علاوہ ہے وقف کی ہے، جس طرح ہم مساجد اور مکاتب اور اسلامی ادارہ قائم کرنے کے قائل ہیں اسی طریقہ سے ہم کو عصری علوم کے جو مراکز ہیں ان کے قیام کی بھی اجازت دینی چاہئے، اس لئے کہ جس طریقہ سے آج مسلمانوں کو علماء و مفتیان کی ضرورت ہے ویسے ہی ہم کو ڈاکٹر کی بھی ضرورت ہے، انجینئر کی ضرورت ہے، سائنسداں کی بھی ضرورت ہے، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ یہ سب ہمارے علوم ہیں ہمارے علم کو غیروں نے اپنایا ہے، میں یہ سمجھتا ہوں کہ جس طرح مدارس اور مکاتب کے قیام کی اجازت ہونی چاہئے، اسی طرح علوم عصریہ کے مراکز کی بھی اجازت ہونی چاہئے بشرطیکہ کوئی اسلامی رکاوٹ پیدا نہ ہو۔

مفتی محمد یحییٰ صاحب:

مدارس دینیہ کے لئے، مساجد کے لئے جو اراضی وقف ہیں اگر وہ مساجد کو حالاً اور مآلاً ضرورت نہیں ہے تو اس کو نمبر ا، اور نمبر ۲، میں استعمال کیا جاسکتا ہے جائز ہے، بقیہ ۳، ۴، ۵ میں میرے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن نمبر ا اور نمبر ۲ میں شرط یہ ہے کہ جس کو بھی زمینیں دی جائیں مکتب یا مدرسہ کے لئے اس میں یہ شرط لگادی جائے کہ جس وقت بھی مسجد کو ضرورت ہوگی فوراً بلا کسی تاخیر کے خالی کرنا ہوگا ورنہ قانونی چارہ جوئی کرنی پڑے گی۔ نمبر ا، اور نمبر ۲، میں اجازت ہے اس شرط کے ساتھ، نمبر ۳، ۴، ۵ میں جائز نہیں ہے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب:

(آواز صاف نہیں ہے)

مفتی حبیب اللہ صاحب:

مسجد کی فاضل اراضی پر مدارس دینیہ اور مکاتب بنانے کی اجازت ہے، البتہ عصری علوم کی درس گاہیں قابل غور ہیں ان پر اہل علم حضرات نظر ثانی فرمالیں، میرے نزدیک دینی مدارس و مکاتب کی طرح ان کی اجازت ہے۔

مولانا عبداللہ جولم صاحب:

دینی مدارس کے ساتھ عصری علوم اگر دینی ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے، خاص کر تفریق جو دینی تعلیم اور عصری تعلیم میں موجود ہے، اور عصری تعلیم میں مسلمان طلبہ بہت پائے جاتے ہیں دینی مدارس میں داخلہ لینے والوں کی تعداد بہت ہی کم ہوتی ہے اس طرح سے دینی مدارس میں عصری تعلیم کو داخل کرکے پڑھایا جائے تو پھر ٹھیک ہے، مستقل عصری تعلیم کے اعتبار سے اس کا قیام ایسی جگہوں پر صحیح نہ ہوگا۔

مفتی عبداللہ صاحب ہانسوٹ:

الحمد للہ، ہمارے ارباب فتاویٰ کی جو تحقیقات سامنے آئی ہیں غالباً جزئیہ مجوث عنہا سے ہماری بحث دور ہوتی جارہی ہے، اس کی اصل یہی ہے کہ اس کو بجائے دینی اور دنیوی علوم میں تقسیم کرنے کے نافع اور غیر نافع میں ہو، احادیث میں جو الفاظ وارد ہیں اگر اس میں محدود کردیا جائے تو میں سمجھتا ہوں کہ زیادہ پریشانی نہیں ہوگی اور یہی کہا جائے گا کہ جو علوم نافعہ کے لئے ہیں اس کا استعمال جائز، اور جو غیر نافعہ کے لئے ہیں وہ جائز نہیں، فجزاکم اللہ۔

قاضی صاحب:

میں اپنے ان دوستوں سے معافی چاہتا ہوں جو اظہار رائے کرنا چاہتے ہیں لیکن وقت کی کمی کے باعث ہم مجبور ہیں دوسرے موقعہ پر ہم ان سے بات کرائیں گے، میں خلاصہ کے طور پر چند باتیں عرض کرنا چاہتا ہوں اور امید کرتا ہوں کہ سارے حضرات ان پوائنٹس کو ضرور نوٹ کرلیں گے تاکہ ہم لوگ ایک اتفاقی نقطہ تک پہنچ سکیں، عجیب توارد ہوا ہے کہ میرے اور مولانا عبداللہ صاحب کے درمیان، میں ابھی بیٹھ کر سوچ رہا تھا کہ میں اپنی بات یہاں سے شروع کروں گا۔

اللهم إني أسألك علما صحيحا نافعا وعملا صالحا متقبلا ورزقا واسعا حلالا طيبا والقول الثاني اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع، میں سمجھتا ہوں کہ هذا هو أساس الكلام۔

ہم لوگ بحث میں ذرا دوسری طرف نکل گئے، العلماء كلهم قد اتفقوا على ان العلم النافع ينبغي للمسلمين جميعا ولا يقول أحد منا ان علما نافعا يجب علينا ان نحترم له، كل علم ينفع فهو أساس للمسلمين، من طلب الحكمة فهي ضالة المؤمن۔

یہاں پر بحث ہے وہ دراصل یہ ہے کہ وقف مسجد پر ہم کیا کرسکتے ہیں کیا نہیں کرسکتے ہیں بیشک مسجد اسلامی تاریخ میں بہت ساری ضرورتوں کا مرکز رہی ہے، هذا معروف ان المسجد محل للعبادة ومحل للتعليم ومحل للجهاد وللحرب ولفلان ولفلان وللقضاء كل ذلك حينما كانت الحاجة داعية إليها، والاحوال لما تغيرت والامكنة توسعت فخرج القضاء من المسجد إلى دار القضاء وخرج التعليم من الصفة إلى المدارس، كذلك كل شئ خرج من محله ووصل إلى محله فكل هذا يبنى على الاحتياج إذا كان المسلمون في محل لم يتيسر لهم أي موضع ومحل وأرض لأن يعلموا صبيانهم فماذا يفعلون هل يمكن ان نفتي انه حرام عليهم ان يدخلوا المسجد لتعليم الصبيان لا يمكن ذلك۔

اب عرض یہ کرنا ہے مجھے کہ مسئلہ کی تنقیح کے لئے اور بات کو ختم کرنے کے لئے یوں چلیں کہ بہت سی مساجد کے ساتھ واقف کی صراحت موجود ہے کہ تعلیم کا کام بھی اس کے ساتھ ہوگا فإذا صرح الواقف ان ما هو موقوف على المساجد يستعمل لتعليم الصبيان للمسلمين ايضا فلا حاجة إلى البحث ان قد صرح الواقف بها، وإن لم يصرح الواقف فماذا تفعل فهذا معروف بين علمائنا في الهند ان جميع العلماء في جميع الازمان قد علموا في المساجد مثلاً المسجد الجامع في دهلي، شاهي مسجد لاهور، مسجد مدرسة الذي أسسه شير شاه سوري على شاطئ نهر كنكا في بتنه، وجميع العلماء كانوا يجلسون في المساجد ويعلمون الطلاب، هذا هو المعروف والمتعامل فيما بين المسلمين من زمان قديم فصار كعرف ليس بعرف حادث بل هذا عرف قديم قد ثبت به ولا يمكن لاي عالم ان يفتي بأن كل هذا كان غير جائز۔

پس یہ بات بھی منقح ہے کہ تمام وہ مساجد جن میں صراحت موجود ہے اس میں کوئی پرابلم نہیں ہے، کوئی

دشواری نہیں ہے، اور مساجد میں وہ تعلیم جس کو ہم دینی کہہ رہے ہیں یہ معمول ومتعارف رہی ہے، اس لئے اگر کہیں بھی مسجد میں تعلیم دین کی دی جارہی ہے جو متعامل اور معروف ہے اس پر بھی کوئی اعتراض ہمیں نہیں ہونا چاہئے، اس کی صاف صاف اجازت دے دینی چاہئے، عین مسجد ہو یا حوالی مسجد میں کمرے بنے ہوئے ہوں، ہماری ساری مساجد جتنی بڑی بڑی مسجدیں ہیں ان میں ایسی عمارتیں موجود ہیں جہاں تعلیم دی جارہی ہے، ایسا فتوی نہ دیں ہم کہ جو ہورہا ہے اس میں بھی مشکل پیدا ہوجائے۔

تیسری طرف ہم اس حاجت کو دیکھیں، کیا یہ سچائی نہیں ہے دوستو کہ ہمارے یہاں اسی، پچاسی فیصد مسلمان بچے جاہل بھی ہیں اور بدقسمتی سے ان کی تعلیم کا انتظام نہیں ہے، کیا ہم پوری قوم کے بچوں کو جاہل چھوڑ دیں، ظاہر ہے کسی کی بھی ایسی رائے نہیں ہوگی، لیکن جہاں پر ہمارے لئے علاحدہ جگہ کا انتظام ہوسکتا ہے وہاں ہم مکاتب، مدارس، اسکول سب قائم کرسکتے ہیں، اور جہاں پر کوئی صورت نہیں اور مسجد کی اراضی میسر ہے جو اس آبادی کے مصالح کے لئے ضروری ہے، پہلی کوشش کہ ایسے مکاتب ومدارس یا تعلیمی ادارے جو بھی ہم قائم کریں اس کو بذریعہ اجرت مسجد کمیٹی سے حاصل کرلیں تاکہ بلا اختلاف یہ شی صحیح ہوجائے، اور اگر یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ وہاں پر اجرت کیا دی جائے گی، وہاں تو دو دو پیسہ بھیک مانگ مانگ کریوں ہی پریشان ہیں، برائے نام جیسے گورنمنٹ کرتی ہے کہ ایک روپیہ کرایہ رکھ دیتی ہے، ابھی راوڑ کیلا میں ہمارے دوستوں نے ۹۹ برس کے لئے دو ایکڑ زمین دی ہے اور دو روپیہ سالانہ کرایہ رکھا ہے اور ہم نے ۹۹ برس کے دوسو روپے ادا بھی کردئے ہیں، تو اگر ایسی کوئی شکل ہے تو دوسری بات ہے، ورنہ ایسے تعلیمی اداروں کے لئے گنجائش ہونی چاہئے، ایسے مقامات کے لئے جہاں حاجت مسلمین اس کی متقاضی ہو، اب اس کے بعد اس کا غلط استعمال بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ بعض دوستوں نے کہا ہے اور یہ بالکل صحیح ہے، یہ بھی تجربہ کی بات ہے کہ عام طور پر جو کمیٹیاں ہیں مسجدوں کی، بہت جگہ ایسا ہوا ہے کہ انہوں نے مسجد کی اراضی کا اپنے من مانے اداروں کو قائم کرکے اس کو ذریعہ آمدنی بنانے کے لئے استعمال کیا ہے، اس لئے ہمارا جو بھی فتوی ہو اس میں اس طرح کے تجربات سے بچنے کے لئے احتیاط کی تحریر ضرور ہونی چاہئے، یہ بھی تجربہ ہے ملک کے مختلف علاقوں کا کہ وہ لوگ جو اللہ کا خوف نہیں رکھتے اور دین کے احکام کو سمجھتے نہیں کمرشیل ادارہ قائم کرکے اس کو ذریعہ آمدنی بناتے ہیں اور مسجد بے چاری محروم کی محروم رہتی ہے، نہ اس سے اس کو مصلی مل پاتے ہیں اور نہ اس کو آباد کرنے کے لئے ذرائع مل پاتے ہیں، اس لئے ان سارے مصالح کو سامنے رکھتے ہوئے آپ حضرات تجویز منظور کریں گے، میں امید کرتا ہوں اور یہ قطعاً ایک الگ بحث ہے، ہم کسی علم کو اپنے لئے اجنبی نہیں سمجھتے ہیں اور نہ یہ ہماری آج کی بحث کا موضوع ہے، ابھی چونکہ وقف کا مسئلہ آرہا ہے کہ اراضی وقف کا استعمال ہم ان کاموں کے لئے کرسکتے ہیں یا نہیں، ظاہر ہے کہ تعلیم قرآن کی خاص نسبت قرآن سے ہے، اور اپنی ساری وسعت ذہنی کے باوجود میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ میتھ اور سائنس کی تعلیم کو اتنا تناسب کہوں مسجد کے ساتھ جتنا تناسب مسجد کے ساتھ قرآن کی تعلیم کا ہے، اور پھر اس پر ہندوستان کے ماحول میں غور کرنا چاہئے، جہاں پر عصری سیکولر ایجوکیشن کے ادارے ہوں، ابھی اتر پردیش میں بی جے پی گورنمنٹ نے ایک

فیصلہ لیا ہے کہ پرائمری ایجوکیشن کے تمام اسکولوں میں سرسوتی کی مورتی لگی رہے گی اور ہر طالب علم جو وہاں پڑھنے آئے گا اس کو روزانہ ایک مالا ایک ہار لاکر اس کو پہنانا پڑے گا، جہاں اس سے ہماری پریشانی بڑھتی ہے وہاں ہماری ذمہ داریاں بھی بڑھتی ہیں کہ ان بچوں کو ہم مسجد یا مسجد سے ملحق اراضی میں پڑھنے کی اجازت دیں یا ان اسکولوں میں بھیجیں جہاں وہ جاکر مورتیوں پر مالا چڑھائیں گے، میں نہیں سمجھتا ہوں کہ اس کی کوئی اجازت دی جاسکتی ہے، پس آپ جو بھی فیصلہ کریں مصالح امت کو سامنے رکھ کر کریں، اور جو دو بنیادی اصول ہیں کہ وقف کی صیانت وحفاظت اور وقف کی نافعیت کو سامنے رکھیں، اس گفتگو کے بعد میں اس سلسلہ میں ایک کمیٹی کا اعلان کردوں گا، ابھی چند منٹ میں مولانا عتیق صاحب اور مولانا عبید اللہ صاحب لسٹ تیار کرکے دیں گے اس کے بعد پھر انشاء اللہ بحث ہوگی، اب اس بحث کو ختم کیا جاتا ہے، اگلی بحث شروع ہوگی۔

اور ایک مسئلہ یہ ہے اس پر توجہ دیں آپ حضرات کہ کچھ ایسی مساجد ضرور ملک میں ہیں، سو ہوں، دو سو ہوں پچاس ہوں، جن کے پاس...... ہوتی ہے، مال جامد پیدا ہو جاتا ہے، آمدنی زیادہ ہوتی ہے اور ضرورت مسجد کی پوری ہو رہی ہے، لیکن ایک بات ذہن میں رکھنی ہے کہ مسجد کی تزئین پر جتنا خرچ کرتا ہے متولی، مسجد کے امام کی تنخواہ پر خرچ نہیں کرتا، وہ بے چارہ ویسے ہی کے ویسے یتیم رہتا ہے، اس لئے جلدی سے ہم اس کو...... مانیں گے نہیں اور نہ مال جامد اس کو ماننے کو تیار ہیں، لیکن اگر کوئی ایسی مسجد ہو جس کے پاس اس کی تمام جائز اور واجب ضرورتوں کے علاوہ کافی بڑی رقم جمع ہے تو اہل دنیا کو آپس میں لڑنے کی بہت اچھی گنجائش ہے، اب سوال یہ ہے کہ وہ زائد آمدنی اس دینی یا عصری تعلیم کے یا دینی اور عصری تعلیم کے ادارے قائم کرنے پر صرف کی جاسکتی ہے یا نہیں، یا دیگر رفاہی مقاصد کے لئے خرچ کی جاسکتی ہے یا نہیں، جب کہ وقف میں صرف مسجد کی صراحت ہے اور کوئی صراحت موجود نہیں ہے، اس پر کون لوگ اظہار خیال کریں گے جو لوگ پہلے کر چکے ہیں ذرا وہ معذرت قبول کرلیں تو اچھا ہے۔

مولانا ابوبکر قاسمی صاحب:

میں مساجد کی فاضل اراضی کے سلسلہ میں کچھ عرض کرنا چاہ رہا تھا کہ اس سلسلہ میں دو بنیادی نقطوں کو پیش نظر رکھا جائے، ایک تو یہ کہ مساجد کے مقاصد کو ملحوظ رکھا جائے، دوسرے ہندوستان میں سرکاری اداروں کے بجائے آزاد ادارہ قائم کرنے کے سلسلہ میں مشورہ کیا جائے، اس لئے کہ ہمارے ہندوستان میں جو سرکاری ادارے یا مدارس ہیں ان کی جو صورت حال ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ان اداروں کا مقصد دور حاضر میں تعلیم کے بجائے فقط معاش تک محدود ہو کر رہ گیا ہے، اسلئے آزاد ادارہ قائم کرنے کے سلسلہ میں تو اجازت دی جاسکتی ہے لیکن سرکاری ادارہ کے لئے نہیں۔ اور فاضل آمدنی کے سلسلہ میں میری رائے یہ ہے کہ پہلے تو مساجد پر خرچ کرنے کی کوشش کی جائے جیسا کہ ہمارے اکابر نے فرمایا ہے لیکن اگر مساجد وغیرہ موجود نہ ہوں اور تعلیم [illegible] خرچ کرنے کی ضرورت پیش آرہی ہو تو پھر دینی تعلیم کو مقدم رکھا جائے۔

کیرالا سے آئے ہوئے مہمان:

سوال یہ ہے کہ کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے، میرے خیال میں اس میں کوئی ممانعت نہیں ہے، رفاہی مقاصد ایسے ہوں جو ہمارے لئے آج کل جائز امور پر چل رہے ہوں، اور رفاہی مقاصد سب سے اہم مقاصد ہیں اس ماحول میں مسلمانوں کے لئے جو اہم مقاصد ہیں ان مقاصد کو دیکھ کر وہاں کے علماء اور مفکرین سب کو مل کر طے کرنا چاہئے، اور قرآن اور حدیث کی روشنی میں جب غور کیا جائے تو مسجد کی ضروریات کے بارے میں مولانا مسرور صاحب نے جو رائے پیش کی ہے أنا أوافقه على ما بين من آراء ه القيمة حول المسجد و ما يتعلق به۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی صاحب کیرالہ:

جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ مسجد قرطبہ اور مسجد غرناطہ اور وہ مساجد جو جامع کی حیثیت سے جہاں رفاہی اور مصالحتی اور مصاحبتی جتنے علوم تھے، وہ سب سکھائے جاتے تھے، اس لحاظ سے مسجد کی فاضل اراضی میں یا مسجد کی فاضل آمدنی میں تفریق کر کے عصری اور دینی علوم کو الگ کر کے کچھ طے کرنا ہمارے لئے جائز نہیں ہے، مساجد جو ہوتی ہیں وہ بھی امت کی ہوتی ہیں اور تعلیم بھی امت کے لئے دی جاتی ہے اس لئے اس کے مصالح بھی امت کے لئے ہیں۔

مفتی بشیر احمد صاحب میسور:

یہ جو مسئلہ زیر بحث ہے اس سلسلہ میں احقر کی رائے یہ ہے کہ جو فاضل آمدنی مساجد سے حاصل ہوتی ہے کمیٹی کے ذمہ داران کو اس پر تاکید کیا جائے کہ دینی ضروریات کے علاوہ اگر قوم کی بہبودی کے لئے دوسری ضرورت پڑے اس میں بھی خرچ کیا جائے، اگر عصری تعلیم کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم ہو کہ جس سے دینی تعلیم کا غلبہ ہو استعمال کر سکتے ہیں۔

مفتی انور علی صاحب:

اوقاف کی جو فاضل آمدنی ہے سب سے پہلے اسی وقف کی نوع کے مصارف میں خرچ کیا جائے تا کہ واقف کی شرط کی زیادہ سے زیادہ رعایت ہو سکے۔

مولانا مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب:

مساجد کی فاضل آمدنی کا استعمال کیا ہوگا اس سلسلہ میں میری ذاتی رائے یہ ہے کہ ضروریات مسجد ہی میں اسے صرف کرنا ضروری ہوگا، تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، اگر کسی مسجد کے پاس اتنی زائد آمدنی ہو کہ جس کی مسجد کو نہ اس وقت ضرورت ہو اور نہ مستقبل قریب میں ضرورت ہو تو ایسی صورت میں مقاصد وقف کی رعایت کرتے ہوئے بہتر اور مفید طریقہ یہ ہوگا کہ مزید اراضی خرید کر اسی مسجد پر وقف کر دیا جائے اور اگر زمین خریدنا ممکن نہ ہو تو پھر ''الاقرب فالاقرب'' کے قاعدہ کے تحت اس سے قریب کی جو مسجد ہوگی اس کی ضروریات اور مصالح میں اس زائد آمدنی کو خرچ کرنا ہوگا۔

مولانا مفتی ابوسفیان صاحب:

مسجد کی فاضل آمدنی بوقت ضرورت دینی اداروں میں اور اوقاف کی چیزوں میں صرف کرنے کی اجازت ہے۔

مولانا وقار احمد صاحب:

اگر اوقاف کی آمدنی مسجد کی ضروریات سے زائد ہو تو پہلے واقف کی جو شرائط ہیں ان کی پوری رعایت ہو، ان شرائط کے بعد اگر آمدنی فاضل بچتی ہے تو دینی ضرورتوں میں خرچ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، دینی علوم ہوں، عصری علوم ہوں جن کی مسلمانوں کو اس وقت ضرورت پڑ رہی ہے اس پر خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مفتی ارشاد قاسمی صاحب:

فاضل آمدنی کے سلسلہ میں فقہاء نے مصالح مسجد بیان کیا ہے، اور مصالح مسجد کی تشریح کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے "الامام والخطیب والمؤذن و الوقاد والفراش والمدرس والناظر" اسی طرح عالم گیری میں بیان کیا گیا ہے کہ مصالح مساجد میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو مسجد کے ابقاء اور نفع کے لئے ہوں، چنانچہ کہا گیا ہے: ... کالامام للمسجد والمدرس للمدرسة " تو مدرسہ کے اوپر خرچ کرنے کے لئے تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اس میں کوئی عدم گنجائش ہو، تمام حضرات نے مصالح مساجد میں تعلیم دین کو اور تعلیم قرآن کو داخل مانا ہے، چنانچہ حاشیہ منحۃ الخالق میں لکھا گیا ہے:

" إنما هو عموم النظر لمصالح المساجد ولاقامة الشعائر " اور ظاہر بات ہے کہ تعلیم دین ہمارے یہاں شعائر اسلام میں داخل ہے اس لئے مصالح مسجد میں تدریس، افتاء، تقریر وغیرہ سب داخل ہیں۔

مولانا شیر علی صاحب:

مسجد کی زائد زمین میں مدرسہ قائم کرنا یہ تو توارث چلا آرہا ہے اور یہ جائز ہے، اور مسجد کی زائد آمدنی کہاں خرچ کی جائے تو فقہاء کرام یہ لکھتے ہیں کہ اس جنس سے جو قریب ہے اس کو منتقل کیا جائے جس کو ضرورت ہو، یہی حال قبرستان کا ہے جو وہاں سے قریب ہے وہاں منتقل کیا جائے، اور مسجد کی آمدنی سے مدرسہ قائم کرنا یہ بھی جائز ہے کیونکہ یہ دونوں لازم ملزوم ہیں اور اس میں مسجد کی آبادی بھی ہے، اور ہندوستان میں یہ تعامل ہے کہ جہاں مسجد ہوگی وہاں مدرسہ بھی ہوگا اور ہمارے یہاں افغانستان میں تو مسجد ہی میں طلبہ پڑھتے ہیں کوئی مستقل مدرسہ نہیں ہوتا ہے اسی مسجد میں تعلیم ہوتی ہے تو مسجد کی آمدنی سے مدرسہ قائم کرنا درست ہے۔

جہاں تک واقف کے مقاصد کی بات ہے تو مشہور مسئلہ ہے کہ " شرط الواقف كنص الشارع" ہمارے یہاں عرف ہے کہ مدرسہ الگ سمجھتے ہیں اور اسلام اور دینی علوم علی الاعلان الگ سمجھتے ہیں، لہذا مدرسہ اور مسجد کی آمدنی سے کوئی کالج قائم کرنا یا اسکول قائم کرنا یا رفاہی ادارہ قائم کرنا یہ میرے خیال میں جائز نہیں ہے، اور واقف کی شرط جو ہے میرے نزدیک کنص الشارع ہے، یہ میری رائے ہے کہ مدرسہ قائم کیا جائے پھر اگر کچھ دین کی غرض سے طبعاً ایسی چیزیں رکھی جائیں تو گنجائش نکل سکتی ہے۔

قاضی صاحب:

مولانا نے اصولی بات یہاں پر فرمادی کہ کوئی وقف اگر اپنا مصرف کھودے تو اس کو قریب ترین مدات کی طرف منتقل کیا جائے یعنی ''الاقرب فالاقرب''کا اعتبار ہے یعنی وراثت کی ایک جھلک یہاں پر بھی موجود ہے،اب رہا کہ تحری اور اجتہاد کی ضرورت پڑے گی کہ کون اقرب ہے اور کون نہیں ہے، ہمارے یہاں تو اصولاً یہ قاضی کی ذمہ داری ہے اور قاضی کا نظام نہ ہوتو علماء اس کا فیصلہ کرسکتے ہیں ہر وقف کے لئے ،اب اس وقت صرف ایک مسئلہ پر بہت ضروری سمجھتا ہوں کہ رائے دے دوں پھر کمیٹی جملہ مسائل اوقاف پر تجویز مرتب کرے گی۔

جہاں تک تعلق ہے استبدال وقف کی ان تمام شرائط کا جو ہمارے فقہاء نے لکھی ہیں، اگر ایک شی اپنا نفع کھو چکی ہے اس کو باقی رکھنے کا کوئی مصرف نہیں ہے، اس کی جگہ پر جملہ شرائط کی رعایت کرتے ہوئے دوسرے نفع بخش وقف کے قیام کی کوشش، اس پر تقریباً کہیں بھی ہمارے علماء میں اختلاف نہیں ہے، اس پر کئی رسائل موجود ہیں، بحث صرف وہاں پر ہے کہ نفع کم ہے زیادہ نفع حاصل کرنا ہے، مثال کے طور پر آج کل بہت سے شہروں میں ہماری بعض بلڈنگس ہیں، اور مان لیجئے کہ وہ غیر مسلم علاقہ میں چلی گئی ہیں، یا ان کا کرایہ بہت تھوڑا مل پاتا ہے، کہیں پانچ روپے، کہیں دس، اور کہیں بیس روپے، اگر ہم ان کو فروخت کردیتے ہیں اور ان سے کوئی زمین دوسری مناسب جگہ پر حاصل کر لیں اور وہاں پر شاپنگ کمپلکس بنادیں تو اس سے لاکھوں روپے کی آمدنی ہوسکتی ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ اصل نفع اگر چہ قلیل ہے لیکن قائم ہے، فتوی کی زبان میں یوں کہئے کہ اصل نفع اگر چہ قلیل ہے مگر قائم ہے، تو اس صورت میں اس کی نافعیت کو بڑھانے کے لئے استبدال وقف جائز ہوگا یا نہیں؟ پہلی صورت پر ہمیں زیادہ بحث نہیں کرنی ہے صرف اس پر آپ حضرات کی رائے ضرور جان لینی ہے کہ اگر اس کا اطمینان ہے کہ اس وقف کے استبدال کے ذریعہ اس کے نفع قلیل کو ہم نفع کثیر سے بدل سکتے ہیں اور مصارف چاہے مسجد ہوں مدرسہ ہوں، فقراء ہوں ان کے لئے ہم مفید تر بناسکتے ہیں اس کی اجازت دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس پر میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات جلدی جلدی دو دو منٹ میں رائے دیدیں" انا اريد ان نتعرف من الأخ الدكتور خالد المذكور بهذه القضية ، الوقف لم يخرج عن النفع مطلقا ولكن نفعه قليل فهل يجوز لنا ان نستبدلها بما هو انفع لمصارف الوقف۔

الدكتور خالد المذكور:

.........إذا كان الوقف نفعه قليل فيجوز استبداله بوقف أو بأرض زراعية يكون نفعه كثيرا ان شاء الله لكن التعريف كذلك على المدارس التى تكون بقرب المساجد حتى ولو كان شرط الواقف ان يكون للمسجد و.......الشرعي والعلم الغير الشرعي أو العلم الاخروى والعلم الدنيوى هناك يعنى تعبير دقيق عن هذا، كل ...ما عبرعنه الشيخ مجاهد ،......وهو العلم النافع او العلم المباح وما دام علم نافعا و علم مباحا .... بأن يدرس وبأن يتعلم و إذا كانت هناك اراضى ......وتكون عن حاجة المسجد فمن الممكن شرعاً استبدال هذه للإقامة لمدرسة او اقامة ....

للعلم الشرعي و غير العلم الشرعي........

مولانا بدر الحسن قاسمی صاحب... خلاصہ:

وقف استبدال کا جہاں تک مسئلہ ہے اگر وقف کی آمدنی کو بڑھانے کے لئے اس کو بدلنا چاہتے ہیں تو اس کی اجازت ہے ہمارے یہاں، البتہ دوسرے مسئلہ میں جو مدارس کے قیام کے سلسلہ میں ہے کہ اگر علم نافع اور علم مباح ہے اور وہ مساجد جہاں پہلے سے مدرسہ قائم ہے اس میں علم دین اور علم دنیا کی تفریق کے بغیر صحیح تعلیم جو علم نافع اور علم مباح ہو اس کی تعلیم دی جانی چاہئے اس کی گنجائش ہے۔

مہمان کویت:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله۔

يتفق بالنسبة لمنافع الوقف مادامت منافع الوقف كثيرة بشرعنا الإسلامى لكنه إذا تعطلت منافع الوقف ولم يكن هناك لحنة فيصرف عليه ولكن هناك مصلحة، وكما يقال فى الأمس ،نص الواقف كنص الشارع، لكنه صرح الفقهاء وعندنا كذلك بمذهب أحمد بن حنبل وكذلك بغير مذهب أحمد بن حنبل...... والافضل بشرط هذه المبدأ فلا جناح اذا وجد هناك نص لاحد الواقف .... وان ينبغى هناك ان تتوسع المنافع بخيرات بما يكون للمسلمين .... وهذه توسعة كثيرة ونحن عندنا فى الكويت بحمد الله الأمانة العامة للأوقاف صندوق فى عمل حواليه كثيرة الأوقاف بها علوم القرآن وعيادة المرض ى وللثقافة نعم وصندوق للصحة وعدة صنا ديق وقفية لخيرات المسلمين وارتفاع لهم فجزاكم الله۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی:

فقد صرح علامة حافظ ابن عابدين فى شروط استبدال الوقف بالخط تكون ستة او سبعة ومنها ان يستبدل القاضى الذى يتصف بالعلم والعمل ومن شروط استبدال الاوقاف ....۔

مولانا شیر علی صاحب:

قاضی صاحب نے یہ فرمایا تھا کہ وقف کا نفع کم ہوگیا اور اس کا معمولی نفع ہے اس کو بدلا جاسکتا ہے یا نہیں ،تو فقہاء کرام نے بہت جگہ ذکر کیا ہے کہ لولا نفع سے بھی بدلا جاسکتا ہے اور الٹا بھی کر سکتے ہیں، اور یہ بھی قاضی الجنہ کر سکتے ہیں، عالم باعمل ہے وہ کرے، اور یہ شبہ ہو کہ اگر وقف کو اس نے بیچ دیا یا بدل دیا اور اس کی جگہ زمین نہیں خریدا تو کیا؟ اس کے متعلق آپ حضرات خود سوچ لیں کیا ہونا چاہئے۔

مفتی شبیر صاحب:

اس سلسلہ میں حضرات فقہاء لکھتے ہیں کہ وقف کی دو قسم ہے، ایک زمین کی شکل میں ہے عمارتی شکل میں نہیں، اگر عمارتی شکل میں نہیں ہے تو اس بارے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں، راجح قول کے اعتبار سے انفع کے لئے

استبدال جائز نہیں ہے اور قول مرجوح کے مطابق انفع کے لئے استبدال جائز ہے، لیکن اگر وقف عمارتی شکل میں ہے تو ایسی صورت میں کسی کے نزدیک بھی استبدال جائز نہیں ہے، الثالث ان لا یشرطه أیضا ولکن فیه نفع فی الجملة وبدله خیر منه ریعا ونفعا وهذا لا یجوز استبداله علی الاصح المختار وان الخلاف فی الثالث انما هو فی الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخرابها ولم تذهب أصلا فانه لایجوز حینئذ الاستبدال علی کل الاقوال۔

قاضی صاحب:

جس عبارت کو آپ نے نقل کیا ہے مولانا اس میں ایک بہت بڑی بات ہے آپ کے لئے اور حضرات علماء کے لئے، اور اس کی وجہ بھی بتادی ہے، یعنی حکم معلّل تو میں نہیں کہتا حکم موجّہ کہتا ہوں، وجہ یہ لکھی ہے کہ فانه لا یجوز حینئذ الاستبدال علی کل الاقوال، قال: ولا یمکن قیاسها علی الأرض فان الارض اذا ضعفت لا یرغب غالبا فی استیجارها بل فی شرائها اما الدار یرغب فی استیجارها مدة طویلة لأجل تعمیرها للسکنی ۔

یہ بحث انہوں نے کی ہے یعنی قیاس کیا ہے اس بات پر کہ زمین کا معاملہ جو ہے وہ عام طور پر حالات پر مبنی ہے کہ کوئی ایسی جگہ پر مکان واقع ہے جہاں کرایہ دار نہیں مل رہا ہے تو وہاں پر بغیر بیچے آپ کو چارہ نہیں ہے، اور کہیں زمین ایسی جگہ پر ہے کہ ہے تو وہ بے کار لیکن اس کے استیجار کے بہت سے خواہش مند موجود ہیں تو وہاں پر حکم بدل جائے گا، اس لئے ان صراحتوں کو ان حالات پر آپ ضرور تطبیق دیں جن میں آپ مبتلا ہیں، اس لئے کہ یہ سارے مسائل مجتہد فیہ ہیں، اور یہ دراصل ہر فقیہ نے اپنے زمانے اور اپنے شہر کے حالات کو سامنے رکھ کر یہ فتوی دیا ہے، اور جب حکم معلل میں ہمارے لئے موقعہ ہے تو یہ تو حکم موجہہ ہے یعنی خود فقہاء نے اس کی توجیہ کردی ہے اس کو بھی اب آپ کو سوچ لینا ہوگا۔

مفتی شبیر احمد صاحب:

آپ نے جو فرمایا کہ اگر کرایہ پر مکان کو لینے والا وہاں پر ہے نہیں تو ایسی صورت میں تو میرے نزدیک بھی بیچنے کی اجازت ہے اس میں اختلاف نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

قبل اس کے کہ اجلاس ختم ہو ہمارے لئے بڑی خوشی اور مسرت کی بات ہے اور خاص کر میں رحمت اللہ ندوی صاحب سے کہتا ہوں کہ وہ ڈاکٹر وہبہ صاحب کے پاس جا کر بیٹھ جائیں، اور تمام عرب علماء کے ساتھ ایک ایک مترجم فوراً بیٹھ جائیں، ابھی ہمارے دوست رحمٰن خان صاحب جو ممبر پارلیمنٹ بھی ہیں، اور میں اہمیت بتادوں کہ اس وقت گورنمنٹ آف انڈیا نے ایک بہت اہم کمیٹی بنائی ہے، دعاء کیجئے کہ اس سے ہم لوگ پورا فائدہ اٹھا سکیں، اس کمیٹی کے آپ چیئرمین ہیں، آپ حضرات جو بہت سارے فیصلے کریں گے اور ان کو جب آپ ان کے حوالہ کریں گے تو قانون وقف میں میں امید کرتا ہوں کہ ان کی کوششوں سے بہت سی ترمیمات ہم لاسکتے ہیں جو شرع کے ساتھ زیادہ

موافق ہوں یہ بہت اچھی بات ہے، میں نے ان کو خصوصی طور پر وقف کے مسئلہ پر گفتگو کرنے کے لئے بلایا تھا، میں سمجھتا ہوں کہ ہم لوگ ان کی بات سن لیں اور کیا مسائل ہیں اور کیا مشکلات ہیں اس کی روشنی میں ہم کو بہت سارے فیصلے کرنے میں مدد ملے گی اور ہماری واقفیت میں اضافہ ہوگا۔

عبدالرحمٰن خاں صاحب ممبر پارلیمنٹ:

علماء کرام، بزرگو اور بھائیو!

آج یہاں تمام حضرات اوقاف کے مسائل پر اور شرعی طریقہ سے کس طرح ملک میں اوقاف کے اداروں کو چلایا جائے اس سلسلہ میں آپ غور کر رہے ہیں، اس دفعہ اتفاق کی بات ہے کہ پارلیمنٹ میں ایک سال پہلے اوقافی اداروں کے ناجائز استعمال اور جس طرح سے اوقافی اداروں کا غلط استعمال ہو رہا تھا اور اوقافی جائداد اور خاص کر بنگلور میں بہت سے اوقافی اداروں کو کوڑیوں کے دام پر، جو کروڑوں روپے کی جائداد تھی، وقف بورڈ کی طرف سے ہی غلط استعمال ہو رہا تھا تو پارلیمنٹ میں جب یہ بحث ہوئی اس وقت یہ طے کیا گیا کہ اس ملک میں قانون تو ہے اوقاف کا مگر اس کا استعمال صحیح نہیں ہے، پہلے ۱۹۵۴ میں اس کا قانون بنا اس کے بعد ۱۹۷۵ء میں ایک وقف انکوائری کمیٹی بنی، سارے ملک میں اس پر بحث ہوئی، ۲۰۔۲۲ رسال کے بعد ایک دوسرا قانون بنا اس کے بعد ۱۹۹۵ء میں یہ قانون جاری ہوا اور پہلی جنوری سے یہ قانون نافذ ہے اس ملک میں، مگر یہ محسوس کیا گیا ہے کہ جو قانون ہے اس میں اور زیادہ تبدیلیوں کی ضرورت ہے، اور اوقاف کے تحفظ کے لئے قانون میں اور زیادہ مضبوطی اور تبدیلیوں کی ضرورت ہے، اس لئے پارلیمنٹ میں یہ سجھاؤ آیا کہ ایک کمیٹی بنا کر اور اس کمیٹی سے ایک رپورٹ حاصل کر کے پھر اس قانون میں ترمیمات کئے جائیں، چنانچہ ایک جوائنٹ پارلیمنٹری کمیٹی بنائی گئی ہے، یہ کمیٹی دونوں راجیہ سبھا اور لوک سبھا سے مل کر بنی ہے، اور پہلی مرتبہ اس پچاس سال کی تاریخ میں مسلمانوں کے مسائل پر ایک جوائنٹ پارلیمنٹری کمیٹی پارلیمنٹ نے تشکیل دی ہے، اب سوال یہ ہے کہ اس کا ہم کس طرح استعمال کریں، قانون تو اپنی جگہ بن رہا ہے مگر پارلیمنٹ کو صحیح رہنمائی چاہئے کہ کس طرح کا قانون ہونا چاہئے، اب اس کمیٹی کے سامنے چھ نکات ہیں۔

پہلی شق Terms of Reference یہ ہے کہ وقف کی جائداد جو اس ملک میں ہے اس کی نشاندہی کی جائے کہ کون سی جائداد وقف کی ہے اور کون سی جائداد وقف کی نہیں ہے، اس لئے پہلے اس کا سروے ہو جائے کہ پورے ملک میں اور تمام ریاستوں میں اوقافی جائدادیں کون سی ہیں۔ دوسرے اوقافی جائداد جو ناجائز قبضوں میں ہے حکومت کے ناجائز قبضہ میں ہے متولیوں کے ناجائز قبضہ میں ہے اور بہت سے لوگوں کے ناجائز قبضہ میں ہے تو اس کو کس طرح حاصل کیا جائے، چاہے حکومت سے ہو یا جس کے ناجائز قبضہ میں ہو اس سے کیسے لیا جائے گا یہ بھی پارلیمنٹری کمیٹی کے سامنے ایک مسئلہ ہے اس کے اوپر غور ہو رہا ہے۔ تیسرے آمدنی وقف کی جو ہے وہ بہت ہی کم ہے، یعنی بہت سی جائداد ایسی ہے جس سے آمدنی اور زیادہ ہو سکتی ہے مگر دوسرے قانون کی وجہ سے جیسے..... کنٹرول ایکٹ ہے، ایکویزیشن ایکٹ ہے یا دوسرے جو قانون ملک کے ہیں ان کی وجہ سے وقف کی آمدنی میں بہت ہی مشکلات آ

رہی ہیں، اب اس کو کس طرح سے کریں کہ وقف کو..... کنٹرول ایکٹ سے بری کیا جاسکے، اور جو اوقافی پراپرٹی ہے اس کو کیا ہم پبلک پراپرٹی ڈکلیر کرسکتے ہیں یعنی یہ ایک شخص کی جائداد نہیں بلکہ پبلک پراپرٹی ہے اللہ کی ملکیت ہے اس پر کسی ایک فرد کا حق حاصل نہیں ہے جیسا کہ گورنمنٹ کی پراپرٹی ہوتی ہے، پبلک پراپرٹی ہوتی ہے، تو اس پر جو قانون نافذ ہوتا ہے اس سے کسی کو اس جائداد کے حاصل کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی ہے، اس طرح سے وقف کو پبلک پراپرٹی میں لایا جائے یا نہیں، یہ بھی ایک سوال کمیٹی کے سامنے ہے، اور اس کا علم ہم سبھی کو ہے کہ اوقاف بورڈ میں صحیح طرح سے کام نہیں ہورہا ہے تو ان کا جائزہ لیں کہ کیا وقف بورڈ اپنا صحیح کام کررہے ہیں یا نہیں، قانونی طریقے سے اور شرعی طریقہ سے کام کررہے ہیں یا نہیں؟ اس کا بھی جائزہ لے کر اوقاف بورڈ میں مضبوطی لانے کے لئے ہمیں یہ بھی کرنا ہے، اور اس کے بعد یہ کمیٹی ایک تفصیلی رپورٹ پارلیمنٹ کو پیش کرے، تاکہ ایک ایسا جامع قانون بنے جس سے اس جائداد اوقاف کا تحفظ بھی ہو اور صحیح استعمال بھی ہو اور مسلمانوں کی فلاح و بہبود کا کام انجام پائے، یہ کام گذشتہ سات آٹھ مہینوں سے چل رہا ہے اور اس کی بہت سی ذیلی کمیٹیاں بنی ہیں اور ہر کمیٹی کو الگ ریاستیں دی گئی ہیں، مجھے نو ریاستوں کے کمیٹیوں کی ذمہ داری دی گئی ہے، پنجاب، ہریانہ، ہماچل پردیش، دلی، ویسٹ بنگال، کرناٹک، آندھراپردیش یہ جو علاقے ہیں ہماری کمیٹی نے اس پورے علاقوں کا دورہ کیا ہے، وہاں پر تبادلہ خیال کیا ہے، پنجاب، ہریانہ میں وہاں پر جو اوقاف ہیں ان کے جو حالات ہیں اور پراپرٹی کا جو غلط استعمال ہورہا ہے اس کی تفصیل میں نہیں جاسکتے، اور ہماری کمیٹی کا اندازہ ہے کہ اس وقت ہندستان میں پانچ لاکھ اوقافی ادارے ہیں، اگر اس کے ویلو اور قیمت کو دیکھتے ہیں تو گورنمنٹ کے اندازے کے مطابق پچاس ہزار کروڑ سے زیادہ بنتے ہیں، اور اتنی پراپرٹی ہمارے پاس ہے اب اسے کس طرح استعمال کرنا ہے اس کے لئے ہماری اور آپ کی پوری امت کی ذمہ داری ہے کہ ہم اس کی حفاظت کریں اور اس سے فائدہ اٹھائیں مگر پارلیمنٹ کو قانون بنانا ہے، ہم کو قانون میں تبدیلیاں لانا ہے، اگر رہنمائی کمیٹی کو نہیں ملے گی کہ ہم کس طرح کی تبدیلی چاہتے ہیں تو کل ہم کسی کو قصوروار نہیں ٹھہرا سکتے کہ یہ قانون صحیح نہیں ہے، تو میری آپ تمام علماء کرام سے گذارش ہے کہ اب جو ہمارا قانون ہے اس پر آپ غور کریں، ۱۹۹۵ء کا جو قانون ہے اس پر، اب اس قانون میں کن کن تبدیلیوں کی ضرورت ہے جو تبدیلی شرعی نقطہ نظر سے ضروری ہے اس سے متعلق اگر آپ بل بھی بنا کر دے سکتے ہیں تو یہ کمیٹی پارلیمنٹ کے سامنے اس پر غور کرنے کے لئے تیار ہے، آج میں آپ سے یہی گذارش کروں گا کہ اس کمیٹی سے فائدہ اٹھائیے کیونکہ سب سے اہم یہ ہے کہ اس کمیٹی میں ہر پارٹی کے لوگ ہیں اور میں چھ سات مہینے سے اس کمیٹی میں کام کررہا ہوں کسی کا کوئی اعتراض نہیں ہے کہ اچھا قانون بنایا جائے، نہ بی جے پی کا ہے، نہ شیوسینا کا ہے، نہ کسی پولیٹکل پارٹی کا ہے، ہر پولیٹکل پارٹی چاہتی ہے کہ وقف کا قانون مضبوط بنے اور صحیح ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ ہم کیا کریں، ہم اس قانون میں کس طرح مضبوطی لاسکتے ہیں اس لئے ہم اس کو صحیح رہنمائی کیسے دے سکتے ہیں کیونکہ ۱۹۷۵ء میں جو کمیٹی بنی تھی ہمارے ہی اختلافات سے ۲۰ سال لگے، ۱۹۹۵ء کا قانون اب سامنے آیا ہے، جس میں بہت سی اچھی تبدیلیاں ہوئی ہیں، ٹربیونل آیا ہے، اوقاف کے جو جھگڑے دس دس پندرہ

پندرہ سال سے کورٹوں میں چل رہے تھے اب صرف اوقاف کیلئے ٹریبونل بن گیا ہے، اور لمیٹیشن ایکٹ تو پہلے ۱۲ ر سال کا تھا اب ۳۰ ر سال ہوا، اگر اوقاف کی پراپرٹی ہے اور سو سال سے بھی ناجائز قبضہ میں ہے تو اب وہ پراپرٹی واپس لی جا سکتی ہے۔ اور دوسرا جو آثار قدیمہ کا سوال ہوا تھا، ہمارے یہاں پر آرکیولوجیکل ڈپارٹمنٹ جو مساجد ڈکلیر کرتی ہے، آپ کو یہ جان کر خوشی ہوگی کہ اس کو ڈیفنس کے طور پر لایا گیا تھا اور تین گھنٹے ان سے ڈیفنس لیا گیا، اور یہاں پر یہ سوال آپ کے سامنے ہے کہ آثار قدیمہ کے تحت ہمارے آرکیولوجیکل ڈپارٹمنٹ کے پاس جو مساجد ہیں ان میں پھر نماز کا پڑھنا کیسے شروع ہو اور کس طرح سے ان کو حاصل کیا جائے، یہ کسی کا اعتراض نہیں کہ وہ آثار قدیمہ ہے اس کا تحفظ کیا جائے، اور وہاں میں نے خود آرکیولوجیکل ڈپارٹمنٹ پر یہ اعتراض کیا کہ آپ کو یا کسی کو کیا حق ہے کہ جب ایک واقف نے مسجد وہاں بنایا تو اس کے منشا کے خلاف کسی کو نماز پڑھنے سے روکنا، آپ کو اس کا کوئی حق نہیں ہے، تو اس میں قانونا کوئی گنجائش نہیں مگر اس طرح کے قانون کو وہ انٹرپریٹ کر رہے ہیں کہ وہاں ہم اجازت نہیں دیں گے مگر ڈائرکٹر جنرل ہمارے سامنے اتنی باتیں کر چکے ہیں کہ قانون میں تو کوئی ایسی گنجائش نہیں ہے، مگر اس کے تحفظ کے لئے ہم کام کر رہے ہیں، اگر ہم صحیح طریقہ سے غور کر کے جذبات سے ہٹ کر قانونی موقف میں ہم لیں تو مجھے امید ہے کہ یہ بھی مسئلہ ہم حل کر سکتے ہیں انشاء اللہ، اس لئے میری گذارش آپ تمام سے یہی ہے کہ اس کے اوپر ہم زیادہ سے زیادہ توجہ دیں، کیونکہ یہ موقعہ اگر ہاتھ سے نکل گیا اور یہ قانون نہیں بنا تو پھر اس مسئلہ میں ہم الجھ کے رہ جائیں گے اور ہمارا کوئی مسئلہ حل نہیں ہوگا، [illegible] آپ تمام کا شکر گذار ہوں کہ آپ نے مجھے موقع دیا۔

ڈاکٹر [illegible] صاحب:

(آواز صاف نہیں ہے)

قاضی صاحب:

[illegible] صاحب نے فرمائی، میں سمجھتا ہوں کہ سمینار کی طرف سے کہی جانی چاہئے، بہر حال اس سلسلہ میں ایک بحث [illegible] کہ وقف احکام شرع اسلامی میں سے ایک حکم ہے اور اس کا ایک مستقل [illegible] مسلم پرسنل لا اس کی حفاظت کی ذمہ داری لے کر ۱۹۳۷ء کے شریعت اپلیکیشن ایکٹ کے تحت کوئی [illegible] اس کی رعایت ضروری ہے کہ حکم شرع کی مخالفت نہ ہو، اس لئے علماء شریعت کا اس میں عمل دخل ضروری ہے، لہذا جدید وقف ایکٹ میں اگر کوئی ہم تبدیلی چاہتے ہیں تو اس میں اس پہلو کو ضرور سامنے رکھا جائے کہ ایسے علماء ہوں جو ماہرین شریعت ہوں اور وہ سرکار کے نامزد کردہ نہ ہوں بلکہ جو آج جمہوریت ہر سسٹم میں آرہی ہے اس کو سامنے رکھتے ہوئے ایسے علماء ہوں جن کو خود علماء بیٹھ کر منتخب کرلیں اور دعا کیجئے کہ ہم لوگ اتفاق کے ساتھ کرلیں۔

بہر حال میں ابھی دو اہم بات کہنا چاہتا ہوں، ایک تو یہ کہ جتنے سوالات اوقاف سے متعلق ہیں اور ایک بڑا اہم سوال آپ کا آگیا کہ جو موجودہ وقف ایکٹ ہے اس میں آپ کیا تبدیلی چاہتے ہیں جو مطابق شرع اور مقاصد وقف کی حفاظت کے لئے بہتر اور اس کی ترقی کے لئے بہتر ہو، میں سمجھتا ہوں کہ جو کمیٹی میں اس وقت بنانے جا رہا ہوں

وہ تمام مسائل سے دلچسپی ختم کرکے آج ہی شام سے یہ کمیٹی بیٹھ جائے، اور وہ ان مسائل پر بھی تجویزیں طے کرے اور ساتھ میں ہمارے عبدالرحیم قریشی صاحب ہیں ایک ایک پوائنٹ پر ان کی نظر ہے اور ہم طویل بحث بھی کرچکے ہیں موجودہ وقف ایکٹ پر، چند پوائنٹ ہی ایسے ہیں جن پر گفتگو کی سخت ضرورت ہے، میں سمجھتا ہوں کہ ان پر اپنی تجاویز اس سمینار کی طرف سے تیار کی جائے جو ہم جوائنٹ وقف کمیٹی کو بھیجیں، وزیر اوقاف کو بھیجیں اور کیا پتہ کہ آج بمبئی کی سرزمین پر جو ہم چند لوگ بیٹھ کر فیصلہ کررہے ہیں نظام وقف میں ایک بڑے انقلاب کی بنیاد بن جائے، ایسا تاریخ میں ہوا ہے اور ایسا ہوسکتا ہے، انشاء اللہ۔

ایسا ہے شمس پیرزادہ صاحب کہ جو نیا وقف ایکٹ بنا ہے وہ پورے ہندوستان کی تمام ریاستوں کے لئے مشترک ہے اور اس کو بہر قیمت ملک کی تمام ریاستوں میں نافذ ہونا ہے، یہ قانون موحد ہوگا وقف کا جو ہندوستان کی تمام ریاستوں میں نافذ ہوگا، اب اس میں ذرا بعض ریاستیں آگے پیچھے کررہی ہیں لیکن وقف ایکٹ کا جو قانونی نفاذ ہے دو چار مہینہ آگے پیچھے کرکے مجبور ہیں ساری ریاستیں کہ اسی ایک وقف ایکٹ کو پورے ہندوستان میں نافذ کریں اور یہ انشاء اللہ ہوجائے گا۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب:

متولیوں کو یہ جو اختیار بیچنے کا خریدنے کا ہے اس سلسلہ میں یہ بات پہلے ذہن میں سب کے بٹھادی جائے کہ متولی وقف کا مالک نہیں ہوتا مالک خالص اللہ تعالی ہے اور وہ اللہ کا نائب بن کر سب کچھ کرتا ہے، جو خرید وفروخت اور جو تصرفات وہ کرتے ہیں سب اسی حیثیت سے کرتے ہیں۔

قاضی صاحب:

بہرحال جو کمیٹی اس موضوع پر بنائی گئی ہے وہ وقف سے متعلق جملہ سوالات اور موجودہ ۱۹۹۵ء وقف ایکٹ کو سامنے رکھ کر اپنی سفارشات تیار کرے گی، چونکہ یہ کام ذرا زیادہ اہم ہے اس لئے میری درخواست ہے کہ پرسوں کا انتظار کئے بغیر آج عصر کی نماز کے بعد آپ حضرات بیٹھ جائیں اس میں ہمارے دکتور وہبہ زحیلی صاحب، مولانا عبداللہ جولم صاحب، ڈاکٹر خالد مذکور صاحب، مولانا بدرالحسن قاسمی صاحب، شمس پیرزادہ صاحب، مولانا عتیق احمد صاحب، مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی صاحب، مولانا ظفر عالم ندوی صاحب، مفتی اشرف علی صاحب، جناب عبدالرحیم قریشی صاحب اور جناب رحمٰن خان صاحب، گیارہ افراد پر مشتمل ہوگی یہ کمیٹی جو آج عصر بعد کام شروع کردے، مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب اس کے کنوینر ہوں گے، یہ بہت بڑا اہم کام ہے، اس سمینار کے ذریعہ میں سمجھتا ہوں کہ بہت بڑا تعمیری کام انجام دیا جاسکتا ہے، اللہ تعالی ہم کو اور آپ کو حق اور خیر کی توفیق عطا فرمائے (آمین)۔

☆☆☆☆

فیصلے

بابت مسائل اوقاف

فیصلے بابت: مسائل اوقاف

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کا دسواں فقہی سمینار ہندوستان کے شہر عروس البلاد ممبئی میں بمقام حج ہاؤس منعقد ہوا، اس سمینار میں چند دوسرے موضوعات کے ساتھ اوقاف کے چند اہم مسائل پر بھی غور وخوض اور مذاکرہ کیا گیا، اس موضوع پر فقہ اکیڈمی کے سوالنامہ کے جواب میں جو مقالات اور تحریریں آئیں اور شرکاء سمینار کی جو آراء سامنے آئیں ان سب کو پیش نظر رکھ کر دسویں فقہی سمینار کے شرکاء نے درج ذیل فیصلے کئے:

۱۔ اسلام میں نیکی کے کاموں اور خیراتی مقاصد کے لئے زمین، جائداد اور مال وقف کرنا بہت بڑا کار ثواب اور صدقۂ جاریہ ہے، اس لئے مسلمان جس ملک اور جس علاقہ میں بھی آباد ہیں، نیک کاموں کے لئے زمین، جائداد اور مال وقف کرتے ہیں، ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ بہت پرانی ہے، سیکڑوں سال سے ہندوستان کے ہر علاقہ میں آباد ہیں، اس لئے ہندوستان کے ہر صوبہ اور علاقہ میں مختلف دینی اور رفاہی وخیراتی مقاصد کے لئے مسلم اوقاف موجود ہیں، ان اوقاف کی حفاظت، انہیں ترقی دینا اوران کی آمدنی وقف کرنے والوں کے مقاصد کے مطابق خرچ کرنا نیز اوقاف کی املاک سے غاصبانہ قبضہ ختم کرنا ہندوستانی مسلمانوں اور حکومت ہند کی اہم ترین ذمہ داری ہے۔

۲۔ اوقاف کے بارے میں اسلام کا اصل نقطۂ نظر یہ ہے کہ اوقاف دائمی ہوتے ہیں، اس لئے عام حالات میں ان کو فروخت کرنا یا منتقل کرنا جائز نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کا وقف کے بارے میں ارشاد ہے: "لا تبـــاع ولا تـوهـب ولا تورث" (نہ فروخت کیا جاسکتا ہے، نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے اور نہ اس میں وراثت جاری ہوسکتی ہے) لہذا اوقاف کی جائدادوں کو حسب سابق باقی رکھتے ہوئے انہیں نفع آور اور مفید بنانے کی ہر ممکن کوشش کی جانی چاہئے اور اس سلسلہ میں ایسے قانون بننے چاہئیں جس سے اوقاف کی جائداد کا پورا تحفظ ہو اور وقف کرنے والوں کے مقاصد کی رعایت کے ساتھ اوقاف کی افادیت اور نافعیت میں اضافہ ہو۔

۳۔ دوسرے اوقاف کے مقابلہ میں مساجد کو زیادہ تقدس واحترام حاصل ہے، مساجد کی فروخت اور منتقلی کسی حال میں درست نہیں، حتی کہ اگر مسجد ویران ہوجائے اور وہاں نماز ادا کرنے کا سلسلہ موقوف ہوجائے تو بھی وہ زمین جہاں مسجد کی عمارت تھی مسجد ہی رہتی ہے، اور اسے مسجد کا تقدس اور احترام حاصل ہوتا ہے وہاں مسجد بنانے اور اسے آباد کرنے کی کوشش کی جانی چاہئے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ان المســاجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً" (سورۂ جن/۱۸)

"إنما يعمر مســاجد الله من آمن بالله واليوم الآخر" (سورۂ توبہ/۱۸)

۴۔ مساجد میں نماز کی ادائیگی سے روکنا بدترین ظلم اور گناہ ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ومـن أظـلـم مـمـن

منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها" (سورۂ بقرہ/۱۱۴)

کسی مسجد میں مسلمانوں کو خواہ کتنے طویل زمانہ سے نماز ادا کرنے سے روک دیا گیا ہو یا اس پر غاصبانہ قبضہ کرلیا گیا ہو یا عمارت منہدم کردی گئی ہو، اسلامی شریعت کی نظر میں وہ مسجد ہی رہتی ہے۔

۵۔ آثار قدیمہ کے تحت جو مساجد ہیں ان میں نماز کی ادائیگی کو روکنا شرعاً ظلم ہے، ارشاد باری ہے:

"ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها" (سورۂ بقرہ/۱۱۴)

۶۔ تقسیم ہند کے موقع پر ہندوستان کے بعض علاقوں (خصوصاً پنجاب، ہریانہ، دہلی اور مغربی یوپی کے بعض علاقے) سے بڑے پیمانے پر مسلمان پاکستان منتقل ہوگئے، ان علاقوں میں مسلمانوں کے مختلف النوع بڑے بڑے اوقاف (مساجد، مدارس، خانقاہیں، قبرستان، سرائے وغیرہ) ہیں، ان علاقوں میں اگر کچھ بھی مسلمان آباد ہیں تو ان کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ ان اوقاف کے تحفظ اور انہیں نفع آور بنانے کی جدوجہد کریں، جو آبادیاں مسلمانوں سے کلیۃً خالی ہوچکی ہیں، وہاں کے اوقاف کا تحفظ وہاں کے وقف بورڈ کی ذمہ داری ہے، اور قریبی مسلم آبادی کو ان کے تحفظ کی جدوجہد کرنی چاہئے۔

۷۔ مساجد کے علاوہ دوسرے وہ اوقاف جو ان مقامات میں واقع ہیں جہاں پر دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا اور ان اوقاف پر قبضہ غاصبانہ کا پورا خطرہ ہے، ایسے اوقاف کو فروخت کر کے دوسرے مقامات پر اسی نوع کے اوقاف قائم کرنا درج ذیل شرطوں کے ساتھ درست ہے:

الف: اس بات کی تحقیق کرلی گئی ہو کہ مسلمانوں کی آبادی ان مقامات سے کلیۃً ختم ہوچکی ہے، اور مستقبل قریب میں وہاں مسلمانوں کے آباد ہونے کی کوئی توقع نہیں ہے۔

ب: وقف جائداد کی فروختگی مناسب قیمت پر مارکیٹ ویلو کا لحاظ کرتے ہوئے کی جائے، اتنی کم قیمت پر اسے فروخت نہ کی جائے جتنی کم قیمت قیمتوں کے ماہرین نہیں لگا سکتے۔

ج: وقف کو فروخت کرنے والا متولی یا وقف افسر اس کی فروختگی اپنے کسی قریبی رشتہ دار یا کسی ایسے شخص کے ہاتھ نہ کرے جس سے اس کا مفاد وابستہ ہو، اسی طرح کسی ایسے شخص کے ساتھ فروختگی نہ کرے جس کا قرض یا مالی دین فروخت کرنے والے کے ذمہ لازم ہے۔

د: وقف جائداد کی فروختگی روپیہ پیسہ کے بجائے جائداد سے کی جائے اور اگر کسی قانونی یا عملی دشواری کی وجہ سے نقد روپیوں سے فروختگی کی جائے تو جلد سے جلد اس کے ذریعہ جائداد خرید کر متبادل وقف قائم کردیا جائے۔

ھ: وقف کے تبادلہ اور فروختگی کی اجازت شرائط استبدال کی تحقیق کر کے شرعی قاضی یا اوقاف کی ایسی شرعی کمیٹی دے جس میں مسائل اوقاف سے واقف متقی و خدا ترس علماء، مسلمان متدین ماہرین قانون ضرور شامل ہوں، موقوفہ جائداد کی فروختگی اور تبادلہ کے لئے وقف بورڈ یا وقف آفیسر کی اجازت شرعاً کافی نہیں ہے،

اس سلسلہ میں وقف ٹریبونل (Tribunal) کی اجازت شرعاً اس وقت معتبر ہوگی جب اس نے کم سے کم تین مستند مفتیان کرام کی رائے لینے اور مشورہ طلب کرنے کے بعد ان کے مشورہ کے مطابق فیصلہ کیا ہو۔

نوٹ: یہ وضاحت ضروری ہے کہ موقوفہ دوکان، زمین، جائداد کو فروخت کر کے جو دوکان، مکان، زمین، جائداد خریدی جائے گی وہ بھی انہیں مقاصد کے لئے وقف ہوگی، جن کے لئے پہلا وقف پراپرٹی وقف تھی۔

۸۔ الف: ویران غیر آباد اوقاف کی آمدنی مقاصد واقف کی رعایت کرتے ہوئے وقف نامہ میں مذکور مدات پر کی جائے اور اگر یہ مدات موجود نہ ہوں تو اس سے قریب ترین مدات پر صرف کیا جائے، منشاء واقف کا لحاظ کئے بغیر دیگر مصارف پر صرف کرنا درست نہ ہوگا۔

ب: اگر ویران غیر آباد اوقاف فروخت کرنے پڑیں تو ان کا متبادل وقف قائم کرنا ضروری ہوگا۔

۹۔ مسجد پر وقف زائد اراضی جن کی نہ مسجد کو فی الحال ضرورت ہے اور نہ آئندہ ضرورت پیش آنے کی امید ہے، ان اراضی پر دینی تعلیم کا مدرسہ یا مکتب قائم کرنا درج ذیل صورتوں میں درست ہوگا:

الف: مسجد آباد نہ ہو اور مدرسہ یا مکتب قائم ہونے میں مسجد کے آباد ہونے کی امید ہو۔

ب: مسجد پر موقوف زائد اراضی پر قبضہ غاصبانہ کا شدید خطرہ ہے اور دینی مدرسہ یا مکتب قائم ہونے کی صورت میں قبضہ کا خطرہ ٹل جائے گا۔

ج: جس آبادی یا محلہ میں مسجد واقع ہے وہاں مسلمان بچوں کے لئے کوئی دینی مدرسہ یا مکتب نہیں، دینی مدرسہ یا مکتب قائم کرنے کے لئے کوئی مستقل بندوبست بھی نہ ہو تو مسجد پر وقف زائد اراضی میں دینی مدرسہ یا مکتب قائم کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے لئے مسجد کے متولی یا منتظمہ کمیٹی سے اجازت لے لی جائے، بہتر یہ ہے کہ خود مسجد کی کمیٹی ہی اس مکتب یا مدرسہ کا بندوبست کرے۔

۱۰۔ مساجد پر وقف اراضی جن کا مقصد مساجد کے لئے آمدنی فراہم کرنا ہے، ان کو مناسب کرایہ پر مسلمانوں کی دینی، عصری یا ٹیکنیکل تعلیم کے ادارے قائم کرنے کے لئے دیا جا سکتا ہے، لیکن معاملات اس طرح طے کئے جائیں کہ مساجد کی مالکانہ حیثیت مجروح نہ ہو۔

۱۱۔ جن مساجد کے پاس ان کے مصارف سے کہیں زیادہ آمدنی ہے اور یہ آمدنی سال بہ سال جمع ہو کر بڑا سرمایہ بنتی جا رہی ہے، مستقبل قریب میں بھی مساجد کو اس زائد سرمایہ کی ضرورت پیش آنے کی امید نہیں ہے، تو مساجد کی ایسی زائد آمدنی کو دوسرے مقامات پر (جہاں ضرورت ہو) مساجد تعمیر کرنے یا محتاج مساجد کی امداد میں صرف کیا جائے، کیونکہ ہندوستان میں اب بھی ایسی بہت سی آبادیاں ہیں جہاں کوئی مسجد اور دینی مکتب نہیں ہے، مسلمان اذان کی آواز کو ترستے ہیں، مالدار مساجد کی فاضل آمدنی سے ایسی آبادیوں میں مساجد قائم کی جائیں۔

۱۲۔ مساجد کے مصارف کے لئے موقوفہ اراضی اور جائدادوں سے حاصل ہونے والی آمدنی کا ایک اہم مصرف مساجد کے ائمہ، مؤذنین اور دوسرے خدام بھی ہیں، شرکاء سمینار کا احساس ہے کہ بسا اوقات مساجد کی آمدنی

میں گنجائش ہونے کے باوجود ائمہ ومؤذنین وغیرہ کی تنخواہیں بہت کم رکھی جاتی ہیں جو ان کی ضروریات کے لئے بالکل ناکافی ہوتی ہیں، اس لئے سمینار سفارش کرتا ہے کہ متولیان اور مساجد کے ذمہ داران ائمہ ومؤذنین وخدام مساجد کو بہتر سے بہتر اکرامیہ پیش کریں، اوران کی تنخواہوں کے مسئلہ کو مساجد کے ضروری مصارف میں شمار کریں۔

۱۳۔ دیگر اوقاف کی زائد آمدنی جن کی اوقاف کو نہ فی الحال ضرورت ہے اور نہ آئندہ ضرورت پیش آنے کی امید ہے اور اس کی حفاظت متولیان کے لئے بہت مشکل ہے، حکومت یا بددیانت افراد کی طرف سے دست اندازی یا قبضہ غاصبانہ کا خطرہ ہے، اوقاف کی ایسی زائد آمدنی کو اسی نوع کی مدات میں صرف کیا جائے مثلاً مدارس کی زائد آمدنی کو مدارس میں، مسافر خانوں کی زائد آمدنی کو مسافر خانوں میں صرف کیا جائے۔

۱۴۔ اگر کسی وقف کی آمدنی معقول ہو تو محض زیادہ سے زیادہ آمدنی حاصل کرنے کے لئے اس کی فروختگی درست نہیں کہ اصل وقف کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، البتہ اگر موقوفہ جائداد کی آمدنی اتنی قلیل ہو کہ وقف پراپرٹی کے ضروری اخراجات اس سے پورے نہ ہوتے ہوں بلکہ اس کے لئے قرض لینا پڑتا ہو اور اس موقوفہ جائداد کی آمدنی بڑھانے کی کوئی شکل نہ ہو، ایسی صورت میں تجویز (ے) میں ذکر کردہ شرائط (ب، ج، د، ھ) کی پابندی کے ساتھ موقوفہ جائداد کو فروخت کرکے زیادہ منفعت بخش جائداد خریدنا درست ہوگا، اگر واقف زندہ ہو تو اس سے اجازت لینا ضروری ہوگا۔

۱۵۔ جن اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ موجود نہیں ہے، اور نہ ہی مستقبل قریب میں حاصل ہونے کی امید ہے، ایسے اوقاف کے متولیان کسی بلڈر سے ایسا معاملہ کرسکتے ہیں کہ بلڈر اس شرط کے ساتھ عمارت تعمیر کرے کہ ایک خاص مدت تک وہ پوری عمارت یا اس کا ایک حصہ اس کے پاس بطور کرایہ رہے گا، اور اس طرح اسے سرمایہ کاری کا فائدہ حاصل ہوجائے گا، اس طرح معاملہ کرنا درست نہیں کہ چند منزلہ عمارت کی ایک منزل یا دو منزل کی ملکیت بلڈر کی طرف ہوجائے۔

۱۶۔ قبرستان کی حفاظت کے نے اس کے اردگرد چہاردیواری تعمیر کرنے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، ایسا کیا جاسکتا ہے کہ اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے، لیکن دوکانوں کا راستہ قبرستان کے باہر سے ہونا چاہئے، اس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے کر دوکانوں کی تعمیر کرائی جائے، دوکانوں سے حاصل ہونے والی آمدنی قبرستان کی حفاظت وضروریات میں صرف کی جائے، لیکن اس کا لحاظ رکھا جائے کہ دوکانیں تعمیر کرنے میں ایسی قبریں متاثر نہ ہوں جن کے نشانات باقی ہیں۔

۱۷۔ حکومت ہند نے مسلم اوقاف کے لئے جو پارلیمانی کمیٹی بنائی ہے اس کے سامنے وقف ایکٹ میں ضروری ترمیمات کا مسودہ پیش کرنے اور مفید تجاویز کے لئے یہ سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی کے سکریٹری جنرل قاضی مجاہد الاسلام قاسمی سے سفارش کرتا ہے کہ اس کام کے لئے ایک کمیٹی تشکیل دیں، جو جلد از جلد ضروری ترمیمات اور تجاویز مرتب کرکے پارلیمانی کمیٹی کے سامنے پیش کرے، اور اس مسئلہ میں فقہ اکیڈمی کی نمائندگی کرے۔

☆☆☆

جدید فقہی مباحث

بعنوان

حج وعمرہ

ترتیب

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

جلد۔ ۱۳

ناشر:

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

Islamic Fiqh Academy (India) مجمع الفقہ الاسلامی (الہند)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالی: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالی آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔

اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا سلام پہنچاویں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-3735248

☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

بسم الله الرحمن الرحیم

﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أو بِهِ أذىً مِنْ رَأسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أو صَدَقَةٍ أو نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ، تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ، ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (سورہ البقرۃ/١٩٦)

(اور حج وعمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو، پس اگر تم گھر جاؤ تو جو ہدی میسر ہو وہ پیش کر دو، اور اپنے سر نہ مونڈو جب تک ہدی اپنی جگہ نہ پہنچ جائے۔ جو تم میں سے بیمار ہو یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو تو اس کے لئے روزے یا صدقہ یا قربانی کی شکل میں فدیہ ہے۔ جب اطمینان کی حالت ہو تو جو کوئی حج تک عمرہ سے فائدہ اٹھائے تو وہ قربانی پیش کرے جو میسر آئے، جس کو میسر نہ آئے تو وہ تین دن کے روزے دوران حج میں رکھے اور سات دن کے روزے واپسی کے بعد۔ یہ کل دس دن ہوئے، یہ ان کے لئے ہے جن کا گھر درجوارِ حرم میں نہ ہو)۔

فہرست مضامین

ابتدائیہ

﴿لَبَّیْکَ اَللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ. لَبَّیْکَ لَاشَرِیْکَ لَکَ لَبَّیْکَ. اِنَّ الْحَمْدَ وَ النِّعْمَةَ لَکَ وَالْمُلْکَ. لَاشَرِیْکَ لَکَ﴾

حاضر ہوں اے اللہ! حاضر ہوں۔ تیرا کوئی شریک نہیں۔ حاضر ہوں۔ بیشک سبھی تعریفیں اور نعمتیں تیری ہی ہیں۔ اور بادشاہت بھی۔ تیرا کوئی ساجھی نہیں۔

یہ ہے توحید کا وہ نغمہ جو دل مومن سے نکلتا ہے تو اللہ کی رحمت کو کھینچ لاتا ہے۔ ایک ذلیل بھاگا ہوا غلام، کائنات کے کسی گوشے میں راہ فرار نہیں پاتا اور اپنی عاجزی کے گہرے احساس کے ساتھ مالک الملک کی عنایتوں اور کرم فرمائیوں کے اعتراف کے ساتھ ہر دروازہ سے مایوس ہوکر، ہر مادی قوت سے رشتہ توڑ کر، اپنا ہوش کھوکر، بے خودی اور عشق، کیف اور مستی کے والہانہ جذبات کے ساتھ اپنے رب کے حضور اس شان کے ساتھ آتا ہے کہ اسے نہ اپنے کپڑوں کا ہوش ہے اور نہ اپنے بالوں کا، گرد وغبار سے اٹا ہوا یہ چہرہ جو اپنی ساری حیثیتوں کو فراموش کر کے، محبوب کے دروازہ پر پہونچ کر، اپنی حاضری کا اعلان کرتا ہے۔ اپنے مالک کے گھر کے گرد چکر لگاتا ہے۔ روتا ہے رلاتا ہے۔ کبھی عرفات میں حمد وثنا کرتا ہوا اپنی کوتاہی کی معافی چاہتا ہے۔ مزدلفہ میں قرب الٰہی کا خواہاں ہے۔ جمرات کو نہیں نفس کے شیطان کو کنکریاں مارتا ہے۔ جانور نہیں، حقیقتہً اپنے نفس کی قربانی دیتا ہے۔ صفاو مروہ کے درمیان دوڑ کر سنت عاشقاں کو تازہ کرتا ہے۔ اور اس یقین کے ساتھ آتا ہے کہ اس در کے علاوہ کوئی در نہیں۔ اور یہ رحمان کا دروازہ ہے، ہم ہزار برے ہوں لیکن ہمارے گناہوں سے زیادہ وسیع اس کی رحمت کی چادر ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اللہ اگر عدل پر اتر آئے تو ہماری نجات ممکن نہیں ہے۔ اس لئے گھبرا کر کہتا ہے مالک! ہمیں آپ کا عدل نہیں، آپ کا فضل چاہئے۔ وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ ہماری کوتاہیوں کا ذخیرہ اتنا بڑا ہے کہ حساب شروع ہوا تو بہر حال پکڑے جائیں گے، اس لئے پکار کر کہتا ہے، مالک حساب نہ لیجئے ہم حساب دینے کی ہمت کہاں سے لائیں۔ ہم کو تو اپنے فضل وکرم سے حساب وکتاب کے بغیر معاف کر کے جنت دے دیجئے۔ بندہ جانتا ہے اللہ نے صحت دی۔ راستہ کو مامون بنایا۔ آنے جانے کے لائق دولت دی، مال بھی دیا اور جسم کی طاقت بھی۔ شکر مال کا بھی ضروری اور شکر جسم وجان کا بھی ضروری۔ اس لئے حج کو آیا ہے۔ اللہ کی عبادت میں اپنی جان بھی کھپاتا ہے اور اپنا مال بھی خرچ کرتا ہے۔ افسر ہو، تاجر ہو، حکمراں ہو، عالم وفاضل ہو، فقیر بے نوا ہو، سب اپنی امتیازی حیثیت کو مٹا کر، اپنی انانیت اور خودی کو قربان کر کے، ذلیل غلام کی طرح مالک کے دروازہ پر بھکاری بن کر آئے ہیں۔ اور اس یقین کے ساتھ آئے ہیں کہ یہاں سے کوئی خالی ہاتھ نہیں لوٹا ہے، ہم بھی

بخشش کا پروانہ لے کر جائیں گے، فضل الٰہی اور رحمت باری کی بارش ہم پر بھی ضرور ہوگی۔ اپنی عاجزی کا احساس، اپنی کوتاہیوں کا اعتراف، اللہ کی رحمت پر اعتماد، اور اس سے کچھ نہ کچھ لے کر ہی جائیں گے، اس کا یقین۔ پھر کیف و مستی، خود فراموشی اور عشق و محبت کے جذبات سے سرشار ہونا۔ یہی وہ جذبات ہیں اور یہ وہ ادائیں ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کے خزانے کھول دیتا ہے، بڑے بڑے گنہگاروں کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، اور حاجی دربار سے اس طرح لوٹتا ہے جیسے آج ماں کے پیٹ سے بے گناہ پیدا ہوا ہو۔ معصوم، صاف ستھرا، دھلا دھلایا، بڑی دولت لے کر لوٹتا ہے۔

نیت:

سب سے اہم بات یہ ہے کہ حج کیوں کریں۔ شہرت اور ناموری کے لئے؟ دولت اور مال کے لئے؟ سیر اور تفریح کے لئے؟ سیاسی مقاصد کے لئے؟ اگر یہ مقاصد ہیں تو ابھی راستہ سے واپس چلے جائیں۔ نہ پیسہ برباد کیجئے نہ وقت اور نہ اپنی جسمانی قوت۔ سفر حج تو محض اللہ کی رضا کے لئے کرنا چاہئے۔ اپنی مغفرت کے لئے۔ اپنے مالک کو راضی کرنے کے لئے۔ اس راہ کے مسافر کے لئے تو رضائے ربانی ہی اول و آخر منزل ہے۔ اس کو ان مادی مفادات کا کہاں ہوش۔ وادی عشق و محبت کے مسافر کے لئے تو پہلی شرط ہے ان تمام مادی اغراض سے بالاتر ہونا۔

شرط اول قدم آن است کہ مجنوں باشی

علامت آپ کے اخلاص کی یہ ہے کہ اگر آپ کی کیفیت یہ ہے کہ اگر آپ کو اس سفر سے دولت نہیں ملے، شہرت نہیں ملے، کوئی دوسرا سیاسی فائدہ حاصل نہ ہو تو بھی آپ اس سفر سے باز نہیں آئیں گے۔ اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو کہ یہ مادی فائدے حاصل ہوں تو آپ جائیں گے، نہیں تو نہیں جائیں گے، پھر آپ مخلص نہیں۔ فقیہ آپ کے حج کو ضابطہ کے کانٹوں پر تول کر صحیح کہہ دے تو کہہ دے، لیکن مقبولیت کے ترازو پر اس حج کا کوئی دام نہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں قیمت اعمال کی بندہ کی نیت پر متعین ہوتی ہے۔ پس اپنے دل کو جھانک کر دیکھ لیجئے۔ کہیں کوئی کھوٹ ہے تو اسے دور کر لیجئے اور اس سفر کا ارادہ محض اللہ کی رضا کے حصول کے لئے کیجئے (فمن أتى بعبادة لغرض دنيوى بحيث لو فقد لترکها فليست بعبادة وإنما هى معصية۔ ملا علی قاری صفحہ ۳)

حج فرض ہے:

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا. ومن كفر فإن الله غنى عن العلمين (القرآن)

لوگوں پر اللہ کا حق ہے کہ وہ اللہ کے گھر کا حج کریں، جس کو اس سفر کی استطاعت ہو اور جو (حج سے) انکار کرے (تو کیا کرے) اللہ سارے جہانوں سے بے پرواہ ہے۔

سیدنا ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا گیا کہ آپ حج کی فرضیت کا اعلان کر دیں، لوگ پیدل اور طرح طرح کی سواریوں پر دور دور سے آئیں:۔

اذّن فی الناس بالحج یأتوک رجالا و علی کل ضامر یأتین من کل فج عمیق (القرآن)

اے ابراہیم! لوگوں میں حج کا اعلان کردیں۔ لوگ پاؤں پیدل اور ہر قسم کی سواریوں پر ہر دور دراز علاقہ سے آئیں۔

اور حضور اقدس جناب محمد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے۔ اللہ کے تنہا معبود ہونے کی شہادت، نماز کا قائم کرنا، زکوۃ ادا کرنا، رمضان کا روزہ اور بیت اللہ کا حج جس میں استطاعت ہو (متفق علیہ)

اور فرمایا:

اپنے رب کی عبادت کرو، پانچ وقت کی نماز پڑھو، رمضان کا روزہ رکھو، اپنے رب کے گھر کا حج کرو اور اپنے مال کی زکوۃ خوشی خوشی دیا کرو، اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے (مشکوۃ)۔

نیز ارشاد رسول ہے:

جو شخص حج فرض ادا کئے بغیر مرگیا، بغیر اس کے کہ اسے کوئی ظالم بادشاہ یا سخت مرض یا غالب دشمن سفر سے روکے۔ پس وہ مرے یہودی ہوکر، یا نصرانی ہوکر، یا مجوسی ہوکر (اس حدیث کو ابن جوزی نے موضوع کہا ہے لیکن ابن الحجر ہیثمی نے اسے صحیح قرار دیا ہے، دیکھئے حاشیہ ابن ہیثمی علی مناسک نووی)۔

پوری امت کا حج کے فرض ہونے پر اجماع ہے۔ اور اللہ کی نعمتوں کا شکر ضروری ہے، اس لئے حج کا ضروری ہونا عین عقل وقیاس کے مطابق ہے۔

حج کس پر فرض ہے؟

حج فرض عین ہے، عمر میں ایک بار ہر مسلمان عاقل و بالغ آزاد مرد و عورت پر، جس کے پاس اپنی ضروریات اصلیہ کے علاوہ اتنی دولت ہو کہ وہ آنے جانے کے اخراجات اور دوران سفر اپنے اہل وعیال کے اخراجات پورے کرسکتا ہے۔ بشرطیکہ تندرست ہو کہ سفر کرسکے اور راستہ مامون ہو۔ عورت ہو تو اس کے لئے شوہر یا کسی محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے۔

حج کی فرضیت کیسی ہے؟

یہ ایک اہم سوال ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے یا علی التراخی۔ علی الفور فرض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس سال موسم حج میں اس پر حج فرض ہوگیا، اسی سال اس کو حج کے لئے نکل جانا ضروری ہوگا، اگر وہ اس سال حج کے لئے نہیں نکلا تو وہ گنہگار ہوگا۔ یہ مسلک امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی قول زیادہ صحیح طور پر منقول ہے۔ امام مالکؒ کا مشہور قول، امام احمد بن حنبل سے معروف، اور شوافع میں مازنی کی یہی رائے ہے۔

اور وجوب علی التراخی کا مطلب یہ ہے کہ واجب تو ہوگیا۔ لیکن اسی سال ادا کرنا ضروری نہیں۔

بلکہ عمر میں کبھی بھی ادا کرے۔ مثلاً ظہر کا وقت دو گھنٹے ہے۔ وقت شروع ہوتے ہی نماز فرض ہو جاتی ہے لیکن آخر وقت تک نماز مؤخر کر سکتا ہے۔ اسی طرح حج دیر سویر، عمر میں کبھی بھی ادا کرلے، گنہگار نہیں ہوگا۔ امام محمد، امام شافعی اور ایک قول امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کا یہی ہے۔ دونوں ہی رائے کے پیچھے دلائل ہیں لیکن اتنی بات طے ہے کہ اگر کسی شخص پر حج فرض ہو گیا اور اس نے اس سال حج نہیں کیا، پھر آئندہ وہ مالی یا جسمانی معذوری کے باعث حج کرنے کے لائق نہیں رہا تو وہ گنہگار مرے گا۔ (اللہ ہم سب کی حفاظت فرمائے) (تفصیل کے لئے دیکھئے: المسلک المتقسط فی المنسک المتوسط لملا علی قاری ر ص ۴۴، بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۱۲۰، وقال الکرمانی علی هذا القول فلو لم یحج حتی مات فهل یأثم بذلک، فیه ثلاثة أوجه: أحدها أنه لا یأثم بذلک لأنا إنما جوزنا التأخیر فلم یکن مرتکبا محظورا بعد ذلک، والثانی أنه یأثم لأنا إنما جوزنا التأخیر بشرط السلامة والأداء. وهذا أصح الأقوال الخ. ملتقی الأبحر شرح مجمع الأنهر ۱/۲۶۰)

واضح رہے کہ جن علماء نے مؤخر کرنے کو جائز بھی کہا ہے تو اسی شرط کے ساتھ کہ آئندہ اس کا پختہ ارادہ حج ادا کرنے کا ہو، وہ لوگ جن پر حج فرض ہے، ڈھیر ساری دولت رکھتے ہیں، ملک ملک کا سفر کرتے ہیں، لیکن حج نہیں کرتے ان کیلئے یہ اجازت نہیں ہے۔ وہ بہر حال گنہگار ہوں گے۔

استطاعت کا مطلب:

رہائشی مکان، فرنیچر، گھریلو سامان، پہننے کے کپڑے، سواری، آلات اور مشینری جس سے وہ روزی کماتا ہے، اور اسی طرح کی دوسری ضروری چیزیں ہر انسان کی بنیادی ضرورتیں ہیں۔ اسی طرح اہل وعیال کا خرچ اور امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق سفر حج سے واپسی کے بعد ایک سال تک کے اس کے اور اس کے اہل وعیال کے ضروری اخراجات کے لائق روپے اس کی بنیادی ضرورتوں میں شمار کئے جائیں گے۔ اسی طرح اس کے ذمہ واجب الاداء دین، یہاں تک کہ بیوی کا دین مہر بھی (معجل یا موجل) ایک قول کے مطابق منہا کرنے کے بعد اس کے پاس اتنی رقم ہو کہ اوسط معیار کے مطابق اس کے آنے جانے اور دوران سفر کے اخراجات پورے ہو جائیں تو اس پر حج فرض ہو گا (مناسک ملا علی قاری مع حاشیہ ارشاد الساری ر ص ۲۹)۔

اگر کسی شخص کے پاس اپنے اور اپنے متعلقین کی ضرورت کے لائق رہائشی مکان کے علاوہ اور مکانات بھی ہیں جنہیں وہ کرایہ پر لگاتا ہے، یا اراضی ہیں جنہیں افتادہ چھوڑ رکھا ہے، یا ان کی سالانہ پیداوار اس کی سالانہ ضروریات سے زائد ہوتی ہے۔ یا باغات ہیں جن کے پھل اس کی ضرورت سے زائد ہیں۔ یا دکانیں یا دوسرے ذرائع آمدنی ہیں، جو اس کی بنیادی ضرورت سے زائد ہیں تو ایسی صورت میں اس پر حج فرض ہوگا، اگر ان چیزوں کی فروخت سے حاصل ہونے والی قیمت حج کے اخراجات پورا کرنے کے لائق ہو۔ اور اگر اس کے پاس نقد روپے نہ ہوں تو ان چیزوں کو فروخت کر کے اس پر حج کے لئے جانا واجب ہوگا۔ (مناسک ملا علی قاری ر ص ۳۰)۔

اگر کسی کے پاس ایک ہی مکان ہے لیکن بہت وسیع یا بہت قیمتی کہ اسے فروخت کر کے ضرورت کے لائق

مکان بھی خرید سکتا ہے اور حج بھی کر سکتا ہے تو اس پر حج کیلئے یہ اعلیٰ وسیع اور معیاری مکان اور سامان کو فروخت کرنا واجب نہیں ہوگا (مناسک ملاعلی قاری/ص ۳۰)۔

سال بھر کے اخراجات کے لائق غلہ اور اناج ہے تو اسے حج کے لئے فروخت کرنا واجب نہیں ہے، ہاں سال بھر کے اخراجات سے زائد غلہ ہو اور اس زائد مقدار کو فروخت کر کے وہ اتنے روپے حاصل کر سکتا ہے جس سے حج کر سکے، تو اسے اس زائد غلہ کو فروخت کرنا ہوگا (مناسک ملاعلی قاری/ص ۳۰)۔

سواری اور دوران سفر اخراجات کے معیار کے سلسلہ میں ہر شخص کے معیار زندگی اور اس کی عادت ورہائش کا اعتبار ہوگا کہ لوگوں کے حالات قوت برداشت کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ کچھ چیزیں ایک شخص کے لئے تعیش ہوتی ہیں تو دوسروں کے لئے وہی چیزیں ضروریات میں داخل ہوتی ہیں (ملاعلی قاری بحوالہ ابن ہمام/ص ۳۱)۔

صحت وتندرستی:

وہ شخص جو تندرست تھا اور مالی استطاعت بھی رکھتا تھا، لیکن اس نے غفلت برتی اور وقت پر فریضہ حج ادا نہ کیا اور معذور ہو گیا۔ آنکھیں چلی گئیں، مفلوج ہو گیا۔ ہاتھ یا پاؤں کٹ گئے۔ تو ایسے شخص کو بالاتفاق اپنی طرف سے مال خرچ کر کے دوسرے شخص کو اپنی طرف سے حج کرنے کے لئے بھیجنا ہوگا، اور اگر اتنا بھی موقع نہ ملا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ وصیت کر جائے کہ اس کے مال سے حج کرا دیا جائے (مناسک ملاعلی قاری/ص ۳۵)۔

اور اگر جس وقت مالی استطاعت حاصل ہوئی اس وقت وہ اندھا ہے، مفلوج ہے۔ بہت بوڑھا اور مریض ہے کہ سفر نہیں کر سکتا۔ تو راجح قول کے مطابق اس شخص کو اگر ایسا رفیق سفر مل جائے جو اس کے سفر میں اس کا معاون ومددگار ہو سکے، تو اس پر خود حج کو جانا، ورنہ کسی کو اپنے بدلہ حج میں بھیجنا یا آخر میں اپنے مال سے حج کرا دینے کی وصیت کرنا واجب ہوگا۔ (مناسک ملاعلی قاری/ص ۳۵)

محرم کی شرط:

حضور اقدس ﷺ نے عورت کو بغیر محرم سفر کرنے سے منع فرما دیا ہے۔ اس لئے کسی عورت کے لئے وہ جوان ہو یا بوڑھی، شوہر یا محرم کے بغیر حج کے لئے جانا جائز نہیں، اگر چلی گئی تو گنہگار اور نافرمان قرار پائے گی اگرچہ حج ہو جائے گا (مناسک ملاعلی قاری/ص ۳۷)۔

محرم مرد قابل اعتماد، عاقل وبالغ ہو جس سے اس عورت کا نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔ خاندانی رشتہ کی وجہ سے، دودھ کے رشتہ کی وجہ سے یا سسرالی رشتہ کی وجہ سے، جیسے باپ، بھائی حقیقی یا سوتیلا، چچا، ماموں، بھتیجہ، دودھ بھائی، سسر، داماد (مناسک ملاعلی قاری/ص ۳۷)۔

ایسے فاسق شخص کے ساتھ سفر نہ کرے جو حرام وحلال کی تمیز نہیں کرتا۔ اور عزت آبرو کے معاملہ میں بے پرواہ ہے۔ چاہے وہ رشتہ میں محرم ہی کیوں نہ ہو (مناسک ملاعلی قاری/ص ۳۷)۔

چند نیک خواتین کا ساتھ ہو تو بھی عورت کو حج میں نہیں جانا چاہئے، اگرچہ کہ امام مالک اور امام شافعی کہتے

ہیں کہ قابل بھروسہ خواتین کا ساتھ مل جائے تو عورت بغیر محرم کے جاسکتی ہے (مناسک ملاعلی قاری رص ۳۸)۔

سفر حج کی نزاکتوں اور آج کے روز بروز بگڑتے ہوئے اخلاقی حالات کے پیش نظر امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ہی عمل کیا جانا چاہئے۔ اور بغیر محرم عورت کو ہرگز حج کو نہیں جانا چاہئے۔ اگر شوہر یا محرم اپنے خرچ پر عورت کے ساتھ حج پر جانے کو آمادہ نہیں ہو اور عورت کے پاس مالی صلاحیت ہو تو اس پر شوہر یا محرم کا خرچ بھی دینا واجب ہوگا (مناسک ملا علی قاری رص ۳۸)۔

سفر حج:

حج کا ارادہ ہو تو چاہئے کہ تاریخ کے تعین اور دوسرے متعلق امور کے بارے میں استخارہ کرے۔ اور استخارہ کا طریقہ معروف ہے۔

ماں، باپ، بیوی اور دوسرے وہ رشتہ دار جن کے ساتھ حسن سلوک اس پر ضروری ہے انہیں راضی کر کے سفر کرے۔ عورت اپنے شوہر کو راضی کرے۔ شوہر کے لئے مستحب ہے کہ بیوی کے ساتھ حج کرے۔ حج اگر فرض ہو تو ماں باپ منع کریں جب بھی حج کرے (مناسک نووی رص ۲۵۔۲۶)۔

اپنے اہل وعیال کے لئے واپسی تک کے اخراجات کا انتظام کر جائے (مناسک ملاعلی قاری رص ۳)۔

حج کے لئے خالص حلال آمدنی خرچ کرے، مال مشتبہ اور مال حرام ہرگز خرچ نہیں کرے۔ اگر مال حرام سے حج کرے گا تو یہ حج مقبول و مبرور نہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ تو فرماتے ہیں کہ حج ہوگا ہی نہیں (مناسک نووی رص ۲۷)۔

سفر حج میں ممکن حد تک زیادہ روپے ساتھ رکھے تا کہ کشادہ دلی کے ساتھ دوسرے ضرورت مندوں کی مدد کر سکے (مناسک نووی رص ۳۱)۔

سامان سفر حج کی خریداری میں بھاؤ تاؤ نہ کرے اور نہ بخل سے کام لے خوش دلی کے ساتھ خرچ کرے کہ یہ عبادت ہے (مناسک نووی رص ۳۱)۔

سفر حج میں اپنا اپنا خرچہ علیحدہ رکھنا بہتر ہے۔ رفقاء حج ایک ساتھ کھا پی سکتے ہیں مگر یہ دیکھ لے کہ سبھی وسیع القلب اور فراخ حوصلہ لوگ ہوں کہ کسی کے زیادہ کھا لینے پر دوسرے کے دل میں تکدر نہ پیدا ہو (نووی رص ۳۲)۔

اگر کوئی سواری کرایہ پر لیں تو چھوٹا بڑا جو بھی سامان ہو، دکھا دیں۔ دھوکہ دے کر زیادہ سامان نہ لا دلیں۔ ریل کے سفر میں قانوناً جتنا سامان لے جانا درست ہے اتنا ہی لے جائیں زیادہ سامان ہو تو وزن کرا کر زائد محصول ادا کر دیں (مناسک نووی رص ۳۵)۔

امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ:

جو حج کا ارادہ کرے اس کو چاہئے کہ وہ حج کا طریقہ اچھی طرح سیکھ لے۔ اور یہ فرض عین ہے اس لئے کہ عبادت اس کی صحیح نہیں ہوگی جو عبادت کا طریقہ نہیں جانتا ہو۔ اور مستحب ہے کہ کوئی ایسی واضح کتاب اپنے پاس رکھے

جو مسائل واحکام ومقاصد حج کے لئے جامع ہو، اسے ہمیشہ پڑھتا رہے اور پورے سفر میں بار بار پڑھتا رہے تاکہ پوری طرح مسائل پر اس کی تحقیقی نگاہ ہو جائے، جو ایسا نہیں کرے گا ہمیں ڈر ہے کہ وہ بغیر حج کے لوٹے گا کہ کہیں کسی شرط میں اور کبھی کسی رکن میں خلل پیدا کر دے گا۔ اور بسا اوقات لوگ مکہ والوں کی تقلید کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ وہ مسائل حج جانتے ہیں، اور اس طرح وہ دھوکہ کھا جاتے ہیں، یہ سخت غلطی ہے (مناسک نووی رص ۳۷)۔

سفر حج میں ایسا ساتھی تلاش کریں جس کے ساتھ مزاج ہم آہنگ ہو، خیر کا طالب ہو، برائی سے دور رہنے والا ہو، آپ کچھ بھول جائیں تو وہ یاد دلائے، غلطی کریں تو اس پر ٹوکے، کسی عالم کا ساتھ ہو تو سب سے بہتر کہ وہ آپ کو اپنے علم وعمل سے فائدہ پہنچاتا رہے (مناسک نووی رص ۳۸)۔

دوران سفر ہمیشہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ عزت واکرام اور ایثار کا برتاؤ کریں، ہر آرام وراحت کے موقع پر دوسروں کو آگے اور اپنے کو پیچھے رکھیں۔ کوئی ناگوار بات کسی ساتھی سے ہو جائے تو اسے برداشت کریں۔ اگر بات ناقابل برداشت ہو اور اصلاح کی کوئی صورت نہ ہو تو خوبصورتی کے ساتھ علیحدہ ہو جائیں۔ (مناسک نووی رص ۳۸، ۳۹) خبردار خبردار بغض وعناد اور لڑائی فساد سے آپس میں بچتے رہیں کہ اس سے آپ کی عبادت خراب ہو جائے گی۔

روانگی:

اپنے سارے گناہوں سے توبہ کریں پورے خلوص کے ساتھ، جن گناہوں میں مبتلا ہوں انہیں فوراً چھوڑ دیں۔ جو گذر گیا اس پر شرمندہ ہوں۔ آئندہ کے لئے پھر نہ دہرانے کا عزم ہو۔ نماز چھوٹتی رہی ہے تو اس کی قضاء شروع کر دیں۔ اگر کسی کو دکھ پہنچایا ہے تو اس سے معافی مانگ لیں اور اسے منالیں۔ کسی کا کچھ باقی ہو تو اسے ادا کر دیں یا اس سے خوشی خوشی معاف کرالیں۔ جس کا حق تھا وہ مر گیا یا لا پتہ ہے تو اس کی طرف سے فقیروں کو صدقہ کر دیں اور نیت پختہ کرلیں کہ اگر کبھی اس کا وارث مل گیا یا غائب ہونے کی صورت میں وہ خود مل گیا تو اسے اس کا دین ادا کر دیں گے۔

سامان سفر میں ضرورت کے لائق کپڑے، بستر، لوٹا، گلاس، جانماز، ٹارچ، چاقو، سوئی، دھاگہ، قینچی، استرہ، آئینہ، کنگھی، سرمہ دانی، حج کی کتاب، کھانے کے لئے ضروری برتن ساتھ رکھ لیں۔

مستحب ہے کہ روانگی کے وقت اپنے گھر میں دو رکعت نماز پڑھیں، پہلی رکعت میں سورہ فاتحہ کے بعد قل یا أیھا الکافرون، اور دوسری رکعت میں قل ھو اللہ أحد پڑھیں۔ سلام کے بعد آیۃ الکرسی اور لایلف پڑھ لیں۔ پھر اللہ سے خوب جی لگا کر دعا مانگیں:

اے اللہ تو ہی میرے سفر کا ساتھی اور میرے غائبانہ میں میرے اہل وعیال اور میرے مال ودولت کا نگہبان ہے۔ اے اللہ! اس سفر میں نیکی، پرہیزگاری اور اپنے پسند کے کاموں کی توفیق عطا فرما۔ اے اللہ ہمارے لئے سفر کو آسان اور مختصر کر دیجئے اور اس سفر میں ہمیں سلامتی عقل کی، دین کی، بدن کی، مال واولاد کی عطا فرمائیے۔ اپنے گھر کا حج اور اپنے نبی کی زیارت کا موقع عطا فرمائیے۔ اے اللہ اس سفر میں اکڑ اور تکبر کے ساتھ نہیں نکلا ہوں۔ نہ

دکھانے اور شہرت کے لئے۔ میں تو آپ کی ناراضی سے بچنے کے لئے، آپ کو راضی کرنے کیلئے، فرض ادا کرنے کے لئے، آپ کے نبی کی سنت کی پیروی میں اور آپ سے ملاقات کے شوق میں نکلا ہوں۔ پس اے اللہ مجھ سے اس سفر کو قبول فرمائیے اور اشرف العباد سیدنا محمد ﷺ اور ان کی اولاد اور ان کے صحابہ پر رحمت نازل فرمایئے۔

عربی کے الفاظ یوں ہیں۔

اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل والمال، اللهم إنا نسئلك في مسيرنا هذا البر والتقوى ومن العمل ما تحب وترضى. اللهم إنا نسئلك أن تطوى لنا الأرض وتهون علينا السفر وارزقنا في سفرنا هذا السلامة في العقل والدين والبدن والمال والولد وتبلغنا حج بيتك الحرام وزيارة نبيك عليه أفضل الصلاة والسلام. اللهم إني لم أخرج اشراً ولا بطراً ولارياءً ولا سمعة بل خرجت اتقاء سخطك وابتغاء مرضاتك وقضاء لفرضك واتباعا لسنة نبيك محمد ﷺ وشوقا إلى لقائك، اللهم فتقبل ذلك مني وصل على اشرف عبادك سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين أجمعين.

حج کے موضوع پر اردو میں بہت ساری اہم کتابیں شائع ہو چکی ہیں جن میں خصوصیت کے ساتھ مفتی سعید احمد صاحب کی معلم الحجاج، حضرت گنگوہیؒ کی زبدۃ المناسک اور مولانا شیر محمد جالندھری کی شرح زبدہ، مولانا منظور نعمانیؒ کی آپ حج کیسے کریں؟ مستند اور معتبر ہیں لیکن وقت کے گذرنے کے ساتھ حج کے باب میں کئی نئے مسائل پیدا ہوئے۔

دور حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حجاج کی بے پناہ کثرت، ویزا اور ٹکٹ وغیرہ کی قانونی پابندیوں نے حج اور عمرہ کے مختلف مسائل کو علماء اور فقہاء کے لئے غور طلب بنا دیا ہے، کیونکہ ان مسائل کے تعلق سے حج اور عمرہ کرنے والے مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، جدہ وغیرہ میں تجارت یا ملازمت کی غرض سے رہنے والے، دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں، بعض مسائل میں بعض فقہی مسالک پر عمل موجودہ حالات میں انتہائی دشوار ہے، جبکہ دوسرے فقہی مسالک میں یسر و سہولت کا پہلو پایا جاتا ہے، اس طرح کے چند مسائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں؟ اس سلسلے میں فقہاء مجتہدین کے مسالک اور دلائل کی تفصیل اور ترجیح کیا ہے۔

۲۔ آج کل تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمد و رفت کی کثرت و سہولت کی وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ مکرمہ واپس آنا اور حجاز مقدس کے دوسرے شہروں (مدینہ منورہ وغیرہ) کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمد و رفت کرتے ہیں، اسی طرح

تجارتی سامان لانے، لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی وقت طلب اور دقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے (خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو) احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے کیا ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے؟ جنہیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج (حج کے مہینے) شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں، یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

۴۔ جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع و قران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں ان کے مسلک کے اعتبار سے ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشہر حرم میں میقات کے باہر گئے، پھر مکہ مکرمہ واپس ہونے لگے، اگر وہ احرام باندھے بغیر میقات کے اندر داخل ہوئے تو انہیں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوئے تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے، اور اسی سال حج کرنے کی صورت میں تمتع کرنے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا، اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات کے باہر نہ جائیں، تنگی اور دشواری کی بات ہے، کیونکہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے، اور اہل مکہ اپنی مختلف ضرورتوں کی بنا پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، اہل مکہ کی اس مشکل کا شرعی حل کیا ہے؟

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟

۶۔ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور رمی جمرات کی جگہ انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے رمی جمرات کا عمل خصوصاً بوڑھوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہو گیا ہے، اس کی وجہ سے رمی جمرات میں نیابت کا رواج ہوتا جا رہا ہے، بعض لوگ مریض و معذور نہ ہونے کے باوجود محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے کسی دوسرے کو رمی کے لئے بھیج دیتے ہیں، اس سلسلے میں درج ذیل امور دریافت طلب ہیں:

(الف) عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کر سکتا ہے یا نہیں؟

(ب) رمی میں اگر نیابت ہو سکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے، یا ہر شخص کے لئے، اس معذوری کی کیا حد ہے جس کی وجہ سے نیابت جائز ہے، کیا محض ازدحام کے خوف سے نائب

بنانادرست ہے؟

۷۔ سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دئے جاتے ہیں، کیا ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور انہیں کیا کرنا ہوگا؟

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون؟ اس سلسلے میں ائمہ کے مسالک کی کیا تفصیل ہے۔

احناف کے مفتی بہ قول میں ترتیب کو واجب کہا گیا ہے اور ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا گیا ہے۔ دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے (خصوصاً ضعیف ومعذور حجاج کے لئے) خود مذبح جاکر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہوگیا ہے، اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کرکے فارغ ہوجاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابتاً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں، قربانی کا نظم کرنے والے ان اداروں کے ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں، اس لئے یہ لوگ بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے۔ ان حالات میں اگر رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے تو دم لازم ہوگا یا نہیں؟ مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر کیا اس مسئلہ میں فقہ حنفی کے قول مرجوح کو اور دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟

۹۔ آج عام طور پر معروف حج تمتع ہے، افراد یا قران شاذ ونادر ہے، کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا؟

حج بدل کرنے والے کے بارے میں درج ذیل باتیں دریافت طلب ہیں:

(الف) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے؟

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا ہے تو تمتع کرسکتا ہے؟

(د) باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا یا حج بدل کرنے والے کے مال میں؟

(ھ) اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے بھی تمتع کی گنجائش نہ ہو تو وہ حج بدل کرنے والا کیا کرے جسے حکومت کے نظم وقانون کے تحت ایام حج سے بہت پہلے حج کا سفر کرنا پڑے، اس کے لئے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا انتہائی دشوار ہوتا ہے، کیا اس کی دشواری کا کوئی شرعی حل ہے؟

(د) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟

۱۰۔ کوئی حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کرسکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار ناقابل عمل ہے، کیونکہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پارہا ہے یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پارہی ہے یا نفقہ ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کرانتظار کرنا مشکل ہے، ایسی عورت اگر طواف زیارت کئے بغیر واپس چلی جاتی ہے تو اس کا حج ترک رکن کی وجہ سے نامکمل رہتا ہے، دوبارہ اس کا وطن سے واپس آ کر طواف زیارت کرنا ناقبل عمل ہے، مثلاً اس میں دوبارہ آنے کی استطاعت نہیں ہے یا قانونی رکاوٹیں اس کے واپس آنے میں حائل ہیں، ایسی عورت کیا کرے؟

(الف) کیا اس کے لئے اجازت ہے کہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے؟

(ب) اس نے اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کیا تو رکن ادا ہوگیا یا نہیں؟ دم لازم ہوگا یا نہیں؟

(ج) اگر دم لازم ہوگا تو بدنہ ذبح کرنا ہوگا یا بکرا کافی ہوگا؟

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے یا یہ کہ حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر بھی ادا کیا جاسکتا ہے؟

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہوگیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ و حج ادا کرسکتی ہے یا نہیں؟

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا ایام حج، یعنی ۷، ۸ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منی چلا جاتا ہے، تو وہ مقیم ہوگا یا نہیں؟ جبکہ پہلے دونوں آبادیاں الگ الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منی کی آبادی کے متصل ہوگیا ہے۔

۱۳۔ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں، نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتداء کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتداء میں وتر کو ادا کرے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے، تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت و مجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتدا کرے؟

یہ اور اس طرح کے بہت سے سوالات ہیں جن کا حل پیش کرنا علماء و فقہاء کی ذمہ داری تھی اور ہے، اس لئے یہ سارے سوالات دسویں فقہی سمینار منعقدہ بمبئی میں پیش کئے گئے۔ اس سلسلہ میں علماء نے تحقیق کے بعد جو بحوث لکھیں، مباحثے اور میٹنگ کے بعد جو فیصلے ہوئے وہ ہم اس جلد میں شائع کررہے ہیں۔ میں اپنے رفقاء اکیڈمی کی غیر معمولی جدوجہد کے لئے شکرگذار بھی ہوں اور دعا گو بھی۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی

سکریٹری جنرل

۲۴؍مارچ ۱۹۹۹ء مطابق ۵؍ذی الحجہ ۱۴۱۹ھ

تلخيص

مقالات

تلخیص مقالات بابت حج وعمرہ

سوال نمبرا:۔

اس میں تو کوئی شک نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات، یا اس طرح کے دیگر اغراض ومقاصد سے حرم مکی میں داخل ہونے والے اشخاص کے لئے بھی کیا احرام ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں؟

اس سلسلے میں مقالہ نگاروں کی دو رائیں ہیں، بیشتر حضرات نے ضرورت، حاجت شدیدہ اور مشقت کی وجہ سے جمہور ائمہ کے مسلک کو راجح قرار دیتے ہوئے بغیر احرام میقات کے اندر داخل ہونے کی اجازت دی ہے، ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا محبوب علی وجیہی، مولانا جمیل احمد نذیری، اسعد اللہ قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا محمد ابرار الحق قاسمی، مولانا ثناء الہدی قاسمی، مولانا صدر عالم قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا محمد نور قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی۔

ان حضرات نے عام طور پر حرج ومشقت سے متعلق آیات اور قواعد شرع اور فقہاء کی ملی جلی عبارتیں پیش کی ہیں، مثلاً:

(۱) لاینکر تغیر الأحکام بتغیر الزمان (خالد یوسف اللہ رحمانی)

(۲) ماجعل علیکم فی الدین من حرج (الآیة)

(۳) إن الدین یسر

(۴) إن اللہ یرید بکم الیسر ولایریدبکم العسر

(۵) رخص رسول اللہ ﷺ للضعفة من أهله فی ترک الوقوف بمزدلفة (اعلاء السنن ۱۰/۱۳۲)

(۶) من کان داخل المیقات، له أن یدخل مکة بغیر إحرام لحاجته لأنه یکثر دخوله مکة وفی إیجاب الإحرام فی کل مرة حرج بین (فتح القدیر ۲/۳۵۴)

(۷) لوأوجبنا الإحرام علی من یتکرر دخوله أفضی إلی أن یکون جمیع زمانه محرمافسقط

للحروج (المغنی۳/۲٦۸)

اور مولانا شمس پیرزادہ، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا سید اسرارالحق سبیلی، مولانا محمد رئیس ندوی، مولانا شکیل احمد، مولانا قمرالزماں ندوی، مولانا راشد حسین ندوی وغیرہم نے بلااحرام دخول کی اجازت کے لئے مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کیا ہے:

(۱) عن جابر أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة وعلیه عمامة سوداء بغیر إحرام (مسلم نسائی ۱/۴۳۹)

(۲) عن أنس أن النبی ﷺ دخل مکة عام الفتح وعلی رأسه المغفر، قال مالک ولم یکن رسول الله صلی الله علیه وسلم. یومئذ محرما (احمد، بخاری)

(۳) یجوز دخول مکة بغیر إحرام لمن لم یرد حجا ولا عمرة سواء أکان دخوله لحاجة تتکرر کالحطاب والحشاش والسقاء والصیاد وغیرهم أم لم یتکرر کالتاجر والزائر وغیر هما سواء أکان آمنا أم خائفا (فقه السنته ۵/۱۴۰)، سواء کان دخوله لحاجة تتکرر أم لم یتکرر (مسلم مع النووی ۱/۴۳۷)

اور مولانا ظفرالاسلام، مولانا ارشادالقاسمی، مولانا فضل الرحمٰن قاسمی اور مفتی عبدالرحیم صاحبان نے جواز کے لئے حیلہ کی تجویز پیش کی ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی احرام کی پابندی ضروری ہے، اس رائے کو مندرجہ ذیل حضرات نے اختیار کیا ہے:

مولانا عبیداللہ اسعدی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، خورشید انور اعظمی، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا سعید الرحمٰن قاسمی اور مولانا ابوسفیان مفتاحی نے تاجر اور مواقع ضرورت کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے۔

دلائل:

(۱) قاعدہ ہے: قول وفعل میں تعارض کے وقت قول کو اور اباحت وحرمت میں حرمت کو ترجیح ہوتی ہے۔

(۲) عن خصیف بن سعید بن جبیر أن النبی ﷺ قال: لایجاوز أحد الوقت إلا المحرم (مصنف ابن ابی شیبہ ۴/۵۲)

(۳) عن ابن عباسؓ قال: إذا جاوز الوقت فلم یحرم حتی دخل مکة رجع إلی الوقت فأحرم وإن خشی إن رجع إلی الوقت فانه یحرم ویهریق لذلک دما (مسند اسحاق بن راہویہ)

(۴) عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: هذه مکة حرمها الله عزوجل یوم خلق السموات والأرض لم تحل لأحد قبلی ولا لأحد بعدی وإنما أحلت لی ساعة من نهار (نسائی

(۲۱۱/۵

(۵)قال الله : لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين (الآية)

سوال نمبر۲:

تاجروں، کمپنیوں کے ایجنٹوں، گاڑیوں کے ڈرائیوروں اور وہ حضرات جن کو روزمرہ حدودِ حرم عبور کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ایسے لوگوں کے لئے ہر بار احرام باندھنا اور ارکان عمرہ ادا کرنا وقت طلب اور دقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حج وعمرہ کی نیت نہ رکھنے والے کے لئے بھی احرام باندھ کر حرم میں داخل ہونے کی پابندی ہے ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے؟

اس بارے میں اکثر مقالہ نگار حضرات نے ایسے لوگوں کے لئے احرام کو واجب قرار نہیں دیا ہے، ان کے نزدیک عدم وجوب کی اصل بنیاد حرج وتنگی ہے کہ ان لوگوں کو اگر ہر وقت احرام کا پابند قرار دیا جائے تو بہت بڑی تنگی اور مشقت وحرج کو دعوت دینا ہوگا جب کہ شریعت نے "الحرج مرفوع" اور "إذا ضاق الأمر اتسع" کہا ہے، مزید دلائل جواب نمبر ا کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

البتہ مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا ابراہیم فلاحی اور سعید الرحمٰن قاسمی صاحبان کی رائے عدم جواز کی ہے، جن میں مولانا عبداللطیف مظاہری نے صرف اہل مکۃ کو تجارتی یا دیگر کسی مقاصد سے بغیر احرام آنے جانے کی ضرورۃً اجازت دی ہے اور اس پر حکم اباحت کو محدود کیا ہے۔

مولانا برہان الدین اور ابراہیم فلاحی صاحبان کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ محض قیاسی ہوتا تو اس کی گنجائش تھی اور واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ بلا احرام دخول حرم کی ممانعت منصوص ہے، نیز شعائر اللہ اور اس سرزمین کے تقدس وعظمت اور لوگوں میں عبادتوں کے رجحان کی کمی کا تقاضا یہ ہے کہ مزید اس کی تاکید کی جائے۔

المشقة والحرج انما يعتبران عند عدم النص.

المشاق على قسمين مشقة لاتنفک عنها العبادة غالباً..................... فلاأثر لها في إسقاط العبادات.

سوال نمبر۳:

مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ پر مقالہ نگار حضرات کے قدر مشترک چار نقاط نظر ہیں:

پہلا نقطہ نظر:

اکثر کی رائے عدم جواز کی ہے کہ مکی اگر حج تمتع یا قران کرنا چاہے تو شرعاً اس کی گنجائش نہیں ہوگی، ان حضرات نے زیادہ تر درج ذیل آیت، احادیث اور عبارات فقہاء سے اپنی رائے مدلل کی ہے، جن میں مولانا زبیر احمد قاسمی،

مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا ثناء الہدی قاسمی، مولانا شکیل احمد، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شبیر احمد قاسمی، مولانا عزیز اختر قاسمی، مولانا نورالحق رحمانی صاحبان کے نام شامل ہیں۔

دلائل:

(۱) فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام (بقرة/۱۹۶)

(۲) قال قتادة ذكر لنا ان ابن عباس كان يقول يا أهل مكة لا متعة لكم أحلت لأهل الآفاق وحرمت عليكم إنما يقطع أحد كم واديا أو قال جعل بينه وبين الحرام واديا يهل بعمرة (ابن کثیر ۱/۱۲۳۵-۱۲۳۶)

ابرارالحق قاسمی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا صدر عالم قاسمی، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا فضل الرحمٰن قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا محمد ابرار خان ندوی، محمد جنید احمد فلاحی۔

مولانا خورشید احمد اعظمی نے مکی کے لئے ایسا نہ کرنے کو بہتر سمجھا ہے اور مولانا ظفرالاسلام نے حیلہ اپنانے کا مشورہ دیا ہے۔

تیسری رائے:

(مولانا مصلح الدین بروڈوی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا منظور احمد قاسمی) کی ہے، مولانا مصلح الدین اور مفتی جمیل احمد نذیری صاحب کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، اور مولانا منظور احمد، مولانا برہان الدین سنبھلی صاحبان نے بغیر احرام دخول حرم کو ممنوع قرار دیا ہے۔

دلائل:

☆ فليس للمكي أن يدخل مكة من غير إحرام لأنه صار آفاقيا (بحرالرائق ۲/۳۱۹)

☆ وقد روى عن ابن عمر أنه قال إنما التمتع رخصة لمن لم يكن له أهله حاضري المسجد الحرام ......والمراد المتعة ولو كان المراد الهدى لقال وذلك على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام أيضا فإن التمتع لأهل سائر الآفاق إنما هو تخفيف من الله وإزالة المشقة عنهم في إنشاء سفر لكل واحد منهما وأباح لهم الاقتصار على سفر واحد في جمعهما جميعا إذ لو منعوا عن ذلك لأدى ذلك إلى مشقة وضرر وهلما لا مشقة عليهم ولا ضرر في فعل العمرة في غير أشهر الحج (احکام القرآن للجصاص ۱/۲۸۸)

سوال نمبر ۵:

تمتع کرنے والے آفاقی، ظاہر ہے پہلے عمرہ ادا کرتے ہیں اور اس کے بعد حج کا احرام، تو درمیان میں جو وقت بچتا ہے اس میں مزید عمرے کر سکتے ہیں یا نہیں؟

اس کا جواب بیشتر مقالہ نگار حضرات نے اثبات میں دیا ہے کہ شرعاً اس کی اجازت ہے، اس دوران مزید عمرے کر سکتے ہیں اور بہت سے مؤیدات و دلائل اس کے جواز پر پیش کئے ہیں، بطور نمونہ چند ذکر کئے جا رہے ہیں:

دلائل:

☆أتمو الحج والعمرة لله مطلقا عن الوقت (بدائع ۲/۲۲۷)

☆عن ابن عباسؓ قال سمعت عمره يقول: لو اعتمرت ثم اعتمرت حججت لتمتعت (احکام القرآن للرازی ۱/۲۸۵)

☆وتصح في كل السنة ولكن يكره تحريما إنشائها بالإحرام في خمسة أيام بعد يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق للمنهي عنها فيها۔

☆أفاد أنه يفعل مايفعل الحلال فيطوف بالبيت مابداله ويعتمر قبل الحج (ردالمحتار ۲/۲۶۸)

☆عن عليؓ قال: في كل شهر عمرة (رواہ الشافعی)

☆قال النبي ﷺ: تابعوا بين الحج والعمرة

☆ ويستحب الإكثار من الاعتمار (الایضاح رص ۲۶۳)

البتہ مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عزیر اختر قاسمی اور مفتی عبدالرحیم صاحبان کی رائے یہ ہے کہ مزید عمرہ نہ کرے تو بہتر اور احوط ہے اور مولانا منظور احمد قاسمی کی رائے میں عمرہ سے اولی کثرت طواف ہے۔

وصرح في الباب بأنه لايعتمر اى بناء انه صار في حكم المكي ان المكي ممنوع من العمرة في أشهر الحج وإن لم يحج وهو الذي حط عليه كلام الفتح وخالفه في البحر وغيره بأنه ممنوع من العمرة إن حج من عامه (ردالمحتار ۲/۲۱۲)

سوال نمبر ۶ (الف۔ب):

رمی جمرات ارکان حج میں سے ایک رکن ہے؟ تو کیا اس کے لئے دوسرے شخص کو نائب بنانا درست ہے؟ نیز عذر کی کیا حد ہے؟ اس بابت تمام ہی مقالہ نگار حضرات کا اتفاق ہے کہ مجبوری اور معذوری کے وقت رمی جمرات کے لئے دوسرے اشخاص کو نائب بنانا درست ہے، اور عذر کی حد بندی کرتے ہوئے بیشتر حضرات نے صراحت کی ہے کہ عذر کی حد یہ ہے کہ معذور شخص کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو اور مقام رمی تک از خود جانے کی صلاحیت و طاقت نہ رکھتا ہو تو ایسا شخص شریعت کی نگاہ میں معذور تصور کیا جائے گا، اسی طرح تمام ہی حضرات اس بات پر بھی متفق ہیں کہ

محض ازدحام جواز نیابت کے لئے عذر قرار نہیں پائے گا، نیز اس حکم میں مرد وخواتین سب برابر ہیں۔

جبکہ مولانا شمس پیرزادہ، مولانا نورالحق رحمانی، مولانا سید اسرارالحق سبیلی، مولانا محمد ایوب ندوی اور مولانا مصلح الدین کی رائے میں خواتین کے لئے اور مولانا اشتیاق احمد اعظمی، حکیم ظل الرحمن صاحبان کے نزدیک سن رسیدہ اور کمزور و ناتواں اشخاص جنہیں بھیڑ میں دب کر جان کی ہلاکت کا خدشہ ہو، کے لئے ازدحام بھی عذر قرار پائے گا اور ان کے لئے کسی کو نائب بنانا درست ہوگا۔

دلائل:

☆عن جابرؓ أنه قال حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان و رمينا عنهم (رواہ احمد وابن ماجہ بحوالہ فقہ السنۃ ۱/۶۳۳)

☆والرجل والمرأة في الرمي سواء إن رميها في الليل أفضل فلاتجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (بغیۃ المناسک ر ص ۱۰۰)

☆قدتبين مماقدمناأنهم جعلوا خوف الزحام عذرالمرأة وظن به علة أوضعف في تقديم الرمي قبل طلوع الشمس أوتأخيره إلى الليل لافي جواز النيابة فيهم لعدم الضرورةفلولم يرموا بأنفسهم خوف الزحام تلزمهم الفدية (حوالہ سابق)

☆وكذلك من عجز عن الرمي بنفسه لمرض أونحوه فإنه يستنيب من يرمي عنه ولاشئي عليه (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۴۰)

سوال نمبر ۷:

حج کو جانے والے حضرات جو قانونا گرفتار ہو جائیں وہ محصر کے حکم میں ہوں گے یا نہیں؟

اس بابت تمام حضرات ہم خیال ہیں کہ ایسے لوگ بھی حکماً محصر ہوں گے اور ان پر محصر ہی کے احکام جاری ہوں گے، اس کے ثبوت پر مقالہ نگار حضرات نے جو مواد و دلائل جمع کئے ہیں ان میں سے چند بطور نظیر پیش ہیں:

دلائل:

☆فقال قوم يكون الحصربكل حابس من مرض أوعدو و كسر وذهاب نفقة ونحوها مما يحصره ويمنعه عن المضي إلى البيت وهو قول أبي حنيفة وأصحابه و روى ذلك عن ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت وقال آخرون وهم الليث بن سعد ومالك وأحمد وإسحاق لايكون الإحصار إلا بالعدوفقط ولايكون بالمرض (عینی حاشیہ ابوداؤد ۱/۲۵۷)

☆السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر (فتح القدیر ۲/۱۲۵)

☆عن ابن عباسؓ إنما البدل على من نقض حجه بالتلذذ فاما من حبسه عذر أوغير ذلك فانه يحل ولايرجع وإن كان معه هدى وهو محصر نحوإن كان لايستطيع أن يبعث وإن استطاع

أن يبعث به لم يحل حتى يبلغ الهدى محله (صحیح بخاری ار۲۴۳)

البتہ مولانا شمس پیرزادہ صاحب کی رائے میں ایسے لوگ محصر کے حکم میں نہیں آئیں گے، اور مفتی محبوب علی وجیہی نے ایسے محصروں پر حلال ہونے کے لئے ہدی کو لازم قرار نہیں دیا ہے اور مفتی عبدالرحیم نے ہدی کے حل میں بھی ذبح کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔

سوال نمبر ۸:

رمی، ذبح، حلق میں احناف کے یہاں ترتیب رکھنا ضروری ہے، آج کے مشکل ترین حالات میں ترتیب برقرار رکھنا انتظامی مجبوریوں کی وجہ سے مشکل ہو گیا ہے، تو کیا اس کے حل کے لئے عدم وجوب کے قائلین اور احناف میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟

اس مسئلہ میں مقالہ نویسوں کی جملہ دو رائیں ہیں:

پہلی رائے: ان میں زیادہ تر حضرات نے صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر حالات وزمان کے پیش نظر فتوی دینے کا عندیہ دیا ہے اور کچھ نے ترتیب کو واجب ہی نہیں قرار دیا ہے، جن میں چند اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی شبیر احمد قاسمی، مولانا ارشاد الحق قاسمی، مولانا ابوبکر قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا جمیل احمد نذیری، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا محمد رئیس ندوی، مولانا نور الحق رحمانی۔

دلائل:

☆عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع عنى للناس يسئلونه فجاء رجل فقال لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح فقال: اذبح ولاحرج فجاء ه آخر فقال لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي فقال: ارم ولاحرج، فماسئل النبي ﷺ عن شي قدم ولاأخر إلاقال: افعل ولاحرج (متفق علیہ)

☆عن ابن عباس أن النبي ﷺ قيل له في الذبح والحلق والرمي والتقديم والتاخير فقال لاحرج (بخاری مع الفتح ۳؍۴۴۵)

☆قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي ﷺ فاخذ أنه قال لاحرج في شئي من ذلك وقال أبو حنيفة لاحرج في شئي من ذلك ولم ير في شئي من ذلك كفارة إلافي خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم وأما نحن فلانرى عليه شيئا (درس ترمذی ۳؍۱۵۲)

دوسری رائے: مولانا عبیداللہ اسعدی، مفتی محبوب علی وجیہی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا ظفر الاسلام، مفتی حبیب اللہ

قاسمی، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا منظور احمد قاسمی صاحبان کی ہے، ان میں مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مفتی عبدالرحیم قاسمی اور مولانا ابراہیم فلاحی نے ترتیب کو واجب قرار دیا ہے، اور مولانا عبیداللہ اسعدی، مفتی محبوب علی وجیہی اور منجملہ ان حضرات نے انتظامی امور کی ح پر زور دینے کی رائے دی ہے۔

دلائل:

قال السرخسي: إذا وافى منى يرى جمرة العقبةثم يذبح إن كان قارنا أومتقائم بالحلق لحديث عائشةأن النبيﷺقال إن أول نسكنا في هذا اليوم ان نرى ثم نذبح ثم نحلق ولأن الذبح والحلق من أسباب التحلل الاثر إن تحلل المحصر بالذبح فيقدم الرمى عليهمائم الذبح في معنى التحلل دون الحق فإن الحلق محظور الإحر والذبح لافكان الذبح فعل ماعلى الحلق (مبسوط ۴/۶۴)

اعلم أن في يوم النحر أربعة نسك، رمى ونحر وطواف على ترتيب ماذكر والترتيب في الثلاثة الاواجب (العرف الشذی للانورشاہ الکشمیری ۱/۱۸۲)

سوال نمبر ۹:

الف۔ کیا حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے؟

تمام مقالہ نگاروں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا حج تمتع کرسکتا ہے۔

ب۔ آمر کی صریح اجازت کے بغیر مامور حج تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

اس بارے میں مقالہ نگار حضرات میں دو طرح کے رجحانات پائے جاتے ہیں، جن حضرات نے صراحۃً اجازت آمر کی ضروری قرار نہیں دیا ہے بلکہ دلالۃً اور عرف ورواج کی وجہ سے مامور کے لئے حج تمتع کی گنجائش نقل کی ہے ان کے اسماء درج ذیل ہیں:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا ابوبکر قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا شبیر احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا ثناء الہدی قاسمی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شکیل احمد قاسمی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا رئیس ندوی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا عبداللطیف بری، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا اسعد اللہ قاسمی، حکیم ظل الرحمن، مفتی عبدالرحیم قاسمی۔

جن حضرات نے تمتع کے لئے آمر کی طرف سے صریح اجازت کو ضروری قرار دیا ہے، ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا ارشاد الحق قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا سعید الرحمن قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا محمد ایوب ندوی، مفتی انور علی اعظمی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی،

مولانا محمد ابرارالحق قاسمی، مولانا محمد نورالقاسمی، مولانا فضل الرحمٰن افضل قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی ولانا قمرالزماں ندوی، مولانا خورشید انوراعظمی، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا ظفرالاسلام اعظمی۔

☆ مولانا اشتیاق احمداعظمی اور قمرالزماں ندوی صاحبان کی رائے میں اجازت کے باوجود تمتع نہ کرنا احوط اور بہتر ہے۔

ج۔ ماموکو اگر ظن غالب ہو کہ آمر سے وہ اجازت لیتا یا لے تو اسے تمتع کی اجازت مل جاتے یا دیدے گا تو اسے تمتع کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟

اس بابت بیشتر حضرات نے چونکہ شریعت نے بہت مسائل میں ظن غالب کا اعتبار کیا ہے اس لئے مامور کے لئے تمتع کی گنجائش ہوگی، البتہ مندرجہ ذیل علماء کی رائے یہ ہے کہ مامور سے حج جیسی اہم عبادت کی ادائیگی کا معاملہ متعلق ہے اس لئے صراحتاً اجازت ضروری ہوگی، محض ظن غالب کا اعتبار نہیں ہوگا:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا خورشید انوراعظمی، مفتی انورعلی اعظمی، مولانا اشتیاق احمداعظمی، مولانا سعیدالرحمٰن قاسمی، مولانا محمد جنید احمد فلاحی۔

د۔ دم تمتع حج بدل کرنے والے مامور کے ذمہ ہوگا یا آمر کے؟

اس بارے میں بھی فاضل مقالہ نگاروں کی اکثریت مامور (حج بدل کرنے والے) کے ذمہ دم کے وجوب کی قائل ہے، دوسری رائے رکھنے والے علماء نے اس میں تفصیل کی ہے کہ اگر آمر کی اجازت سے تمتع کررہا ہے تو دم اسی کے ذمہ لازم ہوگا اور بغیر اجازت یا کسی مجبوری کی وجہ سے ہے تو مامور اپنے مال سے دم ادا کرے گا جن کے اسماء مندرجہ ذیل ہیں:

مولانا ارشادالحق قاسمی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا محمد رئیس ندوی اور سید قدرت اللہ باقوی صاحبان نے دم آمر کے ذمہ لازم قرار دیا ہے۔

(ھ) آمر کی طرف سے تمتع کی اجازت بھی ہو اور قانونی دشواری کی وجہ سے وہاں پہلے جانا پڑتا ہے اور حج کی تاریخ آنے تک احرام میں رہنا بھی ایک مشکل مسئلہ ہے، اس پریشانی کا کیا حل ہوگا؟

اس کے جواب میں مقالہ نگاروں نے عام طور پر اس کے لئے تمتع کی گنجائش نقل کی ہے، جن میں ذیل کے اسماء شامل ہیں:

مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا ارشادالحق قاسمی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا نورالحق رحمانی، مفتی عزیر اختر قاسمی، مولانا محمد ابراہیم فلاحی۔

اور مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولانا نورالحق رحمانی کی رائے یہ ہے کہ عمرہ کے بعد طوالت و اکتاہٹ سے بچنے کے لئے مدینہ چلا جائے اور حج کے قریب احرام باندھ کر حج کرے، مولانا اشتیاق احمد اعظمی کی رائے میں تمتع نہ

کرنا اولی ہے اور مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب کی رائے میں تمتع کی گنجائش ہوگی۔

و- میت کی طرف سے حج بدل میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں مقالہ نگار کے دو نقاط نظر ہیں:

پہلا نقطہ نظر:

اگر میت نے زندگی میں اجازت دی ہو یا ورثاء جو ان کی طرف سے حج کرارہے ہوں ان کی طرف سے اجازت ہو تو تمتع کی گنجائش ہے ورنہ نہیں، اس نقطہ نظر کو اپنانے والوں میں:

مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ارشاد الحق قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا نورالحق رحمانی، مولانا ابوبکر قاسمی، عبدالقیوم پالنپوری، مولانا تنویر عالم قاسمی وغیرہ حضرات کے نام شامل ہیں۔

دوسرا نقطہ نظر:

میت کی طرف سے حج بدل کی بھی گنجائش اور تمتع کی بھی گنجائش ہے اور عرف ورواج اور مشقت کے پیش نظر اس کی اجازت ہوگی، اس نقطہ نظر کو مندرجہ ذیل حضرات نے اختیار کیا ہے:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شمس پیرزادہ، مفتی شبیر احمد قاسمی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا سید اسرارالحق سبیلی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا ثناء الہدی قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی، مولانا شکیل احمد قاسمی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا راشد حسین ندوی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی اور مولانا محمد رئیس ندوی۔

فریق اول کے دلائل:

إن الميت لو أمره بالتمتع المأمور صح ولايكون مخالفا: بلاخلاف بين الأئمة الأسلاف (ارشاد الساری رص ۳۰۴)۔

وبقي صورتان يكون بالقران فيها مخالفا أحدهما مالم ياذناله بالقران فقرن عنهما ضمن نفقتهما (بحرالرائق ۳ر۷۰)۔

ولكن مازادفي اللباب يوافقه مافي البحر وغيره من جواز التمتع عن الآمر إذاكان بأمره كماسيأتي عن قريب قيل: وعليه فله أن ياذن للمامور بالإفراد العمرة اوامنه ثم ياتيان الحج عنه (غنیۃ المناسک ص ر۱۸۵)

فریق ثانی کے دلائل:

وإلافجعل ثوابه له بعدالأداء إذبدون الأداء به يقع الحج عن القائل بالاتفاق فهو ليس حاجاعنه بل هو فاعل ثواب حجه له والثواب إنما يحصل بعدالأداء فبطلت نيته له في الإحرام

فلا يحصل له ثواب إلا إذا جعل له بعدالأداء كماقالو افى مسائل الحج عن إيضاح بل لابدمن جعل ثوابه له بعدالأداء لمافى العبادة البدنية (غنیہ رص ۴۶۲)

المعروف عرفا كالمشروط شرعاً

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلافيصير مخالفافيضمن (الدرالمختار ۲ر ۲۴۷)

سوال نمبر ۱۰:

الف۔ حائضہ عورت ناپاکی کی حالت میں طواف کرسکتی ہے یانہیں؟

ب۔ اگر کرلیا تو رکن ادا ہوگا یانہیں؟

ج۔ دم میں کیا واجب ہوگا؟

د۔ دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ ہی میں ضروری ہے یاباہر بھی اس کی گنجائش ہے؟

اس سوال کی تینوں شقوں ب، ج، د، میں تمام مقالہ نگار کا اتفاق ہے کہ اگر ناپاکی کی حالت میں یہ مجبوری حائضہ عورت طواف کرے تو رکن کی ادائیگی ہوجائے گی اور حج صحیح ہوگا اوراس جنایت کی وجہ سے دم دینا ضروری ہوگا اوردم میں چھوٹے جانور کافی نہیں ہوں گے بلکہ بڑے جانور، اونٹ، گائے، بھینس کا بدنہ دینا ہوگا، اورقربانی کا مکہ مکرمہ میں ہونا شرط ہے۔

جبکہ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی کی رائے میں اس حالت میں طواف کرنے سے رکن ادانہیں ہوگا، مجوزین نے قاعدہ شرعیہ ''الضرورات تبیح المحظورات'' سے بھی اس کے جواز پر استدلال کیا ہے (مولاناسراج الدین قاسمی، مولانا سعیدالرحمٰن قاسمی)۔

تاہم سوال کی پہلی شق (الف) میں مقالہ نگار حضرات کی دورائیں ہیں، مجوزین اور مانعین۔

مجوزین: کا کہنا ہے کہ چونکہ یہ اضطرار اور ضرورت کے درجہ کی چیز ہے اس لئے خواتین کو مجبوراً شرعاً اجازت ہوگی کہ وہ اسی حالت میں طواف کرکے دم دیدے، اس رائے کے حاملین میں مندرجہ ذیل حضرات ہیں:

مولاناخالدسیف اللہ رحمانی، مولاناعبیداللہ اسعدی، مولانابرہان الدین سنبھلی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولاناابوسفیان مفتاحی، مولاناسلطان احمداصلاحی، مولاناجمیل احمدنذیری، مفتی محبوب علی وجیہی، مولاناخورشیداحمداعظمی، مولاناسراج الدین قاسمی، مولاناعتیق احمدقاسمی، مولاناشکیل احمد، مولانارئیس ندوی اورمولاناشبیراحمدقاسمی۔

دلائل:۔

الضرورات تبيح المحظورات (الاشباہ والنظائر)

ومن المعلوم أن الصلوات هى أكبرالوجبات على الإطلاق وتجب فى اليوم والليلة خمس مرات وأجمع العلماء على اشتراط الطهارة لها وتباح بل تجب للحاجة لعدم الطهورين

فیصلی بغیر وضوء ولاتیمم ویصلی غیر القبلة للضرورة ویصلی العریان عند عدم مایستر به عورته ونحو ذلک مما أجمع العلماء علی جواز فعل للضرورة وطواف الحائض أولیٰ من هذا کله (القول بجواز طواف الحائض لابن تیمیہ/۴۵)

مانعین: کا خیال ہے کہ ناپاکی کی حالت میں طواف معصیت ہے اگر عورت کرے گی تو ادا تو ہوجائے گا لیکن گنہ گار بھی ہوگی، اس لئے عورتوں کو اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ اپنے ایام ممنوعہ میں طواف بیت اللہ کریں، اس نقطہ نظر کے حاملین میں مندرجہ ذیل حضرات شامل ہیں:

مفتی انور علی اعظمی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا اسعداللہ قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری۔

دلائل:

افعل مایفعل الحاج غیر أن لاتطو بالبیت حتی تطهری (رواہ مسلم)

عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ قال: الحائض والنفساء إذا أتتا علی الوقت تغتسلان وتحرمان وتقضیان المناسک کلها غیر الطواف بالبیت قال أبو معمر فی حدیثه حتی تطهر (ابوداؤد، ترمذی)۔

سوال نمبر۱۱:

ایام عدت میں خواتین حج یا عمرہ کرسکتی ہیں یا نہیں؟

اس سلسلہ میں مقالہ نگار میں دو طرح کے رجحانات پائے جاتے ہیں:

رجحان اول: یہ ہے کہ کسی معتدہ عورت کو اپنی عفت وعصمت کے لئے کوئی خطرہ نہ ہو، دوبارہ حج کے لئے سفر کے اخراجات مہیا ہونے کی مستقبل میں امید نہ ہو، آفاق سے نکل کر حرم کے قریبی علاقہ میں داخل ہوچکی ہو جہاں سے مکہ کی مسافت سفر یا اس سے کم ہو اور وہاں سے گھر واپسی بھی وقت آمیز ہو، وہاں کسی خاص مقام پر عدت کے ایام گزارنا بھی آسان نہ ہو، غرض مختلف طرح کی مجبوریاں دامن گیر ہوں تو خاتون تمام احتیاطی تدابیر کے ساتھ اپنے فریضہ حج وعمرہ ادا کرسکتی ہے ... مندرجہ ذیل حضرات کا ہے:

مولانا عبیداللہ اسعد... لانا برہان الدین، مولانا خالد سیف ... رحمانی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولا... سعیدالرحمٰن قاسمی، مولانا سید اسرارالحق سبیلی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی محمد انور علی اعظمی، مولانا نورالحق رحمانی، مولانا اسعداللہ قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا ارشادالحق قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا محمد ایوب ندوی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا ابوبکر قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا شکیل احمد سیتاپوری، مولانا شمس پیرزادہ اور مولانا محمد رئیس ندوی۔

دلائل:

وأتموا الحج والعمرة لله (الآية)

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها وكانت بينها وبين مكة مسيرة سفر وبلدها أقل امنه أو أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها أو قريب منه وإلا فلا إحصار (بغیۃ المناسک/۱۶۷)

وقال أبو يوسف ومحمد إذا كان معها ذو محرم فلا بأس أن تخرج في عدتها (مختصر الطحاوی/ص ۲۱۹)

إذا مات المحرم والمرأة في الطريق فقال أحمد: إذا تباعدت مضت فقضت الحج، قيل له قدمت من خراسان فمات وليها ببغداد فقال تمضي إلى الحج وإذا كان الفرض خاصة فهو آكد......وهذا لأنها لا بدلها من السفر بغير محرم فمضيها إلى قضاء حجها أولى (المغنی/۲۴۰-۲۴۱)

رجحان ثانی: یہ ہے کہ وہ محصر کے حکم میں ہوگی اور اس پر محصر کے احکام جاری ہوں گے حج وعمرہ نہیں کرے گی بلکہ عدت کے ایام پورے کرے گی، اس کے اپنانے والوں میں یہ حضرات ہیں:

مولانا ظفر الاسلام، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی اور مولانا صدر عالم قاسمی۔

دلائل:

قال ابن الهمام يتحقق الإحصار عندنا بالعدو وغيره كالمرض وهلاك النفقة وموت محرم المرأة وزوجها (المرقاۃ-۶/۲)

فإن كانت في مصر قرت فيه إلى أن تنقض عدتها ولا تخرج وإن وجدت محرما خلافا لهما وإن كانت في قرية أو مفازة لا تأمن على نفسها فلها أن تمضي إلى موضع أمن ولا تخرج منه حتى تمضي عدتها الخ (ردالمحتار/۲/۱۴۶)

سوال نمبر ۱۲:

۷-۸ ذی الحجہ کو مکہ مکرمہ پہونچنے والے حجاج کو پندرہ دن جو کم از کم مقیم ہونے کے لئے ضروری ہے، پورے ہونے سے قبل ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منیٰ کا سفر کر لیتے ہیں، منیٰ اور مکہ کی آبادی بھی ایک دوسرے سے مل گئی ہے تو کیا ایسے حجاج پندرہ دن منجملہ پورے ہونے پر مقیم ہوں گے یا مسافر رہیں گے؟

اکثر مقالہ نگار حضرات کی رائے یہ ہے کہ چونکہ شہروں کا اتصال اور عدم اتصال بلدیہ عرف اور کارپوریشن کی حد بندی پر ہے اور وہاں کی بلدیہ نے ابھی تک دونوں کو متصل اور ایک شہر قرار نہیں دیا ہے اس لئے دونوں مقامات پر قصر ہی ہوگا اگر چہ مکہ میں پندرہ دن کا عرصہ گزر جائے لیکن منیٰ جانے پر قصر لازم ہوگا، نیز مکہ میں مدت اقامت مکمل ہونے پر اتمام ہوگا لیکن منیٰ میں چونکہ پندرہ دن رہنا نہیں ہوتا اس لئے وہاں قصر ضروری ہوگا، البتہ کچھ حضرات دونوں کو متصل

مانتے ہوئے پندرہ یوم پورے ہونے پر دونوں شہروں میں اتمام صلوۃ یعنی مقیم ہونے کے قائل ہیں، جن کے اسمائے گرامی ہیں:

مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا صدر عالم قاسمی، مولانا نور الحق رحمانی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مفتی شبیر احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی اور ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی۔

جبکہ مولانا عتیق احمد قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی صاحبان کے نزدیک اگر ایسا ہوگیا ہے اور دونوں شہر مل گئے ہیں، حکومت نے بھی دونوں کو ملا دیا ہے تو ایسے لوگ مقیم ہوں گے ورنہ مسافر ہی رہیں گے، اور مولانا خورشید احمد اعظمی کی رائے میں اگر مسافت پوری ہوگی تو مقیم ورنہ مسافر۔

سوال نمبر ۱۳:

نماز وتر رمضان المبارک میں باجماعت مشروع ہے اور ادائیگی میں ائمہ مجتہدین و متبوعین کے نزدیک بظاہر نوعیت میں خاصا فرق واقع ہوا ہے تو کیا ایک امام کے متبوعین کی دوسرے امام کی اقتدا وتر میں جائز ہے؟

اول: بیشتر یا اکثریت کی رائے یہ ہے کہ اپنی جماعت میسر نہ ہونے، تنہا ادا کرنے میں ثواب کم ہونے اور انتشار سے بچتے ہوئے مجمع اور جماعت کی رعایت کے پیش نظر وتر میں امام حرم کی اقتدا، جائز ہوگی اور وہ دو رکعت پر سلام نہ پھیر کر اپنی ایک رکعت پوری کرلے گا تو کوئی مضائقہ نہیں۔

دلائل:

☆ وإن اقتداء الحنفي بمن يسلم على رأس الركعتين في الوتر يجوز ويصلي معه بقيته لأن إمامه لم يخرجه بسلام عنده لانه مجتهد فيه (فتح القدیر ۱/۴۳۷)۔

وقال العلامه أنورشاه الكشميري: وبالجملة فمذهب الحنيفة أنه لاوتر عندهم إلابثلاث ركعات بتشهدين وتسليم نعم لواقتدى حنفي بشافعي في الوتر وسلم ذلك الشافعي الإمام على الشفع الأول على وفق مذهبه ثم الوتره صح وترالحنفي عندابي بكر الرازي وابن وهبان (معارف السنن ۴/۱۷۰)

وعلى قول الهندو انى يصح الاقتداء وإن لم يحتط وظاهره الجواز وإن ترك بعض الشروط عندنا (شامی ۲/۸)

البتہ مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا تنویر عالم قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا ابراہیم فلاحی اور مولانا عبدالرشید قاسمی صاحبان کی رائے اقتداء میں عدم جواز کی ہے ان حضرات کے نزدیک حنفی اپنی وتر علاحدہ ادا کرے اور مولانا اسعد اللہ

قاسمی کی رائے میں صرف حرم میں اس کی اجازت ہوگی دوسری مسجدوں میں نہیں۔

دلائل:

هذا الاقتداء إذا كان يحتاط في مواضع الاختلاف كان يجدد الوضوء بخروج نحو دم إلى قوله وأن لايقطع وتره بسلام على الصحيح (طحاوی رص ۳۱۲)

واستكله في الفتح بأنه اقتداء المفترض بالمتنفل وإن لم يخطر عندالنية صفة النية أوغيرها بل مجرد الوتر كماهو ظاهر إطلاق التعيين لتقرر النفلية في اعتقاده ورده في البحر بما صرح به في التعيين أيضامن أن الامام إن نوى الوتر وهو يراه سنة جاز الاقتداء ، كمن صلى الظهر خلف من يرى أن الركوع سنة وإن نوى بنية التطوع لايصح الاقتداء، لأنه يصير اقتداء المفترض بالمتنفل (شامی ۱ر۴۹۴)۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

☆ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، حیدرآباد
☆ مفتی انور علی اعظمی، مئو
☆ مولانا زبیر احمد قاسمی، سیتامڑھی
☆ مفتی جمیل احمد نذیری، مبارکپوری

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

(سوال نمبر ۱، ۲، ۸)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، حیدرآباد

حج وعمرہ سے متعلق جو مسائل زیر بحث ہیں، ان میں سوال نمبر ۱، ۲ اور ۸ کی بابت عرض مسئلہ کی ذمہ داری اس حقیر کو سونپی گئی ہے، ان مسائل سے متعلق اکیڈمی کو کل ۴۵ جوابات موصول ہوئے ہیں، جن میں انتالیس جوابات حضرات علماء وارباب افتاء کے ہیں اور چھ دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد کے طلبہ تخصص فی الفقہ کے، افسوس کہ بعض مقالہ نگاروں کی رائے واضح نہیں ہے، چونکہ ان تمام حضرات کا فرداً فرداً تذکرہ موجب طوالت ہوگا، نیز چونکہ عام طور پر آراء میں ہم آہنگی اور موافقت پائی جاتی ہے، اس لئے ہر رائے کے ساتھ اس رائے کے قائلین کا ذکر بھی دراز نفسی سے خالی نہیں، اس لئے صرف ان حضرات کے ذکر پر اکتفا کیا جائے گا جن کا نقطۂ نظر عمومی رائے سے مختلف ہو۔

سوال نمبر ۱ اور ۲ کا ماحصل قریب قریب ایک ہی ہے کہ اگر آفاقی یا خود مکی کو بار بار حدود میقات سے تجاوز کر کے حرم کی طرف آنا پڑتا ہو، تو کیا ایسے شخص کے لئے ہر بار نیا احرام باندھ کر میقات کے اندر آنا اور عمرہ کرنا ضروری ہوگا؟

اس سلسلہ میں عام رائے جو ہے اور از راہ حاجت ائمہ ثلاثہ کے قول پر فتویٰ دینے کی ہے۔ مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا عبدالرحیم بھوپالی، مولانا ابراہیم فلاحی (گجرات) اور مولانا برہان الدین سنبھلی نے آفاقی اور مکی دونوں ہی کے حق میں احرام کو ضروری قرار دیا ہے، البتہ بوقت حاجت اس حیلہ کے اختیار کرنے کی اجازت دی ہے جو فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں موجود ہے، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی نے آفاقی اور مکی میں فرق کیا ہے کہ آفاقی کے لئے تو احرام باندھ کر ہی آنا ضروری ہوگا، مکہ کے ٹیکسی ڈرائیور وغیرہ پر احرام باندھنا واجب نہ ہوگا۔

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص حج وعمرہ کے مقصد سے مکہ مکرمہ آئے، اس کے لئے احرام باندھ کر آنا ضروری ہے، اس پر بھی قریب قریب اتفاق ہے کہ ان لوگوں کے لئے جو ایندھن لاتے اور فروخت کرتے ہوں بلا احرام حرم میں واپس آنا جائز ہے، امام بخاریؒ نے اس سلسلہ میں تعلیقاً روایت نقل کی ہے (بخاری: ارباب دخول الحرم ومکۃ بغیر احرام) اور علامہ عینی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ خود امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے (عمدۃ القاری)، ان دونوں صورتوں کے علاوہ دوسرے لوگ جو میقات سے گذر کر حرم میں آئیں امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان کے لئے احرام باندھ کر آنا ضروری ہے، اگر بلا احرام میقات سے آگے بڑھ گیا تو واجب ہے کہ میقات تک واپس جائے اور احرام باندھ کر آئے یا دم جنایت ادا کرے۔ دوسرے فقہاء کی آراء کے نقل کرنے میں اہل علم کے یہاں خام۔!

اضطراب پایا جاتا ہے اور یہ باعث تعجب نہیں، کیونکہ ائمہ ثلاثہ اور بالخصوص امام شافعی اور امام احمدؒ کے یہاں کثرت اقوال ایک معروف بات ہے، اس لئے ضروری ہے کہ خود ان فقہاء کی کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے، اور دیکھا جائے کہ ان حضرات کے یہاں معتبر اور صحیح تر قول کیا ہے، فقہ مالکی کا مستند ترین مآخذ مدونہ ہے، اور ''مدونہ'' سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے مکہ آئے، اس کے لئے احرام باندھ کر مکہ آنا مستحب ہے، قال مالک لا أحب لأحد من الناس أن يقدم من بلده إلى مكة فيدخلها بغير إحرام (المدونۃ الکبری ۱/۳۰۳)، فقہاء شوافع میں نووی کی کتاب ''الایضاح'' خاص مناسک ہی سے متعلق ہے، انہوں نے اس سلسلہ میں تین اقوال نقل کئے ہیں اور لکھا ہے کہ صحیح تر قول ایسے شخص کے لئے احرام کا مستحب ہونا ہے، فيه خلاف منتشر يجمعها ثلاثة أقوال: أصحها أنه مستحب (کتاب الایضاح /۱۹۷) البتہ فقہاء شوافع کے یہاں اپنے عمل کو فقہاء کے اختلاف سے بچاتے ہوئے بلا احرام آنے کی صورت میں دم ادا کر دینا مسنون ہے، ویسن بتر که دم (الافصاح علی مسائل الایضاح /۱۲۱)۔

حنبلی دبستان فقہ کے مستند ترین ترجمان ابن قدامہ نے امام احمدؒ کا دو قول نقل کیا ہے: ایک یہ کہ جو شخص حاجت متکررہ کے لئے داخل نہ ہو، اس کے لئے احرام باندھنا ضروری ہوگا: المكلف الذي يدخل لغير قتال ولا حاجة متكررة فلايجوز له تجاوز الـ يقات غير محرم به (المغنی ۳/۱۱۶)۔ گویا حاجت متکررہ کی بنا پر جسے مکہ آمد و رفت کرنا پڑے اس کے لئے بلا احرام دخول مکہ کی اجازت ہے، دوسرا قول امام احمد کا حج وعمرہ کے علاوہ صورت میں مطلق بلا احرام جواز کا ہے (حوالہ سابق)۔

ان حوالہ جات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جن شارحین حدیث اور مسالک فقہیہ کے ناقلین نے بلا احرام حرم میں داخلہ کے عدم جواز والے قول کو جمہور کا قول قرار دیا ہے، انہوں نے مختلف مکاتب فقہ کے ان اقوال کی بنا پر کہا ہے جو خود اصحاب مذہب کے نزدیک قول مرجوح ہے، جمہور کا نقطہ نظر یہی ہے کہ جو لوگ حج وعمرہ کے ارادہ سے حرم نہ آئے ہوں ان کے لئے احرام باندھ کر آنا مستحب اور مسنون ہے، نہ کہ واجب اور موجب دم۔

حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں ہی نقاط نظر پر وقیع منصوص اور معقول دلائل موجود ہیں، اور ائمہ مجتہدین کا کسی رائے کو قبول کرنا دراصل بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ رائے دلائل سے عاری اور علمی وزن سے خالی نہیں ہے، لیکن فریقین کے دلائل کی طرف محض اس لئے اشارہ کیا جاتا ہے تاکہ یہ واضح ہوجائے کہ مسئلہ استدلالی اعتبار سے بھی مجتہد فیہ ہے، نہ کہ قطعی۔

جو حضرات میقات کے باہر سے حرم آنے والوں کے لئے احرام کو ضروری قرار دیتے ہیں ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

(۱) حضرت سعید بن جبیرؓ نقل کرتے ہیں کہ آپ فرماتے ہیں: لا يجاوز أحد الوقت إلا المحرم (مصنف ابن أبی شیبہ ۴/۵۲) گو یہ روایت سعید بن جبیرؒ نے مرسلاً ذکر کی ہے، لیکن حافظ زیلعی نے مصنف ابن ابی شیبہ

ہی کے حوالہ سے عن سعید بن جبیر عن ابن عباس نقل کیا ہے، لیکن مصنف کے موجودہ نسخوں میں موجود نہیں، اس لئے ممکن ہے کہ مصنف کے بعض نسخوں میں یہ روایت مسنداً بھی نقل کی گئی ہو، کیونکہ بظاہر حافظ زیلعی جیسے متثبت اور متقن محدث پر اعتماد نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

(۲) خود امام شافعی نے اپنی مسند میں حضرت عبداللہ بن عباس سے نقل کیا ہے کہ وہ بلا احرام میقات سے آگے بڑھنے والوں کو واپس لوٹادیا کرتے تھے (مسند امام شافعی ۱۱۶)۔

(۳) حنفیہ کا خیال ہے کہ احرام کا مقصد حرم کی مبارک ومیمون سرزمین کا احترام بھی ہے نہ کہ صرف حج وعمرہ، اور ظاہر ہے کہ یہ احترام ہر وارد حرم پر واجب ہے۔

جو حضرات احرام کو ضروری قرار نہیں دیتے ان کے پیش نظر یہ ہے کہ:

(۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے میقات سے گذرنے والے لوگوں پر اس وقت احرام لازم قرار دیا جبکہ وہ حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوں۔

إن النبی ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلملم هن لهن ولكل آت أتى عليهن من غيرهن من أراد الحج والعمرة (عمدۃ القاری ۱۰/۲۰۵)۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ جب عمرہ کر کے مدینہ تشریف لائے اور قدید ہی میں معلوم ہوا کہ مدینہ پر فوج کشی ہوچکی ہے تو مکہ واپس گئے اور بلا احرام داخل ہوئے، اس روایت کو امام مالک اور امام محمد بسند متصل اور امام بخاریؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے۔

(۳) حضرت ابوقتادہؓ کا واقعہ صحاح ستہ میں بتفصیل موجود ہے، جو مکہ حج سے متعلق دوسری ضروریات کے لئے بھیجے گئے تھے، انہوں نے میقات سے احرام نہیں باندھا تھا اور اسی لئے شکار بھی فرمایا تھا (نیل الاوطار ۲/۳۰۰)۔

(۴) غزوہ خیبر کے بعد آپ ﷺ نے حجاج بن علاط کو مکہ بھیجا ہے اور وہ بھی بلا احرام مکہ میں داخل ہوئے (نیل الاوطار ۲/۳۰۱)۔

(۵) احرام کا تعلق اصل میں حج وعمرہ کی عبادت سے ہے نہ کہ حرم شریف کے احترام سے، یہی وجہ ہے کہ احرام حج وعمرہ کی تکمیل ہی پر کھولا جاتا ہے، اگر احترام حرم کی بنا پر احرام ہوتا تو حل میں رہنے والوں کے لئے احرام ضروری ہوتا، ان دونوں نقاط نظر کے سلسلہ میں اہم منصوص اور معقول دلائل ہیں، اور گو فریقین نے ایک دوسرے کے دلائل کے جوابات بھی دیئے ہیں، لیکن یہاں تقابل اور ترجیح مقصود نہیں، بلکہ اس قدر عرض کرنا ہے کہ یہ دونوں ہی رائیں مناسب دلائل وبراہین پر مبنی ہیں، اور نفس مسئلہ پر نہیں بلکہ موجودہ حالات کی روشنی میں ہمیں اس پر غور کرنا ہے۔

غور طلب نکات دو ہیں: اول یہ کہ جو حضرات احرام کو ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن حل میں رہنے والوں اور ایندھن فروشوں (حطابین) کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، تو ان کا یہ استثناء کسی نص پر مبنی ہے اور وہ نص تعبدی ہے یا یہ استثناء معلول بالعلۃ ہے اور علت دفع حرج ہے؟ دوسرے کیا موجودہ حالات میں ڈرائیوروں اور تاجروں کو احرام

باندھ کر جانے کا پابند کرنے میں حرج محسوس کیا جاتا ہے، کیا وہ واقعی معتبر بھی ہے؟

یہ ایک حقیقت ہے کہ حل میں رہنے والوں اور ایندھن فروشوں کے لئے استثناء کوئی تعبدی حکم نہیں، بلکہ علت حرج ہی سے متعلق ہے، غور فرمائیے کہ حرم شریف کا احترام تو ان لوگوں کے لئے بھی ہے، جو حدود حرم کے اندر رہتے ہوں، بلکہ اگر میقات کے مفہوم کو آپ عام قرار دیں تو اہل حل کے لئے وہ حصہ بھی گویا میقات ہی ہے جہاں حرم کی ابتداء ہوتی ہے، جیسا کہ فقہاء لکھتے ہیں کہ جو شخص حل کے اندر ہو فوقته للحج والعمرة الحل (اللباب فی شرح الکتاب ۱/۱۸۰)۔

پس جن حدیثوں میں لا تجاوز الوقت إلا باحرام (نصب الرایۃ ۳/۱۵) کا لفظ آیا ہے، وہ گویا آفاقی اور حلی دونوں ہی کو شامل ہے، اس سے بھی زیادہ صریح روایت بیہقی کی حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے ہے: لایدخل أحد مكة إلا محرما، حافظ ابن حجر نے اس کی سند کو جید قرار دیا ہے (نیل الاوطار ۲/۳۰۰)، اس میں تو ہر اس شخص کے لئے احرام کو ضروری قرار دیا گیا ہے جو مکہ میں داخل ہونا چاہے وہ حدود میقات کے باہر سے آئے یا اندر سے، اب ظاہر ہے کہ جن فقہاء نے اہل حل کا اور ایندھن فروشوں کا اس سے استثناء کیا ہے وہ دفع حرج ہی کے تحت ہے، اسی لئے ابن ہمام کہتے ہیں:

من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخول مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين (فتح القدیر ۳/۴۲۵)۔

لہذا اتنی بات تو واضح ہوگئی کہ یہ استثناء و تخصیص معلول بالعلۃ ہے، اور اہل حل اور ایندھن فروشوں کو مستثنیٰ کرنا دفع حرج کی علت پر مبنی ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ آج کل ڈرائیور اور تجار کی بار بار حرم میں آمد و رفت ایسا حرج ہے یا نہیں جو معتبر ہو؟ اس سلسلہ میں علامہ عینی کی یہ عبارت چشم کشا ہے:

وقال أبو عمر لا أعلم خلافا بين فقهاء الأمصار في الحطابين ومن يدمن الاختلاف إلى مكة ويكثره في اليوم والليلة انهم لا يامرون بذلك لما عليهم فيه من المشقة (عمدۃ القاری ۱۰/۲۰۵)۔

نیز مولانا عبد الحی لکھنوی رقمطراز ہیں:

ورخصوا للحطابين ومن يكثر دخولهم ولمن خ ج منها يريد بلده ثم بدا له أن يرجع كما صنع ابن عمر (التعلیق الممجد /۲۱۹)۔

اس لئے جن لوگوں کو روزانہ ایک یا اس سے زیادہ دفعہ میقات سے گذر کر مکہ میں داخل ہونا پڑتا ہے، اس کے لئے واقعۃً یہ حرج ہے اور اس حرج کا معتبر ہونا خود فقہاء حنفیہ کی عبارت سے واضح ہے، اس لئے اس کا اعتبار کیا جانا چاہئے۔

ایک فقہی مذہب سے دوسرے فقہی مذہب کی طرف جزوی عدول کے لئے علماء اصول نے جن شرطوں کو ملحوظ رکھا ہے، ان میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں، اول یہ کہ وہ دوسری رائے بھی قوی دلیل پر مبنی ہو بقول علامہ علائی: إذا رأى القول المخالف لمذهب إمامه دليلا قويا راجحا (تیسیر التحریر ۴/۲۵۵)، اور دوسرے یہ کہ کوئی ضرورت اس عدول کی متقاضی ہو، علامہ شامی کا بیان ہے:

والحاصل أنه إذا أتفق أبو حنيفه وصاحباه على جواب لم يجز العدول عنه إلا لضرورة (رسم المفتی ر ۲۷)۔

یہ بھی ظاہر ہے کہ فقہاء جہاں مسائل فقہیہ میں ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف عدول کی بات کرتے ہیں وہاں ضرورت سے اضطرار یا اصطلاحی ضرورت مراد نہیں ہوتی، علامہ حصکفی نے سفر میں جمع بین الصلاتین کی اجازت بر بنائے ضرورت دی ہے، اور شامی نے اس ضرورت کی تشریح ایک گونہ مشقت سے کی ہے، وما فيہ نوع مشقۃ (رد المحتار ۲/ ۳۵۶)۔

پس نصوص شارع میں تخصیص کے لئے جس درجہ کا حرج مطلوب ہوتا ہے، فقہاء کے اجتہادات میں ایک رائے سے دوسری رائے کی طرف عدول کے لئے اس درجہ کی ضرورت مطلوب نہیں، اور زیر بحث مسئلہ میں حرج کی جو کیفیت پائی جاتی ہے وہ اس عدول کے جائز ہونے کے لئے کافی ہے، اور جہاں تک حیلہ کی بات ہے تو اس حیلہ میں جو تکلف ہے وہ تو ظاہر ہی ہے، علاوہ اس کے خیال ہوتا ہے کہ فقہاء نے جہاں کہیں حیلوں کی رہنمائی کی ہے، وہاں کسی سخت ضرورت کی وجہ سے عارضی طور پر اس عمل کی گنجائش فراہم کرنا مقصود ہے، اب روز روز آنے والے تاجروں کو مشورہ دینا کہ وہ ہمیشہ اسی حیلہ سے کام لیا کریں اور حیلہ کو ایک مستقل عمل بنالیں درست نظر نہیں آتا، اس طرح دین کے بازیچۂ اطفال بن جانے اور شریعت کے اوامر ونواہی کی بابت بے حسی و بے احترامی پیدا ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

لہذا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) حرم میں عبادت کے علاوہ کسی اور مقصد سے داخلہ کے لئے احرام کا واجب ہونا یا نہ ہونا ایک اجتہادی مسئلہ ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک احرام واجب نہیں، اور وہ بھی اپنی اس رائے کے لئے قوی دلائل رکھتے ہیں۔

(۲) حل میں رہنے والوں اور ایندھن فروشوں کے لئے بلا احرام داخل ہونے کی اجازت علت حرج پر مبنی ہے۔

(۳) ایسے لوگ جن کو روز میقات سے گذر کر حرم میں داخل ہونا پڑتا ہو، ان کا حرج اس درجہ کا ہے جو ایک فقہی مسلک سے دوسرے فقہی مسلک کی طرف جزوی انتقال کے لئے کافی ہے اور عدول اختلاف برہان پر مبنی نہیں، بلکہ اختلاف زمان پر مبنی ہے۔

لہذا فی زمانہ ان لوگوں کے لئے جن کو بار بار اور روزانہ حرم میں داخل ہونا پڑتا ہے بلا احرام داخل ہونا جائز ہونا چاہئے، ہذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب۔

سوال نمبر ۸ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب سے متعلق ہے، اس سوال سے متعلق بھی انہیں پینتالس حضرات کے جواب آئے ہیں، ان میں مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ظفر الاسلام اعظمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا حبیب اللہ قاسمی اور مولانا ابراہیم فلاحی کی رائے ہے کہ امام ابوحنیفہ کی رائے کے مطابق ان افعال میں ترتیب واجب ہے، دوسرے مقالہ نگاروں کے نزدیک موجودہ حالات میں مذبح کی دوری، ازدحام کی کثرت اور لوگوں کی جہالت و ناواقفیت کے باعث دیگر فقہاء اور صاحبین کے مسلک پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، جس کے مطابق افعال میں ترتیب واجب نہیں۔

اس سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ طواف زیارت اور باقی تین افعال رمی، قربانی اور حلق کے درمیان بالاتفاق ترتیب واجب نہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ حج افراد ادا کرنے والے کے لئے چونکہ قربانی واجب نہیں ہے اس لئے اس کے حق میں قربانی میں بھی ترتیب ضروری نہیں، تمتع اور قران کرنے والے کے لئے ان تینوں افعال میں ترتیب کی رعایت مسنون ہے نہ کہ واجب، اور اسی بنا پر اگر ترتیب کی رعایت نہ کی گئی ہو تو دم واجب نہیں (المدونۃ ۱/۳۲۳، تحفۃ المحتاج ۱/۱۲۲، الاقناع ۱/۱۹۱) البتہ امام مالک نے رمی سے پہلے بال منڈانے والے پر فدیہ واجب قرار دیا ہے۔

فما يقول مالك فيمن حلق قبل أن يرمي الجمرة؟ قال مالك عليه الفدية (المدونۃ الکبری ۱/۲۳)۔

اور حنابلہ نے جانتے بوجھتے ترتیب کی خلاف ورزی کو باعث کراہت کہا ہے (الاقناع ۱/۳۹۱) فقہاء احناف میں بھی صاحبین کے نزدیک ترتیب سنت ہے واجب نہیں، اس لئے اگر ان افعال میں تقدیم و تاخیر ہو جائے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔

أما عندهما فعدم التاخير سنة حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شئ عليه (ردالمحتار ۲/۲۵۰)۔

ان حضرات کا استدلال ان مشہور روایات سے ہے جو صحاح میں منقول ہیں، اور جن میں حلق قبل الذبح اور ذبح قبل الرمی کے بارے میں آپؐ نے "لاحرج" فرمایا، حرج سے یہ حضرات حرج دنیوی اور حرج اخروی دونوں ہی مراد لیتے ہیں، یعنی نہ ایسے شخص پر دم جنایت واجب ہوگی اور نہ وہ آخرت میں گنہ گار ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کی خلاف ورزی کی صورت میں دم جنایت بھی واجب ہوگا (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۱۳۳، المبسوط ۴/۶۵)۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا قول ہے:

من قدم شيئا من حجه أو أخره فليهرق لذلك دما.

علامہ ترکمانی نے اس کو امام مسلم کی سند پر صحیح قرار دیا ہے (الجوہر النقی ۱/۴۷)۔

اس کے علاوہ جیسے نماز کے افعال جس ترتیب سے آپ سے ثابت ہیں یہی ترتیب ان کی ادائیگی میں ملحوظ ہے، اسی طرح ضروری ہے کہ حج کے افعال آپؐ سے جس ترتیب سے ثابت ہوں اسی ترتیب سے ان کی انجام دہی ضروری ہو۔

لیکن امام ابوحنیفہ کے نقطۂ نظر کی بابت دو باتیں ضرور ملحوظ رہنی چاہئیں، اول یہ کہ اگر کوئی شخص ترتیب کے مسئلہ سے واقف نہ ہو، اور عدم واقفیت کی بنا پر ترتیب کی خلاف ورزی کردے تو خود امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی اس پر کچھ واجب نہیں، فقہ کی متداول کتابوں میں اس بابت موجود نہیں لیکن خود امام محمد نے ''کتاب الحجۃ علی أہل المدینۃ'' میں پوری صراحت اور وضاحت کے ساتھ اس کا ذکر فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

أخبرنا محمد عن أبی حنیفة فی الرجل یجهل وهو حاج فیحلق رأسه قبل أن یرمی الجمرة أنه لا شیء علیه وقال أهل المدینة إذا جهل الرجل فحلق رأسه قبل أن یرمی الجمرة افتدی (کتاب الحجۃ علی أہل المدینۃ ۲؍۳۷۲،۳۷۳)۔

گویا امام ابوحنیفہ نے اس مسئلہ میں عالم اور جاہل کے درمیان فرق کیا ہے، امام محمد کا استدلال اس پر بڑا لطیف اور نفیس ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص کی روایت میں ہے:

جاء رجل فقال یا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح قال اذبح ولا حرج، قال آخر یا رسول الله لم أشعر فنحرت قبل أن أرمی قال أرم ولا حرج.

تو یہاں استفسار کرنے والے شخص نے عدم شعور یعنی عدم علم کی بنا پر ترتیب کی خلاف ورزی کی تھی، لہذا ''لا حرج'' کا حکم بھی ایسے ہی شخص کے ساتھ مخصوص ہوگا جو عدم علم کی بنا پر اس کا مرتکب ہوگا، گویا لم أشعر، لم أکن عالما بحکم الترتیب کے معنی میں ہے، امام بخاری کا ایک ترجمۃ الباب بھی امام محمد کے اس استدلال کو تقویت پہونچاتا ہے، بخاری نے حضرت عبداللہ بن عباس والی روایت پر یوں عنوان قائم کیا ہے: ''باب إذا رمی بعد ما امسی أو حلق قبل أن یذبح ناسیا أو جاهلا''۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی واجبات حج کا ترک اس وقت موجب دم ہوتا ہے جب بلا عذر واجب کو ترک کیا گیا ہو، گو اس سلسلہ میں مشائخ کے یہاں ایک گونہ اختلاف ہے لیکن کاسانی نے اسی کو ترجیح دیا ہے کہ عذر کی بنا پر ترک واجب موجب دم نہیں، کاسانی نے سعی بین الصفا والمروۃ کو واجب بتاتے ہوئے لکھا ہے:

إذا کان واجبا فإن ترکه لعذر فلاشیء علیه وإن ترکه لغیر عذر لزمه دم لأن هذا حکم ترک الواجب فی هذا الباب (بدائع الصنائع ۲؍۱۳۴)۔

علامہ شامی نے بھی جنایات کے باب میں شروع ہی میں بطور اصول اس کا ذکر فرمایا ہے (ردالمحتار ۲؍۲۰۰) جس سے خیال ہوتا ہے کہ شامی کا رجحان بھی اسی طرف ہے، اس طرح اگر کوئی شخص ناواقفیت یا عذر کی وجہ سے ان افعال میں ترتیب قائم نہیں رکھ سکے تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق بھی اس پر دم واجب نہیں ہوگا، نیز یہ بات بھی

قابل لحاظ ہے کہ چونکہ خاص کر قربانی میں مطلقاً نیابت جائز ہے، اس لئے مذبح کی دوری چنداں مضر نہیں۔

پس جمہور اور صاحبین کی رائے بھی قوی دلیل پر مبنی ہے اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جن مسائل میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہو ان میں صاحبین کی رائے کو ترجیح دینا اصحاب افتاء کے یہاں کوئی نادر اور قلیل الوقوع امر نہیں، نیز مشائخ نے اس بات کو بھی تسلیم کیا ہے کہ صاحبین کا قول بھی دراصل امام ابوحنیفہ ہی کے ایک قول کی حیثیت رکھتا ہے لیکن ان سب کے باوجود بظاہر اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے کی طرف عدول کی حاجت محسوس نہیں ہوتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) اس مسئلہ میں بھی فریقین کے پاس قوی دلائل موجود ہیں۔

(۲) اگر جہالت یا ناواقفیت کی وجہ سے ترتیب کی خلاف ورزی ہو تو امام ابوحنیفہ کے یہاں بھی یہ موجب دم نہیں۔

(۳) عذر کی بنا پر ترتیب کی خلاف ورزی کرنی پڑے تب بھی اس سے دم واجب نہیں ہوگا۔

(۴) جو لوگ ترتیب کے مسئلہ سے واقف بھی ہوں اور کوئی عذر ان کے لئے اس ترتیب پر عمل کرنے سے مانع نہ ہو ان کے لئے ترتیب واجب ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

(سوال نمبر ۳، ۴، ۵، ۹)

مفتی انور علی اعظمی، مئو

سوال نمبر ۳:

مکہ مکرمہ میں مقیم اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہو تو اشہر حج کے شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں کل تینتالیس رائیں مرسلہ مقالات سے حاصل ہوئیں، ان میں سات حضرات مکہ میں مقیم شخص کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش سمجھتے ہیں، اور بقیہ چھتیس مقالہ نگار اس حق میں ہیں کہ ایسے شخص کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش نہیں ہے۔

حضرات مجوزین کے اسماء یہ ہیں:

مولانا اخلاق الرحمن، مولانا ایوب ندوی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا عبد اللطیف کاکوسی، مولانا عتیق احمد بستوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا ارشاد احمد۔

حضرات مانعین کے اسماء یہ ہیں:

مولانا خورشید انور بنارس، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا اشتیاق احمد مئو، مولانا انور علی مئو، مولانا ابوسفیان مئو، مولانا برہان الدین سنبھلی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی محبوب علی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی مصلح الدین بڑودہ، مولانا شاہین جمالی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا سراج الدین، مولانا تنویر عالم قاسمی، حکیم ظل الرحمن دہلی، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا قمر الزماں ندوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا شکیل احمد بستوی، مولانا عبد السلام ابو ہریرہ سلفی، مولانا رئیس احمد ندوی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا محمد جنید احمد قاسمی، مولانا ابرار الحق، مولانا عبد الفتاح عادل، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا فضل الرحمن افضل قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا عبد الرشید گوریی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی مئو۔

جن حضرات نے اس مسئلہ میں جواز کا قول نقل کیا ہے، ان میں سے متعدد حضرات کا استدلال یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے اہل وعیال بھی مکہ ہی میں رہتے ہیں وہ تمتع کے ارادہ سے عمرہ کرنے کے بعد اپنے بال بچوں میں یعنی اپنے گھر میں رہے گا، لہذا اس کی جانب سے تمتع متحقق ہی نہیں ہوگا بلکہ المام صحیح ہو جانے کی بنا پر اس کا حج مفرد ہی

ہوگا، ان لوگوں نے شامی کی ایک عبارت سے استدلال کیا ہے:

أما التمتع فإنه لا يتصور للإلمام الذي يوجد منه بينهما (شامی ۱۹۸/۲)۔

اس مسئلہ میں علامہ شامی نے ایک طویل بحث کے بعد اسی رائے کو ترجیح دی ہے کہ مکی سے قران کا تصور تو ہوسکتا ہے، تمتع کا تصور نہیں ہوسکتا۔

صحیح بخاری میں "باب قول الله عز و جل ذلک لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" کے تحت ایک طویل حدیث میں یہ الفاظ منقول ہیں: "فإن الله أنزله في كتابه وسنة نبيه ﷺ وأباحه للناس غير أهل مكة قال الله تعالىٰ ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" (صحیح بخاری مع الفتح ۳/۳۴۶)۔

مصنف ابن أبی شیبہ میں مجاہد، عروہ، طاؤس، میمون اور امام زہری جیسے بڑے بڑے تابعین کے آثار منقول ہیں جو اہل مکہ کے لئے حج تمتع کے عدم جواز پر دال ہیں، ہدایہ اور فقہ حنفی کی دیگر کتب میں منقول ہے:

"ليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة" (ہدایہ مع الفتح ۳/۱۰)۔

مذکورہ جملہ عبارات اس بات پر صراحت کررہی ہیں کہ مکی کے لئے تمتع اور قران درست نہیں ہیں، نیز یہ کہ مکی کے لئے متعہ متصور ہے، المام صحیح کو بنیاد بناکر مکی سے تمتع کی نفی کرنا درست نہیں ہے، مزید وضاحت کی خاطر ملا علی القاری کی عبارت لباب سے نقل کی جاتی ہے، ملا علی القاری نے پہلے فقہاء احناف کے دونوں قسم کے اقوال نقل کئے ہیں یعنی تحقق متعہ کا قول اور بطلان متعہ کا قول، اس کے بعد تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "وفيه أن الجمع بين كلام أئمة المذاهب وقول المشائخ هو الأولىٰ بالاعتبار بأن نقول قولهم تمتعهم مرادهم بطل تمتعهم المسنون لا تمتعهم اللغوي بلا مرية عندهم وكذا تصريحهم في الشرط بأن الشرط إنما هو في التمتع المسنون لا لمطلق التمتع وإلا فلا معنى لوجوب الدم والله سبحانه وتعالىٰ أعلم"۔

پھر ملا علی القاریؒ نے المام صحیح کا بھی جواب دیا ہے:

وأما الجواب عن الإلمام فهو أن إلمام أهل مكة ليس يضرهم لما وقع اتفاق علماء الأعلام من أن الآفاقي إذا كان معه أهل صح له التمتع وإنما يضره الإلمام إذا كان بعد فراغه من عمرته سافر إلى بلده أو قريته من نحو كوفة أو بصرة ونزل بأهله كما هو مقرر في محله وهذا غاية التحقيق والله ولي التوفيق (شرح لباب لعلی القاری ۱۵۳)۔

ان دلائل کی بنا پر راقم السطور کی رائے یہی ہے کہ اہل مکہ کے لئے قران اور متعہ مکہ میں رہتے ہوئے درست نہیں ہے۔

سوال نمبر ۴:

جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع اور قران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ

مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں، ان کے مسلک کے اعتبار سے ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشہر حج میں میقات کے باہر گئے پھر مکہ مکرمہ واپسی پر اگر بغیر احرام باندھے میقات کے اندر داخل ہوں تو انہیں دم دینا پڑے گا، اور اگر عمرہ کے احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوں پھر عمرہ کے احرام سے حلال ہونے کے بعد اسی سال حج بھی کریں تو ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا اور دم جنایت لازم ہوگا، اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات کے باہر نہ جائیں، تنگی و دشواری کی بات ہے، کیونکہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے، اہل مکہ کی اس مشکل کا حل تلاش کرنے کے لئے مقالہ نگاروں کی رائیں مختلف ہیں، اس موضوع پر تقریباً چونتیس جوابات موصول ہوئے۔

حضرات مجیبین کو ان کی آراء کی روشنی میں چار حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

ا۔ بعض حضرات نے اس مشکل کا یہ حل پیش کیا ہے کہ ایسا شخص احرام کی پابندی سے مستثنیٰ ہے، احرام کی پابندی اس شخص کے لئے ہے جو حج یا عمرہ کے ارادہ سے میقات تجاوز کرنا چاہتا ہو، اس رائے کے قائلین مندرجہ ذیل حضرات ہیں:

مولانا عبدالسلام ابو ہریرہ سلفی، مولانا رئیس احمد ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مفتی محبوب علی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی۔

۲۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ایسا شخص عمرہ کے احرام کے ساتھ مکہ میں داخل ہوگا اور عمرہ بھی کرے گا اور اسی سال حج بھی کرے گا اور اس پر دم جنایت بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ مکی کی جانب سے تمتع محقق ہی نہیں ہوگا، اس کے قائلین مندرجہ ذیل علماء کرام ہیں:

مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور مولانا عتیق احمد بستوی۔

۳۔ تیسری رائے یہ ہے کہ مکی کے لئے تمتع کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اگر اس کے اوپر حج فرض ہے تو اشہر حج میں میقات سے باہر نہ جائے اور اخروی نفع کے سامنے دنیوی خسارہ کو قبول کرے، اور اگر حج کی فرضیت سے سبکدوش ہو چکا ہے تو اس سال عمرہ پر اکتفا کرے اور حج نفل سے احتراز کرے، اس رائے کے قائل ہیں:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی مئو۔

اس رائے کے قائلین میں مولانا شاہین جمالی اور قاری ظفر الاسلام کا خیال یہ ہے کہ ایسا شخص حیلہ کے ساتھ مکہ میں داخل ہو۔

۴۔ چوتھی رائے یہ ہے کہ ایسا شخص عمرہ کے احرام کے ساتھ حدود حرم میں داخل ہو اور عمرہ بھی کرے پھر حلال ہونے کے بعد اس سال حج بھی کرے اور خلاف مسنون امر کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے دم جنایت ادا کرے، اس کے قائلین ہیں:

مولانا اشتیاق احمد، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا انور علی اعظمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا خورشید انور اعظمی مظہر العلوم بنارس، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ابرار الحق صدیقی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا ارشاد احمد قاسمی، مولانا محمد نور القاسمی، حکیم ظل الرحمن۔

اس مشکل کے حل کے لئے احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کرنا ابن عباس کے اس اثر کے خلاف ہے، جس کو ابو الشعثاء نے روایت کیا ہے: انه رای ابن عباس رضی الله عنهما یرد من جاوز المیقات غیر محرم (مسند شافعی ۱۶)۔

نیز علامہ شوکانی نے بیہقی کے حوالہ سے ایک حدیث کا ذکر کیا ہے اور حافظ ابن حجر نے اس کی سند کو جید کہا ہے، وہ یہ ہے: "لایدخل أحد مکة إلا محرما" (نیل الأوطار ۵/۲۸)۔

اسی طرح یہ کہنا کہ یہ لوگ عمرہ بھی کریں اور حج بھی کریں ان کی جانب سے تمتع کا وجود متصور ہی نہیں ہے، اگرچہ علامہ شامی نے اس قول کی حمایت کی ہے مگر دوسرے فقہاء نے اس کا رد کیا ہے اور اس کی صراحت کی ہے کہ اہل مکہ کا اپنے اہل وعیال میں جانا المام صحیح نہیں ہوگا، لہذا ان سے بھی تمتع کا تصور ہے بلکہ اشہر حج میں دونوں کو جمع کرنے سے اس کا تحقق بھی ہوگا، لیکن ان کے لئے اس کی اجازت نہیں ہے جیسا کہ اس کے تفصیلی دلائل سوال نمبر (۳) کے عرض مسئلہ میں ذکر کئے گئے ہیں۔

ان کا اہل وعیال میں جانا المام صحیح نہیں ہوگا، ملا علی قاری اہل مکہ کے المام پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"وأما الجواب عن الإلمام فهو أن إلمام أهل مكة ليس يضرهم لما وقع اتفاق علماء الأعلام من أن الآفاقي إذا كان معه أهل صح له التمتع وإنما يضره الإلمام إذا كان بعد فراغه من عمرته سافر إلى بلده أو قريته من نحو كوفة أو بصرة ونزل بأهله كما هو مقرر في محله وهذا غاية التحقيق والله ولي التوفيق (شرح اللباب لملاعلی القاری ۱۵۳)۔

ان دونوں اقوال کے بعد مذکورہ مشکل کے حل کا ایک راستہ احتیاط کا ہے کہ اہل مکہ یا تو اشہر حج کے شروع ہونے کے بعد سفر سے پرہیز کریں جبکہ انہیں فرض حج ادا کرنا ہو یا اس سال صرف عمرہ پر اکتفا کریں، اگر فرضیت حج سے سبکدوش ہو چکے ہوں اس کے باوجود اگر وہ نفلی حج کرنا ہی چاہتے ہیں اور حج کی فضیلت اور ثواب سے اپنے کو محروم نہیں رکھنا چاہتے تو ان کے لئے ایک راستہ یہ بچ جاتا ہے کہ عمرہ کا احرام باندھ کر جائز عمرہ کریں پھر عمرہ کے احرام سے حلال ہو کر حج بھی کریں اور دم دیں، اگرچہ ایسا کرنا خلاف سنت ہے لیکن اس کے بغیر چارہ نہیں، البتہ اگر حج کا زمانہ قریب ہو تو حج کے احرام کے ساتھ داخل ہوں اور صرف حج کرلیں جب بھی ان کے لئے کوئی دشواری نہیں پیش آئے گی۔

سوال نمبر۵:

تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں کل تینتالیس رائیں موصول ہوئیں۔

ان میں چونتیس مقالہ نگاروں کے نزدیک متمتع حج کا احرام باندھنے سے مزید عمرے کرسکتا ہے، پانچ حضرات نے اس کو خلاف اولیٰ کہا ہے، چار مقالہ نگاروں نے ممنوع قرار دیا ہے، مانعین میں جناب شمس پیرزادہ، مولانا عبدالرحیم بھوپالی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی اور مولانا فضل الرحمٰن افضل قاسمی ہیں۔

خلاف اولیٰ کہنے والوں میں مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا ابرار الحق دار العلوم سبیل السلام، مولانا عبیداللہ اسعدی اور مولانا عتیق احمد بستوی ہیں۔

اسماء مجوزین:

مولانا خورشید احمد مئو، مولانا اشتیاق احمد دار العلوم مئو، مفتی انور علی دار العلوم مئو، مولانا ابوسفیان مفتاحی مئو، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا نور القاسمی، مولانا عبد الفتاح عادل، مولانا مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی بنارس، مفتی محبوب علی رامپوری، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، قاری ظفر الاسلام، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولانا عبدالقیوم پالن پوری، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا شکیل احمد دار العلوم اسلامیہ بستی، مولانا عبد اللطیف مظاہری، حکیم ظل الرحمٰن، مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی میرٹھ، مولانا راشد حسین ندوی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا محمد ابرار خاں، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا جنید احمد فلاحی، مولانا رئیس احمد ندوی اور مولانا عبدالسلام ابو ہریرہ سلفی۔

مانعین میں شمس پیرزادہ صاحب نے یہ دلیل دی ہے کہ اس کی کوئی مثال دور رسالت میں نہیں ملتی، خلاف اولیٰ کہنے والوں میں اکثر حضرات نے اختلاف سے بچنے کے لئے عمرہ کے ترک کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ طواف اور دوسری عبادات میں اپنے کو مشغول رکھے۔

وہ مجوزین جو مزید عمرے کو اولیٰ بتاتے ہیں، انہوں نے ابن قدامہؒ، امام نوویؒ اور متعدد حنفی فقہاء کی عبارات سے استدلال کیا ہے مثلاً لباب کی یہ عبارت اس مسئلہ میں بہت واضح ہے (ولا یکرہ الاکثار منها) أی من العمرة فی جمیع السنة خلافاً لمالک (بل یستحب) أی الاکثار منها علی ما علیه الجمهور (ص ۲۶۵)۔

شرح مہذب میں امام نووی تحریر فرماتے ہیں: "فی مذاهبهم فی تکرار العمرة فی السنة مذهبنا أنه لا یکره ذلک بل یستحب و به قال أبو حنیفة و أحمد و جمهور العلماء من السلف والخلف الخ (کتاب المجموع شرح مہذب ۱۴۴/۷)۔

اور حافظ ابن حزم نے بھی المحلی میں اکثار عمرہ کو مستحب قرار دیتے ہوئے مانعین پر انتہائی بلیغ رد کیا ہے:

"والحج لا يجوز إلا مرة في السنة وأما العمرة فيجب الإكثار منها لما ذكرنا من فضلها واحتج من كره ذلك بأن رسول الله ﷺ لم يعتمر في عام إلا مرة واحدة قلنا: لا حجة في هذا لأنه إنما يكره ما حض على تركه وهو عليه السلام لم يحج مذ هاجر إلا حجة واحدة ولا اعتمر مذ هاجر إلا ثلاث عمر فيلزمكم أن تكرهوا الحج إلا مرة في العمر وأن تكرهوا العمرة إلا ثلاث مرات في الدهر وهذا خلاف قولكم وقد صح أنه كان عليه السلام يترك العمل و يحب أن يعمل به مخافة أن يشق على أمته أن يفرض عليهم (محلی لابن حزم ۷/۶۸، ۶۹)۔

حاشیہ (البحر الرائق ۲/۳۶۶) پر ہے: هذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف "۔

درمختار کی عبارت کے ذیل میں علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: "أقام بمكة حلالا (أي المتمتع) أفاد أنه يفعل ما يفعله الحلال فيطوف بالبيت ما بداله ويعتمر قبل الحج (۲/۲۶۸)۔

صحابہ کرام اور تابعین عظام کے آثار واقوال تکرار عمرہ کے استحباب پر دال ہیں، مغنی لابن قدامہ میں ہے:

"ولا بأس أن يعتمر في السنة مراراً أي ذلك عن علي وابن عمر وابن عباس وأنس و عائشة وعطاء و طاؤس و عكرمة والشافعي رحمهم الله (مغنی ۳/۲۲۶)۔

ان سارے دلائل اور آثار کی روشنی میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ متمتع اگر مزید عمرے کرنا چاہے تو کرسکتا ہے اس میں کوئی رکاوٹ نہیں۔

سوال نمبر ۹:

(الف) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں تقریباً پینتالیس جوابات موصول ہوئے، ان میں سبھی پینتالیس مقالہ نگاروں نے اجازت کی صورت میں تمتع کے جواز کا قول نقل کیا ہے۔

ایک مقالہ نگار مولانا اشتیاق احمد اعظمی نے اجازت کے باوجود تمتع نہ کرنے کو احوط کہا ہے، نفس جواز سے ان کو بھی اختلاف نہیں تو گویا آمر کی اجازت کی صورت میں تمتع کا جواز سبھی مقالہ نگار حضرات کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

مولانا اشتیاق احمد صاحب نے اس مسئلہ میں حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی رائے کو ترجیح دی ہے، مولانا خلیل احمد صاحب مولانا ظفر احمد تھانوی کے فتوے کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: بروئے مذہب حج عن الغیر ادا ہونے کے لئے حج میقاتی ہونا شرط ہے تو پھر جواز تمتع کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا، حضرت مولانا خلیل احمد صاحب کی عبارت سے تمتع کا عدم جواز مترشح ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں زمانہ حال کی نزاکت اور فقہاء کرام کی صراحتوں کا

تقاضہ یہی ہے کہ حج بدل کرنے والے پر تمتع کی روک نہ لگائی جائے، افراد کی پابندی بعض حالات میں حج بدل کرنے والے کے لئے پریشانی کا باعث ہوتی ہے، اور جب اجازت کی صورت میں اکثر وبیشتر فقہاء اور زمانہ حال کے مفتیان کرام اس کی اجازت دیتے ہیں اور عوام الناس کا تعامل بھی یہی ہے تو اس میں کسی قسم کا تردد بھی نہیں ہونا چاہئے، غنیۃ المناسک میں صراحت ہے: "إن الأمر بالحج تضمن الأمور بالحج بنفسه ومن بلده وبماله وبر كوب أكثر الطريق و يجعل السفر له وبإفراد السفر له وبإحرامه من الميقات و كذا لو أمره بالعمرة فلو أحل بواحد فهو مخالف إلا إذا وجد الإذن (بغیۃ المناسک ۱۷۹)"۔

ملا علی القاری نے بھی شرح لباب میں صریح اجازت کی صورت میں تمتع کو درست کہا ہے، تحریر فرماتے ہیں: "(فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع) أي بأن نوى العمرة عن الميت ثم حج عنه فإنه يصير مخالفاً" آگے لکھتے ہیں: إلا أنه يشكل إذا أمر بإفراد العمرة ثم إتيان الحج بعده أو صرح بالتمتع في سفره أو بتفويض الأمر إليه (غنیۃ ۲۵۳)۔

زمانہ حال کے علماء میں مفتی کفایت اللہ، ابو المآثر مولانا حبیب الرحمن الاعظمی، مفتی عبد الرحیم لاجپوری وغیرہم نے آمر کی اجازت سے تمتع کو درست کہا ہے، حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی اپنی کتاب رہبر حجاج میں تحریر فرماتے ہیں: حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے قران یا تمتع کا احرام بھی باندھ سکتا ہے، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف کتابوں میں مذکور ہے، اور چند اکابر نے تمتع کو اجازت کے بعد بھی ناجائز قرار دیا ہے، مگر صحیح یہ ہے کہ حج بدل کرنے والے کا تمتع کرنا آمر کی اجازت سے جائز ہے، پھر حضرت مولانا نے غنیۃ اور در مختار کی دو عبارتیں نقل کی ہیں (رہبر حجاج ۳۸)۔

حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے عمدۃ المناسک مصنفہ مولانا سیر محمد صاحب سے نقل کیا ہے کہ آمر کو چاہئے کہ وہ اپنے مامور کو عام طرح اجازت دے دے کہ تمہاری مرضی پر ہے چاہے افراد یا حج کرو یا قران یا تمتع، پھر حاشیہ میں اس کی تائید میں چند عبارتیں لکھی ہیں (ملاحظہ ہو: عمدۃ ۳۴۱-۳۴۲) اس لئے آمر کی صریح اجازت کی صورت میں تمتع کے جواز میں کوئی تردد نہیں رہ جاتا۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر جبکہ ظن غالب یہ ہے کہ وہ اجازت نہیں دے گا محض عرف اور تعامل کو بنیاد بنا کر یا دلالۃً اجازت کو کافی سمجھ کر حج تمتع کرسکتا ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں تقریباً چھتیس (۳۶) رائیں دستیاب ہوئیں، ان میں تیئیس (۲۳) مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ نہیں کرسکتا جبکہ تیرہ (۱۳) مقالہ نگار مذکورہ صورت میں تمتع کی گنجائش دیتے ہیں۔

اسماء مجوزین:

مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی جمیل احمد نذیری،

مفتی مصلح الدین بڑودہ، مولانا زبیر احمد، مولانا عبد السلام ابو ہریرہ، مولانا رئیس احمد ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا عبید اللہ اسعدی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا عبد الرحیم بھوپالی، مولانا محبوب علی رامپوری۔

اسماء مانعین:

مولانا انور علی دار العلوم مئو، مولانا اشتیاق احمد مئو، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا فضل الرحمن افضل، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا تنویر عالم، مولانا محمد جنید احمد فلاحی، مولانا شاہین جمالی، مولانا محمد ابراہیم فلاحی، مولانا عبد الرشید، مولانا ابرار الحق صدیقی، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا محمد عمر فلاحی، قاری ظفر الاسلام مئو، مولانا عبد القیوم پالن پوری، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا عبد الفتاح عادل، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی اور ابوسفیان مفتاحی اور مولانا محمد ایوب۔

حضرات مجوزین نے اپنی دلیل میں عام طور پر تعامل " المعروف كالمشروط" یا اجازت بوجہ دلالت حال کو پیش کیا ہے، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے مبسوط سرخسی سے ایک جملہ نقل کیا ہے: " إذ يثبت الإذن دلالةً" اور اسے صاحبین کی رائے قرار دیا ہے، لیکن مسئلہ مذکورہ میں جز (الف) میں گذری بحث سے اندازہ ہوتا ہے کہ بڑی نزاکت ہے، صریح اجازت کے باوجود بھی بعض اکابر نے منع کیا ہے، فقہاء احناف کی کتب معتبرہ میں عام طور پر تمتع کا جواز باذن الآمر ہی مصرح ہے، لہذا اجازت لینا حج بدل کرنے والے کی ذمہ داری تھی، اجازت نہ لینے کی صورت میں وہی طریقہ اپنانا چاہئے جو اختلاف سے دور ہو، اگر آمر نے صرف حج کا حکم دیا ہے تو صرف حج کا احرام باندھے، ملا علی القاری لکھتے ہیں: (فلو أمره بالإفراد) أى للحج او العمرة (فقرن) أى عن الآمر فهو مخالف ضامن عند أبى حنيفة وعند هما يجوز ذلك عن الآمر استحساناً.... (أو تمتع) أى با ن نوى العمرة عن الميت ثم حج عنه فإنه يصير مخالفاً إجماعاً على ما فى البحر الزاخر ولعل وجهه أنه مأمور بتجريد السفر للحج عن الميت فإنه الفرض عليه (۲۵۳/)۔

موجودہ زمانہ کے علماء اور اصحاب افتاء میں سے جن حضرات نے تمتع کی اجازت دی ہے مثلاً مفتی کفایت اللہ صاحب، محدث کبیر مولانا حبیب الرحمن الاعظمی صاحب، مولانا ظفر احمد تھانوی صاحب، مفتی عبد الرحیم لاجپوری صاحب، ان سب لوگوں نے اجازت صریحہ کی صورت میں اس کو جائز کہا ہے، اس لئے بندہ کی رائے یہی ہے کہ غلبۂ ظن اور اجازت صریحہ نہ ہونے کی صورت میں حج بدل کرنے والا تمتع نہ کرے اس کی گنجائش نہیں ہے، مفتی کفایت اللہ تحریر فرماتے ہیں: جبکہ آمر نے کوئی صراحت نہیں کی ہے تو اس وقت بظاہر اس کا امر حج آفاقی پر محمول کیا جائے گا کیونکہ جب آمر خارج میقات کا رہنے والا ہو تو ظاہر یہی ہے کہ اس کا حکم ایسے ہی حج سے متعلق ہوگا جس کا احرام میقات سے باندھا گیا ہو، اور اس ظاہر حال کی دلالت سے مطلق حج عن المیقات کے ساتھ فقہاء نے مقید کیا ہے۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا تو تمتع کر سکتا ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں چوالیس (۴۴) رائیں موصول ہوئیں، ان میں چھتیس (۳۶) حضرات ظن غالب کی بناپر تمتع کے قائل ہیں اور چھ (۶) حضرات ظن غالب کے باوجود تمتع کی گنجائش کے حق میں نہیں ہیں۔

حضرات مجوزین:

مولانا انور علی مئو، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا زبیر احمد قاسمی کبھواں، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا فضل الرحمٰن افضل حیدرآباد، مولانا خورشید احمد اعظمی مئو، مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا شکیل احمد بستی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی، مولانا ابوسفیان مفتاحی مئو، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا عبدالرحیم بھوپالی، حکیم ظل الرحمٰن دلی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا محمد قمر الزماں ندوی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا منظور احمد قاسمی شیخوپور، مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مولانا ابرار الحق صدیقی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا محبوب علی رامپوری، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا عبدالسلام ابوہریرہ، مولانا ارشاد الحق گورینی۔

حضرات مانعین:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا محمد جنید احمد سبیل السلام حیدرآباد، مولانا قاری ظفر الاسلام دارالعلوم مئو، مولانا اشتیاق احمد دارالعلوم مئو، مولانا خورشید انور مظہر العلوم بنارس، مولانا محمد نور القاسمی جے پور۔

حضرات مانعین نے اپنے جواب میں بطور دلیل کے کوئی صریح جزئیہ خاص اس شق کے لئے ذکر نہیں کیا بلکہ زیادہ تر الف میں بیان کئے ہوئے دلائل کا حوالہ دیا ہے، لیکن اس سے اس جز پر استدلال غیر واضح معلوم ہوتا ہے کیونکہ شریعت مطہرہ نے غلبہ ظن کو بیشتر مسائل میں یقین کا درجہ دیا ہے، مثلاً استقبال قبلہ کے معاملہ میں، اور تیمم کے مسئلہ میں پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں، اور بھی بہت سے مسائل میں، لہٰذا اگر مامور کو گمان غالب ہے کہ آمر تمتع کی اجازت دے دیتا تو بندہ کے نزدیک غلبہ ظن کو جواز تمتع کی بنیاد بنانا درست ہے۔

(د) باذن الآمر یا بدون إذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا یا حج بدل کرنے والے کے مال میں؟ تمام شقوں کی تفصیل کی جائے۔

مذکورہ بالا مسئلہ میں چند شقیں ہیں:

۱۔ آمر اپنی خوشی سے مامور کو دم تمتع کی رقم الگ سے دیدے یا اس کی صریح اجازت دیدے، اس صورت میں دم تمتع بالاتفاق آمر کے مال سے دینا جائز اور درست ہے۔

۲۔ آمر کی طرف سے اس مد میں رقم خرچ کرنے کی صریح اجازت نہ ہو تو اس صورت میں دم تمتع کس پر واجب ہوگا، اس سلسلہ میں کل تقریباً چالیس (۴۰) رائیں موصول ہوئیں، دو حضرات مولانا عبدالسلام ابوہریرہ اور مولانا رئیس احمد ندوی کی رائے ہے کہ دم تمتع ہر حال میں آمر پر ہوگا۔

پانچ اصحاب (مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا شکیل احمد، مولانا فضل الرحمن افضل قاسمی) کی رائے یہ ہے کہ اگر تمتع آمر کی اجازت سے کیا ہے تو دم تمتع آمر کے مال سے دے گا اور اگر بدون اذن الآمر کیا ہے تو دم تمتع اپنے مال سے دیگا، ان کے علاوہ تینتیس (۳۳) مقالہ نگاروں نے یہ رائے دی ہے کہ دم تمتع دونوں صورتوں میں مامور کے ذمہ ہے، ان کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا ابو سفیان مفتاحی مئو، مولانا خورشید انور بنارس، مولانا ارشاد گورینی، مولانا ابرار الحق صدیقی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا نور القاسمی، مفتی حبیب اللہ، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا عبد الفتاح عادل، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا اشتیاق احمد ، مولانا مصلح الدین بڑودہ، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا عتیق احمد بستوی، مفتی جمیل احمد نذیری، قاری ظفر الاسلام، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا ابراہیم گجرات، مولانا مفتی انور علی، مولانا عبد الرشید گورینی، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا محمد جنید احمد، مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی، مولانا سراج الدین قاسمی۔

دم تمتع آمر پر لازم سمجھنے والے مقالہ نگاروں نے عام طور پر عقلی دلیل سے اپنا مدعا ثابت کیا ہے، ایک مقالہ نگار اختر ضیاء قاسمی نے فتاویٰ تاتارخانیہ کی ایک عبارت نقل کی ہے لیکن ان کے حق میں نہیں جاتی بلکہ ان کے خلاف جارہی ہے، وہ تحریر کرتے ہیں:

دم القران والتمتع والجنايات على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفاً فيضمن (۵۴۸/۲)۔

اس عبارت سے یہی واضح ہورہا ہے کہ آمر کی اجازت کی صورت میں دم قران اور دم تمتع و جنایات سب حاجی پر ہے نہ کہ آمر پر، اگر آمر نے اجازت تمتع کرنے کی دی ہے، ورنہ حاجی آمر کا مخالف ہوگا اور کل حرج کا ضامن ہوگا، لہذا مذکورہ عبارت ان لوگوں کی دلیل ہے جو دم تمتع حاجی کے ذمہ مانتے ہیں، اسی مفہوم کی عبارت درمختار علی الشامی ۲/۲۳۸ پر مذکور ہے، اور اکثر کتب فقہ حنفی میں اس کی صراحت موجود ہے۔

عقلاً بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ دم تمتع حاجی پر ہونا چاہئے کیونکہ وجوب دم کی وجہ ایک سفر میں دو عبادتوں کی ادائیگی سے نفع اٹھانا ہے اور یہ نفع مامور اٹھا رہا ہے نہ کہ آمر، لہذا دم کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوگی۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس میں کوئی تفصیل ہو تو اسے بھی تحریر فرمائیں۔

اس سوال کے جواب میں کل اکتالیس (۴۱) رائیں دستیاب ہوئیں، ان میں سے ایک صاحب مولانا عبد الفتاح عادل کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں ہے، ایک دوسرے مقالہ نگار مولانا اشتیاق احمد دار العلوم مئو کی رائے میں تمتع نہ کرنا احوط ہے، بقیہ انتالیس (۳۹) مقالہ نگار حضرات کے نزدیک حج عن المیت کی صورت میں تمتع کرنے کی گنجائش ہے، ان کے اسماء گرامی یہ ہیں:

مولانا محبوب علی رامپوری، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا انور علی مئو، مولانا عبدالرحیم بھوپالی، مولانا خورشید انور بنارس، مولانا عتیق احمد بستوی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا عبدالسلام ابوہریرہ، مولانا عبداللطیف مظاہری، حکیم ظل الرحمٰن، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا اسعداللہ قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبد العظیم اصلاحی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا ابرارالحق صدیقی، مولانا ابرار خاں ندوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا شاہین جمالی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا اسرارالحق سبیلی، مولانا تنویر عالم، مولانا زبیر احمد، مولانا قمرالزماں ندوی، مولانا ثناءالہدیٰ قاسمی، مولانا مصلح الدین، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا محمد جنید احمد، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا ابوسفیان مفتاحی مئو، مولانا رئیس احمد ندوی۔

جواز کا قول نقل کرنے والے حضرات کے نزدیک تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے:

۱۔ اگر میت نے تمتع کی وصیت کی ہو اور ترکہ کے ثلث سے اس کی گنجائش بھی ہو تو جواز تمتع پر یہ سارے حضرات بلا کسی شرط کے متفق ہیں۔

۲۔ اگر میت نے حج کی وصیت نہ کی ہو اور مال بھی نہ چھوڑا ہو، ورثاء اپنی خوشی سے تبرعاً حج کروا رہے ہوں یا خود کر رہے ہوں تو بھی جواز تمتع میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ اس صورت میں ورثہ آمر میں ان کی اجازت ضروری ہوگی۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

(سوال نمبر ۶، ۱۰)

مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب، سیتامڑھی

مناسک حج میں سے رمی جمرہ میں نیابت کا مسئلہ اور حیض ونفاس کیحالت میں طواف زیارت کا مسئلہ، انہیں دونوں مسئلہ کے عارض کی حیثیت سے میں آپ کے سامنے آیا ہوں۔

ان مسئلوں کے سوالوں کی ساری جزئیات وتفصیلات آپ حضرات کے علم میں ہیں ہی، اس لئے نفس جواب ہی کے متعلق مختصراً عرض ہے۔

پہلا مسئلہ: رمی جمرہ میں نیابت کے جواز وعدم جواز کا ہے، اس سلسلہ میں تقریباً چھیالیس مقالہ نگاروں کے مقالات ہمیں موصول ہوئے، مطالعہ کے بعد اس مسئلہ سے متعلق ایک نکتہ تو بالکلیہ اتفاقی نظر آیا، ہاں دوسرا نکتہ اختلافی رہا۔

اتفاقی نکتہ: بوجہ عذر رمی جمرہ میں نیابت جائز ہے، بلا عذر جائز نہیں، محض آرام پسندی، کسل مندی کے تحت صرف سہولت وآسانی کی خاطر رمی میں نیابت کی اجازت نہیں ہوگی۔

یہ جز چونکہ اتفاقی ہے اس لئے نہ تو اس کے متعلق دلائل کے نقل ہی کی کوئی ضرورت واہمیت ہماری سمجھ میں آتی ہے اور نہ ان چھیالیس علماء مقالہ نگاروں کے اسماء کی فہرست پیش کرنے میں ہی کوئی فائدہ محسوس ہوتا ہے، اس لئے یہ بساط تو لپیٹ دیا جائے۔

اختلافی نکتہ: عذر کی تحدید وتعیین اور ازدحام کے عذر قرار دیئے جانے اور نہ دیئے جانے میں مقالہ نگاروں کی چند رائیں سامنے آتی ہیں، مختصراً تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی سبیل السلام حیدرآباد کا خیال ہے کہ عذر کی حتمی وقطعی تحدید وتعیین مشکل ہے، لوگوں کے حالات وعادات پھر مواقع ومقامات کے مختلف ہونے کے سبب ہر ایک کے حق میں الگ الگ عذر کے درجات ہو سکتے ہیں۔

(۲) مولانا عبدالسلام ابو ہریرہ سلفی بنارس فرماتے ہیں کہ اسے مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے وہ خود فیصلہ کرے گا کہ بنفس خود رمی جمرہ کی استطاعت اس کو ہے یا نہیں اور اسی کے مطابق وہ عمل کرے گا۔

(۳) ان دونوں حضرات کے سوا تقریباً بائیس حضرات مقالہ نگار کا خیال عذر کی تحدید وتعیین کے متعلق یہ ہے کہ جب وہ ایسا مریض وضعیف ہو کہ اس کے لئے قیام کے بدلے بیٹھ کر نماز پنجگانہ درست ہو جائے تو ایسے لوگوں کو معذور کہہ کر رمی جمرہ میں بھی نیابت کی اجازت دی جائے گی ورنہ نہیں، اس مسئلہ میں ان حضرات کا استدلال درج ذیل

جیسی عبارتوں سے ہے:

وحيد المرض أن يصير بحيث يصلي جالساً لأنه لا يستطيع الرمي راكباً ولا محمولا ، أما لأنه تعذر عليه الرمي أو يلحقه الضرر (بغیۃ المناسک ۱/۳۳۶)۔

عن محمد إذا كان يصلي المريض جالساً رمى عنه ولا شئ عليه (ارشاد الساری لملاعلی قاری/۱۶۶)

اس نمبر تین میں مذکورہ رائے وخیال والے حضرات درج ذیل ہیں:

۱۔ مولانا برہان الدین سنبھلی، لکھنؤ
۲۔ مولانا حبیب اللہ قاسمی، مہذب پور اعظم گڈھ
۳۔ مولانا ارشاد قاسمی، ریاض العلوم جونپور
۴۔ مولانا خورشید انور اعظمی، مظہر العلوم بنارس
۵۔ مولانا عبداللطیف کاکوسی گجرات
۶۔ مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، میرٹھ
۷۔ مولانا عبدالقیوم پالنپوری، کاکوسی گجرات
۸۔ مولانا خورشید احمد اعظمی، رگھوناتھ پورہ مئو
۹۔ مولانا ظفر الاسلام، دار العلوم مئو
۱۰۔ مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتاح العلوم مئو
۱۱۔ مولانا راشد حسین ندوی، رائے بریلی
۱۲۔ مولانا منظور احمد القاسمی، شیخو پورہ اعظم گڈھ
۱۳۔ مولانا انور علی اعظمی، دار العلوم مئو
۱۴۔ مولانا عبیداللہ اسعدی، ہتھورا، باندہ
۱۵۔ مولانا قمر الدین ندوی، پرتاب گڈھ
۱۶۔ مولانا عتیق احمد بستوی، ندوۃ العلماء لکھنؤ
۱۷۔ مولانا ابراہیم فلاحی، گجرات
۱۸۔ مولانا سید مصلح الدین، بڑودہ گجرات
۱۹۔ مولانا نور قاسمی، جامعہ ہدایہ جے پور
۲۰۔ مولانا اسعد اللہ قاسمی، روضۃ العلوم ٹانڈہ
۲۱۔ مولانا محمد ایوب ندوی، بھٹکل
۲۲۔ مفتی عبدالرحیم، جامعہ حسینیہ خیر العلوم بھوپال

ہمارا خیال ہے کہ اگر کوئی مرض وضعف کے اس درجہ میں ہو کہ وہ قیام کی طاقت بھی نہ رکھے اور نماز تک بیٹھ کر ادا کر رہا ہو تو یہ ظاہر ہے کہ رمی پر بھی قادر نہ ہوگا اور اس کے حق میں نیابت فی الرمی یقیناً جائز ہو جائے گی اور اس میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہو سکتا، یہ صورت حال تو سب کے نزدیک یقیناً عذر کی مسلمہ ہی ہوگی۔

مگر جب سوال یہ ہوگا کہ اس کے علاوہ بھی کوئی دوسری صورت حال عذر کی ممکن ومتصور ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہوگا، مذکورہ بالا سارے حضرات علماء کرام چونکہ نیابت فی الرمی کے حق میں ازدحام کو مطلقاً عذر نہیں مانتے تو اس کا لازمی مطلب یہی نکل سکتا ہے کہ ان حضرات کے یہاں ازدحام سے پیدا شدہ صورت حال بھی ایسا عذر نہیں ہوگا جس سے رمی میں نیابت جائز ہو جائے، اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ وہ عذر جو مبیح نیابت فی الرمی ہے وہ منحصر اور مخصوص ہے بس اسی عدم استطاعت علی الرمی کے ساتھ۔

چنانچہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ رمی جمرہ کی جگہ گو محدود ہے مگر وقت میں وسعت ہے، اس لئے وقت کی وسعت سے فائدہ اٹھا کر ازدحام کی اذیت سے بچا سکتا ہے، اگر وقت مستحب وجواز کی رعایت نہ ممکن ہو سکے تو ضعیفوں

اور عورتوں کے لئے طلوع شمس کے قبل یا غروب شمس کے بعد رات میں رمی کرنے کی اجازت ہوگی، گویا ان حضرات کے یہاں ازدحام اس حد تک عذر ہے کہ وقت مکروہ میں رمی بلا کراہت صحیح ہو جائے گی مگر نیابت کی گنجائش بہر حال نہ ہوگی۔

اس مسئلہ میں ان حضرات کا استدلال مندرجہ ذیل عبارت سے ہے:

قد تبين لما قدمنا انهم جعلوا خوف الزحام عذراً للمرأة ولمن به عذر أو ضعف في تقديم الرمي قبل طلوع الشمس أو تاخيره إلى الليل لا في جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (غنیۃ المناسک ر۱۰۰)۔

مسئلہ بالا میں تقریباً اکیس مقالہ نگار حضرات کا خیال ہے کہ وہ عذر جس سے رمی میں نیابت جائز ہو سکتی ہے صرف ایسا مرض وضعف ہی نہیں جس سے نماز پنجگانہ میں قیام کے بدلے بیٹھنے کی اجازت ہو جاتی ہے بلکہ اس کے ساتھ یہ عذر بھی مبیح نیابت ہو سکتا ہے کہ جب ازدحام سے ایسی صورت حال پیدا ہو جائے کہ اس ازدحام کے اندر کسی بھی مرض کے مریض یا بوڑھے کمزور مرد وعورت کے لئے اپنی کمزوری کے سبب قوت مدافعت کی کمی کے بنا پر کچل جانے، یا گر کر کسی عضو کے ٹوٹ پھوٹ جانے، یا دب جانے سے ایسی اذیت شدیدہ کا ظن غالب ہو جائے جو عادۃً ناقابل برداشت ہو تو ایسا ازدحام بھی ایک عذر ہوگا اور ان کے لئے رمی میں نائب بنانا جائز ہوگا، ان حضرات علماء کرام کے اسماء درج ذیل ہیں:

۱۔ جناب شمس پیرزادہ صاحب، ممبئی

۲۔ مولانا سراج الدین قاسمی سلیم پور مرادآباد

۳۔ مولانا تنویر عالم قاسمی، کھوا ں سیتامڑھی

۴۔ مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، جامعہ اکل کوامہاراشٹر

۵۔ مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، ابابکر پور ویشالی

۶۔ مولانا جمیل احمد نذیری، مبارک پور، اعظم گڈھ

۷۔ جناب حکیم ظل الرحمٰن، دہلی

۸۔ مولانا عبدالرشید قاسمی، گورینی جونپور

۹۔ مولانا عمر فلاحی، سبیل السلام حیدرآباد

۱۰۔ مولانا ابرار خاں ندوی، جامعہ ہدایہ جے پور

۱۱۔ مولانا شکیل احمد، دارالعلوم بستی

۱۲۔ مفتی محبوب علی وجیہی، رامپور

۱۳۔ مولانا اشتیاق احمد اعظمی، دارالعلوم مئو

۱۴۔ مولانا فضل الرحمٰن، سبیل السلام حیدرآباد

۱۵۔ اختر ضیاء قاسمی، سبیل السلام حیدرآباد

۱۶۔ عبدالفتاح عادل، سبیل السلام حیدرآباد

۱۷۔ جنید احمد فلاحی، سبیل السلام حیدرآباد

۱۸۔ ابرارالحق صدیقی، سبیل السلام حیدرآباد

۱۹۔ اسرارالحق سبیلی، حیدرآباد

۲۰۔ ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

۲۱۔ مولانا زبیر احمد، اشرف العلوم سیتامڑھی (عارض مسئلہ)۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب نے سوال ۶ کا جواب ہی نہیں لکھا ہے اس لئے ان کی رائے واضح نہ ہو سکی۔

ان مذکورہ بالا اکیس حضرات کا استدلال غنیۃ المناسک ر۱۳۸ کی اس عبارت سے ہے:

(۱) أما ترک الواجب بعذر فلا شئ عليه ثم مرادهم بالعذر ما يكون من الله تعالىٰ فلو كانت من العباد فليس بعذر بخلاف ما إذا منعه خوف الزحام فإنه من الله تعالىٰ فلا شئ عليه.

(۲) قد رخص رسول الله ﷺ للضعفة من أهله في ترک الوقوف بمزدلفة (اعلاء السنن ۱۳۶/۱۰)۔

(۳) عند الحنفية يجب بترک الوقوف بها دم لمن ليس له عذر ومن جملة الأعذار عندهم الزحام قاله الحافظ في "الفتح" أيضا.

میں اب آخر میں چند باتیں عرض کر دینا مناسب سمجھتا ہوں امید ہے کہ غور و بحث کر کے کسی فیصلہ تک پہونچنے میں ان نکات سے ضرور مدد ملے گی۔

(الف) جن حضرات نے ازدحام کو عذر نہ مانتے ہوئے غنیۃ المناسک کی عبارت سے استدلال کیا ہے، اس میں "خوف زحام" کا لفظ ہے، گویا محض خوف ازدحام عذر نہیں یہ بالکل صحیح کہا جا سکتا ہے۔

(ب) غنیۃ المناسک کی ہی دوسری عبارت جسے دوسرے حضرات نے اپنا مستدل بنایا ہے اس میں "خوف زحام" ہی سے ترک واجب پر لاشئ علیہ کہا گیا ہے۔

(ج) مگر اعلاء السنن میں جو فتح الباری سے حافظ کی عبارت نقل کی گئی ہے جو دوسری رائے والے حضرات کا مستدل ہے اس میں "من جملة" "الأعذار الزحام" کا لفظ ہے، گویا محض خوف زحام نہیں بلکہ وقوع ازدحام۔

(د) جب نماز جیسے فرائض میں قیام کا فریضہ بدل کر قعود ہو سکتا ہے "من تعذر عليه القيام لمرض حقيقي" کی صورت میں، یا مرض حکمی بأن خاف زيادته أو بطوء برئه بقيامه أو دوران رأسه أو وجد لقيامه ألماً شديداً (درمختار ۵۰۸/۱) کی صورت میں، تو کیا رمی جمرات جیسے واجبات میں غایت ازدحام کے سبب کچل جانے کا ظن غالب، عضو کے ٹوٹ پھوٹ جانے کا خطرہ ہو، دب دبا کر اذیت شدیدہ سے دوچار ہونا متوقع ہو تو بھی بنفس خود رمی کے بدلے نائب بنانا شرعاً ممنوع ہی رہے گا۔

میرا خیال تو عورتوں کے حق میں یہاں تک ہے کہ ازدحام میں صرف دبنے دبانے اور مردوں سے دھکا کھائے بغیر اگر وہ رمی نہ کر سکے تو عورت کو اپنا نائب بنانے کی اجازت ہونی چاہئے۔

سوال نمبر ۱۰:

اگر کوئی عورت حالت حیض یا نفاس میں ہے، اور پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے تو کیا ناپاکی ہی کی حالت میں طواف زیارت کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ اگر اجازت ہے تو دم میں کیا واجب ہوگا اور کیا دم کی ادائیگی کے لئے حدود حرم ضروری ہے؟

اس سلسلہ میں موصولہ چھیالیس مقالوں میں سوائے تین مقالہ نگار کے تمام ارباب افتاء اس بات پر متفق ہیں کہ بشکل مجبوری حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کرنے کی اجازت ملے گی اور رکن ادا ہو جائے گا لیکن دم

جنایت کے بطور ذمہ میں بدنہ لازم ہوگا، اوراس دم کی ادائیگی حدودحرم میں ضروری ہوگی۔

ان حضرات نے مندرجہ ذیل عبارتوں سے استدلال کیا ہے:

۱۔ ولو حاضت قبل طواف الزيارة ولم تطهر وأراد الرفقة العود تهجم وتطوف حائضا و تذبح بدنة(منحۃ الخالق علی ہامش البحر ۵۷/۳)۔

۲۔ أي يجب بدنة لو طاف الركن جنبا كذا روى عن ابن عباسؓ، ولأن الجنابة أغلظ فيجب جبر نقصانها في البدنة إظهاراً للتفاوت بينهما والحيض والنفاس كالجنابة (بحر الرائق ۱۸/۳)۔

۳۔ حدثنا هناد، ثنا ابن أبي عروبة عن أبي معشر عن إبراهيم قال ما كان من دم فبمكة وما كان من صدقة أو صوم حيث شاء، أخرجه الإمام الطبراى في تفسيره (۳۶/۷) وسنده حسن صحيح، قال الجصاص في أحكام القرآن له: لا خلاف بين الفقهاء أن الهدى لا يجزئ إلا بمكة و أن بلوغه الكعبة أن يذبحه هناك في الحرم (اعلاء السنن ۳۳۵/۱۰)۔

اس رائے سے اتفاق رکھنے والے حضرات یہ ہیں:

۱۔ مفتی عبیداللہ اسعدی
۲۔ مولانا عتیق احمد قاسمی
۳۔ مولانا قمرالزماں ندوی
۴۔ مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی
۵۔ مولانا محمد ارشاد قاسمی
۶۔ مولانا عبدالرشید قاسمی
۷۔ مولانا سید اسرارالحق سبیلی
۸۔ مولانا عبدالسلام ابوہریرہ سلفی
۹۔ مولانا برہان الدین سنبھلی
۱۰۔ مولانا اشتیاق احمد اعظمی
۱۲۔ مولانا سراج الدین قاسمی
۱۳۔ مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
۱۴۔ مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی
۱۵۔ مولانا جمیل احمد نذیری
۱۶۔ حکیم ظل الرحمٰن
۱۷۔ مولانا محبوب علی وجیہی
۱۸۔ مولانا عبدالفتاح عادل
۱۹۔ مولانا تنویر عالم قاسمی
۲۰۔ مولانا ابرارالحق صدیقی
۲۱۔ مولانا محمد جنید احمد فلاحی
۲۲۔ مولانا اختر ضیا قاسمی
۲۳۔ مولانا فضل الرحمٰن افضل قاسمی
۲۴۔ مولانا محمد عمر فلاحی
۲۵۔ مولانا ابرار خاں ندوی
۲۶۔ مولانا محمد نورالقاسمی
۲۷۔ مولانا سید مصلح الدین قاسمی
۲۸۔ مولانا ظفرالاسلام
۲۹۔ مولانا خورشید احمد اعظمی
۳۰۔ مولانا منظور احمد قاسمی
۳۱۔ مولانا خورشید انور اعظمی

۳۲۔ مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی
۳۳۔ مولانا محمد ابراہیم فلاحی
۳۴۔ مولانا عبدالقیوم پالنپوری
۳۵۔ مولانا انور علی اعظمی
۳۶۔ مولانا عبداللطیف مظاہری
۳۷۔ مولانا راشد حسین ندوی
۳۸۔ مولانا حبیب اللہ قاسمی
۳۹۔ مولانا ابوسفیان مفتاحی
۴۰۔ مولانا شکیل احمد سیتاپوری
۴۱۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۴۲۔ ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
۴۳۔ مفتی عبدالرحیم قاسمی

اختلاف رائے رکھنے والے والے حضرات یہ ہیں:

۱۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی ۲۔ مولانا محمد ایوب صاحب ندوی شافعی۔

(یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ طواف زیارت کے لئے پاکی شرط ہے لہذا حیض ونفاس کی حالت میں طواف کسی طرح درست نہیں)۔

۳۔ جناب شمس پیرزادہ صاحب۔

ان کے نزدیک حائضہ عورت کے لئے مکہ میں رک کر طواف زیارت کر لینا قابل عمل ہے، انہیں قانونی دشواریاں تسلیم نہیں، بصورت دیگر طواف زیارت کے لئے وہ کسی کو نائب بناسکتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک مناسک میں مجبوری کی صورت میں نیابت کی گنجائش ہے، موصوف نے بدائع جلد ۲ کا مجمل حوالہ تحریر فرمایا ہے، لیکن احقر کو تلاش کے باوجود ایسی کوئی عبارت نہ مل سکی۔

ہمارا خیال ہے اس مسئلہ میں جن تین حضرات نے اختلاف رائے ظاہر کیا ہے، یہ اختلاف دراصل وہی قدیمی اختلاف ہے جو مشہور دبستان فقہ میں ائمہ احناف اور حضرات شوافع کے درمیان معروف ومتداول ہے، اور فقہ و اصول فقہ میں ''الطواف کالصلوۃ'' وغیرہ عنوانوں سے استدلال اور پھر جواب استدلال کے مباحث ملتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

(سوال نمبر ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۳)

مفتی جمیل احمد نذیری، مبارکپور

اس موضوع سے متعلق میرے سامنے ۴۶ مقالے ہیں، سوال نمبر ۷ یہ تھا:

سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں، کیا ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور انہیں کیا کرنا ہوگا؟

ایسے شخص کو تقریباً تمام مقالہ نگاروں نے محصر قرار دیا ہے اور وہی شرطیں ذکر کی ہیں جو محصر کی ہیں، صرف شمس پیرزادہ صاحب اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں "احصار تو اس صورت میں ہے جبکہ اس کا سفر حج یا سفر عمرہ صحیح ہو اور پھر دشمن یا مرض وغیرہ کی طرف سے رکاوٹ کھڑی ہو جائے"۔ ان کے نزدیک حکومت کی اجازت کے بغیر ایسے شخص کا احرام باندھنا صحیح تھا ہی نہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احرام کے صحیح اور قابل ہونے کے لئے کسی دوسرے شخص کی اجازت شرط نہیں، عورت شوہر کی اجازت کے بغیر، غلام آقا کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لے، اس احرام کو بھی احرام کہا جائے گا، اور اس پر احرام کی پابندیاں بھی عائد ہوں گی، اگر شوہر یا آقا روک دے تو احصار ہوگا، اسی طرح حکومت کی پابندی کے باوجود، خواہ مصالح کے تحت ہی یہ پابندی ہو، اگر کوئی بلا اجازت احرام باندھ لے، حج کا ہو یا عمرہ کا، اس کے احرام کو بھی احرام ہی کہا جائے گا، اس پر احرام کے احکام نافذ ہوں گے، روک دیئے جانے پر محصر قرار دیا جائیگا۔

ارکان حج وعمرہ ادا کرنے سے جو رکاوٹ بھی پیدا ہو جائے وہ احصار ہے، خواہ مرض، دشمن، بادشاہ، یا کسی مانع قاہر کی طرف سے پیش آئے، مقالہ نگاروں نے مدلل انداز میں اس کی وضاحت کردی ہے، ساتھ ہی مقالہ نگاروں نے صراحت کردی ہے کہ یہ شخص محصر اس وقت قرار پائے گا جب رکن کی ادائیگی سے قبل گرفتار ہو گیا ہو، یعنی حج کے احرام میں وقوف عرفہ اور طواف زیارت سے قبل اور عمرہ کے احرام میں طواف سے قبل، اگر گرفتاری ان ارکان کی ادائیگی کے بعد ہوئی ہو تو محصر نہ ہوگا "وفی الشریعة هو منع الوقوف والطواف" (البحر الرائق ۳/۵۳)۔

اگر احصار زائل نہ ہو تو اس شخص کا احرام کیسے ختم ہوگا؟ اکثر مقالہ نگاروں نے اس کے جواب میں درج ذیل احکام لکھے ہیں:

۱۔ اگر صرف حج یا عمرہ کا احرام باندھا تھا تو ایک قربانی (بکری، خصی، دنبہ وغیرہ) کی قیمت حرم میں بھیج

دے، اگر قارن ہوتو دو قربانیاں یا ان کی قیمت بھیجے، اس قیمت سے وہاں قربانی کا جانور خرید لیا جائے اور حدود حرم میں کسی جگہ ذبح کردیا جائے، گرچہ ۱۰ رذی الحجہ سے پہلے ہی کیوں نہ ہو، ذبح کا وقت اور دن پہلے سے مقرر کرلیا جائے تاکہ اسی دن اسی وقت سے یہ اپنے کو احرام سے باہر سمجھے، خواہ بال کٹوائے یا نہ کٹوائے۔

۲۔ جس نے حج کا احرام باندھا تھا وہ ایک حج اور عمرہ کی قضا کرے گا، جس نے قران کا احرام باندھا تھا وہ دو عمرہ اور ایک حج کی قضا کرے گا، جس نے عمرہ کا احرام باندھا وہ صرف ایک عمرہ کی قضا کرے گا۔

حرم میں قربانی کی قیمت بھیجنے کے متعلق مولانا عبید اللہ اسعدی اور مولانا ارشاد قاسمی لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نہ ملے تو حرم میں قربانی کرانے کے بجائے ضرورۃً جہاں ہے وہیں قربانی کردے، اس گنجائش کے لئے ان حضرات نے عمدہ وزبدہ وغیرہ کا حوالہ دیا ہے۔

قربانی کرنے کے بجائے امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہدی کی قیمت کا غلہ بھی دے سکتا ہے، ہر مسکین کو نصف صاع دے (عمدۃ الفقہ ۶۱۲/۴) (مولانا ابراہیم فلاحی)۔

غلہ بھی نہ دے سکتا ہو تو ہر نصف صاع کے بدلے روزہ رکھے (محمد اسعد اللہ قاسمی)

یہ محصر بحق العبد ہے، بغیر ہدی کے احرام کھول دے، دم احصار کبھی بھی دیدے۔ (مولانا سراج الدین ندوی)

ایسے شخص کو مشروط احرام باندھنا چاہئے، یعنی احرام کے وقت یہ نیت کرلے کہ اگر پکڑ گیا تو حلال ہو جاؤں گا، اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ حلال ہونے کے لئے قربانی کی ضرورت نہ ہوگی۔

إن اشترط الإحلال عند الإحرام إذا حصر جاز له التحلل بغير هدى (شامی ۵۹۱/۲)۔

عن أبي حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم (المغنی لابن قدامہ ۲۴۴/۳)۔

ایسے افراد کو یہ مشورہ دیا ہے مولانا عبید اللہ اسعدی، مفتی محمد عبد الرحیم اور مولانا محمد نور القاسمی صاحبان نے، احقر بھی اس مشورہ پر صاد کرتا ہے۔

سوال نمبر ۱۱:

سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا، تو وہ ایام عدت میں عمرہ وحج ادا کرسکتی ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں مقالہ نگاروں نے مختلف رائیں ظاہر کی ہیں:

۱۔ محصر ہے، دم دے کر حلال ہو جائے، **زاد في اللباب مما يكون محصراً أمور أخر منها العدة** (رد المحتار ۲۵۳/۲) مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا نور القاسمی، مولانا صدر عالم قاسمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، جمیل احمد نذیری۔

۲۔ محصر ہے لیکن اگر اسی حالت میں حج وعمرہ کرے تو حج وعمرہ ہو جائے گا مگر گنہ گار ہوگی، **فإن حجت وهي في العدة جازت بالاتفاق و كانت عاصية** (مولانا ظفر الاسلام ومولانا عبد اللطیف مظاہری)۔

۳۔ حج وعمرہ کرسکتی ہے، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا محمد ایوب ندوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا

ابوسفیان مفتاحی، حکیم ظل الرحمٰن، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مفتی محمد عبدالرحیم، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا محمد رئیس ندوی۔

۴۔ قانونی مجبوریوں اور سفر حج وعمرہ کی موجودہ مشکلات کے پیش نظر حج وعمرہ کرسکتی ہے۔

مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولانا محمد ابراہیم فلاحی، مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی، شمس پیرزادہ، مفتی محبوب علی، مولانا عبیداللہ اسعدی۔

۵۔ موجودہ حالات کے تحت ملک سے نکلنے کے بعد گنجائش ہے (مولانا محمد ارشاد القاسمی)۔

۶۔ مکہ پہونچنے سے قبل محصر کے حکم میں ہے، مکہ پہونچ کر دن میں حج کرسکتی ہے، رات میں اسی مقام پر عدت گذارے، مولانا قمر الزماں ندوی۔

۷۔ اگر گھر کے قریب ہے تو واپس آجائے، مکہ مکرمہ کے قریب ہے تو پہلے حج کرے، پھر عدت گذارے (مفتی شکیل احمد)۔

۸۔ امام شافعیؒ کے قول میں عورت مطلقاً حالت عدت میں حج یا عمرہ کرسکتی ہے (المجموع ۸/۳۳۵) (مولانا فضل الرحمٰن افضل قاسمی)۔

۹۔ شوافع وحنابلہ کے یہاں گنجائش ہے، احناف کے یہاں بھی سفر شرعی نہ ہو تو گنجائش ہے (مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب)۔

۱۰۔ جس جگہ شوہر کا انتقال ہوا ہے، مجبوری کی صورتوں میں جب وہاں سے منتقل ہونے کی شرعاً اجازت ہو، حج وعمرہ کی گنجائش ہے اگر رفقائے سفر میں کچھ ثقہ خواتین بھی ہوں جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے: یجوز لها الحج إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة (فتح القدیر ۲/۴۱۹) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی۔

۱۱۔ ملک سے نکلنے کے بعد سفر حج وعمرہ کی گنجائش ہے، اگر رفقاء سفر میں کچھ ثقہ خواتین بھی ہوں جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے: یجوز لها الحج إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة (فتح القدیر ۲/۴۱۹) (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)۔

۱۲۔ مکہ کی دوری مسافت شرعی سے کم ہو تو حج وعمرہ کی گنجائش ہے، مفتی انور علی اعظمی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا سید مصلح الدین قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا ابرار الحق صدیقی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی۔

۱۳۔ اگر سفر شرعی سے آگے بڑھ چکی ہے تو گنجائش ہے (مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا محمد جنید احمد فلاحی)۔

مذکورہ بالا آراء کی روشنی میں سفر حج کی موجودہ مشکلات کو دیکھتے ہوئے احقر کے نزدیک قابل ترجیح رائے یہی ہے کہ ملک سے نکلنے کے بعد اگر شوہر کی وفات کا واقعہ پیش آتا ہے تو عورت کے لئے حج وعمرہ کی گنجائش ہونی

چاہئے، اس لئے کہ ملک سے باہر نکل جانے کے بعد کسی بھی شخص کا نہ ہر جگہ قیام ممکن ہے نہ اپنی مرضی سے واپسی ممکن ہے، جب وہاں رہنا ہی ہے تو حج وعمرہ ادا کرنے کی بھی اجازت ہونی چاہئے، پھر یہ کہ حج وعمرہ کی قضا بھی آسان نہیں، کیونکہ اسفار بھی دو ملکوں کے قوانین کے پابند بنا دیئے گئے ہیں، ایک وہ جہاں سے سفر ہوا ہے، دوسرا سعودی عرب، ظاہر ہے کہ حج وعمرہ کے سفر میں بھی کوئی شخص اپنی مرضی کا مالک نہیں رہا، ان دشواریوں کے پیش نظر ملک کی سرحد پار کرنے کے بعد عورت کو حج وعمرہ کی اجازت ہونی چاہئے، جیسا کہ زبدۃ الناسک ۳۶/۲، العرف الشذی علی الترمذی ۲۲۱/۱، فتاوی رحیمیہ ۲۳۸/۵ وغیرہ میں ہے۔

جہاں تک اصل مسئلہ کا تعلق ہے وہ وہی ہے جو مصر کا ہے مگر گنجائش واجازت موجودہ حالات کے مد نظر ضرورت وحاجت کی بنا پر دی جانی چاہئے۔

سوال نمبر ۱۲:

حج کا سفر کرنے والا ایام حج یعنی ۷۔۸ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ ؍یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں، اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے، تو وہ مقیم ہوگا یا نہیں؟ جبکہ پہلے دونوں آبادیاں الگ الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہوگیا ہے۔

اس کے جواب میں بھی مختلف رائیں سامنے آئی ہیں، مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی نے مکہ مکرمہ اور منیٰ کی آبادیوں کے اتصال کو تسلیم نہیں کیا، وہ لکھتے ہیں: ''آبادیوں کا فصل اب بھی موجود ہے، اگرچہ کم ہوگیا ہے''۔ لہذا مکہ اور منیٰ دونوں جگہ کا قیام مل کر ۱۵ دن کا ہوجائے تو یہ شخص مقیم نہ ہوگا، یہی رائے درج ذیل حضرات کی بھی ہے:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مفتی محمد عبد الرحیم، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا محمد ایوب ندوی، حکیم ظل الرحمن، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مولانا انور علی اعظمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا جنید احمد فلاحی، مولانا نور القاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اگر مکہ مکرمہ کی بلدیہ (کارپوریشن، میونسپلٹی) نے منیٰ کو مکہ کے ساتھ ملا دیا ہے تو منیٰ مکہ مکرمہ کا ایک محلہ شمار ہوگا اور منیٰ کا قیام مکہ کا قیام سمجھا جائے گا، یہ رائے ہے مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا ارشاد القاسمی، مولانا عبد القیوم پالن پوری اور مولانا محبوب علی کی، مولانا عبید اللہ اسعدی نے لکھا ہے کہ مکہ اور منیٰ انتظاما ایک ہی کارپوریشن کے تحت ہیں، ان کا رجحان مقیم تسلیم کرلئے جانے کی طرف ہے۔

مولانا سراج الدین قاسمی اور مولانا محمد عمر فلاحی کی رائے ہے کہ اگر مکہ اور منیٰ کے مابین مقدار غلوہ یعنی ۱۶ء۱۳۷ میٹر سے فاصلہ کم ہو تو مقیم ہوگا ورنہ مسافر۔

کچھ حضرات کے جواب سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے سوال میں درج دونوں آبادیوں کے اتصال کو

تسلیم کرلیا ہے اور اس اتصال سے دونوں آبادیوں کا ایک حکم لگا کر مقیم ہونے کی رائے دی ہے، مثلاً یہ حضرات شمس پیر زادہ، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا عبد الفتاح عادل، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا فضل الرحمن افضل قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا صدر عالم۔

مولانا رئیس ندوی لکھتے ہیں کہ مقیم نہ ہوگا لیکن حاجی ہونے کی وجہ سے قصر کرے گا۔

احقر کی رائے یہ ہے کہ اولاً حکومت سعودیہ نے منیٰ کو مکہ میں داخل کر کے دونوں آبادیوں کو مکہ کا نام دے کر منیٰ کو مکہ کا محلہ نہیں بنادیا، دوم دونوں آبادیاں نصاً الگ الگ ہیں، لہٰذا اتصال آبادی کے باوجود دونوں آبادیاں الگ الگ مانی جائیں گی اور دونوں جگہ ملا کر مدت اقامت ۱۵ دن ہو جائے تو بھی مقیم نہ ہوگا۔

سوال نمبر ۱۳:

رمضان المبارک میں جولوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتداء کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعت پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد و حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی، دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتداء میں وتر کو ادا کرنے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت و مجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتداء کرے؟

اس کے جواب میں اکثر لوگوں نے جماعت اور مجمع کی رعایت میں امام مسجد کی اقتداء کی رائے دی ہے۔

درج ذیل حضرات نے الگ پڑھنے کی رائے دی ہے:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا سید مصلح الدین قاسمی، مولانا ارشاد القاسمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا عبد القیوم پالن پوری، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا محبوب علی، مولانا منظور احمد قاسمی۔

اس کے برعکس مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا ابرھر خاں ندوی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا صدر عالم قاسمی اور جمیل احمد نذیری نے امام کی اقتداء میں نماز وتر ادا کرنے کی اجازت اس تدبیر کے ساتھ دی ہے کہ جب دو رکعت پر امام سلام پھیرے تو یہ نہ پھیرے بلکہ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے، جب امام تیسری رکعت پڑھے تو اس کے ساتھ یہ بھی سلام پھیرے۔

ان حضرات کا استدلال ابوبکر جصاص رازی کی درج ذیل عبارت سے ہے: وجوزه أبو بكر الرازي و يصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه (البحر الرائق ۳۹/۲)۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: ومعنیٰ كونه لم يخرج بسلامه أن سلامه لم يفسد وتره لأن ما بعده يحسب من الوتر فكانه لم يخرج منه (رد المحتار ۴۹۴/۱)۔

مولانا محمد ابراہیم فلاحی نے نظام الفتاوی ۱/۲۷ کے حوالہ سے دوسری تدبیر یہ لکھی ہے کہ دو رکعت نفل کی نیت کرے اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد کھڑا ہوکر ایک رکعت اور ملا کر دو رکعت مکمل کرے۔

لیکن خیال رہے کہ اس صورت میں وتر اس کے ذمہ باقی رہے گی جو بعد میں پڑھنی ہوگی۔

احقر کا رجحان امام ابوبکر رازی کے قول کی طرف ہے اور پہلی تدبیر کو زیادہ پسند کرتا ہے۔

☆☆☆☆☆

مقالات

بابت حج و عمرہ

حج اور عمرہ کے حل طلب مسائل

مولانا عتیق احمد بستوی
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱،۲۔ جو آفاقی حج یا عمرہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ جانا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی فقہاء احناف کے نزدیک ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہوں اور حج یا عمرہ کریں، یہ مسلک احناف کے علاوہ بعض دوسرے فقہاء کا بھی ہے، اس سلسلے میں احناف کے یہاں کوئی استثناء نہیں ملتا، لیکن میرے نزدیک ان حضرات کو احرام کی اس پابندی سے مستثنیٰ کیا جانا چاہئے جنہیں تجارت، ملازمت یا کسی اور وجہ سے بار بار مکہ مکرمہ سے خارج میقات آمدورفت کرنی پڑتی ہے، کیونکہ ایسے لوگوں کے لئے ہر آمدورفت پر میقات میں داخل ہوتے ہوئے احرام باندھنا اور عمرہ یا حج کرنا انتہائی حرج ومشقت کی بات ہے، ایسی حرج ومشقت کی صورت میں فقہ حنفی سے عدول کرکے دوسرے فقہاء کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے احرام کو لازم نہ قرار دینا خود فقہ حنفی کے اصول وضوابط کے مطابق ہے۔

۳،۴۔ جمہور فقہاء کے برخلاف احناف کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے۔ سوال نمبر ۴ میں مذکور مشکل کا حل علامہ شامی کی تشریح وتعبیر کے مطابق خود فقہ حنفی میں موجود ہے۔ علامہ شامی کا کہنا یہ ہے کہ فقہاء احناف کی عبارت "لاتمتع لمکی" کا مطلب یہ ہے کہ مکی کی طرف سے تمتع متصور ہی نہیں ہے، کیونکہ تمتع کی حقیقت یہ ہے کہ ایک ہی سفر میں اشہر حج میں الگ الگ احرام کے ساتھ اس طرح عمرہ اور حج کیا جائے کہ ان دونوں کے درمیان اپنے اہل کے ساتھ "المام صحیح" نہ ہو، اور مکی نے جب عمرہ کرنے کے بعد مکہ میں قیام کیا اس کے بعد احرام باندھ کر حج کیا تو عمرہ اور حج کے درمیان "المام صحیح" پایا گیا اس لئے تمتع نہیں پایا گیا، لہذا نہ دم تمتع لازم ہوگا نہ دم جنایت۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقہ حنفی میں دونوں قول ملتے ہیں، اختلاف سے بچنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ مزید عمرے نہ کرے بلکہ جس قدر ہوسکے خانہ کعبہ کا طواف کرے، اذکار، نوافل، تلاوت وغیرہ میں وقت گذارے۔

۶ (الف، ب): رمی میں نیابت صرف مریض یا ضعیف ومعذور کے لئے ہوسکتی ہے، محض ازدحام کے خوف سے کوئی عذر شرعی نہ ہونے کے باوجود خود رمی نہ کرنا بلکہ کسی کو نائب بنا کر رمی کرادینا درست نہیں ہے۔

۷۔ ایسے لوگوں پر محصر کے احکام جاری ہوں گے۔

۸۔ رمی، ذبح، حلق کی ترتیب کے مسئلہ میں سوال میں مذکور دشواریوں کی بنا پر صاحبین اور دوسرے ائمہ کے قول

کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

۹۔ (الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے۔

(ب، ج) بہتر تو یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر سے صراحۃً حج بدل کی اجازت لے لے، لیکن اگر ایسا نہیں کر سکا تو دلالۃً اجازت بھی جواز تمتع کے لئے کافی ہے، خصوصاً جبکہ یہ عرف بن چکا ہے کہ آج کل حج پر جانے والے عموماً تمتع ہی کرتے ہیں اور آمر کی طرف سے حج تمتع کی اجازت دینے میں تنگی نہیں کی جاتی ہے۔

(د) دم تمتع مامور (حج بدل کرنے والے) کے ذمہ ہے، ہاں اگر آمر بطیب خاطر از خود دم تمتع کی قیمت دے دے تو آمر اسے قبول کر سکتا ہے۔

(ھ) مذکورہ بالا شقوں (الف، ب، ج، د) کے جواب کے بعد اس شق کے جواب کی ضرورت نہیں ہے۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع کی گنجائش ہے، ہاں اگر میت نے صراحۃً حج إفراد ہی کی وصیت کی ہو تو تمتع نہیں کیا جا سکتا۔

۱۰۔ (الف) سوال میں مذکور مجبوریوں اور دشواریوں کی بنا پر حیض یا نفاس والی عورت کے لئے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے۔

(ب) رکن ادا ہو گیا۔

(ج) بدنہ ذبح کرنا ہوگا اور حرم میں ذبح کرنا ہوگا، کسی اور مقام پر نہیں۔

۱۲۔ مکہ اور منی کی آبادی اگر بالکل متصل ہو چکی ہو اور دونوں کی بلدیہ بھی ایک ہو یعنی انتظامی طور پر حکومت دونوں کو ایک شہر مانتی ہو تو سوال میں مذکور صورت میں انسان مقیم قرار پائے گا اور نمازوں میں قصر کے بجائے اتمام کرے گا، اور اگر مذکورہ بالا صورت حال نہ ہو تو قصر کرے گا۔

۱۳۔ امام ابوبکر جصاص رازی اور بعض دوسرے فقہائے احناف کی صراحت کے مطابق حنفی وتر میں ایسے امام کی اقتداء کر سکتا ہے جو اپنے مسلک کے مطابق دو رکعت پر سلام پھیر کر تین رکعت وتر پوری کرتا ہو۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے مسائل

مولانا عبیداللہ الاسعدی

ہتھورا، باندہ

۱۔ حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے حرم میں داخل ہونے والے کا حکم:

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حج یا عمرہ کی نیت سے جو شخص حرم کے حدود میں داخل ہوگا بلکہ میقات کے حدود میں، تو اس کو احرام باندھ کر داخل ہونا چاہئے۔

لیکن جو لوگ کسی دوسری نیت سے حرم ومکہ کا قصد کرتے ہیں خواہ تجارت ہو یا زیارت وعیادت یا ملازمت وغیرہ، تو ان کے حق میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں اس میں وسعت ہے، اگرچہ کچھ تفصیل کے ساتھ ہو جیسا کہ الفقہ الاسلامی وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے، مگر احناف کے یہاں اس صورت میں بھی احرام کی پابندی ہے، اس کے بغیر حرم میں داخلہ منع ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ روایات وآثار میں اس کا حکم اطلاقاً بغیر کسی قید وتفصیل کے آیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس سے اس کو مرفوعاً وموقوفاً دونوں طرح روایت کیا گیا ہے، مرفوع روایت مصنف ابن ابی شیبہ وطبرانی کی ہے، اور موقوف بھی مصنف نیز امام شافعی وغیرہ کی ہے۔ مرفوع کے لئے حافظ نے کہا ہے "اسنادہ جید" اور موقوف کے لئے "اسنادہ صحیح"۔ (ملاحظہ ہو: نصب الرایہ ۳/۱۵، اعلاء السنن ۱۰/۱۷۔۱۸، فتح القدیر ۲/۳۳۵)

بقیہ سب فعلی روایات ہیں جو ظاہر ہے کہ محتمل ہیں، اسی لئے ابن ہمام نے کہا ہے: هذه المنطوقات أولى من المفهوم المخالف في قوله " ممن أراد الحج والعمرة "إن ثبت أنه من كلامه عليه السلام دون كلام الراوي (فتح القدیر ۲/۳۳۵)

یہ ارشادات ممن أراد الحج والعمرة کے مفہوم مخالف سے اولی ہیں جبکہ اس کا قول رسول ہونا قطعی نہیں بلکہ امکان ہے کہ راوی کا قول ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ دوسرے حضرات کے پاس وسعت کی بابت کوئی صریح دلیل موجود نہیں ہے۔ اور مسئلہ نہی اور محرم ومبیح، نیز قول وفعل کے تعارض کا ہے۔ محرم اور قول کو بمقابلہ مبیح وفعل ترجیح دی جاتی ہے۔

۲۔ بار بار اور بکثرت آنے جانے والوں کے لئے رخصت:

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اب حرم کی آمد ورفت بہت بڑھ گئی ہے، حرم والے اپنی ضرورتوں سے بار بار باہر جا کر واپس آتے ہیں اور باہر والے بھی آتے ہیں، کوئی ڈرائیور ہے، کوئی ملازم ہے، کوئی تاجر ہے اور روزانہ صبح وشام

ان کی آمد ورفت بلکہ دن میں بار بار ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار احرام وعمرہ یقیناً دقت طلب ہے، توان کے لئے رخصت وگنجائش کی کیا صورت ہوسکتی ہے؟

اس مسئلہ میں سب سے زیادہ تنگی فقہ حنفی میں ہے، اور فقہ حنفی کی رو سے ایسے لوگوں کے لئے کسی طرح کی گنجائش نہیں، چنانچہ ارباب افتاء اسی کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں۔

لیکن اس فتویٰ وحکم کے مبنی برزحمت وحرج ہونے سے، بالخصوص روز آنے والوں اور بار بار آنے والوں کے لئے انکار نہیں کیا جاسکتا، غور کرنے سے دو جہتیں رخصت کی سمجھ میں آتی ہیں:

ایک تو یہ کہ حدود میقات وحِل کے باشندوں کی آمد ورفت اور وسعت کی جو بنیاد فقہاء احناف نے ذکر کی ہے وہ ان لوگوں کے حق میں پورے طور پر بلکہ ماضی سے زیادہ متحقق ہے کہ پہلے حدود میقات وحِل کے لوگ بھی اس کثرت سے، کہ روز آئیں اور دن میں بار بار آئیں، نہ آتے ہوں گے، اور آج وسائل کی کثرت وترقی نے دور کے لوگوں کی آمد ورفت بڑھادی ہے، تو اشتراک ملت کی وجہ سے ایسے لوگوں کے لئے بھی رخصت ہونی چاہئے۔ ہدایہ میں ہے:

من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسک لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (ہدایہ مع الفتح ۳۳۵/۲)

جو آدمی میقات کے اندر رہتا ہو اس کو اجازت ہے کہ مکہ میں بغیر احرام داخل ہو اپنی ضرورت کے لئے، اس لئے کہ اس کا مکہ میں داخلہ کثرت سے ہوتا ہے تو ہر مرتبہ احرام کا مکلف بنانے میں کھلا ہوا حرج (مشقت) ہے، لہذا اس کا حکم اہل مکہ کی طرح ہوگا کہ ان کے لئے مکہ سے نکلنا اور پھر بغیر احرام واپس ہونا ان کی ضرورتوں کی وجہ سے درست ہے، لیکن اگر حج یا عمرہ کا ارادہ ہو تو احرام باندھنا ہوگا کہ یہ کبھی کبھی ہوتا ہے تو اس میں کوئی حرج وپریشانی نہیں۔

اور اس گنجائش کا مبنیٰ وہ رخصت ہے جو لکڑیاں جمع کرنے والوں کے حق میں مروی ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہے: لايدخل أحد مكة إلا محرما ورخص للحطابين (رواہ ابن ابی شیبہ، نصب الرایہ ۱۵/۳، الفقہ الاسلامی ۲۷/۳، عنایہ ۳۳۵/۲)۔

دوسری جہت یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں اس مسئلہ میں جو وسعت اور اجازت ورخصت ہے عموم کے ساتھ، اس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور مذہب غیر پر عمل وافتاء کی بنیاد پر اس کو گوارہ کیا جائے، اور یہ اس وجہ سے کہ عموم بلوی وعام ابتلاء کی وجہ سے ہی ایسی چیزوں کو بنیاد بنا کر رخصت دی جاتی ہے، اور آج اس مسئلہ میں (ابتلاء عام) اور پابند بنانے میں حرج ومشقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

فقہاء اور علماء محققین نے ایسے مسائل اور عبادات کے باب میں بھی ابتلاء کا اعتبار کرتے ہوئے قول

ضعیف یا قول غیر پر فتوی دیا ہے۔

مثلاً علماء دیوبند میں مولانا ظفر احمد نے حج کے مسائل میں ایک مسئلہ کے اندر حضرات صاحبین کے قول پر فتوی کو ذکر کیا ہے اور دوسرے میں شافعیہ کا قول ذکر کیا ہے، اور بنیاد ابتلاء عام کو بتایا ہے، اور یہ فتاوی انھوں نے تھانہ بھون میں حضرت تھانوی کی حیات میں لکھے ہیں۔

صاحبین کے قول پر فتوی قول مرجوح وضعیف پر عمل کے باب سے اس لئے ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں فتاوی امام صاحب کے قول پر ہے، اور وہ مسئلہ ہے آفاقی کا تمتع کے عمرہ سے حلال ہونے کے بعد مدینہ طیبہ وغیرہ چلا جانا جو اس کا وطن نہیں ہے، امام صاحب کے نزدیک اس سفر سے تمتع باطل نہیں ہوتا، اور امام ابو یوسف وامام محمد کے نزدیک باطل ہو جاتا ہے، اور کثرت سے لوگ بعد عمرۂ تمتع مدینہ طیبہ جایا کرتے ہیں، تو امام صاحب کے قول پر واپسی میں عمرۂ قباحت رکھتا ہے اس لئے کہ یہ مکی کے لئے اشہر حج میں حج کے ساتھ عمرہ، اور تمتع کا مسئلہ بنتا ہے، لیکن صاحبین کے قول پر نہیں کہ سفر سے سابق عمرہ کا تعلق حج سے ختم ہو گیا۔ مولانا فرماتے ہیں: جب ابتلاء عام ہے تو اس مسئلہ میں قول صاحبین پر فتوی دینا چاہئے (امداد الاحکام ۱۸۲/۲) اور حج بدل میں تمتع کی بابت شافعیہ کے قول پر جواز کو ذکر کیا ہے (امداد الاحکام ۱۸۶/۲)۔

مولانا شیر محمد صاحب نے دم احصار کے سلسلہ میں امام شافعی کے قول کی بنیاد پر توسع کو ذکر کیا ہے (عمدہ و زبدہ) نیز اس مسئلہ کے بیان میں بھی خصوصیت سے ڈرائیوروں کا اور ان کے لئے گنجائش کے طور پر حیلہ کا تذکرہ کیا ہے لیکن ساتھ ہی شوافع کا مذہب بھی ذکر کیا ہے کہ ان کے نزدیک دم لازم نہیں ہوگا، بعض حضرات نے حیلہ کے قبیل کی بعض چیزوں کا تذکرہ کیا ہے، لیکن اس سے کہیں بہتر امام شافعی وغیرہ کے قول کا اپنانا سمجھ میں آتا ہے جیسا کہ انھیں حضرات کے کلام میں اس کا اشارہ موجود ہے (عمدہ وزبدہ رص ۴۲۱)۔

۳۔ مکی کا قران وتمتع:

مکی جس سے مراد وہ شخص ہے جس کا مکہ وطن ہے یا جو مکہ میں قبل از اشہر حج مقیم ہے خواہ قیام کی جتنی مدت ہو، اس کے لئے حنفیہ کے نزدیک قران وتمتع کو منع کیا گیا ہے۔

لیکن اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر مسلسل مکہ میں قیام ہے حتی کہ حج کا زمانہ آ گیا تو اب قران نہیں کر سکتا اور اگر اشہر حج سے قبل سفر کر کے کہیں جائے اور واپسی میں ارادہ کر لے اور پھر قران کا احرام باندھے تو قران درست ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگر مکی شخص عین ایام حج میں حج کا احرام باندھنے کے موقع پر قران کا ارادہ کرے تو اس کو قران کی اجازت نہیں ہے۔

اور تمتع کا معاملہ یہ ہے کہ عمرہ اور حج دونوں کا احرام الگ الگ باندھا جاتا ہے، اور اگر قربانی کا جانور ساتھ میں موجود نہ ہو تو عمرہ کے بعد آدمی مکمل طور پر حلال ہو جاتا ہے کسی طرح کی کوئی پابندی نہیں رہ جاتی، البتہ گھر و وطن کی واپسی منع ہوتی ہے۔ اگر گھر چلا گیا اور پھر آیا تو سابق عمرہ کا تعلق حج سے منقطع ہو جائے گا اور اب جو حج کریگا وہ تمتع کا

نہیں ہوگا۔ جو شخص مکہ مکرمہ میں ہی مقیم ہے، وہیں اس کے اہل وعیال رہتے ہیں، وہ اگر تمتع کے ارادہ سے عمرہ کرے تو حلال ہونے کے بعد وہ اپنے گھر ووطن میں رہے گا، لہذا اس کا حج تمتع کا نہیں ہوگا بلکہ حج افراد ہوگا (شامی ۲/۵۳۹۔۵۴۱) اور ایک قول یہ ہے کہ ہوتو جائے گا لیکن غلط ہے اور مکروہ ہے، اسی لئے جبر ادم واجب ہوگا۔

اشہر حج میں مکی کا عمرہ:

مکی شخص اگر اشہر حج میں عمرہ کرنا چاہے تو صرف عمرہ بہرحال قول راجح میں مکروہ نہیں ہے (شامی ۲/۴۷۳، رحیمیہ ۵/۲۲۳، زبدہ/ص ۲۵۵)

۴۔ اشہر حج میں سفر کرنے والے اہل مکہ کیا کریں؟

حنفیہ جو حرم کے داخلے میں خواہ کسی وجہ وجہت سے ہو احرام کا پابند بناتے ہیں، اور جن کے مذہب پر اشہر حج میں سفر کرنے والے حضرات کے لئے جبکہ وہ حج کا اردہ رکھتے ہوں زحمت ہے کہ بغیر احرام حرم میں واپس نہیں آسکتے اس خیال سے کہ حج کرنا ہے تو عمرہ نہ کریں کہ تمتع کا ارتکاب لازم آئے گا اور مکی کے لئے تمتع منع ہے، اور احرام کے ساتھ آئیں اور عمرہ کریں تو مکی کے لئے تمتع کا محظور لازم آتا ہے۔

ان کے نزدیک یہ مسئلہ اس لئے اہم نہیں ہے کہ اشہر حج میں عمرہ کر کے حلال ہونے والا اگر عمرہ اور حج کے درمیان اپنے گھر واہل وعیال میں پہنچ جائے تو اس کا تمتع نہیں ہوتا بلکہ حج افراد ہوتا ہے، لہذا مکی بصد شوق اپنی ضرورت سے اشہر حج میں مکہ ومیقات سے باہر کا سفر کریں اور واپسی میں عمرہ کا احرام باندھ کر آئیں اور عمرہ کریں، اس کے بعد حج کا ارادہ رکھتے ہوں تو حج کر لیں، کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ عمرہ کے بعد وہ حلال ہو کر اپنے گھر ووطن اور بچوں میں ہونگے جس کی وجہ سے تمتع (عندالحنفیہ) باطل ہو جاتا ہے اور برقرار نہیں رہ جاتا۔ (جیسا کہ فقہاء حنفیہ نے عموماً صراحت کی ہے) (شامی ۲/۵۳۹، فتح القدیر ۲/۴۲۸، ۴۳۱)۔

۵۔ تمتع کرنے والے آفاقی کے لئے تعدد عمرہ:

تمتع کرنے والا آفاقی شخص تمتع کے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد قبل حج مزید عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس بابت علماء احناف کا اختلاف ہے، قدیم فقہاء کا بھی اور بعد کے حضرات کا بھی۔

صاحب فتح القدیر وملا سندھیؒ وغیرہ ممانعت کے قائل ہیں، اور صاحب بحر وعلامہ شامی اور ملا علی قاری وغیرہ اجازت دیتے ہیں۔

مفتی سعید صاحب نے معلم الحاج میں ملا علی قاری وغیرہ کے قول کو اختیار کیا ہے، اور حضرت گنگوہی ومولانا شیر محمد صاحب وغیرہ نے صاحب فتح کے قول کی تقویت کی ہے (شامی ۲/۵۳۷، ۵۴۰، مناسک القاری/ص ۱۵۶، معلم الحاج/ص ۲۱۴، عمدہ وزبدہ/ص ۳۱۳۔۳۱۹)

اس اختلاف کی وجہ سے احتیاط اسی میں ہے کہ عمرہ نہ کر کے طواف کی فضیلت حاصل کرے جیسا کہ حضرت گنگوہیؒ وغیرہ نے فرمایا ہے، باقی عمرہ کر لے گا تو گنجائش ہے، بالخصوص جو حاجی تمتع کے ارادہ سے عمرہ کرنے کے بعد

مدینہ طیبہ جائے اور پھر واپس ہو تو اس کو عمرہ کا احرام باندھ کر ہی آنا چاہئے۔

اس اختلاف کا مبنیٰ ایک دوسرا اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ مکی کو اشہر حج میں عمرہ کی ممانعت مطلقاً ہے یا یہ کہ جب وہ حج کا ارادہ رکھتا ہو تب ممانعت ہے، تاکہ اس کے لئے قران وتمتع کا مسئلہ نہ پیدا ہو۔

صاحب فتح القدیر وغیرہ اس کے لئے نفس عمرہ کو اور مطلقاً عمرہ کو مکروہ قرار دیتے ہیں، اور آفاقی متمتع مکی کا حکم رکھتا ہے، لہذا ان کے نزدیک اس کے لئے بھی ممانعت ہے، اور شامی وغیرہ کا رجحان یہ ہے کہ مکی کے لئے عمرہ کی ممانعت مطلقاً نہیں ہے، لہذا وہ گنجائش دیتے ہے۔

۶۔ رمی میں نیابت:

(الف) عمل رمی میں نیابت کی اجازت ہے، مگر معاملہ یہ ہے کہ اس کا وقت بہت وسیع رکھا گیا ہے اور معذوروں کے لئے وسعت ورخصت بھی، لہذا نیابت کی اجازت توسعاً نہیں بلکہ مجبوراً دی جاتی ہے۔

(ب) اسی لئے یہ اجازت و نیابت صرف مریض ومعذور کے حق میں ہے اور اس کے معذور ومریض ہونے کی حد تک، اس لئے کسی صحتمند آدمی کی طرف سے یہ نیابت درست نہیں ہے، اور اگر رمی کا جوزمانہ ہے اس میں نیابۃً رمی کے بعد وہ آدمی صحتمند وقادر ہو گیا تو خود اس کے لئے دوبارہ رمی کرنا ضروری نہیں ہے، اور بغیر کسی عذر معقول کے نیابۃً رمی کرنے وکرانے کی بنا پر جزا لازم ہوگی، اور ازدحام کو اس کے لئے عذر نہیں سمجھا گیا ہے (زبدہ رص ۱۸۴، معلم الحجاج ر ۱۸۱، احسن الفتاوی ۴ر ۴۲۵)۔

غنیہ میں آیا ہے:

والرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (شرح غنیہ رص ۲۰۰) (مرد وعورت دونوں رمی میں برابر ہیں، مگر عورت کے لئے رات کو رمی افضل ہے، اور عورت کی طرف سے بغیر عذر نیابت جائز نہیں ہے)۔

قد تبين مما قدمنا أنهم جعلوا خوف الزحام عذراً للمرأة ولمن به علة أو ضعف في تقديم الرمي قبل طلوع الشمس أو تأخيره إلى الليل لا في جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (غنیہ رص ۱۰۰)

(گزشتہ تفصیل سے ظاہر ہے کہ فقہاء نے بھیڑ کے خوف کو عورتوں اور معذوروں وکمزوروں کے لئے عذر قرار دیا ہے کہ وہ رمی سورج کے نکلنے سے پہلے کرلیں اور یا رات تک مؤخر کردیں، لیکن اس کو جواز نیابت کے حق میں عذر نہیں مانا ہے اس لئے کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں، لہذا اگر یہ لوگ خود رمی نہ کریں (محض) ازدحام کے خوف کی وجہ سے تو ان پر فدیہ لازم ہوگا)۔

خلاصہ یہ ہے کہ صرف ازدحام کی وجہ سے نیابت کی اجازت نہیں ہے، اس کا حل تو تاخیر کی رخصت ہے، اور نیابت کے حق میں معذور وہ شخص ہے جو کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت

تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہو کر جمرات تک آسکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنا ضروری ہے دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے دوسرے سے رمی کراسکتا ہے (عمدہ وزبدہ رص ۱۸۶، معلم الحجاج رص ۱۸۱،۱۸۲)۔

۷۔حالت احرام میں سرکاری پابندی کی وجہ سے واپسی:

سعودیہ میں رہنے والے جو حضرات بغیر اجازت عمرہ یا حج کا سفر کرتے ہیں اور حالت احرام میں وہ قانون کی زد میں آ کر واپس کردئے جاتے ہیں، فقہ حنفی کی رو سے ان کو محصر قرار دیا جاسکتا ہے اور ان کے لئے احصار کے احکام ہوں گے، اس لئے کہ فقہ حنفی میں احصار کے اسباب میں بہت توسع ہے حتی کہ شوہر کی طرف یا آقا کی طرف سے پابندی کا لگنا بھی اس کے تحت آتا ہے، اور قید ہونا نیز بادشاہ کا منع کرنا بھی (شامی ۲/۵۹۱، عالمگیریہ ا/۱۵۵، معلم الحجاج رص ۲۶۶، تاتارخانیہ ۲/۵۳۵،۵۳۶)۔

عمدہ وزبدہ نے احصار کے بیان وصورتوں میں جدہ یا کامران سے جہاز کے واپس کردینے کو بھی ذکر کیا ہے (ص ۴۳۱)۔

لہٰذا ایسے لوگ احصار کا حکم رکھیں گے، ان کا حکم یہ ہے کہ دم دے کر حلال ہوں اور آئندہ موقع ملنے پر قضا کریں، حج کا احرام ہو تو حج کی اور عمرہ کا ہو تو عمرہ کی۔

فقہ حنفی کی رو سے دم کا جانور حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے، مگر مجبوری میں کہ جب فوری طور پر یہ ممکن نہ ہو تو عمدہ وزبدہ میں حضرت گنگوہیؒ ومولانا شیر محمد صاحب نے گنجائش ذکر کی ہے کہ اپنے ٹھکانہ پر ہی جانور کو ذبح کرنے کا (اور گوشت کو صدقہ کرنے کا) نظم کرے، بعض فقہاء احناف نے اس کو ذکر کیا ہے، پھر یہ بھی ایک ضرورت ہے جس کی وجہ سے امام شافعی وغیرہ کے مذہب پر عمل کیا جاسکتا ہے (عمدہ وزبدہ رص ۴۳۱)۔

جو لوگ بغیر اجازت سفر پر نکلیں اور اندیشہ رکھتے ہوں ان کے حق میں 'عمدہ وزبدہ' کی تصریح کے مطابق ایک حل یہ ہے کہ احرام مشروط باندھیں کہ اگر پھنس گیا تو حلال ہو جاؤں گا۔ یہ گنجائش بھی فقہ حنفی کے معروف قول اور اصل مذہب کی رو سے نہیں ہے لیکن امام محمدؒ کی ایک روایت ہے، ضرورت پر عمل کی گنجائش ہوگی، عمدہ وزبدہ میں اس کو ذکر کیا ہے اور بحوالہ شرح اللباب و شرح کبیر عبارت بھی نقل کی ہے (عمدہ رص ۴۳۱،۴۳۲، شرح اللباب رص ۲۷۹، کبیر رص ۲۴۰)۔

ایک بات یہ بھی لائق توجہ ہے کہ احصار کی صورت میں دم کے بعد حلال ہونے کی بات ہر حال میں نہیں ہے جیسا کہ علامہ شامی نے وضاحت فرمائی ہے، بلکہ اگر احصار کا سبب وعذر بندوں کی طرف سے ہو تو آدمی فوراً ہی حلال ہو جائے گا، اگرچہ دم واجب ہے اور اس کو ادا کرنا ہوگا، مگر دم دینے تک تاخیر وانتظار نہیں (شامی ۲/۵۹۱)۔

تو مذکورہ صورت تو اسی طرح کی ہے کہ اس میں رکاوٹ بندوں کی طرف سے ہے۔

۸۔ترتیب اورذبح کا مسئلہ:

فقہ حنفی کی رو سے معروف ومفتی بہ قول کے مطابق قارن ومتمتع کے لئے دس ذی الحجہ کے اعمال (رمی وذبح وحلق) کے میان ترتیب واجب ہےاوراس کی خلاف ورزی پر دم واجب ہوتا ہے،آج کل حکومت سعودیہ نے سہولت کے لئے ادارے قائم کئے ہیں وہ قربانی کراتے ہیں،اور یہ محسوس کیا جاتا ہے کہ ان کے یہاں ترتیب واجب نہیں ہے جوفقہ حنفی کے حکم کے خلاف عمل ہوتا ہےاوردم واجب ہوتا ہے لہذا کیا کیا جائے؟

اولاً تو یہ کہ ادارہ اوراس کے نمائندے پیسے جمع کرتے وقت دن کی تعیین کرتے اور کراتے ہیں لہذا ان کی بات پر اعتماد کیا جانا چاہئے۔

ثانیاً خود قربانی کرنے والے صحتمند حضرات کومعذور حضرات اپنا وکیل بنادیں۔خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرنا تو ضروری ہے نہیں،اس لئے یہ مسئلہ ایسا سمجھ میں نہیں آتا کہ اس میں مذہب غیر وقول مرجوح کو اختیار کیا جائے جب کہ اس کے بغیر کام چل سکتا ہے۔

پھر یہ کہ ترتیب حکماً واجب ہے،اور واجبات حج میں عذر کی وجہ سے بہت توسع ہے،وہ عذر کی وجہ سے معاف بھی ہوجاتے ہیں۔عورت،عمر دراز شخص،کمزور و بیمار تو عذر والے ہیں،ان کے حق میں اس کی وجہ سے یہ وجوب حکماً ساقط ہوجائے گا،تو فقہ حنفی کی رو سے ہی ان کو گنجائش ہے جیسا کہ مفتی نظام الدین صاحب نے اپنے فتاویٰ میں تحریر فرمایا ہے،اس لئے بھی مذہب غیر یا قول ضعیف پر عمل وفتویٰ کی ضرورت نہیں رہ جاتی،مفتی نظام الدین صاحب نے تفصیلی جواب دیا ہے،جس میں بنیادی بات اصحاب عذر کے لئے ترتیب کے سقوط اور عدم لزوم کی آئی ہے(نظام الفتاویٰ جدید اول رص ۱۵۷۔۱۵۸)۔

۹۔حج بدل اورتمتع وقران اورموجودہ حالات:

جب کوئی آدمی کسی کی طرف سے حج کرنے جاتا ہے تو عنوان چونکہ حج کا ہوتا ہے اس لئے وہ اسی کا مامور ومکلف ہوتا ہے،عمرہ حج سے الگ ایک عمل ہے جس کو حج کے ساتھ جمع کیا جاتا ہے بعض صورتوں میں،مگر حج بدل کا عنوان اس کو شامل نہیں،اس لئے عام بات یہی لکھی گئی ہے اور ذکر کی جاتی ہے کہ حج بدل کرنے والا صرف حج کرے،جس کا مطلب ہے کہ میقات سے حج کا احرام باندھے،اور ظاہر ہے کہ تمتع وقران میں عمرہ کا احرام ہوتا ہے،اور پھر یہ کہ تمتع وقران کی وجہ سے ایک خرچ بڑھتا ہے جو حج افراد میں نہیں ہوتا یعنی قربانی کا۔

لیکن اس کے ساتھ فقہاء کی تفصیلات وتصریحات سے ظاہر ہے کہ اس مسئلہ میں وسعت بھی ہے،اور حج بدل میں تمتع وقران دونوں کی گنجائش ہے،البتہ قربانی کے زائد خرچ کا ذمہ دار خود حج کرنے والا ہوگا،الا یہ کہ حج بدل کرانے والا اس کو برداشت کرنے کو تیار ہوجائے یعنی بخوشی اس کو منظور کرلے بالخصوص قران میں کہ اس میں میقات سے ہی حج کا احرام باندھا جاتا ہے،البتہ تمتع میں چونکہ حج کا احرام بعد میں مکہ سے باندھا جاتا ہے اوراس طرح حج کرنے والا آفاقی نہیں رہ جاتا بلکہ مکی ہوتا ہے جبکہ حج بدل کرانے والا آفاقی ہے اور یہ بات حج بدل کرانے والے

کے مقصد کے بالکل خلاف ہے، اس لئے بہت سے اکابر بعد اجازت بھی تمتع کی صحت سے انکار کرتے ہیں، اور اس اختلاف کی وجہ سے مولانا ظفر احمد صاحب و مولانا شیر محمد صاحب نے فرمایا ہے کہ بعد اجازت بھی اس سے بچنا اولی ہے، جیسے کہ اس میں ممانعت و تنگی کا جو قول ہے اس کے پیش نظر ان حضرات نے لکھا ہے کہ بہتر ہے کہ حج بدل کرانے والا ہر طرح کی اجازت دے یعنی عمومی طور پر حج کی بات کرے اور مکمل اختیار دے دے (شامی ۲/۶۱۱، معلم الحجاج رص ۲۷۷، عمدہ وزبدہ رص ۴۵۵۔ ۴۵۷، امداد الاحکام ۲/۱۸۷، احسن الفتاوی ۴/۵۱۳، فتح القدیر ۳/۲۷، ۷۳، نظام الفتاوی جدید اول رص ۱۵۱، جواہر الفقہ اول)۔

یہ تو اصل حکم ہوا، سوال موجودہ صورت حال کا ہے کہ آج حاجی سفر کے نظام میں با اختیار نہیں ہے اور کچھ مزاج بھی بن گیا ہے جس کی وجہ سے کثرت سے تمتع کی شکل ہی پائی جاتی ہے یا ممکن ہوتی ہے کہ آدمی سفر کر کے اصل ایام حج سے اتنے قبل مکہ پہونچتا ہے کہ اس وقت سے مسلسل احرام میں رہنا خواہ قران کا ہو یا افراد کا، آدمی کے لئے انتہائی زحمت طلب ہے اور دشوار کن بھی، اس لئے حاجی مجبور ہوتا ہے کہ عمرہ کے احرام کے ساتھ مکہ مکرمہ پہونچ کر عمرہ کر کے پھر حلال ہو جائے، پھر خواہ مکہ مکرمہ میں رہے یا مدینہ طیبہ چلا جائے، اس لئے عموماً حجاج تمتع ہی کیا کرتے ہیں۔

ایسی صورت حال میں جبکہ اپنا حج کرنے والے اسی خاص قسم کے حج پر مجبور ہیں یا مجبور سے ہیں، تو جسکو حج بدل کے لئے بھیجا و طے کیا جائے ظاہر ہے کہ اس کے حق میں حج افراد کے لئے بھیجنا نہیں سوچا جائے گا بلکہ عام حال کے مطابق جو حج عموماً ہو رہا ہے اس کے لئے بھیجنا متصور ہوگا، اس لئے کہ اجازت کے بعد اس میں وسعت ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا، اور اجازت کا جہاں اعتبار ہوتا ہے عرف و دلالت کی اجازت بھی کافی و معتبر قرار دی جاتی ہے الا یہ کہ صریح ممانعت پائی جاتی ہو، جیسا کہ کتب فقہ میں معروف ہے، لہذا حسب توفیق و موقع حج بدل کرنے والا، حج قران یا حج تمتع جو چاہے کرے، اجازت ہوگی۔

اب درج سوالات و شقوں کا جواب ملاحظہ ہو:

(الف) حج بدل کرنے والا، آمر (حج کرانے والے) کی اجازت سے تمتع کر سکتا ہے، اگر چہ بعض حضرات نے اختلاف کی وجہ سے احتیاط کی بنیاد پر بچنا اولی لکھا ہے (امداد الاحکام ۲/۱۸۷)۔

(ب) آمر کی طرف سے صریح اجازت ضروری نہیں دلالۃً بھی کافی ہے، الا یہ کہ صریح ممانعت پائی جائے یا صریح حکم صرف حج کرنے کا کیا جائے تو تمتع نہیں کر سکتا، پھر حیلہ کرے یا از خود ایسا کرے اور دم دیدے جو کہ جبر کا دم ہوگا۔

(ج) اگر یہ خیال ہے کہ اجازت دیگا، گوارا کریگا اور خوش ہوگا تو بھی کافی ہے، یہ دلالۃً اجازت کے تحت داخل ہے۔

(د) جہاں تک سوال ہے دم یعنی قربانی کے خرچ کا، تو اسکے لئے لکھا ہے کہ اس کا وجوب بہر صورت حج کرنے والے پر ہوگا خواہ اس کو دم شکر قرار دیں یا دم جبر، اس لئے کہ دم شکر ہے تو دونوں عبادتوں کو فعلاً اس نے جمع کیا ہے، اور اگر دم جبر ہے تو غلطی و کوتاہی اس کی ہے۔

البتہ وہ خوشی سے منظور کرلے تو درست ہے، اور جب آمر (حج کرانے والا) خود اس کا حکم کرے، یا عرف و معمول کی وجہ سے اس کو متعین سمجھا جائے جیسا کہ آج کل ہے تو یہ خرچ آمر کو ہی برداشت کرنا چاہئے، جب سارا خرچ وہ دے رہا ہے تو یہ ایک خرچ کیوں نہ برداشت کرے۔

(ھ) تفصیل آچکی کہ حج بدل کرنے والے کو تمتع کی گنجائش ہے اس لئے کسی حل کے تلاش کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔

اگر چہ معروف قول پر ہمارے علماء نے حیلہ کا بھی تذکرہ کیا ہے مگر خود ہمارے فقہاء بھی اس میں توسع کے قائل ہیں، اور فقہ حنفی میں تنگی کی صورت میں ضرورۃً حالات کو دیکھتے ہوئے دوسرے مذاہب کی وسعت و اجازت سے بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ مولانا ظفر احمد صاحب اس بابت ایک فتوی میں فرماتے ہیں: اس مسئلہ میں شافعیہ کے قول پر بھی مامور بالحج کو تمتع کرنا باذن الآمر جائز ہے بلکہ ان کے نزدیک اگر تمتع کی اجازت بھی نہ ہو اور تمتع کرلے تب بھی حج ہو جائے گا صرف اجرت میں کسی قدر کمی کر دی جائے گی (اس کے بعد الوجیز کی روایت نقل کی ہے) (امداد الاحکام ۱۸۷،۱۸۶/۲)۔

الفقہ الاسلامی میں حنابلہ کا مذہب بھی بغیر اجازت جواز کا ذکر کیا ہے، البتہ یہ لکھا ہے کہ اگر احرام مکہ مکرمہ سے باندھے تو ایک تو دم واجب ہوگا اور دوسرے میقات سے مکہ تک کے سفر (اور بظاہر ماقبل الاحرام) کے اخراجات واپس کرے گا (الفقہ الاسلامی ۵۹/۳، المغنی ۲۳۵،۲۳۴/۳، شرح المہذب ۱۳۳،۱۳۲/۷)۔

آمر کی صریح ممانعت اور صریح حکم کہ صرف حج کرنا، ان صورتوں میں یہ حیلہ کیا جاسکتا ہے کہ ابتداء جدہ کی اور وہاں قیام کی نیت کی جائے، اُس کے بعد حج کا وقت آنے پر حج کا احرام جدہ سے باندھا جائے (امداد الاحکام ۱۸۶/۲)

(و) میت (مردہ) کی طرف سے حج، اگر حج کرنے والا خود اپنی طرف سے کر رہا ہے تو معاملہ اس کے اختیار کا ہے جیسا حج چاہے کرے اور ثواب پہونچائے، اور اگر کسی کی طرف سے بھیجا جا رہا ہے تو بھیجنے والے کی رعایت کرنی ہوگی، اور وہ ساری تفصیل ہوگی جس کا تذکرہ تمہید اور (دفعہ الف تا ھ) میں آیا ہے، اس بابت احقر کو کوئی چیز نہ مل سکی۔

مفتی رشید احمد صاحب ایک فتوی میں فرماتے ہیں: آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے مگر دم شکر مامور پر ہوگا، اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران و دم شکر کا اذن ثابت ہے اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، معہذا صراحۃً اذن حاصل کر لینا بہتر ہے (احسن الفتاوی ۵۱۳/۴)

دیگر حضرات نے بھی اسی طرح اجازت حاصل کرنے یا دینے کو ذکر کیا ہے، مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی اپنے رسالہ میں جواز تمتع وقران کو ترجیح دی ہے اور اس کی تقویت کی ہے، تاہم اکابر کے اختلاف کی وجہ سے احتیاط کی

بات انہوں نے بھی ذکر کیا ہے (جواہر الفقہ اول)۔

خلاصہ یہ ہے کہ موجودہ صورت حال میں یہ اکابر بہر حال جواز کا رجحان رکھتے ہیں، اور امام شافعی وامام احمد کے یہاں اجازت کے بعد قران وتمتع میں کوئی قباحت نہیں ہے اور دم حج کرنے والے پر ہی ہوگا، اور بدون اجازت بھی گنجائش ہے مگر تفصیل ہے، اس لئے اجازت ہی دینا اور لینا بہتر بلکہ ضروری ہے۔

۱۰۔ حیض اور طواف زیارت:

طواف کے لئے پاک ہونا ضروری ہے، اس لئے حیض ونفاس کی حالت میں طواف منع ہے، پھر اس کے لئے مسجد میں بھی داخل ہونا پڑتا ہے، ناپاکی کی حالت میں یہ بھی منع ہے، اور طواف زیارت رکن ہے جس کے بغیر حج نامکمل ہوگا، تو عورت کو پاکی کا انتظار کر کے اس طواف کو ادا کرنا چاہئے، البتہ طواف وداع چونکہ رکن نہیں، اس مجبوری کی وجہ سے اس کو چھوڑ دینے کی اجازت آئی ہے جیسا کہ معروف ہے۔

مگر کبھی عورت مجبور ہوسکتی ہے، اس مجبوری کا تصور قدیم عہد میں بھی تھا کہ قافلہ پہلے سے طے شدہ نظام کے مطابق حج کے معاً بعد روانہ ہوگا، اور عورت اس حال میں نہ ہوگی کہ طواف زیارت پاکی کے ساتھ کر سکے، تو یا تو قافلہ کو چھوڑے جس کے بغیر سفر ہی ناممکن تھا یا اسی حال میں طواف کرے۔

اور اب بھی یہ مجبوری اہم ہے بلکہ مزید اہم کہ حکومت و ویزے کی پابندیاں، ایک لمبا نظام سفر، جو مہینوں سے طے پاتا ہے بروقت اس میں رد وبدل بہت زحمت طلب ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ حج میں عورتوں کی تعداد معمولی نہیں ہوتی جس میں ایسے حال سے دوچار ہونے والی عورتیں بھی غیر معمولی تعداد کی حامل ہوں گی۔

تو ایسی صورت حال میں طواف کے لئے طہارت کی پابندی کے باوجود فقہ حنفی کی رو سے گنجائش ہے، اولاً تو طہارت کی اہمیت کے پیش نظر نظام سفر میں تبدیلی کی سعی کرنی چاہئے اور اتنا موقع نکالنا چاہئے کہ پاک ہو کر طواف کیا جا سکے۔

چونکہ حنفیہ کے یہاں طہارت، صحت طواف کے لئے شرط نہیں ہے بلکہ صرف واجب ہے، لہذا خواہ حدث اصغر ہو یا اکبر دونوں کے ساتھ طواف شرعاً معتبر وصحیح قرار پاتا ہے اگرچہ واجب کے ترک کی وجہ سے دم بھی واجب ہوگا، حدث اصغر کی حالت میں چھوٹا دم یعنی بکری، اور حدث اکبر یعنی جنابت وحیض کی حالت میں بڑا دم، یعنی گائے واونٹ واجب ہوگا۔ لہذا ایسی عورت اسی حال میں طواف کرلے اور دم ادا کرے یا اس کا نظم کرے اور سفر پر روانہ ہوجائے۔

سنن سعید بن منصور میں بسند صحیح روایت آئی ہے کہ ایک عورت حضرت عائشہؓ کے ساتھ طواف کر رہی تھی اسی درمیان اس کو حیض آنے لگا تو حضرت عائشہؓ نے اس کا طواف پورا کرایا (اعلاء السنن ۱۰/۳۴۰ بحوالہ فتح القدیر ونصب الرایہ)۔

رہ گئی بات ناپاکی کی حالت میں مسجد کے اندر داخلہ کی کہ مطاف مسجد حرام کے حدود کے اندر ہے، تو جب ضرورۃً طواف کی اجازت ہوگی تو اس کی بھی لزوماً ہوگی کہ طواف بغیر اسکے ممکن نہیں، اور پھر یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ کوئی

ناپاکی کی حالت میں مسجد سے گزر کر دوسری طرف جانے پر مجبور ہو، اور ایک بات یہ بھی کہ حج کے واجبات میں عذر کی وجہ سے بڑی وسعت آئی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بھی عذر ہے۔

اس مجبوری کی وجہ سے یہ گنجائش ان حضرات نے بھی دی ہے جن کے نزدیک طہارت شرط ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے حنابلہ ومالکیہ کا ایک قول دم کے ذریعہ تلافی کا ذکر کیا ہے (فتح الباری ۳/۵۰۵)۔

میرا خیال ہے کہ اس بابت سب سے زیادہ تفصیل وتطویل شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے فتاوی میں آئی ہے، چنانچہ فتاوی کی جلد ۲۶ میں صفحہ ۱۷۶ سے ۲۴۸ تک مسلسل یہی بحث وگفتگو ہے اور کئی فتاوی آئے ہیں، شیخ نے اس میں اس بابت اختلاف کا تذکرہ کیا ہے اور بار بار امام احمد کی دوسری روایت وقول کو ذکر کیا ہے بلکہ اس کو بہت تفصیل و وضاحت سے مؤکد کیا ہے اور گنجائش واجازت کو اختیار کیا ہے، اور اس ضمن میں یہ بات بھی آتی ہے کہ حائض وجنبی کے لئے مسجد میں گزرنے یا ٹھہرنے کے حق میں امام شافعی وامام احمد کے یہاں کافی وسعت ہے، وضو کے ساتھ عورت مسجد کے اندر ٹھہر بھی سکتی ہے (فتاوی ۲۶/۱۷۸)

لہذا طواف کرنے کی اجازت ہے جو طہارت کے اہتمام یعنی غسل ووضو کے ساتھ ممکن ہے، ان کے شاگرد رشید علامہ ابن القیم نے بھی "اعلام الموقعین" میں لمبی بحث کی ہے اور یہی موقف اختیار کیا ہے (اعلام الموقعین ۳/۱۰ـ۲۴)

خلاصہ یہ کہ یہ حکم جواز وگنجائش کا صرف فقہ حنفی کا ہی نہیں ہے بلکہ دوسرے مذاہب میں بھی وسعت ہے اور دوسرے مذاہب کے اکابر علماء وفقہاء نے اس کو اختیار کیا ہے، جس کی وجہ پابند بنانے کی صورت میں زحمتوں سے دوچار ہونا ہے جس کو شیخ نے بھی بار بار اپنے کلام وفتاوی میں ذکر کیا ہے۔

(الف) سفر کی مجبوری کی وجہ سے حیض ونفاس والی عورت کو ناپاکی میں طواف زیارت ادا کرنے کی اجازت ہے۔

(ب) اس ناپاکی کے حال کے طواف سے رکن ادا ہو جائے گا اگرچہ نقص کے ساتھ۔ اسی لئے بطور تلافی دم واجب ہوگا۔

(ج) اور دم بڑا یعنی گائے یا اونٹ کا ذبیحہ، بکری وبھیڑ کافی نہ ہوگی۔

(د) یہ دم جنایت (غلطی) کا ہے، اور اس کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کا وجوب فوری نہیں ہوتا، اس میں تاخیر کی گنجائش ہے، بعد میں بھی نظم کیا جاسکتا ہے، اور اگر موت کا مرحلہ آگیا تو وصیت لازم ہے، مرنے پر ورثہ بدون وصیت ادا کردیں تو کافی ہے۔

البتہ دم کا جانور حرم میں ہی ذبح کیا جاسکتا ہے، لہذا عورت واپسی سے قبل نظم کرے یا واپس ہو کر کسی آنے جانے والے کے ذریعہ اس کا انتظام کرے وکرائے۔

جنایات کے باب وبیان میں یہ تفصیلات موجود ہیں۔

۱۱۔ سفر حج وعمرہ میں شوہر کا انتقال:

سفر حج وعمرہ میں اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو چونکہ اس کے لئے محرم کی معیت کی شرط ہے پھر عدت کا معاملہ واحکام بھی ہوتے ہیں، اس لئے اصل حکم تو اس کے لئے یہ ہے کہ اب آگے کے اعمال کو وہ روک دے اور بعد میں قضا کرے، اس کو بھی احصار کے اسباب میں شمار کیا ہے جیسا کہ معروف ہے (شامی ۲؍۵۹۰، ۵۹۱)۔

مگر عموماً حجاز کا سفر دور و دراز اور مشکلات کا ہوتا ہے اور اب مشکلات میں اضافہ ہی ہوا ہے، اخراجات سفر بھی بہت بڑھ چکے ہیں، اس لئے ضرورت اس میں گنجائش کی، یعنی حج وعمرہ کو مکمل کرنے کی اجازت کی متقاضی ہے، یوں بھی بدون محرم اگر عورت حج کو جائے اور حج کرے تو حج ادا ہو جاتا ہے، بس یہ کہ کراہت تحریمی کے ساتھ (معلم الحجاج رص ۸۸) تو مشکلات کی وجہ سے یہ وسعت دینی چاہئے۔

پھر مشکلات وضرورت کی وجہ سے دوسرے مذاہب کی وسعت سے بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، گزر چکا ہے کہ ہمارے علماء نے ان مسائل میں بھی ضرورت، پریشانی وابتلاء کی وجہ سے دوسرے مذاہب پر عمل کو ذکر کیا ہے اور اس کو اختیار کیا ہے۔

اور یہ ساری تفصیل خصوصیت سے اس صورت میں ہے جبکہ وفات کا قصہ مکہ یا جدہ کے علاوہ کہیں دوران سفر یا مدینہ طیبہ میں پیش آئے، اور اگر مکہ مکرمہ میں اور آس پاس پیش آیا ہے جدہ تک مثلاً، تو عمرہ کے ادا کرنے میں کوئی اشکال ہی نہیں کہ اعمال عمرہ سب مکہ مکرمہ میں ادا کئے جاتے ہیں، مکہ میں عورت ہے، اور نہیں ہے تو جہاں ہے وہاں سے آسکتی ہے، اتنی مختصر مسافت کا سفر ممنوع نہیں ہے۔

اور اگر حج کا موقع اور اس کا احرام ہے تو احرام تو عمرہ کر کے کھولا جاسکتا ہے بعد میں قضا کی نوبت آئیگی، جبکہ اس کو کسی بنیاد پر حج کی رخصت وگنجائش نہ دی جائے۔

رخصت وگنجائش کی ایک جہت یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ عدت وفات میں عورت کو معاشی ضرورتوں کے لئے دن کے وقت میں رات تک کے لئے گھر سے باہر نکلنے وجانے کی اجازت ہے، رات اپنے مقام پر گزارنی لازمی ہے، تو یہ بھی سوچا جاسکتا ہے کہ رات کو مکہ مکرمہ کے قیام کا پابند بنا کر اس کو وقوف عرفہ اور رمی وغیرہ کی اجازت دے دی جائے، وہ دن میں جا کر ان اعمال کو انجام دے لے، اور اس طرح حج کو مکمل کر کے آئندہ سال یا بعد میں قضا کی شکل سے بچ جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس مشکل کا احساس اہل نظر نے ہر عہد میں کیا ہے اور بالخصوص موجودہ حالات میں، مولانا شیر محمد صاحب نے عمدہ میں تحریر فرمایا ہے: اس صورت میں دوسرے سال تک وہاں رہنا، اور اگر گھر کو واپس آئے تو پھر واپس جا کر حج کرنا، اور وہاں رہنے کی صورت میں سال بھر کا نفقہ موجود ہونا، اور واپسی کے وقت رفاقت کا ہونا وغیرہ بہت سی مشکلات پیش آئیں گی، تو یہ بھی اسی طرح معذور سمجھی جائے جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ کو چلے جانے کا جواز ہے، تو اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہو سکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش

آئے گی، اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہوگی تو پھر حج کے لئے قضا کرنی لازم ہوجائے گی پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہوگا۔ واللہ اعلم۔

کسی کتاب معتبر میں اس کے متعلق جواز کی گنجائش نظر سے گزری تھی لیکن اب بہت تلاش کرنے سے نہیں ملی، غالباً کبیر میں ہی کہیں عبارت تھی (عمدہ وزبدہ رص ۳۶)

مفتی عبدالرحیم صاحب نے مولانا شیر محمد صاحب کی مذکورہ تصریح کو بنیاد بنا کر گنجائش ذکر کی ہے یعنی حج کو پورا کرنے کی اجازت دی ہے (فتاوی رحیمیہ ۲۳۸/۵، ۲۳۹)۔

دوسرے مذاہب پر وسعت کا معاملہ یہ ہے کہ شوافع و مالکیہ کے یہاں حج فرض میں محرم وشوہر کی رفاقت کی شرط نہیں ہے بلکہ اطمینان بخش معاشرہ ورفقاء صرف عورتوں کا یا مخلوط کافی ہے (الفقہ الاسلامی ۳۶/۳)۔

البتہ عدت کی پابندی اہم ہے لیکن وسعت آئی ہے، المغنی میں آیا ہے:

وإذا مات محرم المراة في الطريق فقال أحمد :إذا تباعدت مضت فقضت الحج... قيل له: قدمت من خراسان فمات وليها ببغداد؟ فقال: تمضي إلى الحج وإذا كان الفرض خاصة فهو آكد... وهذا لأنها لابد لها من السفر بغير محرم فمضيها إلى قضاء حجها أولى لكن إن كان حجها تطوعا و أمكنها الإقامة في بلد فهو أولى من سفرها بغير محرم.

عورت کا محرم اگر راستہ میں فوت ہوجائے تو امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر دور تک جاچکی ہے تو سفر پورا کرے اور حج کرے، ان سے پوچھا گیا کہ ایک عورت خراسان سے چلی اور بغداد میں محرم مرگیا تو فرمایا کہ حج کو جائے بالخصوص اگر حج فرض ہو.... اس لئے کہ سفر تو اس کو بغیر محرم ہی کرنا ہوگا تو حج کو چلا جانا بہتر ہے، ہاں نفل حج ہو اور کسی جگہ قیام ممکن ہو تو یہ قیام سفر سے بہتر ہے۔

إذا خرجت للحج فتوفي زوجها وهي قريبة رجعت لتعتد في منزلها وإن تباعدت مضت في سفرها (المغنی ۲۴۰/۳، ۲۴۱)۔

عورت حج کو چلی اور اس کا شوہر مرگیا، اگر گھر سے قریب ہے تو واپس ہوکر عدت گزارے، اور اگر دور جاچکی ہے تو سفر کو جاری رکھے۔

واضح رہے کہ حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت وقول مثل شوافع و مالکیہ ہے کہ محرم کی شرط نہیں ہے۔

۱۲۔ مکہ مکرمہ ومنیٰ کا تعلق:

منیٰ کی آبادی مکہ مکرمہ سے اتصال کے باوجود اگر انتظاماً الگ ہے تو دونوں دو متصل شہروں کی طرح ہیں، لہٰذا اگر حاجی مکہ مکرمہ میں ۱۵ر دن کے قیام سے پہلے منیٰ جاتا ہے تو وہ مکہ مکرمہ میں مقیم نہیں ہوگا۔

اور اگر انتظاماً ایک ہیں کہ ایک ہی کارپوریشن وغیرہ کے تحت ہیں تو دونوں ایک شہر کے دو حصوں کی طرح ہیں، اس لئے مکہ مکرمہ آنے پر اگر شہر مکہ میں ۱۵ر دن سے کم رہا تو بھی منیٰ کی مدت قیام ملا کر وہ مقیم سمجھا جائے گا۔

اور خیال یہ ہے کہ دونوں کا بلدیہ وکارپوریشن ایک ہی ہے۔

۱۳۔ وتر میں حنابلہ وغیرہ کی اقتداء:

بلادِ عرب وغیرہ میں جہاں غالب اکثریت غیر احناف کی ہے اور وتر کی نماز وہ لوگ دو سلاموں سے ادا کرتے ہیں اور ایک سلام سے ادا کرنے والے امام نہیں ملتے تو اس صورت میں احناف اگر ایسے لوگوں کی اقتداء جماعت کی رعایت میں کریں جب کہ رمضان میں وتر کا باجماعت ادا کرنا ہی افضل قرار دیا گیا ہے (تاتارخانیہ ۱/۶۷۰) اور مجمع کی رعایت میں کہ لاکھوں کی تعداد میں اسی مسلک کے لوگ ہوتے ہیں یا لحاظ نہ کرنے والے، تو درست ہے۔

متعدد فقہاء احناف نے اس کی اجازت دی ہے جیسا کہ درمختار و شامی وغیرہ میں آیا ہے (شامی ۲/۷، ۸، البدائع) لیکن اجازت کے ساتھ ان حضرات نے قید لگائی ہے کہ اگر امام فصل نہ کرے تو اقتداء کی جائے گی ورنہ نہیں، چنانچہ اربابِ افتاء نے بھی اس کو ذکر کیا ہے (امداد الاحکام ۱/۵۰۲، ۵۱۴)۔

لیکن صورت حال یہ ہے کہ دوسرے حضرات فصل کے ساتھ ہی وتر ادا کرتے ہیں، اور معاملہ جماعت کی فضیلت حاصل کرنے اور مجمع عام کی مخالفت سے بچنے کے لئے ایک درجہ ضرورت کا ہے، بالخصوص حرمین وحجاز وغیرہ میں، تو عمل بمذہب الغیر کے تحت فصل کی صورت میں بھی گنجائش سمجھ میں آتی ہے، اور فقہاء احناف میں امام ابوبکر جصاص رازی نے فصل کے ساتھ بھی اقتداء کی اجازت دی ہے۔

درمختار میں ہے:

وصح الاقتداء فيه بشافعي مثلا لم يفصله بسلام لا إن فصله على الأصح فيهما.

اور وتر کی نماز میں شافعی وغیرہ کی اقتداء صحیح ہے جبکہ وہ سلام کے ساتھ فصل نہ کرے اور فصل کرے تو درست نہیں، دونوں مسئلوں میں اصح قول پر۔

اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں:

دونوں مسئلوں سے مراد شافعی کی اقتداء کا جواز ہے، اور یہ کہ عدم فصل کی شرط ہے برخلاف اس قول کے جو "ارشاد" میں آیا ہے کہ ہمارے فقہاء (احناف) اس پر متفق ہیں کہ یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اقتداء المفترض خلف المتنفل ہے (وتر ہمارے نزدیک واجب ہے اور امام شافعی وغیرہ کے یہاں سنت ہے، تو فرض پڑھنے والا سنت و نفل والے کی اقتداء کر رہا ہے اور یہ ہمارے یہاں درست نہیں ہے)۔ اور عدم فصل کی شرط کا قول امام رازی کے قول کے خلاف ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ اقتداء فصل کی صورت میں بھی صحیح ہے، اس لئے کہ اس کا امام سلام کی وجہ سے نماز کی حرمت سے باہر نہیں ہوتا، اور مسئلہ مجتہد فیہ ہے، لہذا یہ اقتداء ایسے ہی صحیح ہے جیسے کہ کوئی حنفی ایسے امام کی اقتداء کرے جس کی نکسیر بہہ رہی ہو (تو امام کے عقیدہ وخیال کے مطابق اس کی نماز درست ہے لہذا حنفی اس کی اقتداء کرلے) (شامی ۲/۸)۔

اصولی طور پر یہ مسئلہ مذہب میں مخالف کی اقتداء ہی کا ہے، راجح اس کا جواز ہے، پھر اس میں گفتگو کی گئی ہے کہ مقتدی کے مذہب کی رعایت کی قید کے ساتھ، یا یہ کہ امام کے مذہب پر نماز کی صحت کے ساتھ بھی کافی ہے، ہندوانی وغیرہ اسی کے قائل ہیں کہ امام کے مذہب پر اگر اس کا عمل درست و جائز ہے تو اقتداء درست ہے، جس کی شامی نے باب الامامۃ میں تفصیل فرمائی ہے۔

فصل کے باوجود اقتداء کی صحت کا معاملہ یہ ہے کہ یہ سلام (درمیان کا) سلام تحلل نہیں یعنی نماز کو ختم کرنے کے لئے نہیں بلکہ یہ سلام بھی تین رکعات نماز کا ایک عمل ہے جو درمیان نماز رکھا گیا ہے، چنانچہ فقہ حنفی کی رو سے بھی نمازی کا ہر سلام اس کی نماز کو باطل و ختم نہیں کرتا، البتہ اگر امام صرف سلام ہی نہ پھیرے بلکہ درمیان میں گفتگو کرے اور دوسرے کام بھی تو اقتداء یقیناً محل نظر ہوگی اور اس صورت میں تو ممانعت ہی سمجھ میں آتی ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

وبالجملة فمذهب الحنفية أنه لا وتر عندهم إلا بثلاث ركعات بتشهدين و تسليم نعم لو اقتدى حنفي بشافعي في الوتر وسلم ذلك الشافعي الامام على الشفع الأول على وفق مذهبه ثم أتم الوتر صح وتر الحنفي عند أبي بكر الرازي و ابن وهبان وفيه يقول ابن وهبان في منظومته:

ولو حنفي قام خلف مسلّم لشفع ولم يتبع وتم فمؤتر

(معارف السنن ۴/۱۷۰)

خلاصہ یہ کہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ وتر کی تین رکعات دو تشہد اور ایک سلام کے ساتھ ہیں، لیکن اگر کوئی حنفی وتر میں کسی شافعی کی اقتداء کرے اور وہ دو رکعت پر سلام پھیرنے کے بعد وتر کو پورا کرے تو ابوبکر رازی اور ابن وہبان کے نزدیک حنفی کی وتر درست ہے۔

فتح القدیر میں بھی اس بابت کچھ تفصیل آئی ہے، اور یہ کہ دوسرے بعض ممتاز فقہاء اور بعض مشائخ ابن ہمامؒ بھی اس کے قائل تھے، اور کہتے تھے کہ اس کی وجہ سے متقدمین (فقہاء احناف) میں سے کسی سے فساد صلاۃ کا حکم نقل نہیں کیا گیا ہے (فتح القدیر ۱/۳۸۱، نیز البحر الرائق ۲/۳۹،۴۰)۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا نازبیر احمد قاسمی

مدرسہ اشرف العلوم، کنہواں، بہار

۱۔ اس سلسلے میں پہلے سوال کا جزء اول تو متفق علیہ ہے کہ حج وعمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے والے آفاقی کے لئے بغیر احرام میقات سے آگے بڑھنا موجب دم جنایت ہے ممنوع ہے، بلکہ تفصیل میں جزوی اختلاف سے صرف نظر کر کے کہا جاسکتا ہے کہ اس جنایت کا موجب دم ہونا ائمہ اربعہ کا اجماعی مسلک ہے۔ (الفقہ علی مذاہب الاربعہ ۱/۶۴۰)۔

لیکن سوال کا دوسرا جز کہ جو آفاقی حج وعمرہ کے بجائے تجارت وملاقات یا کسی دوسرے مقصد سے حرم مکی میں داخل ہونا چاہے تو کیا اس کے لئے بھی بلا احرام میقات سے تجاوز ممنوع ہی ہے؟

ظاہر ہے کہ اس میں حضرات ائمہ رحمہم اللہ کا اختلاف ہے۔

عندالاحناف تو اس صورت میں بھی ممانعت کا حکم باقی رہتا ہے اور یہ موجب دم جنایت ہی کہلاتی ہے، کیونکہ "عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ قال: لاتجاوزوا المیقات إلا باحرام، رواہ ابن أبی شیبہ (اعلاء السنن ۱/۱۸)۔ جیسی احادیث کا اطلاق اسی کا مقتضی ہے۔

اور پھر عقل کا تقاضہ بھی یہی ہے، جیسا کہ فقہاء احناف لکھتے ہیں:

لأن هذه البقعة الشريفة لها قدر وخطر عند الله تعالى فالدخول فيها يقتضي التزام العبادة إظهارًا لشرفها على سائر البقاع (بدائع ۲/۱۶۴)۔

البتہ حضرات حنابلہ وشوافع کے مسلک میں کچھ تفصیل نقل کی جاتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حرم مکی میں داخلہ کی حاجت وضرورت بہ کثرت اور بار بار پڑتی ہے جسے اصطلاحاً حاجت متکررہ سے تعبیر کرتے ہیں، یا محض اتفاقاً اور کبھی کبھار، جسے حاجت غیر متکررہ کہتے ہیں۔

دونوں صورتوں میں امام احمد بن حنبل کے نزدیک بلا احرام دخول حرم اور تجاوز عن المیقات جائز ہے، جب کہ امام شافعی علیہ الرحمہ حاجت متکررہ میں تو بلا احرام دخول حرم کی اجازت دیتے ہیں، لیکن حاجت غیر متکررہ کے متعلق بعض شافعیہ سے اجازت کا تو دوسرے بعض اصحاب شوافع سے ممانعت کا دونوں ہی قول منقول ہیں (المغنی ۳/۲۱۸ تا ۲۲۰)۔

ان حضرات کے دلائل نقلیہ اور عقلیہ "المغنی ۳/۲۱۸ تا ۲۲۰" میں تفصیلاً دیکھے جاسکتے ہیں اور احناف کی طرف

سے ان دلائل کے جوابات وتوجیہات کے لئے بدائع ۲/۱۶۴، اور اعلاء السنن ۱۰/۱۸۰۔۱۹۰ لائق مراجعت ہے۔

مسئلہ بالا میں اپنا ذاتی خیال اور رجحان:

اپنا خیال یہ ہے کہ حنفی المسلک حضرات کے لئے حکم عزیمت تو وہی رکھا جائے جو فقہ حنفی میں مذکور ہے، لیکن حاجت متکررہ میں فقہ شافعی کے مطابق بطور رخصت اس کی اجازت ہونی چاہیے کہ وہ بلا احرام تجاوز عن المیقات کر کے حرم مکی میں داخل ہوسکتا ہے۔

کیونکہ ما جعل علیکم فی الدین من حرج (دین کے حق میں تم پر کوئی تنگی نہیں کی ہے)، إن الدین یسر (دین تو آسان ہے) رخص رسول اللہ ﷺ للضعفة فی ترک الوقوف بمزدلفة (حضور ﷺ نے اپنے گھر کے کمزور حضرات کو مزدلفہ کا وقوف ترک کرنے کی اجازت دی) (اعلاء السنن ۱۰/۱۳۶) جاز ترک الواجب دفعاً للمشقة (واجب کا چھوڑنا دفع مشقت کے لئے جائز ہے) (اشباہ نسخہ قدیم ص ۹۱) ، المشقة تجلب التیسیر (مشقت سہولت کو لاتی ہے) اور الحرج مدفوع ماشرع (حرج شریعت میں دور کیا جاتا ہے) جیسے نصوص واصل کا یہی متقاضی معلوم ہوتا ہے۔ بعض نظائر فقہیہ سے بھی اس کی تائید ہوجاتی ہے۔

مثلاً وہ خدام جن کی آمدورفت گھر میں بہ کثرت اور بار بار ہوتی ہے ان کے حق میں وجوب استیذان کا سقوط "دفعاً للحرج" ہے، بلی کے جوٹھے میں جو حکم تخفیف ہے وہ بھی دفع حرج پرمبنی ہے، اس لئے کسی ڈرائیور، یا تجارتی کمپنی کے ایجنٹ اور ہروہ لوگ جن کی آمدورفت حرم ومیقات کے اندر وباہر بہ کثرت اور تقریباً روزانہ ہی بار بار ہوا کرتی ہے، وہ بحکم رخصت مستثنیٰ قرار دیئے جاسکتے ہیں۔

۲۔ سوال نمبر دو کا جواب تفصیل بالا میں آچکا کیونکہ اس کا تعلق حاجت متکررہ ہی سے ہے۔

فلو أوجبنا الإحرام علی کل من یتکرر دخوله أفضی إلی أن یکون جمیع زمانه محرماً فسقط للحرج. (المغنی ۳/۲۱۸)۔

اگر ہم اس شخص پر احرام کو لازم کردیں جو بار بار حرم کے اندر جاتا رہتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ پوری زندگی محرم ہی رہے، اس لئے حرج کی بناء پر اس سے احرام ساقط ہے۔

۳۔ آیت قرآنی "ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" کی روشنی میں فقہ حنفی کی جو صراحت ہے لاتمتع ولاقران لمکی (بحرالرائق ۲/۳۶۶)، گوایسی صراحت دوسرے دبستان فقہ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکی، مگر دوسرے قرائن کے سبب ہمارا خیال ہے کہ مکی کے حق میں قران وتمتع کی ممانعت ائمہ اربعہ کا اجماعی مسلک ہے، کیونکہ آیت قرآنی " فمن تمتع بالعمرة إلی الحج فما استیسر من الهدی" اور حدیث شیخین " ذبح عن نسائه البقر یوم النحر وکن قارنات " (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/۶۸۸) (یوم النحر کو آپ ﷺ نے ازواج کی طرف سے گائے ذبح کی اس لئے کہ وہ سب قران کرنے والی تھیں) سے ہر متمتع اور قارن پر دم شکر کے طور پر

ہدی کا لزوم بالکل واضح ہے، مگر پھر چاروں دبستان فقہ میں اس کی بھی صراحت ملتی ہے کہ متمتع وقارن پر ہدی شکر کے لزوم کے لئے شرط ہے اس کا غیر مکی یعنی آفاقی ہونا (ایضاً)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مکی کے لئے تمتع وقران کی اجازت کسی فقہ میں نہیں۔ اگر کوئی مکی تمتع وقران کرے گا تو یہ ایک جنایت ہوگی اور اس پر دم شکر نہیں بلکہ باجماع ائمہ اربعہ دم جنایت لازم آئے گا۔

۴۔ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہوں اور انہیں اشہر حج میں میقات سے باہر جانا پڑے تو اس کی تین صورتیں ممکن ہیں:

(الف) کسی حاجت متکررہ کے سبب میقات سے باہر جانا پڑے تو ان کے لئے "دفعاً للحرج" رخصت وگنجائش ہے کہ وہ بلا احرام داخل ہو جائیں جبکہ اوپر مفصلاً لکھا جا چکا ہے اور اس صورت میں ان پر کسی بھی قسم کے دم جنایت کے لزوم کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔

(ب) حاجت غیر متکررہ کے سبب میقات سے باہر جانا پڑے، مگر یہ شخص آج سے پہلے کبھی اپنا حج فرض ادا کر چکا ہے تو ایسا آدمی احرام باندھ کر واپس آئے اور عمرہ کر کے احرام کھول دے، اس سال حج ہی نہ کرے، قاعدہ شرعیہ "درء المفاسد أولى من جلب المصالح" کے تحت تمتع ممنوع، یا بلا احرام تجاوز عن المیقات میں سے کسی ایک جنایت کے ارتکاب کے مفسدہ سے بچنا ہی اس کا فریضہ ہوگا اور حج نفل کا ترک کر دینا ہی اولی وانسب ہوگا۔

(ج) دشواری و پیچیدگی ہوگی اس صورت میں کہ اب تک وہ حج فرض بھی ادا نہ کر سکا ہے اور حاجت غیر متکررہ کے سبب میقات سے باہر جانا پڑے۔ ہمارا خیال ہے کہ اس صورت میں اسے حج فرض کی ادائیگی کی اہمیت مخصوص کر کے اشہر حج میں میقات سے باہر جانے کی جرأت ہی نہیں کرنی چاہیے، ناگزیر ضرورتوں کو اپنے کسی نائب سے پوری کرنے، یا پھر اس ناگزیر حاجت وضرورت کی عدم تکمیل سے جو نقصان وخسارہ ہو اسے دنیوی خسارہ سمجھ کر اخروی خسارہ یعنی حج فرض کے ترک کے دتاخیر، یا بلا احرام تجاوز عن المیقات کی جنایت کے مقابلہ میں سہل وغنیمت جانے اس موقع سے کوئی حیلہ، محض حیلہ فاسدہ ہی ہوسکتا ہے، لأن الله تعالى أعلم بالغياب والسر والعلن.

۵۔ آفاقی متمتع اپنے عمرۂ تمتع سے فارغ ہو کر احرام حج سے پہلے حسب سہولت اور حسب موقع وہمت جتنا عمرہ چاہے کر سکتا ہے، لاحرج فيه مصرح في كتب الفقه (منحۃ الخالق علی ہامش البحر ۲/۳۶۶)۔

۶۔ رمی جمرات واجبات حج میں سے ہے، جس میں عبادت بدنیہ کی حیثیت غالب ہے اور کسی بھی بدنی عبادت میں علی الاطلاق نیابت جائز نہیں۔

اس لئے رمی جمرات میں نائب بنانا صرف انہیں بوڑھے، مریضوں اور کمزور عورتوں کے لئے درست ہوگا جنہیں اپنی کمزوری کے سبب ازدحام کے اندر بذات خود رمی کرنے میں اپنی قوت مدافعت کی کمی کے سبب کچل جانے،

یا کسی عضو کے ٹوٹ پھوٹ جانے، یا ازدحام میں دب جانے سے ایسی اذیت شدیدہ پہونچنے کا ظن غالب ہو جو عادۃً ناقابل برداشت ہوتی ہے، عورتوں کے حق میں ازدحام کی وہ حالت جس میں مردوں کے ساتھ دھکے اور دبنے سے دوچار ہونا پڑے نیابت کے جواز کے لئے عذر کافی ہے۔

لیکن جو عورتیں بلا دھکے کھائے اور ازدحام سے دبے ہوئے رمی کرسکتی ہوں ان کے لئے نائب بنانا درست نہیں، اسی طرح جو جوان مرد بلکہ بوڑھے اور مریض اپنے اندراتنی قوت مدافعت رکھتے ہوں کہ وہ ازدحام کے دھکوں کو سہار کر معمولی مشقت کا تحمل کرتے ہوئے بذات خود عمل رمی کو انجام دے سکتے ہوں اور اس قدر وقوت پر خود ان کا ضمیر وقلب شہادت دے تو ان کے لئے بھی محض آرام پسندی اور کسل کے سبب نائب بنانا درست نہیں۔

معمولی مشقت وتعب اور گرانی طبع سے آخر کون سی عبادت خالی ہے، ان ہلکی مشقت وتعب سے سہم کر نائب بنانا دراصل عبادت سے فرار کا ہم معنیٰ ہی کہلا سکتا ہے۔

دور حاضر میں رمی جمرات کے موقع سے ازدحام کا حل:

یہ حقیقت ہے کہ آجکل حجاج کی کثرت انتہائی غیر معمولی ہوگئی ہے اور رمی جمرات کی جگہ بس وہی انتہائی محدود کی محدود ہی ہے، جس کے سبب رمی جمرات کے موقع سے عام طور پر ازدحام میں دبنے اور کچل جانے کے حادثات ہوتے رہتے ہیں۔

لیکن میرا خیال ہے کہ اگر شریعت کی دی ہوئی وسعت وسہولت سے آنکھیں بند نہ کی جائیں تو اس طرح کے حادثات بھی کم ہوں گے اور ازدحام کا غیر معمولی ہونا بھی ختم ہوسکتا ہے۔

شریعت نے یوم نحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کے اوقات بہت وسیع رکھے ہیں، مثلاً شام تک، بلا کراہیت عند الاحناف رمی ہوسکتی ہے اور رات میں مع الکراہیۃ۔

اگر صرف حنفی المسلک حجاج اپنے مسلک کے مطابق وسعت وقت سے فائدہ اٹھائیں اور قبل الزوال عمل رمی جمرہ عقبہ پر اصرار نہ کریں تو آدھا ازدحام کم ہو جائے اور خطرات ٹل جائیں، ضرورت ہے کہ کم از کم علمائے احناف فقہ حنفی کی اس سہولت اور وسعت وقت کی عام تبلیغ کریں اور حجاج کو واقف کرائیں۔

۷۔ عمرہ کے افعال چونکہ مختصر سے وقت میں ادا ہو جاتے ہیں اور اس کے لئے کوئی خاص وقت متعین بھی نہیں ہے، اسلئے احرام عمرہ کے بعد اس کی ادائیگی میں ایک حکومت مسلمہ کی رکاوٹ شاذ ونادر ہی موثر ہوسکتی ہے، تاہم اگر حکومت کی رکاوٹ سے، یا کسی مرض وعذر کے سبب کوئی محرم العمرہ افعال عمرہ ادا کرنے سے معذور ہو ہی جائے تو انہیں بھی محصر کہا جائے گا، یہ حلق کرا کے احرام کھول دے، بعد میں جب موقع ملے اس کی قضا کرنی ہوگی اور ادائے نسک سے پہلے احرام کھولنے کے نتیجہ میں دم واجب ہوگا، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام شافعی رحمہم اللہ سب یہی فرماتے ہیں، حصر حدیبیہ کا واقعہ بھی ان حضرات کی دلیل ہے۔

امام مالک معتمر کو حلال ہونے کی اجازت نہیں دیتے "لانہ لایخاف الفوات" (المغنی ۳ر۳۷۱)۔

ہاں افعال حج کے اوقات چونکہ ممتد اور مخصوص ہوتے ہیں، اس لئے سعودی حکومت میں رہنے والے غیر ملکی کے حق میں احرام حج کے بعد افعال حج کی ادائیگی میں حکومت کی رکاوٹ موثر ہوسکتی ہے۔ اب اگر کسی غیر ملکی محرم بالحج کو حکومت پکڑ کر تکمیل حج سے پہلے موضع اقامت پر واپس بھیج دے تو بظاہر اس کی تین صورتیں ممکن ہوسکتی ہیں:

(الف) وقوف عرفہ اور طواف رکن کے بعد یہ رکاوٹ سامنے آئے تو ظاہر ہے کہ حج مکمل ہوچکا ہے کچھ واجبات حج رہ گئے ہوں گے جو وجہ عذر متروک ہوں گے "فلاشی علیہ، کما قال الصاحبان" (بحرالرائق ۵۶/۳)۔

(ب) طواف رکن سے پہلے مگر وقوف عرفہ کے بعد یہ رکاوٹ اور حکومت کی گرفت ہوئی ہوگی تو اسے باصطلاح شریعت محصر نہیں کہا جائے گا۔ "کما قالت الفقهاء، لا احصار بعد ما وقف بعرفة" (کنز الدقائق) (عرفہ کے موقوف کے بعد انحصار نہیں ہوتا)، ایسے شخص کے متعلق ائمہ اربعہ کا اجماعی مسلک ہے کہ وہ جب تک طواف رکن ادا نہ کرلیگا فی حق النساء محرم ہی رہے گا۔ اس کے بعد تفصیلات میں جزوی اختلاف ہے، مثلاً امام مالک علیہ الرحمہ تو اسی سال کے شہر ذوالحجہ کی آخری تاریخ تک طواف رکن کی ادائیگی ضروری کہتے ہیں، اس مہینہ سے مؤخر کرے گا تو دم لازم ہوجائے گا۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۶۵۳/۱)۔

لیکن بقیہ تینوں حضرات ائمہ چونکہ "لانهاية لآخر وقتها" (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۶۵۳/۱) کے قائل ہیں اس لئے لزوم دم کا حکم تو نہیں لگاتے مگر احناف شہر ذوالحجہ ہی میں ادائیگی کو لازم کہتے ہیں، خواہ اس سال کے ذوالحجہ میں کرے یا آئندہ کسی سال میں، جبکہ امام احمد و شافعی شہر ذوالحجہ کی بھی تخصیص نہیں کرتے، جب جس مہینے میں چاہے وہ طواف رکن ادا کر کے فی حق انساء بھی حلال ہوسکتا ہے (ایضاً)۔

(ج) حکومت کی طرف سے یہ رکاوٹ وقوف عرفہ سے بھی پہلے سامنے آجائے تو ظاہر ہے کہ حج کے دونوں ارکان (وقوف عرفہ اور طواف زیارت) معرض خطر میں آگئے تو ایسا شخص یقیناً باصطلاح شریعت محصر کہلائے گا، اور محصر بالحج کے لئے ایک راہ عمل تو تحلل بافعال العمرہ کا ہے جو یہاں حکومت کی پکڑ کے سبب ممکن ہی نہیں، تو اب وہ یہی کرسکتا ہے کہ کم از کم ایک دنبہ خرید کر حرم میں ذبح کر کے یا بذریعہ وکیل وقت متعینہ پر کرائے اس کے بعد حلق کر کے احرام سے نکل آئے، آئندہ قضا تو کرنی ہی ہوگی (کلہ مصرح فی کتب الفقہ)۔

غیر ملکی مقیم سعودی عربیہ کے لئے ایک خاص مخلص:

علامہ ابوقدامہ نے ایک فصل قائم کر کے لکھا ہے:

"وإن شرط في ابتداء الإحرام أن يحل متى مرض أو ضاعت نفقته أو نفدت أو نحوه، أو قال إن حبسني حابس فمحلي حيث حبستني، فله الحل متى وجد ذلك ولا شيء عليه لا هدي ولا قضاء ولا غيره فإن للشرط تاثيرا في العبادات الخ (المغنی ۳۷۷/۳)۔

اور اگر کوئی شخص ابتداء احرام میں شرط لگائے کہ اگر بیمار ہوا یا خرچ ضائع ہوگیا، یا ختم ہوگیا وغیرہ تو میں

احرام کھولدوں گا، یا کہا اگر مجھ کو کسی امر نے روکا تو جہاں روکا وہیں میرا احرام کھلے گا، تو ایسے شخص کو شرط کے پائے جانے پر حلال ہونے کا حق ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، نہ ہدی نہ قضاء اور نہ کچھ اور، یہ کہ شرط کا اثر عبادات میں بھی ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ ایک حدیث میں بھی آیا ہے کہ ضباعہ بنت زبیر نے جناب رسول ﷺ سے عرض کیا کہ میں حج کا ارادہ رکھتی ہوں مگر ہوں میں مریضہ، تو رسول اللہؐ نے فرمایا:

"حجی واشترطی ان محلّی حیث حبسنی"۔۔۔ اس حدیث اور "المغنی" کی مذکورہ بالا طویل عبارت سے تو اس کی دلیل ملتی ہے کہ اگر سعودیہ عربیہ میں مقیم غیر ملکی حضرات جنہیں بعض اوقات حکومت کی اجازت کے بغیر احرام حج باندھنے کے بعد رکاوٹ پیش آ جاتی ہے اور اسے حکومت پکڑ کر واپس بھیج دیتی ہے اور وہ عجب مخمصہ میں پڑ جاتے ہیں، ایسے لوگ ابتداء احرام ہی میں یہ شرط لگائیں کہ اگر حکومت کی طرف سے افعال حج کی ادائیگی اور تکمیل سے پہلے کوئی رکاوٹ آئی تو وہی وقت میرے حلال ہو جانے کا ہوگا تو پھر یہ لوگ کسی پریشانی وزیر باری کے بغیر حلق کر کے احرام سے نکل سکتے ہیں۔

علامہ ابن قدامہ نے اس مسئلہ میں کسی امام کا اختلاف بھی نقل نہیں کیا ہے۔ ہمارے خیال میں اس مسئلہ و مُخلص کی دیگر دبستان فقہ کی روشنی میں تحقیق کر کے غور و بحث کرنا چاہئے اور اس فقہی سیمینار سے اجماعی فیصلہ ضرور ہونا چاہیے۔

۸۔ افعال حج میں سے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کا ضروری ہونا صرف امام اعظم ابوحنیفہ کا مسلک ہے، امام مالک علیہ الرحمہ گرچہ رمی اور حلق کے مابین وجوب ترتیب اور اس کے فوات سے "دم" کے قائل ہیں، مگر کم از کم حلق و ذبح کے درمیان تو ترتیب ان کے یہاں بھی سنت ہی ہے۔

اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ ذبح و حلق کے درمیان ترتیب کا مسنون ہونا ہی ائمہ ثلثہ اور احناف میں سے امام صاحبین کا اجماعی مسلک ہے (الشرح الکبیر مع المغنی ۳/۴۶۱)۔

دور حاضر میں ذبح و حلق کے درمیان ترتیب کی رعایت مختلف وجوہ و اسباب کی بنا پر واقعتاً مشکل ترین کام ہو چکا ہے۔ اس لئے ہمارے خیال میں حدیث رسول اللہ ﷺ "قال رجل حلقت قبل أن أذبح قال اذبح و لا حــــرج" کے ظاہر نص سے استفادہ کرتے ہوئے ائمہ ثلثہ اور صاحبین علیہم الرحمہ کے اجماعی مسلک کو اختیار کر کے مقلدین ابی حنیفہ حجاج کرام کو اس کے لئے گنجائش و اجازت ہونی چاہئے کہ اگر یہ حجاج قربانی کی ذمہ داری حکومت وقت کے طرف سے مجاز اداروں کے سپرد کر دینے کے بعد پہلے رمی کر لیں پھر حلق کرالیں تو ان پر کوئی دم واجب نہ ہوگا خواہ واقعہ کے اعتبار سے یہ نیابتاً ذبح والا فعل، رمی و حلق سے پہلے متحقق ہو یا بعد میں۔ "دفعاً للمشقة" ترک واجب تک کی رخصت خود فقہ حنفی میں بھی نظر آتی ہے۔

۹۔ جب آج کل عموماً حج تمتع ہی کیا جانا امر معروف بن چکا ہے تو جب تک آمر کی طرف سے صراحتاً حج افراد

کی تخصیص اور تمتع سے ممانعت نہ ہو "المعروف کالمشروط" کے قاعدہ سے مامور کے حق میں آمر کی طرف سے دلالۃً تمتع کی اجازت ہی سمجھی جائے گی۔اس کے ساتھ ذیلی سوالات کے جوابات اس طرح ہوں گے:

(الف) آمر کی اجازت صریحہ سے حج بدل کرنے والا مامور تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) آمر کی اجازت صراحتاً نہ ہو، مگر حاجیوں کا تمتع ہی کرنا معروف بن چکا ہو تب بھی وہ مامور اپنے حق میں دلالۃً اجازت تصور کرکے تمتع کرسکتا ہے۔

(ج) اگر مامور کو ظن غالب ہے کہ آمر ہمارے تمتع سے ناراض نہ ہوگا بلکہ اس کا ہم کو مجاز ہی سمجھے گا، تب بھی صریح اجازت لئے بغیر وہ تمتع کرسکتا ہے۔

(د) دم تمتع تو بہرحال مامور کو اپنے مال سے ادا کرنا ہوگا، فقہ حنفی میں تو یہی صراحت ہے، بلکہ اگر صراحتاً یا دلالتاً کسی بھی قسم کی اجازت آمر کی طرف سے نہ ہو، افراد ہی کا اس نے حکم کیا ہو، تب تو احناف کے یہاں وہ مامور پورے مال کا ضامن بھی ہوگا، وہ مامور خواہ تمتع کرے یا قران (شامی ۲؍۲۴۷)۔

(ھ) جب آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہو جاتی ہے تو احرام کے طویل ہونے اور کسی دشواری سے دوچار ہونے کا سوال ہی نہیں ہوسکتا۔

(و) اپنا حج فرض ادا کئے بغیر کوئی مرجائے تو امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے یہاں فرضیت حج ہی اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ہاں اگر وہ حج کرنے کی وصیت کرگیا ہوگا تو ترکہ کے ثلث سے اس وصیت کی تکمیل جہاں سے ممکن ہوگی کرائی جائے گی۔۔۔۔۔لیکن اگر وہ وصیت بھی نہ کرسکا تو ظاہر ہے کہ اس کی طرف سے حج بدل کرانا محض تبرعاً وارث کی سعادت مندی ہوگی، اور اس صورت میں یہی ورثہ آمر بنیں گے، اور اگر ورثہ ہی حج بدل پر جانے والے کو صراحتاً یا دلالۃً تمتع کی اجازت دیدیں گے تو میت کی جانب سے تمتع بھی کیا جاسکتا ہے۔

اور امام شافعی اور امام احمد کے یہاں چونکہ موت سے حج فرض ساقط نہیں بلکہ اس کے ذمہ قرض رہ جاتا ہے، اسلئے اس کی ادائیگی پورے مال سے کرانی ورثہ کی ذمہ داری ہوتی ہے۔(المغنی ۳؍۱۹۶)۔

لیکن حج افراد سے بھی نفس فریضہ کی ادائیگی ہو جاتی ہے، اس لئے ہمارا قیاس یہ ہے کہ ان دونوں امام کے یہاں پورے مال سے حج افراد ہی کرانا ورثہ کی ذمہ داری ہوگی، لیکن مال میں وسعت ہو اور ورثہ راضی ہوں تو ورثہ کی اجازت سے تمتع کی گنجائش بھی ہوسکتی ہے۔ویسے امام شافعی اور امام احمد علیہما الرحمہ کا مصرحہ مسلک تو یہی ہے کہ آمر کی اجازت کے بغیر تمتع کیا جاسکتا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

۱۰۔ (الف) حج کرنے والی خاتون حیض، نفاس کے سبب طواف زیارت نہ کرسکے اور اس کے لئے مکہ میں

ٹھہر کر پاک ہونے کا انتظار کرنا کسی سبب سے ممکن نہ رہے اور نہ دوبارہ وطن سے واپس آ کر اس رکن کی ادائیگی کا تصور کیا جاسکے تو ایسی خاتون کے لئے اسی ناپاکی کی حالت میں ہی طواف زیارت کر لینے کی گنجائش ہوگی۔

(ب) بحالت ناپاکی طواف زیارت کر لینے سے رکن حج ادا ہو جائے گا مگر جبراً للنقصان دم لازم آئے گا۔

(ج) یہ جنابت وناپاکی چونکہ اغلظ ہے اسلئے بدنہ ہی لازم آئے گا بکری، دنبہ کافی نہ ہوگا۔

(د) مقام ذبح کا حرم میں ہونا متعین اور ضروری ہے، خارج حرم کسی بھی دم کی ادائیگی صحیح نہیں ہوتی (بحرالرائق ۳/۵۷)۔

۱۱۔ سفر حج وعمرہ میں کوئی خاتون یا تو اپنے کسی محرم کے ساتھ ہوگی یا خود شوہر ہی اس کے ساتھ ہوگا، پھر احرام سے پہلے یا احرام حج کے بعد شوہر کی وفات کے سبب اس پر عدت وفات لازم آ جائے تو چونکہ عدت وفات فی منزل الزوج گذارنی ضروری ہے اور پوری مدت عدت میں گھر سے نکلنا بلا عذر جائز نہیں، اس لئے ایسی خاتون کو شوہر کے گھر تک واپسی پر اور گھر ہی میں رکنے پر شرعاً مامور ومکلف سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ دوران سفر احرام سے پہلے عدت وفات لازم آ جائے تو فقہ حنفی میں "رجوع إلی منزل الزوج" (شوہر کے گھر کو لوٹنا) یا "مضی إلی المقصد" (مقصد کی طرف بڑھنا) میں سفر شرعی کی مسافت ہونے نہ ہونے کے ساتھ محرم کے ہونے نہ ہونے اور پھر اس مقام کے صحرا اور آبادی ہونے کے علاوہ وہاں ہی مقیم ہو کر عدت گذارنا ممکن ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ، اختلاف احوال و مقام کی مختلف صورتوں میں مختلف احکام مذکور ہیں جن میں سے بعض صورت کے خروج وانتقال مکانی کی توجیہ "لیس بابتداء الخروج معنی" سے کی جاتی ہے تو بعض صورت میں عذر وحشت اور مسافرت وغربت کے سبب متوقعہ اذیت کا نکتہ پیش کر کے کہا جاتا ہے:

إن التربص علیٰ المعتدة في منزلها إن كان واجبا لكن يجوز الانتقال بعذر (ہدایہ ثانی/۴۲۹)۔

معتدہ اپنے گھر کے اندر رہنا اگرچہ واجب ہے مگر عذر کی وجہ سے منتقل ہونا جائز ہے۔

اور اگر یہ عدت وفات خاتون پر احرام حج کے بعد لازم آئے تو احناف اسے محصر کے حکم میں داخل کر دیتے ہیں:

أو احرمت ولا محرم معها لكن معها زوجها فمات زوجها فإنها محصرة هكذا في البدائع (ہندیہ ۱/۲۵۵)۔

اس کا حاصل یہی نکلا کہ عورت محرمہ عدت وفات میں حج یا عمرہ نہیں کر سکتی، محصرہ کی طرح ہدی ذبح کر کے یا بذریعہ وکیل متعینہ وقت پر کرا کے قصر کر کے احرام کھول دے۔

لیکن علامہ ابن قدامہ نے المغنی ۹/۱۸۰ میں لکھا ہے:

إن مات زوجها بعد إحرامها بحج الفرض .... فإن كان وقت الحج متسعاً ولاتخاف فوته ولافوت الرفقة لزمها الاعتداد في منزلها لأنه أمكن الجمع بين الحقين فلم يجز إسقاط أحدهما، وإن خشيت فوات الحج لزمها المضي فيه وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة يلزمها المقام وإن فاتها الحج لأنها معتدة فلم يجز لها أن تنشئ سفرا.

عورت نے حج فرض کا احرام باندھا اس کے بعد شوہر مر گیا تو اگر وقت میں وسعت ہو اور عورت کو حج کے فوت ہونے کا خوف نہ ہو اور نہ ساتھیوں کے فوت ہونے کا تو گھر میں عدت گذارنا لازم ہے، اس لئے کہ دونوں حقوق کے درمیان جمع کرنا ممکن ہے تو کسی کو ساقط کرنا جائز نہیں ہے اور اگر حج کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو سفر کا جاری رکھنا لازم ہے، یہی امام شافعی کا قول ہے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ فوت کا خوف ہو تب بھی گھر میں رہنا لازم ہے اس لئے کہ وہ معتدہ ہے جس کے لئے سفر کرنا درست نہیں ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات شوافع وحنابلہ کے یہاں وقت میں وسعت ہو اور رفقاء سفر کا ملنا بھی متوقع ہو تو عدت گذار کر حج کرلے گی ورنہ وہ عدت کے دوران ہی حج کر سکتی ہے۔

علامہ ابن قدامہ نے مذکورہ بالا عبارت میں امام ابوحنیفہ کا مسلک نقل کرنے کے بعد ان کی جو دلیل بیان کی ہے اس میں فلم یجز لها أن تنشئ سفرا کا لفظ تحقیق طلب ہے۔

لفظ سفر سے مراد مطلق خروج عن البیت ہے یا سفر شرعی، اگر سفر شرعی مراد ہے تو اس کا ایک نتیجہ یہ نکل سکتا ہے کہ بلا سفر شرعی کئے اگر وہ معتدہ افعال حج کر سکتی ہے تو غالباً عندالاحناف بھی معتدہ حج ادا کرلیگی۔ بظاہر اس مراد کی تائید (ہدایہ ۴۲۹/۲) کے حاشیہ ۹ سے ہوجاتی ہے جس میں "عینی" کے حوالہ سے لکھا ہے "خروج المعتدة مادون السفر مباح" (سفر شرعی سے کم کے لئے معتدہ کا نکلنا درست ہے)۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ خود متن ہدایہ میں جو بات "زوجها في مصر" کی صورت میں محرم کے ہوتے ہوئے بھی مصر سے نکلنے نہ نکلنے کے جواز وعدم جواز کے متعلق امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے، اس مسئلہ میں امام صاحب کی دلیل کے ضمن میں صراحت ہے کہ "لیس للمعتدة ذلک (أي خروج إلی مادون السفر) ----اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "المغنی" کی عبارت بالا میں "سفر" سے مراد سفر معنوی ہی ہے یعنی مطلق خروج عن البیت.

۱۲۔ مکہ اور منی جبکہ پہلے سے دو مستقل مقام کی حیثیت سے دو ناموں کے ساتھ موسوم ہے اور آج بھی گرچہ آبادیوں کے پھیلاؤ کے سبب دونوں جگہیں تقریباً مل جل گئی ہیں، تاہم دونوں کا نام الگ الگ ہونا ہی معروف اور عام وخاص کی زبانوں پر ہے اور اب تک کوئی ان دونوں کی آبادیوں کے مروجہ اتصال کے باوجود دونوں مقام کو ایک نہیں سمجھتا ہے اور نہ ایک ہی نام سے جاننے پہچاننے کا عرف ہی ہوا ہے تو ظاہر ہے کہ دونوں جگہیں علی حالہ دو مستقل مقام ہی سمجھے جائیں گی۔

اس لئے مکہ مکرمہ میں مسلسل پندرہ دنوں تک مسلسل رات گذارتے ہوئے قیام کی نیت کے ساتھ اگر نہیں ٹھہرے گا تو وہ مقیم نہیں ہوسکے گا۔ آج کل مکہ مکرمہ میں پندرہ دنوں کے قیام سے پہلے ہی منیٰ وغیرہ کی طرف حجاج روانہ ہوجاتے ہیں تو ایسے حاجی حضرات مقیم نہیں مسافر ہی رہیں گے۔

لو نوی الإقامة خمسة عشر یوماً فی موضعین فإن کان کل منهما أصلاً بنفسه نحو مکة و منیٰ .... لایصیر مقیماً. (ہندیہ ۱/۱۴۰، شامی ۱/۵۲۸)۔

اگر پندرہ دن قیام کا ارادہ ہو دو جگہوں میں اور ان میں سے ہر ایک مستقل ہو، جیسے مکہ و منیٰ تو مقیم نہیں ہوگا۔
ممکن ہے کہ آئندہ کبھی آج کا عرف بدل جائے اور مکہ و منیٰ کی آبادیوں کے اتصال کی بنا پر دونوں جگہیں ایک ہی نام سے معروف و مشہور ہوجائیں اور ایک ہی آبادی کے دو محلے سمجھے جانے لگیں تو پھر حکم بدل بھی سکتا ہے۔

۱۳۔ رمضان المبارک میں عمرہ کے لئے جانے والے اور سعودیہ عربیہ میں مقیم دیگر تمام احناف کے لئے میں جائز اور مناسب یہی سمجھتا ہوں کہ وہ مسجد حرمین کے ان اماموں کے اقتداء ہی میں باجماعت نماز وتر ادا کریں، جو وتر کو فصل کے ساتھ یعنی دو رکعت پر سلام کرکے ادا کرتے ہیں۔

اس مسئلہ میں حضرت انور شاہ، کشمیری علیہ الرحمہ کی تحقیق کو میں قول فیصل، اقرب إلی الحق والصواب تسلیم کرتے ہوئے قابل قبول اور لائق عمل مانتا ہوں۔

علامہ شامی (۱/۳۷۸، ۴۴۹) نے مختلف فی الفروع امام و مقتدی یعنی ایک امام کے مقلدوں کی اقتداء دوسرے امام کے مقلدین کے لئے جائز ہے یا ناجائز، اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ اپنی جگہ موجود ہے اور ساری بحثیں اور تفصیلات یقیناً حضرت شاہ صاحب کشمیری علیہ الرحمہ کی نظر میں تھیں، تاہم مختصراً ان تفصیلات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:

قلت والذی تحقق عندی أنه (أی الاقتداء) صحیح مطلقاً .... فإنی لا أجد أحداً من السلف إذا دخل فی المسجد أنه تفقد أحوال الإمام أو تسئل عنه، بید أنهم یقتدون وینصرفون إلی بیوتهم بلا سؤال و جواب......... و کان شیخنا شیخ الهند محمود الحسن أیضاً یذهب إلی مذهب الجصاص " ۔

مذکورہ بالا اقتباس سے بالکل صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام و مقتدی میں فروعی اختلاف جیسا بھی ہو، ایک دوسرے کی اقتداء ہر حال میں جائز اور درست ہے، یہی اسلاف کا تعامل و توارث تھا، علامہ جصاص کا مسلک بھی یہی تھا اور یہی مختار و پسندیدہ شیخ الہند کا بھی تھا۔

اور بات سچ یہی ہے کہ کوئی بھی مقلد دوسرے مقلد کی کسی بھی طریقہ پر ادا کی ہوئی کسی نماز کو قطعی باطل اور غیر صحیح نہیں کہہ سکتا۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ سے متعلق چند اہم مسائل

مولانا نور الحق رحمانی

۱۔ حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور ضرورت سے حرم مکی میں داخلہ کا حکم:

جولوگ حج یا عمرہ کے ارادہ سے حرم مکی میں داخل ہونا چاہیں ان کے لئے تو تمام ائمہ وفقہاء کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا ضروری ہے، لیکن جولوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات، مریض کی عیادت یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ میں یا حرم مکی کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو جمہور ائمہ (احناف، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات سے آگے بڑھیں۔ حضرت امام شافعیؒ مشہور قول کی رو سے ایسے لوگوں کے لئے احرام کو مستحب قرار دیتے ہیں، لازم قرار نہیں دیتے، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد لقوله عليه الصلاة والسلام: لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما (الہدایہ مع الفتح ۲/۴۲۵۔۴۲۶)

پھر جب آفاقی ان میقات تک پہنچے اور مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہوتو اس پر لازم ہے کہ احرام باندھ لے خواہ حج یا عمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو۔

علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

وقد اختلف في جواز المجاوزة لغير عذر فمنعه الجمهور وقالوا لا يجوز إلا بإحرام من غير فرق بين من دخل لأحد النسكين أو لغيرهما و من فعل أثم و لزمه دم، وروى عن ابن عمر والناصر وهو الأخير من قولي الشافعي وأحد قولي أبي العباس أنه لا يجب الإحرام إلا على من دخل لأحد النسكين لا على من أراد مجرد الدخول (نیل الاوطار ۴/۳۰۰)۔

بغیر کسی عذر کے میقات سے تجاوز کرنے کے جواز کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور اس کے ممنوع ہونے کے قائل ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ احرام کے بغیر آگے بڑھنا جائز نہیں۔ ان کے نزدیک اس میں کوئی تفریق نہیں ہے کہ حج وعمرہ میں سے کسی عبادت کے لئے داخل ہورہا ہے یا کسی اور مقصد سے۔ اور جو شخص احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھے گا گنہگار ہوگا اور اس پر دم واجب ہوگا۔ اور ابن عمر اور ناصر سے مروی ہے اور امام شافعی کا آخری قول یہی ہے اور ابوالعباس کا ایک قول۔یہی ہے کہ احرام صرف اس شخص پر واجب ہے جو دونوں عبادتوں میں سے کسی ایک کے لئے داخل ہو، اور جو شخص محض داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے اس پر احرام واجب نہیں ہے۔

المہذب میں ہے:

ومن حج أو اعتمر حجة الإسلام و عمرته ثم أراد دخول مكة لحاجة...وإن كان دخوله لتجارة أو زيارة ففيه قولان(أشهرهما) أنه لا يجوز أن يدخل إلا لحج أو عمرة...والثاني أنه يجوز (المہذب مع المجموع ۱۰/۷)۔

جوشخص اسلامی حج اور عمرہ کرلے پھر کسی ضرورت سے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ کرے...تو اگر اس کا داخلہ تجارت یا ملاقات کی غرض سے ہو تو اس سلسلے میں (امام شافعی کے) دو قول ہیں، زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ حج یا عمرہ کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں...اور دوسرا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔

امام شافعی کے زیادہ مشہور اور صحیح قول کے سلسلے میں بھی اختلاف ہے، صاحب مہذب نے تو وجوب ہی کے قول کو اشہر قرار دیا ہے، البتہ علامہ نووی نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ ابن القاص، مسعودی، بغوی اور دوسرے حضرات نے وجوب کو صحیح قرار دیا ہے، اور شیخ ابو حامد اور ان کے اصحاب، شیخ ابو محمد جوینی، غزالی اور اکثر لوگوں نے استحباب کے قول کو صحیح قرار دیا ہے۔ امام شافعی کی عام کتابوں میں اسی کی صراحت ہے۔ اس قول کی بنیاد پر ایسے لوگوں کے لئے بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا مکروہ ہے (المجموع شرح المہذب ۱۱/۷)۔

بہر حال امام شافعی کا مشہور اور راجح قول احرام کے استحباب کا ہے۔ جو حضرات ائمہ ایسے لوگوں کے لئے احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کرنے کو جائز نہیں کہتے ان کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے:

عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ قال: لا يجاوز الوقت إلا بإحرام (فتح القدیر ۴۲۶/۲ بحوالہ مصنف ابن ابی شیبہ والطبرانی)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ میقات سے بغیر احرام کے تجاوز نہ کیا جائے۔

یہ روایت مختلف طرق سے الفاظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ (مصنف ابن ابی شیبہ، طبرانی، بیہقی ۲۹/۵، کتاب الام للشافعی ۱۱۸/۲ وغیرہ میں) مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے۔ کسی روایت میں "لا يدخل أحد كم مكة إلا محرما ورخص للحطابين" اور کسی میں "لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما" کے الفاظ ہیں۔

جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں عام حکم دیا گیا ہے کہ کوئی شخص بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہ کرے۔ اس میں حج اور عمرہ کی کوئی قید نہیں ہے۔ لہذا یہ حکم ہر داخل ہونے والے کے لئے عام ہوگا۔ جمہور ائمہ میں سے امام مالک اور امام احمد بن حنبل نے لکڑی فروش جیسے ضرورت مندوں کو جنہیں باہر سے بار بار حدود حرم میں آنے کی ضرورت پیش آتی ہے اس حکم سے مستثنی قرار دیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے دوسری عقلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ میقات سے احرام کا وجوب بیت اللہ اور اس مقدس سرزمین کی تعظیم کے لئے ہے، اور تعظیم ہر داخل ہونے والے کے لئے ضروری ہے۔ خواہ کوئی حج وعمرہ کی نیت سے جائے

یا تجارت اور ملاقات وغیرہ کی غرض سے۔ واضح رہے کہ میقات سے احرام باندھنا حج کی شرط نہیں ہے، اگر ایسا ہوتا تو مکہ یا میقات کے اندر رہنے والوں کو حکم دیا جاتا کہ وہ میقات جا کر حج کا احرام باندھ کر آئیں جبکہ ایسا نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ میقات سے احرام کا حکم اس مقدس خطہ کی تعظیم وتکریم کی خاطر ہے، اور اس علت میں داخل ہونے والے تمام لوگ برابر ہیں اس لئے احرام سب کے لئے واجب ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ راجح قول کی رو سے حج وعمرہ کے علاوہ دیگر مقاصد کے تحت حرم کی میں داخل ہونے والوں کے لئے احرام کو مستحب کہتے ہیں لازم نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر رسول اللہ ﷺ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے تھے۔

عن جابرؓ أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة و علیه عمامة سوداء بغیر إحرام (رواہ مسلم والنسائی)۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے۔ آپ سیاہ عمامہ باندھے ہوئے تھے۔

پتہ چلا کہ حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے کوئی مکہ میں داخل ہو تو اس پر احرام واجب نہیں ہے۔ ان کی دوسری دلیل مسلم شریف کی وہ روایت ہے جس میں آنحضور ﷺ نے اہل مدینہ کے لئے ذوالحلیفہ، اہل شام کے لئے جحفہ، اہل نجد کے لئے قرن، اور اہل یمن کے لئے یلملم کو میقات قرار دیا ہے، اور آگے فرمایا:

فهن لهن ولمن أتی علیهن من غیر أهلهن ممن أراد الحج والعمرة (مسلم، کتاب الحج، باب مواقیت الحج)۔

پس یہ میقات ان مقامات والوں کے لئے ہیں اور اسی طرح باہر کے ان لوگوں کے لئے ہیں جو ان سے ہو کر گزریں، ان لوگوں کے لئے جو حج وعمرہ کا ارادہ کرتے ہوں۔

علامہ نووی اس کی شرح میں فرماتے ہیں:

فیه دلالة للمذهب الصحیح فیمن مرّ بالمیقات لا یرید حجاً ولا عمرة أنه لا یلزمه الإحرام لدخول مکة (نووی علی المسلم رص ۳۴۲)۔

یہ حدیث مذہب صحیح پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص میقات سے گزرے اور حج وعمرہ کا ارادہ نہ ہو تو اس پر مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام ضروری نہیں ہے۔

جمہور کی طرف سے پہلی حدیث کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر آنحضور ﷺ کا بغیر احرام کے داخل ہونا حضور ﷺ کی خصوصیت تھی، جیسا کہ خود حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے:

"مکة حرام لم تحل لأحد قبلی ولا لأحد بعدی وإنما حلت لی ساعة من نهار ثم عادت حراما"۔

مکہ حرام ہے، وہ نہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا ہے اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، اور میرے لئے بھی وہ دن کی ایک گھڑی میں حلال ہوا تھا پھر پہلے کی طرح حرام ہوگیا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مکہ اس دن صرف حضور ﷺ کے لئے حلال کیا گیا تھا۔ یہ آپ کی خصوصیت تھی آپ سے پہلے یا آپ کے بعد اب کسی کے لئے حلال نہیں ہے یعنی بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا۔ قتال اور جہاد کی غرض سے مکہ میں داخل ہونا بغیر احرام کے بالاجماع جائز ہے (فتح القدیر۔ فصل فی المواقیت ۲؍۴۲۷) معلوم ہوا کہ قتال اور جہاد حلت کی علت نہیں تھی وہ تو سب کے لئے ہے اس میں آنحضور ﷺ کی کیا خصوصیت ہے۔

امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں ابوالشعثاء سے یہ روایت بھی نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ جن لوگوں کو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرتے ہوئے دیکھتے تھے اسے واپس کردیتے تھے (فتح القدیر) صاحب فتح القدیر نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ ''امام محمد نے فرمایا کہ ہمیں حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ خبر پہونچی کہ حضرت عمرؓ مکہ سے قدید کی طرف نکلے پھر وہاں سے مکہ واپس ہوئے اور فرمایا: اسی طرح مکی اگر کسی ضرورت سے مکہ سے نکلے اور میقات تک پہونچ جائے لیکن اس سے آگے نہ بڑھے تو وہ وہاں سے بغیر احرام کے مکہ لوٹ سکتا ہے، لیکن اگر وہ میقات سے تجاوز کر جائے تو پھر اس کے لئے درست نہ ہوگا کہ وہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو (حوالہ سابق)۔

۲۔ اب آگے بار بار پیش آنے والی ضرورت کی بنیاد پر مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا مسئلہ ہے جس کا سوال نامہ میں تذکرہ ہے۔ یعنی تجارتی مقاصد کے لئے جو اہل مکہ کو حدود حرم سے باہر بار بار آنے جانے یا ٹیکسی ڈرائیور کو جو مکہ وجدہ اور مکہ ومدینہ وغیرہ کے درمیان آمدورفت کی ضرورت پیش آتی ہے، اسی طرح تجارتی سامان لانے اور لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمدورفت کرنی پڑتی ہے اور تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ حرم مکی میں آنا جانا پڑتا ہے تو فقہ حنفی کی تصریحات کی رو سے ایسے لوگوں کے لئے بھی میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کرنا جائز نہیں صرف وہ لوگ جو داخل میقات ہیں وہ بغیر احرام کے آمدورفت کر سکتے ہیں۔ چنانچہ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

(ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته) لأنه يكثر دخوله مكة ، وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بينّ فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم (الہدایہ مع الفتح ۲؍۴۲۷)۔

اور جو شخص میقات کے اندر ہو وہ اپنی ضرورت سے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوسکتا ہے، کیونکہ مکہ میں اس کا داخلہ کثرت سے ہوتا ہے، اور ہر مرتبہ احرام کے واجب کرنے میں کھلا ہوا حرج ہے، لہذا وہ مکہ والوں کی طرح ہو گیا جن کے لئے اپنی ضرورت سے مکہ سے نکلنا پھر مکہ میں داخل ہونا بغیر احرام کے جائز ہے۔

اور صاحب عنایہ اس کے ذیل میں لکھتے ہیں:

والأصل أنه ﷺ خص للحطابين دخول مكة بغير إحرام (العنایہ مع الفتح ۲؍۴۲۷)۔

اور اصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکڑی بیچنے والوں کو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کی رخصت دی ہے۔

البتہ امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک ایسی ضرورت کے تحت بغیر احرام کے داخلہ کی اجازت میقات سے باہر رہنے والوں کے لئے بھی ہے۔

علامہ ابن رشد مالکی حج وعمرہ کی نیت سے ان میقاتوں سے گزرنے والوں کے لئے بالاتفاق احرام کے لازم ہونے کا قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وأما من لم يردهما و مرّبها فقال قوم: كل من مرّبها يلزمه الإحرام إلا من يكثر تردادہ مثل الحطّابين و شبههم وبه قال مالك (بدایۃ المجتہد ۱/۲۳۷)۔

بہرحال جو شخص کہ حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو اور وہ ان میقاتوں سے گزرے تو اس کے لئے احرام لازم ہے سوائے ان لوگوں کے جن کی آمد ورفت بار بار ہوتی ہے مثلاً لکڑی بیچنے والے اور ان کے مشابہ لوگ۔ امام مالکؒ اسی کے قائل ہیں۔

اور المدونۃ الکبری میں ہے:

وقال مالك: ولا أرى بأسا لأهل الطائف وأهل عسفان وأهل جدة الذين يختلفون بالفاكهة و الحنطة وأهل الحطب الذين يحتطبون ومن أشبههم لا أرى بأسا أن يدخلوا مكة بغير إحرام لأن ذلك يكبر عليهم (المدونۃ الکبری ۱/۳۷۸)۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ طائف، عسفان اور جدہ کے وہ لوگ جو میوے اور گندم لے کر بار بار آتے ہیں اور لکڑی والے اور ان کے مشابہ لوگ، تو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ وہ بغیر احرام کے داخل ہوں، کیونکہ یہ چیز (یعنی احرام کی پابندی) ان کے لئے پریشانی کا باعث ہوگی۔

ابن قدامہ حنبلیؒ لکھتے ہیں:

ولا يجوز لمن أراد دخول مكة تجاوز الميقات بغير إحرام إلا لقتال مباح أو حاجة متكررة كالحطاب ونحوه (المقنع ۱/۳۹۰)۔

جو شخص مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لئے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کرنا جائز نہیں الا یہ کہ جائز لڑائی کے لئے یا بار بار پیش آنے والی ضرورت کے تحت کوئی داخل ہو، جیسے لکڑی بیچنے والا وغیرہ۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی ایک موقوف روایت میں جمالین اور حطابین کا استثناء موجود ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ ایسے ضرورتمند لوگ میقات کے باہر سے بھی بغیر احرام کے داخل ہو سکتے ہیں:

روى حرب عن ابن عباسؓ لا يدخل إنسان مكة إلا محرما إلا الجمالين والحطابين وأصحاب منافعها (الشرح الکبیر شرح المقنع ۱/۳۹۵)۔

حرب نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ احرام کے بغیر کوئی شخص مکہ میں داخل نہ ہو سوائے اونٹ لے جانے والوں اور لکڑی بیچنے والوں اور ان کے منافع کے مالکوں کے لئے۔

پس جس ضرورت اور علت کی بنیاد پر میقات کے اندر رہنے والوں کو احرام کے بغیر مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی اجازت فقہ حنفی میں دی گئی ہے، آج کے حالات نے وہی ضرورت سوال نامہ میں مذکور اہل حاجت یعنی ٹیکسی ڈرائیور، تجارتی سامان لانے لے جانے والوں اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کے لئے (جنہیں بار بار حدود حرم کے اندر آمد و رفت کرنی پڑتی ہے) پیدا کر دی ہے، لہذا علت کے اشتراک کی بنیاد پر یہاں بھی بغیر احرام کے انہیں داخلہ کی اجازت دینی ہوگی، اور امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے مسلک کی بنیاد پر ایسے ضرورت مندوں کے لئے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے اور حدود حرم میں داخل ہونے کا فتوی دینا ہوگا، ورنہ حرج اور مشقت لازم آئے گی جبکہ اللہ نے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔ "وما جعل عليكم في الدين من حرج" (سورۃ الحج) اور فقہ اسلامی کے مشہور قاعدے ہیں: الحرج مدفوع، والضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، اور كلما ضاق اتسع۔

اس لئے دفع حرج، رفع مشقت اور ازالہ ضرر کے لئے ایسے حاجت مندوں کو احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت دینی ہوگی، اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع اور قران کا حکم:

مکہ مکرمہ میں مقیم شخص خواہ وہ مکہ کا باشندہ ہو یا تجارت و ملازمت وغیرہ کے سلسلہ میں وہاں مقیم ہوا گر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہو تو اس کے لئے حج کے مہینوں کے شروع ہو جانے کے بعد عمرہ کرنا احناف کے نزدیک درست نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش احناف کے نزدیک نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ (مالکؒ، شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ) کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران بلا کراہت درست ہے (فقہ السنہ ۱/۶۵۹) اور اس کی وجہ سے اس پر کوئی دم (دم تمتع یا دم جنایت) واجب نہیں۔

احناف کے نزدیک اگر مکی تمتع اور قران کرے گا تو وہ گنہ گار ہوگا اور اس کی وجہ سے اس پر دم لازم آئے گا، اور چونکہ یہ دم دم جنایت ہے اس لئے اس سے خود نہیں کھا سکتا۔ اس کے مستحق فقراء و مساکین ہیں۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں اللہ تعالی نے تمتع کا ذکر کیا ہے وہاں اخیر میں اس کی صراحت کر دی ہے کہ یہ سہولت مسجد حرام کے باہر رہنے والوں یعنی آفاقیوں کے لئے ہے۔

فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم، تلك عشرة كاملة، ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام (البقرہ/۱۹۶)۔

اس آیت میں تمتع سے مراد تمتع اصطلاحی نہیں ہے بلکہ ایک سفر میں حج و عمرہ کو جمع کر کے فائدہ اٹھانا مراد ہے

جس میں تمتع اور قران دونوں داخل ہیں۔ اس آیت کے اخیر میں فرمایا گیا "ذلک لمن لم یکن أھلہ حاضری المسجد الحرام" یعنی ایک ساتھ حج وعمرہ دونوں سے انتفاع کی سہولت اور گنجائش ان لوگوں کے لئے ہے جو مسجد حرام کے قریب رہنے والے نہ ہوں۔

اور حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ "ذلک" کا مشار الیہ ہدی ہے جو قریب ہے، اور مطلب یہ ہے کہ تمتع اور قران کرنے کی وجہ سے دم تمتع یا اس کا بدل یعنی روزہ ان لوگوں پر لازم ہے جو باہر سے آئے ہیں، کیونکہ ان پر واجب تھا کہ حج کا احرام میقات سے باندھتے مگر جب انہوں نے میقات سے عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام میقات سے نہیں باندھا تو اس کی وجہ سے حج میں خلل پیدا ہوا جس کی تلافی شریعت نے دم کے ذریعہ کرائی، اور مکی کے لئے میقات سے حج کا احرام باندھنا واجب نہیں ہے اس لئے اگر وہ تمتع کرے تو اس کی وجہ سے اس کے حج میں کوئی خلل پیدا نہ ہوگا، اس بنا پر نہ اس پر ہدی واجب ہوگی نہ اس کا بدل یعنی دس دنوں کا روزہ (التفسیر الکبیر ۳/۱۳۵)۔

امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں امام شافعیؒ کے مسلک کی پرزور وکالت کی ہے اور احناف کے دلائل کا جواب دیا ہے، لیکن شوافع کا استدلال چند وجوہ سے کمزور معلوم ہوتا ہے:

اول: یہ کہ ذلک اسم اشارہ بعید ہے، یہ ضمیر نہیں ہے جس کا قریب مرجع تلاش کیا جائے اور جسے زیادہ قریب کی طرف لوٹانا بہتر ہو۔ ذلک جب اسم اشارہ بعید ہے تو ابعد کو اس کا مشار الیہ قرار دینا بہتر ہے، اور وہ تمتع اور قران ہے جو "فمن تمتع" سے سمجھ میں آرہا ہے، نہ کہ ہدی جو کہ قریب ہے۔

دوم: نظم کلام سے بھی یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ ذلک کا مشار الیہ تمتع ہے نہ کہ ہدی، کیونکہ "ذلک لمن" کہا گیا "ذلک علی من" نہیں کہا گیا ہے، "لام" انتفاع کے لئے آتا ہے اور "علی" الزام کے لئے، یہ بھی اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ ذلک کا مشار الیہ تمتع ہے، جس میں حاجی ایک سفر سے حج وعمرہ دونوں کا شرف اور فائدہ حاصل کرتا ہے، اگر اس کا مشار الیہ ہدی ہوتا تو اس کے لئے "ذلک علی من" کی تعبیر مناسب تھی، کیونکہ ہدی تو اس پر لازم ہو رہی ہے۔

سوم: یہ کہنا کہ ذبح ہدی کا حکم اس نقص اور خلل کی تلافی کے لئے ہے جو میقات سے احرام نہ باندھنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے صحیح معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ کسی عبادت میں نقص اور خلل تو حکم شرعی کی خلاف ورزی سے پیدا ہوتا ہے اور تمتع کی اجازت جب خود اللہ اور اس کے رسول نے دی تو پھر اس میں خلل پیدا ہونے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ قرآن میں تمتع کی اجازت تو اسی آیت سے ثابت ہے اور حدیث میں ابن عباسؓ کی روایت صحیحین میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے کہ مکہ پہنچنے کے بعد جو صحابہ اپنے ساتھ ہدی نہیں لائے تھے انہیں حکم دیا کہ عمرہ کر کے احرام سے حلال ہو جائیں پھر آٹھویں ذی الحجہ کو آپ نے ان صحابہ کو حج کا احرام باندھنے کا حکم دیا، اور اس طرح انہوں نے حج وعمرہ کو جمع کیا۔ تو اگر آفاقی کے حج کا احرام مکہ سے باندھنے سے حج میں کوئی خلل پیدا ہوتا تو رسول اللہ ﷺ بھلا انہیں یہ حکم کیونکر دے سکتے تھے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے جو بھی حکم دیا وہ اللہ ہی کی طرف سے تھا اس لئے اس میں کسی نقص اور خلل کا سوال

ہی پیدا نہیں ہوتا۔

چہارم: اگر دم تمتع وقران دم جنایت ہے جو آفاقی پر میقات سے احرام نہ باندھنے کی وجہ سے ہے تو اس کا وجوب صرف متمتع پر ہونا چاہئے قارن پر نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اس نے تو حج کا احرام بھی میقات سے باندھا ہے۔ پھر تو اس کے حج میں کوئی خلل لازم نہیں آیا کہ جس کی وجہ سے دم کے ذریعہ اس کی تلافی کرائی جائے، جبکہ دم جس طرح متمتع پر ہے اسی طرح بالاتفاق قارن پر بھی ہے۔

پنجم: اگر تمتع کی وجہ سے حج میں خلل پیدا ہوتا ہے کہ متمتع کے حج کا احرام میقات سے نہیں ہو پاتا تو ایسی صورت میں وہ حج افراد سے افضل نہیں ہوسکتا جس میں وہ خلل نہیں ہوتا ہے، جبکہ امام شافعی تمتع کو نہ صرف افراد بلکہ قران سے بھی افضل قرار دیتے ہیں۔ ان کے اصول کی رو سے پھر تمتع کے قران اور افراد سے افضل ہونے کا قول نا قابل فہم ہے، اس لئے راجح قول یہی معلوم ہوتا ہے کہ دم تمتع اور قران دم شکر ہے جو ایک سفر اور ایک سال میں دو عبادتوں کی توفیق اور دو عبادتوں کو جمع کرنے کے شکرانے میں اس پر شارع نے لازم کیا ہے، اس لئے اس سے اس کا کھانا بھی جائز ہے۔ راجح قول کی رو سے رسول اللہ ﷺ قارن تھے اور آپ نے اپنی ہدی کا گوشت تناول فرمایا۔ دم جبر اور جنایت سے کھانا جائز نہیں، وہ صرف مسکینوں کا حق ہے، اور پھر جو عمل شارع کی اجازت اور حکم سے ہو اس میں نقص، خلل اور جنایت کا کیا سوال؟ حضرت ابن عباس کی روایت کا ترجمہ ہم ذیل میں نقل کر رہے ہیں جس سے رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کے حج کی نوعیت واضح ہوتی ہے، اور اس کا پتہ چلتا ہے کہ حج تمتع اور قران کا حکم صرف آفاقیوں کے لئے ہے مکیوں کے لئے نہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان سے حج تمتع کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ مہاجرین وانصار اور ازواج مطہرات نے حجۃ الوداع میں احرام باندھا اور ہم نے بھی احرام باندھا، پھر جب ہم مکہ آئے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے احرام کو عمرہ بنالو، سوائے ان لوگوں کے جو ہدی ساتھ لائے ہیں، چنانچہ ہم نے بیت اللہ اور صفا ومروہ کا طواف کیا اور عورتوں کے پاس آئے اور (سلے ہوئے) کپڑے پہنے۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو لوگ قربانی کا جانور ساتھ لائے ہیں ان کے لئے حلال ہونا جائز نہیں یہاں تک کہ ہدی اپنے قربانی کی جگہ اور وقت میں پہنچ جائے، پھر آٹھویں ذی الحجہ کی شام کو آپ نے ہمیں حکم دیا کہ ہم حج کا احرام باندھیں، اور جب ہم حج کے ارکان سے فارغ ہوئے (یعنی وقوف عرفہ ومزدلفہ، اور رمی، نحر اور حلق سے) تو ہم (مکہ) آئے اور بیت اللہ اور صفا ومروہ کا طواف کیا، اور ہمارا حج مکمل ہوا اور ہم پر قربانی واجب ہوئی، جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ جو شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر فائدہ حاصل کرے تو اس پر اس ہدی کی قربانی واجب ہے جو اسے میسر آئے پس جو شخص اس کی وسعت نہ پائے تو حج کے زمانہ میں تین دنوں کے روزے رکھنے ہیں اور سات روزے اس وقت جب تم اپنے شہروں کی طرف لوٹ جاؤ۔ (دم تمتع میں) بکری کافی ہوجائے گی۔ پس صحابہ نے ایک سال میں دو عبادتوں یعنی حج وعمرہ کو جمع کیا بیشک اللہ نے اس کا حکم (یعنی تمتع وقران کا) اپنی کتاب اور اپنے نبی ﷺ کی سنت میں نازل کیا ہے۔ اور

اس (تمتع وقران) کو غیر اہل مکہ کے لئے (یعنی آفاقیوں کے لئے) مباح قرار دیا۔ اللہ تعالی فرماتا ہے: یہ حکم (یعنی تمتع وقران کا) ان لوگوں کے لئے ہے جو مسجد حرام کے پاس بسنے والے نہ ہوں۔ اور حج کے مہینے جن کا ذکر اللہ تعالی نے کیا ہے وہ شوال، ذی قعدہ، اور ذی الحجہ ہے، تو جو لوگ ان مہینوں میں تمتع کریں ان پر دم (دم تمتع) ہے، یا (دس دنوں کا) روزہ ہے (یعنی اگر جانور ذبح کرنے کی استطاعت نہ ہو) (بخاری)۔

صاحب فقہ السنۃ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: اس حدیث میں اس کی دلیل ہے کہ اہل حرم کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، اور یہ کہ وہ لوگ تنہا حج اور تنہا عمرہ کریں گے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابوحنیفہؒ کا مسلک یہی ہے (فقہ السنۃ ۱/۶۵۹) اس حدیث میں حضرت ابن عباسؓ نے صاف طور پر ذلک کا مشار الیہ متعین فرمادیا ہے کہ وہ قران اور تمتع ہے جو صرف غیر اہل مکہ کے لئے ہے۔ اور حضرت ابن عباس کا تفسیر اور تفقہ میں جو مقام ہے وہ مخفی نہیں، اس لئے رئیس المفسرین سے زیادہ بہتر تفسیر اور کیا ہوسکتی ہے، یہ احناف کے مسلک کے راجح ہونے کی کھلی دلیل ہے۔

۴۔ ابن عربی نے احکام القرآن میں تمتع کی صحت کے لئے آٹھ شرائط کا تذکرہ کیا ہے: اول یہ کہ حج وعمرہ دونوں کو جمع کرے، دوم یہ کہ دونوں عبادتیں ایک ہی سفر میں انجام پائیں، سوم یہ کہ ایک ہی سال میں ہوں، چہارم یہ کہ حج کے مہینوں میں ہوں، پنجم یہ کہ عمرہ حج سے مقدم ہو، ششم یہ کہ دونوں کا احرام ایک ساتھ نہ باندھا جائے (کہ یہ قران ہے) بلکہ حج کا احرام عمرہ سے فراغت کے بعد باندھے، ہفتم یہ کہ حج اور عمرہ دونوں ایک ہی شخص کی طرف سے ہو، ہشتم یہ کہ تمتع کا یہ عمل غیر اہل مکہ کی طرف سے ہو (احکام القرآن ۱/۱۲۶)۔

آگے فرماتے ہیں کہ ان میں سے بعض شرائط قرآن کریم کے ظاہر سے سمجھ میں آرہی ہیں، اور بعض اس سے مستنبط ہوتی ہیں، اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالی کے فرمان ''فمن تمتع'' کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر نفع اٹھائے، اور یہ انتفاع اس طور پر ہے کہ اسے حج اور عمرہ دونوں کے لئے دو مرتبہ سفر کرنا پڑتا، اور دو الگ الگ ارادوں سے آنا پڑتا۔ پس جبکہ اس نے ایک ہی سفر میں اور ایک ساتھ حج وعمرہ کیا تو اس نے نفع اٹھایا، اور یہ تمام شرائط انتفاع ہیں (حوالہ سابق)۔

تمتع کی صحت کے لئے مذکورہ بالا تمام شرائط تقریباً متفق علیہ ہیں، اس میں آٹھویں شرط یہ ہے کہ متمتع آفاقی ہو مکی نہ ہو۔ فقہ حنفی کی کتابوں (البحر الرائق، شامی وغیرہ) میں بھی یہ شرط مذکور ہے۔ اسی طرح تمتع کی صحت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ حج وعمرہ دونوں ایک سفر میں ہو جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اور یہ کہ حج وعمرہ کے درمیان المام صحیح نہ پایا جائے یعنی متمتع عمرہ کے افعال سے فارغ ہونے کے بعد اپنے گھر لوٹ کر نہ آئے، گھر لوٹ کر آنے سے تمتع باطل ہو جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک تو سفر کر کے گھر آنا تمتع کے لئے مبطل ہے، لیکن بعض دوسرے ائمہ کے نزدیک سفر کر کے میقات سے باہر چلا جانا بھی مبطل تمتع ہے خواہ گھر آئے یا نہیں۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

وإذا عاد المتمتع إلى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه لأنه ألمّ بأهله فيما بين نسكين إلماما صحيحا و بذلك يبطل التمتع كذا روي عن عدة من التابعين (

ا/۲۹۳۔ کتاب الحج، باب التمتع)۔

اور متمتع عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد اگر اپنے شہر لوٹ آئے اور وہ پہلے سفر میں ہدی اپنے ساتھ نہیں لے گیا تھا تو اس کا تمتع باطل ہو جائے گا کیونکہ وہ دونوں عبادتوں کے درمیان اپنے گھر آ گیا اور المام صحیح پایا گیا (یعنی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد اور ہدی ساتھ نہ لے جانے کی وجہ سے وطن واپس لوٹنے کے بعد دوبارہ مکہ کا حج کے واسطے سفر کرنا اس پر واجب نہ رہا کہ وہ احرام سے نکل گیا اور ہدی ساتھ ہونے کی صورت میں احرام سے حلال نہیں ہو سکتا تھا، اور اس صورت میں المام فاسد ہوتا ہے) اور المام صحیح کی وجہ سے تمتع باطل ہو جاتا ہے۔ متعدد تابعین سے یہی منقول ہے۔ اور پھر حاشیہ میں لکھا ہے کہ گھر آ جانے کی وجہ سے تمتع کے باطل ہونے کا قول امام طحاوی نے کتاب احکام القرآن میں سعید ابن المسیب، عطا، مجاہد اور ابراہیم سے نقل کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا عمرہ کے بعد گھر آنا تمتع کو باطل کر دیتا ہے۔ اور مکی کے ساتھ صورت حال یہ ہے کہ وہ عمرہ کے افعال سے فراغت کے بعد اپنے گھر میں ہے، اس لئے اس کا عمرہ باطل ہو گیا، اس لئے مکی کے حق میں تمتع کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

إنهم صرحوا بأن عدم الإلمام شرط لصحة التمتع دون القران، وأن الإلمام الصحيح مبطل للتمتع، و مقتضى هذا أن تمتع المكي باطل لوجود الإلمام الصحيح بين إحراميه (حاشیہ رد المحتار ۲/۱۹۸)۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ گھر نہ آنا تمتع کی صحت کے لئے شرط ہے قران کی صحت کے لئے نہیں، اور یہ کہ المام صحیح تمتع کو باطل کر دیتا ہے، اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ مکی کا تمتع باطل ہے چونکہ اس کے دونوں احراموں (یعنی حج وعمرہ کے احراموں) کے درمیان المام صحیح پایا جاتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ (ابوحنیفہ، مالک اور احمد بن حنبل) کے مسلک کی رو سے میقات سے باہر مکہ مکرمہ آنے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج وعمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا ضروری ہے۔ اس لئے مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہوں اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے حج کے مہینوں میں میقات سے باہر جائیں، پھر مکہ مکرمہ واپس آئیں تو انہیں عمرہ کا احرام باندھ کر ہی میقات کے اندر داخل ہونا چاہئے، اور عمرہ کے ارکان و اعمال ادا کرنا چاہئے، یہ عمرہ ممنوع نہیں ہوگا۔ اور نہ امسال حج کرنے کی وجہ سے وہ متمتع قرار پائے گا کیونکہ تمتع کی صحت کے لئے عمرہ کی ادائیگی کے بعد گھر نہ آنا شرط ہے، اور مکی اپنے گھر میں ہے اس بنا پر وہ متمتع نہیں ہو سکتا۔

مکی کو تمتع اور قران سے روکنے کی حکمت یہ ہے کہ جو لوگ باہر ملکوں سے مکہ آتے ہیں ان میں سے اکثر کو دوبارہ مکہ لوٹنا نصیب نہیں ہوتا (کم از کم اسی فی صد لوگ تو ایسے ہوتے ہیں) اس لئے شریعت نے ان کے لئے یہ گنجائش رکھی ہے کہ ایک ہی سفر میں حج کے ساتھ عمرہ بھی کر لیں کہ عمرہ کی مستقل فضیلت ہے اور استطاعت کی شرط کے ساتھ ایک قول اس کے وجوب تک کا ہے، حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ دو عمرے اپنے بیچ کے گناہوں کے لئے کفارہ ہیں (العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما) اور ایک حدیث میں حکم دیا گیا ہے کہ پے در پے حج اور

عمرے کرو کہ یہ دونوں فقر اور گناہوں کو اس طرح ختم کر دیتے ہیں جیسے کہ بھٹی لوہے اور سونے چاندی کے میل کچیل کو دور کر دیتی ہے۔

تابعوا بين الحج والعمرة فإنهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد والذهب والفضة (ترمذی عن ابن مسعود)۔

اس لئے آفاقیوں کے لئے شریعت نے یہ گنجائش رکھی ہے کہ وہ ایک ہی سفر میں عمرہ کی فضیلت اور شرف بھی حاصل کر لیں کہ دوبارہ مکہ لوٹنا نصیب نہ ہو، اور جو لوگ مکہ میں ہیں ان کے لئے سال بھر عمرہ کا موقع ہے۔ حج کا زمانہ شروع ہونے کا بعد باہر سے حجاج کی آمد شروع ہو جاتی ہے، اگر مکہ والے بھی ان دنوں میں عمرہ کریں گے تو ازدحام زیادہ ہوگا اور عمرہ میں خود ان کو اور باہر سے آنے والے اللہ کے مہمانوں کو زحمت اور دشواری ہوگی، اس لئے طرفین کو مشقت اور مزاحمت سے بچانے کے لئے مکیوں کو تمتع سے منع کیا گیا۔ حتی کہ حج کا زمانہ شروع ہو جانے کے بعد تنہا عمرہ سے بھی روکا گیا، بل اختار أيضا منع المكي من العمرة المجردة في أشهر الحج وإن لم يحج (حاشیہ رد المحتار ۲/۱۹۸)۔

اور مکہ کے باشندے یا مکہ میں مقیم حضرات اگر کسی ضرورت سے میقات کے باہر جائیں تو واپسی میں انہیں عمرہ کا احرام باندھ کر ہی آنا ہے، یہ حد ممانعت میں ہرگز داخل نہیں ہے بلکہ ضروتاً ہے۔ اور واقعی ضرورتوں کی بنیاد پر جو اہل مکہ حج کا ارادہ رکھتے ہیں انہیں باہر جانے سے باز نہیں رکھا جا سکتا کہ اس میں بہت حرج اور مشقت ہے "والحرج مدفوع" اور "المشقة تجلب التيسير"۔ پھر یہ کہ یہ عمرہ تمتع کے ارادہ سے نہیں ہے بلکہ ضروتاً اور شریعت کے مقرر کردہ ضابطہ کی تعمیل کے طور پر ہے۔ اگر وہ عمرہ کے احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھیں تو شریعت کے اس ضابطہ کی خلاف ورزی ہوتی ہے جو اس مقدس سرزمین اور کعبۃ اللہ کی تعظیم و احترام کے طور پر شریعت نے مقرر کیا ہے، اور جمہور ائمہ کے نزدیک ایک محظور شرعی کا ارتکاب لازم آتا ہے اور اس پر دم واجب ہوتا ہے، اس لئے وہ بلا تکلف عمرہ کرے گا، اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ وہ اس عمرہ کی وجہ سے اگر اسی سال حج بھی کر لے تو متمتع قرار نہیں پائے گا چونکہ المام صحیح دونوں احراموں کے درمیان پایا گیا جو تمتع کے بطلان کا سبب ہے، اس لئے اس صورت میں اس پر نہ دم جنایت لازم آئے گا نہ دم تمتع، ہاں جن لوگوں کو بار بار آمد و رفت کی ضرورت پڑتی ہے وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔

اس مسئلہ پر ایک دوسری جہت سے بھی غور کیا جا سکتا ہے۔ ایک فقہی قاعدہ ہے:

إن الشيء يعتبر ما لم يعد على موضوعه بالنقض والإبطال (اصول الامام الکرخی قاعدہ ۲۸)۔

مثلاً شریعت نے آقا کے مصالح کے تحفظ اور دفع ضرر کی خاطر اس کی اجازت کے بغیر اس کے غلام کے تصرف کو باطل قرار دیا ہے، لہذا اگر کوئی غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر اپنی خدمات کے عوض ایک ہزار کے بدلے عقد اجارہ کر لے تو شرعاً اس کا یہ تصرف باطل ہوگا کیونکہ غلام کا مالک اس کا آقا ہے، اسے شریعت نے اپنے غلام کو اپنے مصالح میں استعمال کا حق دیا ہے، اور غلام کے اس طرح کے تصرفات سے اس کی مصلحت فوت ہوگی اور اسے ضرر لاحق

ہوگا، اس لئے شریعت اس کے تصرف کا اعتبار نہیں کرتی، لیکن اگر اجارہ کی مدت ایک ماہ گزر جائے تو غلام کا یہ تصرف شرعاً صحیح قرار پائے گا، کیونکہ اس فقہی قاعدہ کا مقصد اور غلام کے تصرف کو باطل قرار دینے کی غرض مولی سے ضرر کو دفع کرنی تھی، اور اجارہ کی مدت کے گزر جانے کے بعد مولی کی مصلحت کا تحفظ اس تصرف کو جائز قرار دینے میں ہے، اس لئے یہ اصول کہ مالک کی اجازت کے بغیر غلام کا تصرف باطل ہے، اب اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس اصول کا اعتبار کرنے میں اب مولی ہی کے حق کا ضیاع اور اس کا ضرر ہے کہ وہ ایک ہزار کی اجرت سے محروم رہ جائے گا، جبکہ اس جائز قرار دینے کی صورت میں وہ ایک ہزار کا مستحق ہوگا کیونکہ وہ اس کے غلام کی کمائی ہے جس کا شرعاً وہ مالک ہے۔

اسی طرح اہل مکہ کو اشہر حج (حج کے مہینوں) میں تمتع اور عمرہ سے روکنے کی حکمت مشقت اور ازدحام سے فریقین کو بچانا ہے۔ اور سوال میں مذکور صورت میں اس مکی کو عمرہ کی اجازت نہ دینے میں حرج اور ایک محظور شرعی کا ارتکاب لازم آتا ہے، اور حرم محترم کی عظمت واحترام پر مبنی اصول کی خلاف ورزی لازم آتی ہے کہ اسے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کرنے کی صورت میں جنایت دینا پڑے گا، جس میں شرعی ضابطہ کی خلاف ورزی کے ساتھ اس کا مالی خسارہ بھی ہے کہ دم واجب ہوگا، اس لئے اس صورت میں سابق اصول کا جو دفع حرج ومشقت کے لئے تھا اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ اس کے اعتبار کرنے ہی سے حرج لازم آ رہا ہے۔ اور اسے عمرہ کی اجازت دی جائے گی۔ اور تمتع کی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ شخص متمتع قرار نہیں پائے گا، اور نہ دم جنایت لازم آئے گا۔ واضح رہے کہ اس صورت میں تمتع کے پائے جانے اور دم کے واجب ہونے کا قول بھی فقہ وفتاوی کی متداول کتابوں میں موجود ہے، مثلاً درمختار میں ہے:

ولو قرن أو تمتع جاز و أساء و عليه دم جبر (۲/۱۹۷) اگر مکی نے قران یا تمتع کرلیا تو جائز ہو جائے گا لیکن اس نے برا کیا اور اس پر دم واجبر ہے۔ ہم نے اہل مکہ کو سوالنامہ میں مذکور حرج وتنگی سے نکالنے کے لئے مذکورہ بالا توجیہ اختیار کی ہے، اور یہ آسان صورت نظر آئی کہ حرج کی وجہ سے دم کو ساقط کیا جائے کہ دوسرے ائمہ تو دم کے قائل ہی نہیں ہیں، اور احناف نے بھی کسی نص کی بنیاد پر دم کو واجب نہیں کیا ہے بلکہ اس بنا پر کہ تمتع کی اجازت بنص قرآن وحدیث صرف آفاقیوں کے لئے ہے۔ مکی نے تمتع کر کے اس کی خلاف ورزی کی ہے اس لئے اس کی تلافی دم کے ذریعہ کی جائے گی۔ اس صورت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ دم کا وجوب صرف اس صورت میں ہو جبکہ بالقصد مکی تمتع یا قران کرے۔ اور اگر ایسی صورت پیش آ جائے کہ صورتاً تمتع کا وجود ہو جائے بغیر ارادے کے تو اس میں دم لازم نہ ہو کہ اس میں حرج اور مشقت ہے اور نیت کا اثر اعمال پر پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ اس مشکل کا دوسرا حل یہ ہے کہ امام شافعی کے قول پر فتوی دیا جائے کہ احرام کا وجوب صرف حج وعمرہ کے ارادہ سے میقات کے تجاوز کرنے پر ہے، لیکن اس میں ان نصوص کی خلاف ورزی ہوتی ہے جن میں مطلقاً میقات سے تجاوز کرنے کی ممانعت ہے، اور یہ جمہور ائمہ کا مسلک ہے، یا یہ کہ امام مالک اور امام احمد جس طرح لکڑی والوں کو بغیر احرام کے داخلہ کی اجازت دی ہے اسی طرح ان لوگوں کو بھی دی جائے لیکن اس صورت میں حاجت متکررہ کا تحقق ضروری ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ ایسے لوگ میقات سے

احرام باندھ کر آئیں، اور عمرہ کے ارکان ادا کر کے حلال ہوں پھر حج کریں تو اس میں کسی نص شرعی کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی کہ وہ حسب قاعدہ احرام باندھ کر آیا۔ ظاہر ہے کہ مکہ میں مقیم شخص کو ضرورت کی بنیاد پر باہر جانے سے نہیں روکا جا سکتا ہے اور نہ اس سال حج سے روکا جا سکتا ہے کہ وہ فرض ہے، بس اس صورت میں یہ توجیہ بہتر ہے کہ یوں کہا جائے کہ مکی کے لئے وہ تمتع ممنوع اور موجب دم ہے جو تمتع کے ارادہ سے ہو نہ کہ وہ تمتع جو محض صورتا ہو۔

۵۔ سفر حج میں آفاقیوں کے لئے ایک سے زائد عمرہ کرنے کا مسئلہ:

تمتع کرنے والے آفاقیوں کے لئے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد اور حج کا احرام باندھنے سے قبل یا آفاقی حجاج کرام کے لئے حج سے فراغت کے بعد مزید عمرے ادا کرنے کا مسئلہ بھی حج کے اہم مسائل میں سے ہے، اور اس وقت وہ عوام وخواص کے درمیان بحث ومباحثہ اور فکر ونظر کا موضوع بنا ہوا ہے۔ مختلف بیرونی ممالک بالخصوص بر صغیر ہند و پاک اور بنگلہ دیش کے مسلمان بار بار عمرہ کرنے کے عادی ہیں اور فقہ کی متداول کتابوں میں اس کی اجازت ملتی ہے جبکہ حرمین شریفین کے علماء اسے بہت سختی سے منع کرتے ہیں اور اسے بدعت اور معصیت قرار دیتے ہیں۔

مانعین کے دلائل یہ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سے ایک سفر میں ایک سے زائد عمرہ کرنے کا ثبوت نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سے زیادہ عبادت اور خیر کا حریص اور کون ہو سکتا ہے۔ اگر ایک سفر میں بار بار عمرہ کرنا کوئی خیر وسعادت کی بات ہوتی تو آنحضور اور صحابہ کرام اس سے کیسے چوک سکتے تھے اور اسے کس طرح چھوڑ سکتے تھے اور دین میں یہی حضرات اصل ہیں اور ہمیں ان ہی کی اقتداء اور پیروی کا حکم دیا گیا ہے، لہذا ہمیں بھی ایک سفر میں ایک سے زیادہ عمرہ نہیں کرنا چاہئے۔

جبکہ جواز کے قائلین ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں عمرہ کی عمومی فضیلت بیان کی گئی ہے اور بار بار عمرہ کرنے کی ترغیب دی گئی ہے، اور کہا گیا ہے کہ دو عمرے اپنے بیچ کے گناہوں کے لئے کفارہ ہیں اور حج اور عمرہ فقر اور گناہ کو اس طرح دور کر دیتے ہیں جیسے بھٹی لوہے اور سونے چاندی کے میل کچیل کو۔ اور بدعت اسے کہتے ہیں جس کی دین میں کوئی اصل اور اساس نہ ہو، اور قرآن وحدیث میں نہ صرف عمرہ کی اجازت دی گئی ہے بلکہ اس کی غیر معمولی فضیلت اور اہمیت بیان کی گئی ہے، اور پے در پے عمرہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور سفر حج میں حج سے فراغت کے بعد عمرہ کا ثبوت خود آنحضور ﷺ کی اجازت سے موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہ صدیقہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرنے کی اجازت دی اور ان کے بھائی حضرت عبدالرحمٰن کے ہمراہ انہیں تنعیم سے عمرہ کرایا تھا، یہ اس کے جواز کی کھلی نظیر اور دلیل ہے، اس لئے بہت سے فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ نے اپنی حیات طیبہ میں حج تو ایک ہی کیا لیکن عمرے چار کئے جس سے اس کی کثرت وتعدد کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، یہ صحیحین کی روایت ہے جس کے راوی حضرت انسؓ ہیں۔

دلائل کی قوت دونوں طرف ایسی ہے کہ کوئی ایک فیصلہ کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے، لیکن دونوں طرف کے دلائل، اسلاف کرام کے تعامل اور ان کے ارشادات وفرمودات کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور وفکر کیا جائے اور اس کا غیر

جانبدارانہ تجزیہ کیا جائے تو مسئلہ کا حل دریافت ہو جاتا ہے اور دو انتہاؤں کے بیچ میں توسط اور اعتدال کی راہ نکل آتی ہے، اور وہ یہ کہ تمتع والے عمرہ سے فراغت کے بعد اور حج کا احرام باندھنے سے قبل آفاقی حجاج کے لئے مزید عمرے کرنا کم از کم مکروہ اور خلاف اولی تو ضرور ہے۔ قارن اور مفرد بالحج کے حق میں تو اس کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ انہوں نے میقات سے حج کا احرام باندھا ہے جو مزید کسی عمرہ سے مانع ہے۔ متمتع کے لئے عمرہ سے فراغت کے بعد مزید عمرے کرنا کراہت سے اسلئے خالی نہیں کہ اس میں وہی علت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر اہل مکہ کو حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے سے روکا گیا ہے۔ یعنی اس عمرہ کی وجہ سے مزاحمت اور مشقت ہوگی اور بھیڑ کی وجہ سے باہر سے آنے والے حجاج کرام اور اللہ کے مہمانوں کو عمرہ کی ادائیگی خصوصاً صفا و مروہ کی سعی میں ازدحام اور دشواری کا سامنا کرنا پڑے گا، پھر یہ کہ عمرہ سے فراغت کے بعد ان کی حیثیت مکیوں کی سی ہوگئی اور وہ بعض مسائل میں مکیوں کے ساتھ لاحق ہو گئے کہ اب مکیوں کی طرح وہ حج کا احرام مکہ مکرمہ ہی سے باندھیں گے، اور انہیں میقات جانا نہیں پڑے گا، اس بنا پر حج کے قبل انہیں مزید عمروں سے پرہیز کرنا چاہئے۔ واضح رہے کہ اس سلسلہ میں فقہ حنفی کی کتابوں میں دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں۔ علامہ شامی نے لباب سے نقل کیا ہے کہ متمتع حج کے احرام سے قبل مزید عمرے نہیں کرے گا کیونکہ وہ مکی کے حکم میں ہو گیا اور مکی اگرچہ حج کا ارادہ نہ رکھتا ہو پھر بھی اس کے لئے عمرہ کرنا ممنوع ہے۔ صاحب فتح القدیر نے اسی قول کو ترجیح دیا ہے، لیکن صاحب البحر الرائق وغیرہ اس ممانعت کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں جبکہ اس سال حج کا ارادہ ہو۔ اور صاحب غنیہ نے بالکل جائز لکھا ہے سوائے پانچ دنوں کے یعنی نویں ذی الحجہ سے تیرہویں تک، مجموعی لحاظ سے کراہت کا قول راجح معلوم ہوتا ہے (شامی ۲/۲۶۸، غنیۃ رص ۱۱۵)

اور جہاں تک حج سے فراغت کے بعد مزید عمروں کا سوال ہے تو اس میں اتنا غلو صحیح معلوم نہیں ہوتا کہ روزانہ ایک عمرہ کیا جائے کہ احادیث و آثار اور سلف صالحین کے اقوال اور تعامل سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ ابن قدامہ حنبلی نے "المغنی" میں اس مسئلہ سے متعلق صحابہ کرام اور سلف صالحین کے اقوال و آرا نقل کئے ہیں جن سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے۔ ہم ان میں سے کچھ کو ذیل میں نقل کرتے ہیں:

حضرت علیؓ ارشاد فرماتے ہیں کہ ہر ماہ ایک عمرہ کرنا چاہئے۔ اور خادم رسول حضرت انس بن مالکؓ کا معمول یہ تھا کہ جب ان کے سر میں بال جم جاتا تو عمرہ کے لئے نکلتے (اور سر کا بال عموماً ہفتہ دس دنوں میں اگ آتا ہے)، اور حضرت عکرمہؒ فرماتے ہیں کہ اس وقت عمرہ کرے گا جب اس کے بال پر استرہ کا چلنا ممکن ہو۔ اور حضرت عطاء تابعی کہتے ہیں کہ اگر چاہے تو ہر ماہ دو عمرے کرے۔ بہر حال کثرت سے مسلسل اور پے در پے عمرے کرنا تو ہم نے اسلاف کے جو اقوال نقل کئے ہیں ان کی روشنی میں اس کا استحباب ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جب عمرہ کرے تو ضروری ہے کہ سر کا حلق یا قصر کرائے اور سر کا مونڈنا دس دنوں میں ممکن ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دس دنوں سے کم میں عمرہ کرنا پسندیدہ نہیں ہے جبکہ ہمارے بعض اصحاب کثرت سے عمرہ کرنے کے قائل ہیں، اور سلف کے اقوال و احوال اس بات پر دلالت کر رہے ہیں جسے ہم نے نقل کیا ہے۔ اور اس لئے کہ نبی کریم

ﷺ اوران کے اصحاب سے پے درپے عمرہ کرنا منقول نہیں ہے بلکہ ان سے اس پر انکار منقول ہے، اور حق ان کی پیروی کرنے میں ہے۔

طاؤس فرماتے ہیں کہ جولوگ تنعیم سے عمرہ کرتے ہیں میں نہیں جانتا کہ انہیں اس پر اجر ملے گا یا عذاب ہو گا؟ ان سے پوچھا گیا کہ عذاب کیوں ہوگا؟ تو انہوں نے کہا کہ ایسے لوگ بیت اللہ کا طواف چھوڑ کر چار میل جاتے ہیں اور پھر واپس آتے ہیں اور چار میل آنے جانے میں جتنا وقت صرف ہوتا ہے اتنی دیر میں تو بیت اللہ کا دوسو مرتبہ طواف ہوسکتا ہے، اور جب بھی بیت اللہ کا طواف کرے گا تو طواف کے بغیر چلنے کے مقابلہ میں افضل ہوگا۔

اور نبی کریم ﷺ نے چار اسفار میں چار عمرے کئے ہیں۔ اور انہوں نے اپنے کسی سفر میں ایک عمرہ سے زیادہ نہیں کیا، اور نہ ان صحابہ میں سے کسی نے ایک سے زیادہ عمرہ کیا جوان کے ہمراہ تھے۔ اور نہ ہم کو یہ خبر پہونچی کہ ان میں سے کسی نے بھی ایک سفر میں دوعمروں کو جمع کیا ہے، سوائے ام المومنین حضرت عائشہؓ کے کہ جب انہیں حیض آ گیا اور حیض کے باعث وہ تمام صحابہ کی طرح سے پہلا عمرہ نہ کرسکیں تو آپؐ نے انہیں تنعیم سے عمرہ کرایا، اس لئے کہ انہوں نے سمجھا کہ ان کے قران کا عمرہ (حیض کی وجہ سے حج سے قبل عمرہ نہ کر سکنے کی وجہ سے) باطل ہو گیا۔ اسی بنا پر انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے فرمایا: اے اللہ کے رسول! لوگ حج اور عمرہ کر کے لوٹیں گے اور میں صرف حج کر کے لوٹوں گی؟ چنانچہ آپ ﷺ نے انہیں عمرہ کرایا۔ اور اگر اس میں فضیلت ہوتی تو صحابہ اس کے ترک پر اتفاق نہ فرماتے (المغنی ۳/۲۴۷)۔

بہر حال ان اقوال و آراء کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ پے درپے عمرہ کرنے اور نہ کرنے کے سلسلے میں ان میں خود اختلاف ہے۔ زیادہ حضرات کا رجحان ترک کے اولی ہونے کی طرف ہے یعنی کثرت سے عمرے نہ کرنا افضل ہے، جبکہ کچھ لوگ مسلسل عمرہ کرنے کو پسندیدہ قرار دیتے ہیں، اور ایک ماہ میں ایک مرتبہ، دومرتبہ اور دس دنوں میں ایک مرتبہ عمرہ کرنے کے قائل ہیں۔ بہر حال ان کے اقوال اور تعامل سے اس تشدد اور تصلب کا ثبوت نہیں ملتا جو اس دور کی خصوصیت ہے، ان کا اختلاف افضلیت اور اولویت ہی کے سلسلہ میں ہے، اور انہوں نے تسلسل کے ساتھ عمرہ کرنے کو ناجائز، حرام اور بدعت قرار نہیں دیا ہے۔ اور خود رسول اللہ ﷺ کا حجۃ الوداع کے موقع پر حج کے بعد مزید عمرے نہ کرنا اس کے عدم جواز کی دلیل نہیں ہوسکتی، ممکن ہے کہ آپ نے امت کو مشقت سے بچانے کے لئے ایسا نہیں کیا کہ کہیں یہ روایت نہ بن جائے اور لوگ اس کی وجہ سے مشقت میں نہ پڑ جائیں، اور اس کی مثال موجود ہے کہ بعض چیزوں کو پسندیدہ سمجھنے کے باوجود محض امت کی مشقت کا خیال کر کے آپ نے اس کا حکم نہیں دیا، مثلاً مسواک کے بارے میں آپ نے فرمایا: لولا أن أشق علی أمتی لأمرتهم بالسواک عند کل صلاۃ۔

اسی طرح رمضان کے مہینہ میں عشاء کے بعد آپ نے مسجد نبوی میں تراویح کی نماز پڑھی۔ کچھ صحابہ بھی شامل ہو گئے۔ اگلے دن اس سے بڑی جماعت ہوئی، اسی طرح جماعت بڑھتی گئی۔ چوتھے دن جب کافی لوگ مسجد میں جمع تھے آپ قصداً مسجد تشریف نہیں لائے اور اکٹھے فجر کی نماز کے لئے تشریف لائے، اور نماز کے بعد اس کی جو علت

بیان فرمائی اس کا منشا یہی تھا کہ امت کی سہولت اور اسے مشقت سے بچانے کے لئے آپ نے ایسا کیا، جبکہ نص قرآنی سے مطلق عمرہ کا ثبوت ملتا ہے، آپ نے اپنی زندگی میں حج ایک ہی کیا لیکن عمرے چار کئے جس سے فی الجملہ عمرہ کا تعدد اور اس کی کثرت کا شرعاً مطلوب ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اسی کے ساتھ آپ کے قولی ارشاد: تابعوا بین الحج والعمرة" میں اس کے تسلسل کے پسندیدہ ہونے کی مزید تائید ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ حضور ﷺ اور آپ کے اصحاب سے پے در پے عمرہ کرنا منقول نہیں زیادہ باوزن معلوم نہیں ہوتا جبکہ حضرت علیؓ، حضرت انس، حضرت عکرمہ اور عطاء تابعی سے اس کے خلاف قول منقول ہے۔ اور پھر حضرت عائشہ کے واسطے اس کی اجازت دینا بھی اس کے جواز کی دلیل ہے خواہ یہ اجازت کسی عذر ہی پرمبنی ہو مگر وہ مزید عمرہ کے جواز کے لئے نظیر ہے۔ ہاں اس میں افراط اور غلو پسندیدہ نہیں ہے کہ اس میں اپنے لئے اور دوسروں کے لئے پریشانی ہے۔ لیکن ہفتہ دس دنوں پر ایک مرتبہ عمرہ کر لینے میں جبکہ سر کے بال کچھ جم جائیں کوئی شرعی مضائقہ معلوم نہیں ہوتا جیسا کہ بعض اسلاف کے اقوال سے اس کی تائید ہو تی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ زیادہ بہتر یہی ہے کہ صرف طواف پر اکتفا کیا جائے کہ یہ بہت اہم عبادت ہے، اور اس کا موقع مکہ معظمہ کے قیام ہی تک ہے۔ اور اگر زائد عمرے کئے جائیں تو مردوں کی طرف سے، زندوں کی طرف سے نہیں کہ جو لوگ بقید حیات ہیں ان کے وہاں پہنچنے کی توقع کی جاسکتی ہے، اس لئے ان کے لئے عمرہ کرنے کی ضرورت نہیں، اور کوئی کرلے تو اسے ممنوع نہیں کہا جاسکتا۔

خلاصہ کلام یہ کہ بدعت وہ عمل ہے جس کی دین میں کوئی اصل اور بنیاد نہ ہو، جیسے اہل بدعت کے یہاں بہت سی بدعات و محدثات کا رواج ہے جنہیں عبادت سمجھ کر کیا جاتا ہے، اور اس پر اجر و ثواب کی امید بھی رکھی جاتی ہے جبکہ وہ یکسر خانہ زاد اور باطل ہیں اور شریعت میں ان کی کوئی نظیر نہیں، بلکہ ان میں سے بہت سی چیزوں کے بارے میں صریح ممانعت احادیث میں موجود ہے۔ اور عمرہ کی فضیلت، اس کا باعث برکت وسعادت ہونا، کفارۂ ذنوب و معاصی ہونا، اور فقر و فاقہ کے خاتمہ کا سبب ہونا اور اس سلسلے کی ترغیبات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اسلئے اسے حرام و ناجائز قرار دینا اور اس سے اتنی شدت کے ساتھ روکنا مناسب نہیں، اس سلسلہ میں اعتدال کی راہ اختیار کرنا چاہئے۔

اور طاؤس تابعی کا یہ فرمانا کہ "جو لوگ تنعیم سے عمرہ کرتے ہیں میں نہیں کہہ سکتا کہ انہیں اس پر اجر ملے گا یا عذاب ہوگا" یہ بھی ان کا اپنا قیاس اور ذاتی رائے ہے جس کے مقابلے میں صحابہ و تابعین کے اقوال اور امت کا تعامل موجود ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ تنعیم سے عمرہ کرنے کا رواج شروع دور سے رہا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ کچھ اسلاف اس عمرہ کے مقابلہ میں طواف کو بہتر سمجھتے ہیں اور کچھ حضرات عمرہ کے بارے میں منقول فضائل اور وعدوں کی بنیاد پر عمرہ کو ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرح ان کا یہ تاثر کہ چار میل تنعیم سے آنے جانے میں جتنا وقت صرف ہوگا اتنی دیر میں دو سو طواف ہو جائیں گے تو یہ بھی ان کا اپنا تخیل ہے عمرہ کے ارادہ سے جانا اور آنا تنہا چلنا نہیں ہے بلکہ وہ عمرہ کا سفر ہے جس کی فضیلت کچھ کم نہیں۔ اور پھر یہ تو اس زمانہ کی بات ہے جب چار میل کی آمد و رفت میں کئی گھنٹے لگ جاتے تھے، اور اب تو تیز رفتار سواری کی وجہ سے آمد و رفت میں چند منٹ ہی صرف ہوتے ہیں۔ بہر حال بیت اللہ کے طواف

کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے اگر کوئی شخص اس میں مصروف رہے تو بڑی اچھی بات ہے کوئی اسے منع نہیں کرتا اور عمرہ کرنے پر مجبور نہیں کرتا، لیکن جو لوگ عبادتوں میں تنوع پیدا کرنے کے لئے کبھی کبھی عمرہ کر لیں تو شرعاً اس کی بھی گنجائش ہے۔

۶۔ رمی جمار میں نیابت کا مسئلہ:

مرض اور دوسرے معقول اعذار کی بنیاد پر رمی جمرات میں نیابت ہو سکتی ہے، خصوصاً مریضوں، عورتوں اور بوڑھوں کے لئے جو خود سے رمی نہیں کر سکتے، کیونکہ جو چیز انسان کی قدرت اور استطاعت سے باہر ہو شریعت اسے اس کا مکلف نہیں بناتی، اور جس عمل سے کسی کو سخت مشقت اور تنگی کا سامنا کرنا پڑے اس میں وہ اپنا نائب بنا کر اس سے انجام دلا سکتا ہے، لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ دوسرے کی طرف سے رمی کرنے والا پہلے اپنی رمی سے فارغ ہو جائے اس کے بعد معذور کی طرف سے رمی کرے۔ احناف اور مالکیہ نے کراہت کے ساتھ اس صورت کو بھی جائز لکھا ہے کہ ایک کنکری اپنی طرف سے مارے اور دوسری معذور کی طرف سے۔ صاحب البحر الرائق علامہ ابن نجیم فتح القدیر کے حوالے سے لکھتے ہیں:

وفي فتح القدير: من كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره، و كذا المغمى عليه، ولو رمى بحصاتين إحداهما لنفسه والأخرى للآخر جاز و يكره (البحر الرائق ۲/۳۷۵۔۳۷۶)۔

فتح القدیر میں ہے کہ جو شخص ایسا مریض ہو کہ رمی نہ کر سکتا ہو اس کے ہاتھ میں کنکری رکھی جائے گی اور اس کے ہاتھ سے پھینکی جائیگی یا اس کی طرف سے کوئی اور رمی کرے گا، اسی طرح بے ہوش آدمی کی رمی کوئی اور کر دے گا، اور اگر یکے بعد دیگرے دو کنکری پھینکی ایک اپنے لئے اور دوسری دوسرے کے لئے تو کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

اوپر کی تمہید کی روشنی میں مذکورہ سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

(الف) عمل رمی میں ایک شخص دوسرے کی نیابت کر سکتا ہے۔

(ب) رمی میں نیابت صرف مریض، معذور اور عورت کے لئے ہو سکتی ہے، ہر شخص کے لئے نہیں۔

وہ معذوری جس کی وجہ سے رمی میں نیابت جائز ہے اس کی حد یہ ہے کہ خود سے رمی نہ کر سکے یا ضعف اور مرض کی وجہ سے رمی میں شدید مشقت لاحق ہو۔ ازدحام عورتوں، مریضوں اور بوڑھوں کے حق میں عذر سمجھا جائے گا، صحت مند لوگوں کے حق میں نہیں۔ لہذا جو لوگ صحت مند ہونے کے باوجود محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے رمی کے واسطے کسی دوسرے کو اپنا نائب بنائیں گے ان کی رمی درست نہیں ہوگی، اور واجب کے ترک کی بنا پر ان پر دم واجب ہوگا۔

۷۔ حالت احرام میں گرفتاری کا حکم:

سعودی عرب میں مقیم وہ غیر ملکی حضرات جو حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جائیں، احناف کے نزدیک ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، کیونکہ ان کے

نزدیک جس طرح دشمن کے روکنے سے احصار متحقق ہوتا ہے اسی طرح مرض اور حبس کی وجہ سے بھی متحقق ہو جاتا ہے۔ اب احرام ختم کرنے کے لئے انہیں دم احصار دینا ہوگا یعنی چھوٹے جانور کی قربانی۔ اگر عمرہ کا احرام تھا تو دم کی قربانی کسی دن ہوسکتی ہے، لیکن قربانی حدود حرم میں ضروری ہے، اور حج کا احرام تھا تو دسویں ذی الحجہ سے قبل دم کی قربانی نہیں ہوسکتی، اور قربانی حرم کے اندر ضروری ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے احصار کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا:

فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله (سورۃ البقرۃ)۔

اس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ ہدی کے اپنے حلال ہونے کی جگہ پہنچنے سے قبل اپنا سر نہ منڈاؤ، اور قربانی کے حلال ہونے کی جگہ حرم ہے جیسا کہ دوسری آیت میں فرمایا گیا:

ثم محلها إلى البيت العتيق (الحج)۔

اس لئے اگر عمرہ کا احرام ہے اور حرم کے اندر گرفتاری ہوتی ہے تو وہاں دم احصار ذبح کر کے حلال ہو جائے گا، لیکن اگر حج کا احرام ہے تو یوم النحر سے قبل اس کی قربانی نہیں ہوسکتی۔ اس صورت میں وہ اپنی طرف سے کسی کو ذمہ دار بنا دے اور اس سے کہہ دے کہ دسویں ذی الحجہ کو یا اس کے بعد کسی متعین دن میں اس کی طرف سے جانور قربان کر دے۔ متعینہ تاریخ میں جب ظن غالب ہو جائے کہ جانور ذبح ہو گیا ہوگا تو حلق کرا کر احرام سے نکل جائے۔ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

فعلى المحصر إذا كان محرما بالحج أن يبعث بثمن هدى يشترى له بمكة فيذبح عنه يوم النحر فيحل من إحرامه. وهذا قول علمائنا رحمهم الله إن هدى الإحصار مختص بالحرم (المبسوط ۱۰۶/۴)۔

محصر اگر حج کا احرام باندھے ہوئے ہے تو اسے چاہئے کہ ہدی کی قیمت بھیج دے کہ اس کے لئے مکہ میں جانور خرید کر قربانی کے دن اسے اس کی طرف سے ذبح کر دیا جائے، پھر وہ اپنے احرام سے حلال ہو جائے گا۔ اور یہ ہمارے علماء رحمہم اللہ کا قول ہے کہ احصار کی ہدی حرم کے ساتھ خاص ہے، اس کی قربانی حرم کے باہر نہیں ہوسکتی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک احصار دشمن کے علاوہ کسی اور طریقے سے متحقق نہیں ہوسکتا۔ ہاں اگر محرم کے احرام نے وقت یہ شرط لگا دی تھی کہ اگر کوئی رکاوٹ پیش آ جائے تو میں وہیں حلال ہو جاؤں گا جہاں اللہ تعالی مجھے روک دے (**فإن حبسني حابس فمحلي حيث حبسني**) جیسا کہ حضرت ضباعہ بنت الزبیر ابن عبدالمطلب کے واقعہ میں آتا ہے کہ وہ سر کے درد یا کسی اور تکلیف میں مبتلا تھیں اور خطرہ تھا کہ اگر احرام باندھ لیں اور بیماری کی وجہ سے حج نہ ہو سکے تو پریشانی ہوگی، اس موقعہ پر رسول اللہ ﷺ نے انہیں مشروط احرام باندھنے کا حکم دیا تھا۔ یہ واقعہ صحیحین میں مذکور ہے۔ اس روایت کی بنیاد پر امام شافعی فرماتے ہیں کہ مشروط احرام باندھنے کی صورت میں اگر گرفتاری یا اور کوئی رکاوٹ مرض وغیرہ پیش آ جائے تو محرم حلال ہو جائے گا لیکن دم احصار ان کے نزدیک اسی جگہ ہوسکتی

ہے جہاں اسے گرفتار کیا گیا ہے خواہ وہ حل ہو یا حرم۔ اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک اگر احرام اس شرط کے ساتھ مشروط تھا تو گرفتاری کی صورت میں وہ وہیں حلال ہو جائے گا، اور ان کے نزدیک اس صورت میں کوئی صدقہ واجب نہیں ہے۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کے وجوب وعدم وجوب کا مسئلہ:

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اور ایک قول کی رو سے امام شافعیؒ کے نزدیک بھی متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، اس میں اگر تقدیم وتاخیر ہو جائے تو دم واجب ہو جاتا ہے۔ ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود کی اس روایت سے ہے:

من قدم نسكا على نسک فعليه دم.

جو شخص ایک نسک کو دوسرے پر مقدم کردے تو اس پر دم واجب ہے۔

ان حضرات کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جس طرح میقات مکانی میں تاخیر ہو جائے اور کوئی شخص احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کر جائے تو دم واجب ہوتا ہے۔ اسی یوم طرح النحر وغیرہ میں جس عمل کے لئے جو وقت مقرر ہے مثلاً رمی، نحر، حلق، ان میں اگر تاخیر ہو جائے تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دم واجب ہونا چاہئے (الہدایہ مع الفتح ۲/۶۳)۔

امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور صاحبین کے نزدیک یہ ترتیب مسنون ہے واجب نہیں، اور خلاف ترتیب ہو جانے پر کچھ واجب نہیں۔ ان حضرات کا استدلال صحیحین کی درج ذیل روایت سے ہے:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: وقف رسول الله ﷺ في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فجاء رجل فقال يا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أنحر فقال اذبح ولا حرج، ثم جاء رجل آخر فقال: يا رسول الله الم أشعر فنحرت قبل أن أرمي فقال: ارم ولا حرج، قال فما سئل رسول الله ﷺ عن شئ قدم ولا أخر إلا قال: افعل ولا حرج (صحیح مسلم ۱/۴۲۱۔ باب جواز تقدیم الذبح علی الرمی)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ حجۃ الوداع کے موقع پر منی میں لوگوں کے لئے کھڑے ہوئے، لوگ آپ سے مسائل پوچھ رہے تھے۔ ایک شخص آیا اور اس نے کہا اے اللہ کے رسول! مجھے معلوم نہیں تھا اس لئے ذبح کرنے سے قبل میں نے سر منڈا لیا، آپ نے فرمایا: اب ذبح کرلو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پھر ایک دوسرا آدمی آیا اور اس نے کہا اے اللہ کے رسول! مجھے خبر نہیں تھی اس لئے میں نے رمی سے قبل ذبح کرلیا، تو حضور ﷺ نے فرمایا: اب رمی کرلو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ راوی فرماتے ہیں کہ تقدیم وتاخیر کے سلسلہ میں جس چیز کے بارے میں بھی آپ سے سوال کیا گیا تو آپ نے یہی فرمایا کہ جو کام باقی رہ گیا ہے اسے کرلو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اس حدیث صحیح کی بنیاد پر یہ حضرات ائمہ یہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے تقدیم وتاخیر کی صورت میں فرمایا کہ کوئی حرج نہیں ہے، اور کوئی دم یا صدقہ واجب نہیں ہے۔

احناف اور مالکیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس حدیث سے صرف یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کوئی گناہ نہیں ہے، لاحرج سے گناہ اور فساد کی نفی ہوتی ہے، دم کے واجب ہونے کی نفی نہیں ہوتی، اور دوسری حدیث سے دم کا وجوب ثابت ہو رہا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعد میں حضور ﷺ نے وجوب دم کا حکم بیان فرمایا ہو۔ دوسرے یہ کہ اس حدیث کے ایک راوی حضرت عبداللہ بن عباس بھی ہیں، انہوں نے اس حدیث کو ترتیب کی اباحت اور استحباب پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ وجوب پر محمول کیا ہے۔ اور ترتیب کے خلاف ہونے کی صورت میں وہ بھی وجوب دم کے قائل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں جن لوگوں کا سوال کرنا منقول ہے وہ احکام شریعت سے ناواقف تھے، اس بنا پر آپ کی سنت کے خلاف عمل ہو گیا، اس عدم واقفیت کی بنیاد پر آنحضور ﷺ نے انہیں معذور قرار دیا اور انہیں احکام معلوم کرنے کا حکم دیا (فتح القدیر ۲/۶۳)۔

احرام باندھنے کے بعد اگر سر میں جوئیں ہو جائیں تو اس عذر کی بنا پر شریعت نے سر منڈانے کی اجازت دی ہے لیکن فدیہ واجب کیا ہے کہ روزے رکھے یا صدقہ کرے، یا قربانی کرے، تو جب عذر کی وجہ سے قبل از وقت سر منڈانے پر فدیہ اور دم واجب ہوا تو بغیر عذر کے اگر نحر اور رمی سے قبل حلق کرا لے تو دم بدرجہ اولی واجب ہونا چاہئے۔ لیکن دلائل کے لحاظ سے ترتیب کے عدم وجوب ہی کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، اول تو اس لئے کہ "لاحرج" کا کلمہ ترتیب کے عدم وجوب پر صراحتاً دلالت کر رہا ہے کیونکہ جو چیز واجب ہو اس کے ترک پر "لاحرج" نہیں کہا جاتا۔ کسی ایسی ہی چیز کے ترک پر لاحرج کہا جا سکتا ہے جو واجب نہ ہو۔ جو شئی واجب ہو اس کے ترک پر حرج کیسے نہیں ہوگا؟

دوم یہ کہ سند کے لحاظ سے وہ حدیث اس درجہ کی نہیں ہے جس سے دم کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ سوم یہ کہ لا حرج والی روایت حجۃ الوداع کی ہے جو لازماً بعد کی ہے، اور اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو اور ایک مقدم اور دوسری کا موخر ہونا معلوم ہو تو بعد والی حدیث ناسخ ہوتی ہے، اس لئے "لاحرج" والی حدیث ماسبق کے لئے ناسخ ہوگی، اور یہ احتمال کہ بعد میں حضور نے وجوب دم کا حکم بیان کیا ہو بہت بعید ہے، اگر بیان فرمایا ہوتا تو روایت میں اس کا ضرور تذکرہ ہوتا۔ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جو لوگ ناواقفیت کی وجہ سے حضور ﷺ سے اپنی غلطی کا تذکرہ کر رہے ہیں حضور ﷺ ان سے یہ تو فرمادیں کہ اس صورت میں حج فاسد نہیں ہوا اور کوئی گناہ نہیں ہوا، اور اس کی وجہ سے دم ان کے ذمہ واجب ہو اس کا تذکرہ حضور ﷺ ان سے نہ فرمائیں۔ اور سر میں جوئیں ہو جانے کی صورت میں صدقہ یا دم کا وجوب اس لئے ہے کہ خود نص قرآنی نے بیان کر دیا ہے بخلاف رمی، ذبح، حلق میں خلاف ترتیب ہو جانے کے کہ اس میں حدیث میں کسی دم کا تذکرہ نہیں ہے۔

بہر حال عام حالات میں تو اس ترتیب کی خلاف ورزی نہیں ہونی چاہئے، لیکن سوالنامہ میں جن اعذار کا تذکرہ ہے یعنی حجاج کا غیر معمولی ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے کی وجہ سے اور سواری

نہ ملنے کی وجہ سے خود مذبح جا کر قربانی کرنے کی مشکلات، اسی طرح حکومت کے نمائندہ اداروں کے ذریعہ قربانی کا نظم جس میں ترتیب کی رعایت ناممکن ہے، ظاہر ہے کہ یہ واقعی مشکلات ہیں جن سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ ایسی مجبوری کی وجہ سے خود فقہ حنفی کی کتابوں میں یہ مسئلہ مصرح ہے کہ ترتیب واجب نہیں رہتی اور اعذار کی بنا پر اگر کسی واجب کا ترک ہو جائے تو دم واجب نہیں، حتی کہ اگر وقوف مزدلفہ ازدحام کی وجہ سے چھوٹ جائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور نہ کوئی گناہ ہے۔ چنانچہ علامہ شامی نے البحر الرائق کے حوالہ سے لکھا ہے:

إن واجب الحج إذا ترک لعذر لا شيء فيه حتی لو ترک الوقوف بمزدلفة خوف الزحام لا شيء عليه كالحائض تترک طواف الصدر (حاشیہ رد المحتار ۲/ ۲۳۵)۔

حج کا کوئی واجب عمل اگر کسی عذر کی وجہ سے چھوٹ جائے تو اس میں کچھ نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر وقوف مزدلفہ بھیڑ کے خوف سے چھوڑ دے تو اس پر کوئی دم نہیں ہے۔ جیسے کہ حائضہ عورت کا حیض کی وجہ سے طواف صدر چھوٹ جائے تو کچھ نہیں ہے۔

وأما ترک الواجبات بعذر فلا شيء عليه (غنیۃ الناسک فی بغیۃ المناسک، ص ۱۳۸)۔

بہر حال کسی عذر کی بنا پر واجبات کو چھوڑنے میں کچھ واجب نہیں ہے۔

لہذا ایسے اعذار کی بنیاد پر اگر ترتیب کے خلاف عمل ہو جائے اور رمی، ذبح، حلق میں تقدیم وتاخیر ہو جائے تو اس میں نہ کوئی گناہ ہے نہ دم۔

۹۔ حج بدل میں تمتع اور قران کا حکم:

حج بدل میں جن فقہاء نے تمتع کو ناجائز قرار دیا ہے اس کی دو علتیں ذکر کی ہیں: ایک تو یہ کہ اگر ایک معذور اور عاجز شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے حج کے لئے بھیجا تو مامور اس بات کا مکلف ہے کہ وہ بھیجنے والے کی طرف سے میقاتی حج کرے، کیونکہ مثلاً کوئی ہندوستانی حج کے لئے جائے گا تو اس کی میقات یلملم ہے، وہ یلملم سے حج کا احرام باندھے گا، اور اس کا حج میقاتی ہوگا، اور تمتع کی صورت میں میقات سے عمرہ کا احرام باندھا جاتا ہے، پھر عمرہ کے افعال سے فراغت کے بعد حج کے لئے ۸ / ذی الحجہ کو مکہ ہی سے احرام باندھا جاتا ہے تو اس صورت میں یہ حج مکی ہو جاتا ہے میقاتی نہیں رہتا۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

ولو أمره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف لأنه مأمور بحج ميقاتي (حاشیہ رد المحتار ۴/ ۳۲)۔

اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے حج کے لئے بھیجا اور اس نے پہلے عمرہ کیا پھر مکہ سے حج کیا تو وہ آمر کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والا ہے کیونکہ اسے میقاتی حج کا حکم دیا گیا تھا۔

شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں: وإذا كان أمر بالحج فبدأ واعتمر في أشهر الحج ثم حج من مكة كان مخالفا في قولهم جميعا لأنه مأمور بأن يحج عن الميت من الميقات والمتمع يحج

من جوف مكة فكان هذا غير ما أمر به (المبسوط)۔

اور اگر آمر نے حج کا حکم دیا تھا اور مامور نے اشہرِ حج میں پہلے عمرہ کرلیا پھر مکہ سے حج کیا تو امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے قول کی رو سے وہ حکم آمر کی خلاف ورزی کرنے والا سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ اس بات پر مامور ہے کہ میت کی طرف سے میقات سے حج کرے اور تمتع کرنے والا جوف مکہ سے حج کرتا ہے اور یہ اس کے حکم کے خلاف ہے۔

اور دوسری علت حج بدل میں تمتع کے عدم جواز کی یہ ذکر کی گئی ہے کہ اس میں بھیجنے والے کے حکم کی خلاف ورزی ہے۔ جو معذور اپنی طرف سے کسی کو حج کے لئے بھیج رہا ہے، اس پر صرف فریضہ حج ہے اور اسی کی ادائیگی کا اس نے مامور کو حکم دیا ہے۔ لہذا اگر وہ قران یا تمتع کرتا ہے تو اس میں اس کے حکم کی مخالفت لازم آتی ہے جبکہ یہ حج میں آمر کا نائب ہے، اسے آمر کے حکم کے دائرہ میں رہ کر حج کرنا چاہئے اور اپنی طرف سے کوئی اضافہ نہیں کرنا چاہئے۔ پھر تمتع اور قران کی صورت میں دم تمتع اور قران بھی واجب ہوگا جس کا آمر مکلف نہیں ہے۔

جہاں تک پہلی علت کا تعلق ہے تو اگر اسے ضروری قرار دیا جائے تو پھر کسی آفاقی کے لئے حج تمتع جائز ہی نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ تمتع کی صورت میں عمرہ میقاتی ہوتا ہے اور حج مکی۔ حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ کا حج تو راجح قول کی رو سے قران تھا، مگر وہ صحابہ جو قربانی کا جانور ساتھ نہیں لے گئے تھے انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے حکم سے تمتع کیا تھا۔ اس سلسلہ میں صحیحین کی روایت درج ذیل ہے:

وقال ابن عمر تمتع الناس مع رسول الله ﷺ بالعمرة إلى الحج فلما قدم رسول الله ﷺ قال للناس: من لم يكن منكم الهدى فليطف بالبيت و بالصفا والمروة وليقصر ثم ليهل بالحج و يهدى فمن لم يجد هديا فليصم ثلاثة أيام في الحج و سبعة إذا رجع إلى أهله (متفق علیہ)۔

حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر تمتع کیا۔ جب رسول اللہ ﷺ (مکہ) تشریف لائے تو آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ تم میں سے جو لوگ ہدی ساتھ نہیں لائے ہیں وہ بیت اللہ اور صفا و مروہ کا طواف کر کے سر کے بال کا قصر کرالے پھر حج کا احرام باندھے اور ہدی ذبح کرے (یعنی دم تمتع)، اور جو شخص ہدی نہ پائے وہ تین دن حج کے زمانہ میں اور سات دن اپنے گھر لوٹنے کے بعد روزہ رکھے۔

تو جن صحابہ نے تمتع کیا ظاہر ہے کہ ان کا حج مکی ہوا میقاتی نہیں اور یہ عمل خود رسول اللہ ﷺ کے حکم سے تھا، اسلئے اسے غلط نہیں کہا جا سکتا، لہذا یہ دعوی کرنا بھی صحیح نہیں کہ آفاقیوں پر میقاتی حج ضروری ہے۔ اکثر ائمہ نے تمتع کو إفراد سے افضل قرار دیا ہے۔ بلکہ امام شافعی کے نزدیک تو تمتع سب سے افضل ہے۔ اس لئے یہ علت اصل اور بنیادی نہیں ہے۔ اصل علت آمر کی مخالفت ہی ہے۔ اسی بنا پر میقاتی حج کی شرط خود آمر کے لئے بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جس پر حج فرض تھا اگر وہ کسی ضرورت سے سفر کر کے مکہ جاتا اور پھر وہیں سے حج کر لیتا تو یہ حج بالاتفاق جائز ہوتا۔ معلوم ہوا کہ یہ علت اصل نہیں ہے۔ بنیادی چیز آمر کی مخالفت ہی ہے کہ اس نے صرف حج کا حکم دیا ہے اس لئے مامور کو صرف حج کرنا چاہئے، اور میقات سے حج کا احرام باندھنا چاہئے، اور تنہا حج کرنے کی صورت میں حج میقاتی ہوگا۔ لہذا

اگر تمتع کے عدم جواز کی جو اصل علت ہے یعنی آمر کی مخالفت، اگر وہ باقی نہ رہے تو پھر تمتع اور قران دونوں کو جائز ہونا چاہئے۔ پس اگر بھیجنے والا زندہ ہے اور اس نے مامور کو اجازت دے دی ہے کہ اپنی سہولت کو پیش نظر رکھ کر جون سا حج چاہے آمر کی طرف سے اجازت حاصل کرلے تو پھر مامور کے لئے تمتع کرنا بھی جائز ہوگا۔ اس لئے آمر اگر زندہ ہے تو مامور کو چاہئے کہ سفر سے قبل اگر تمتع کرنا چاہتا ہے تو آمر سے اس کی اجازت حاصل کرلے۔ اسی طرح آمر کو چاہئے کہ وہ جسے اپنی طرف سے حج کے لئے بھیجے اسے اس کی اجازت دے دے کہ جس حج میں سہولت ہو وہ اس کی طرف سے کرلے۔ ارشاد الساری مناسک ملا علی قاری میں ہے:

وينبغي للآمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حجّ عني كيف شئت مفردا أو متمتعا (ص ۳۰۴)

اور آمر کو چاہئے کہ معاملہ مامور کے سپرد کردے اور اس سے یہ کہہ دے کہ میری طرف سے جون سا حج چاہو کرلو، خواہ تنہا حج ہو یا تمتع ہو۔

فتاوی قاضی خاں میں ہے:

إذا أمر غيره بأن يحج عنه فينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول: حجّ عني بهذا المال كيف شئت، إن شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة وإن شئت قرانا.. كيلا يضيق الأمر على الحاج (۱/۳۰۷)۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دے تو اسے چاہئے کہ معاملہ کو مامور کے سپرد کردے اور اس سے یہ کہہ دے کہ اس مال سے میری طرف سے جس طرح چاہو حج کرلو، اگر چاہو تو حج کرو اور اگر چاہو تو حج اور عمرہ دونوں کرو اور اگر چاہو تو قران کرلو، تا کہ معاملہ حاجی پر تنگ نہ ہو۔

لیکن آمر سے اجازت لینا اسی صورت میں ممکن ہے جب وہ زندہ ہو، اور اگر میت کی طرف سے حج بدل ہو رہا ہے تو پھر اس کی مختلف صورتیں ہیں۔ آیا میت پر حج فرض تھا یا نہیں، اگر حج فرض تھا تو اس نے اس کی وصیت کی یا نہیں؟ اگر اس پر حج فرض تھا اور وہ اس کی وصیت کر گیا ہے تو وہ آمر ہوا، اب اگر اس نے وصیت کے ساتھ اس کی بھی صراحت کردی تھی کہ مامور اپنی سہولت کو سامنے رکھ کر جون سا حج چاہے کرسکتا ہے تو پھر مامور کے لئے تمتع اور قران کی بھی اجازت نکل آئی۔ البتہ اگر اس نے صرف حج کی وصیت کی تھی اور تمتع یا قران کا کوئی تذکرہ نہیں کیا تھا جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے تو اس کی طرف سے حج تمتع جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اصل آمر میت ہی ہے اور اب اس سے اجازت حاصل کرنا ممکن نہیں رہا، اور آمر کی اجازت کے بغیر تمتع کے عدم جواز پر ہمارے تمام ائمہ کا اتفاق ہے، اور اس صورت میں مامور تمتع کرے گا تو یہ حج آمر کی طرف سے نہیں ہوگا اور نہ اس صورت میں میت کے وارثوں کی اجازت معتبر ہوگی، لیکن اگر اس پر حج فرض نہیں تھا یا فرض تھا مگر اس نے وصیت نہیں کی اور اس کے وارثین اس کی طرف سے حج کرا رہے ہیں تو اس صورت میں وارثین کی حیثیت آمر کی ہوئی، ان کی اجازت سے مامور تمتع بھی کرسکتا ہے۔ قران تو با

جازت آمر بالاتفاق جائز ہے بشرطیکہ حج اور عمرہ دونوں آمر کی طرف سے ہو، اسی طرح حج بدل میں تمتع کی صحت کے لئے بھی حج وعمرہ دونوں کا احرام آمر کی طرف سے باندھا جانا ضروری ہے، لیکن اجازت نہ ہونے کی شکل میں امام اعظم کے نزدیک قران بھی صحیح نہیں، اور یہ حج آمر کی طرف سے واقع نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے واقع ہوگا، اور حج کا نفقہ اسے آمر کو لوٹانا پڑے گا، صاحبین نے اسے استحساناً جائز قرار دیا ہے۔ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

ولو قرن مع الحج عمرة كان مخالفا ضامنا للنفقة عند أبي حنيفة و عندهما لا يصير مخالفا استحسانا لأنه أتى بالمأمور به و زاد عليه ما يجانسه فلا يصير مخالفا كالوكيل بالبيع إذا باع بأكثر مما سمى له من جنسه وأبو حنيفة يقول هو مأمور بانفاق المال في سفر مجرد للحج وسفره هذا ما تفرد بل للحج والعمرة جميعا فكان مخالفا كما لو تمتع (المبسوط)۔

اگر مامور نے حج کے ساتھ عمرہ کو ملا کر قران کرلیا تو وہ مخالفت کرنے والا ہوگا، امام ابوحنیفہ کے نزدیک نفقہ کا ضامن ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک استحساناً مخالف نہیں شمار کیا جائے گا، کیونکہ اس نے مامور بہ کو ادا کیا اور اس کے ساتھ اسی کے جنس کی ایک چیز کا اضافہ کردیا لہٰذا وہ مخالف نہیں سمجھا جائے گا۔ جیسا کہ وہ شخص جسے کسی نے کسی شی کو فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا اور موکل نے جتنی قیمت میں بیچنے کو کہا تھا اس سے زیادہ میں بیچا۔ اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ وہ ایسے سفر میں مال خرچ کرنے کا پابند ہے جو صرف حج کے لئے ہو، اور اس کا یہ سفر صرف حج کے لئے نہیں رہا بلکہ حج اور عمرہ دونوں کے لئے ہوگیا لہٰذا وہ مخالفت کرنے والا شمار کیا جائے گا، جیسا کہ تمتع کرنے کی صورت میں۔

امام ابوحنیفہؒ کا قول قیاس پر مبنی ہے اور صاحبین استحساناً اس کے جواز کے قائل ہیں، اور اصول کی رو سے استحسان کو قیاس پر ترجیح حاصل ہوتی ہے، اس لئے صاحبین کے قول کی بنیاد پر قران کو جائز قرار دیا جائے گا۔ لیکن تمتع کی صورت میں چونکہ مخالفت دوہری ہوجاتی ہے یعنی حج کے ساتھ عمرہ کا ملانا اور میقاتی کے بجائے حج مکی کرنا، اس لئے اس صورت میں صاحبین بھی اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔

اس تمہید کی روشنی میں سوالنامہ میں مذکور سوالات کا جواب درج ذیل ہوگا:

حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا۔ فقہاء کی تصریحات کی روشنی میں آمر کی اجازت کے بغیر مامور کے لئے تمتع کرنا جائز نہیں ہوگا۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کرسکتا ہے۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت لئے بغیر حج بدل کرنے والا محض ظن غالب کی بنیاد پر تمتع نہیں کرسکتا ہے اور اس سلسلہ میں ظن غالب کا اعتبار نہیں ہوگا۔

(د) فقہاء کی تصریحات کی رو سے دم تمتع حج بدل کرنے والے مامور کے ذمہ ہوگا۔ ہاں اگر آمر اپنے مال سے دم تمتع ادا کرنے کی اجازت دے دے تو آمر کے مال سے ادا کرنا جائز ہوگا،

اس کی صراحت ملتی ہے کہ آمر نے حج بدل کے لئے جو مال مامور کے حوالہ کیا تھا اگر اس نے یہ کہہ دیا تھا کہ اس میں سے اگر کچھ بچ رہے تو وہ تمہارے لئے ہے، تو اس صورت میں اس کا استعمال اس کے لئے صحیح ہوگا اور وارثین کو لوٹانا ضروری نہ ہوگا۔ فتاوی قاضی خاں میں ہے:

فينبغي ان يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني بهذا المال كيف شئت .. والباقي من المال لک وصية.. ولا يجب رد ما فضل على الورثة (۱/۳۰۷)۔

مناسب یہ ہے کہ معاملہ کو مامور کے سپرد کردے اور اس سے یوں کہے کہ اس مال سے جس طرح چاہو حج کرلو، اور جو مال بچ جائے وہ تمہارے لئے وصیت ہے، تو اس صورت میں باقی ماندہ مال کا وارثوں کی طرف لوٹانا واجب نہ ہوگا۔

تو جب آمر کی اجازت سے باقی ماندہ مال کا استعمال مامور کے لئے صحیح ہے تو اس کی اجازت سے دم تمتع کیوں نہیں دے سکتا، خوشدلی سے اجازت دیدینے کے بعد اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں رہتی۔

(ھ) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کرسکتا ہے۔ آمر کی اجازت کے باوجود تمتع کے صحیح نہ ہونے کا قول مرجوح ہے۔ اس کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اکثر فقہاء کی تصریحات اس کے خلاف ہیں۔ تمتع کے عدم جواز کی سب سے بڑی علت مخالفت آمر ہے جو اجازت مل جانے کے بعد باقی نہیں رہتی، اس لئے موجودہ دشواریوں کے پیش نظر جواز ہی کے قول کو اختیار کرنا مناسب ہے۔

(و) میت کی طرف سے حج کی صورت میں تمتع کی گنجائش صرف اس صورت میں ہوگی جبکہ میت نے اس کی صریح اجازت دیدی ہو یا حج کے لئے جس کو وصی بنایا ہو اسے اس کا پورا اختیار دیدیا ہو کہ وہ جس طرح چاہے حج کرادے، یا میت نے حج کی وصیت نہ کی ہو اور وارثین اپنے خرچ سے حج کرا رہے ہوں اور انہوں نے مامور کو تمتع کی اجازت دیدی ہو لیکن اگر میت نے تمتع کی صریح اجازت نہیں دی تھی اور حج فرض اس کی وصیت کے مطابق اس کے مال سے کرایا جارہا ہے تو وارثین کی اجازت معتبر نہ ہوگی کہ اس صورت میں میت آمر ہے نہ کہ وارثین۔ اس صورت میں حج إفراد یا قران کرنے ہی سے فریضہ ادا ہوگا۔

حکومت کی حج کمیٹی کے تحت جو حج ہوتا ہے اس میں سفر کی تاریخ طے کرنا اپنے اختیار میں نہیں ہوتا اس صورت میں جو لوگ میت کی طرف سے حج إفراد یا قران کرنے کے پابند ہیں ان کے لئے ایک طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا دشوار ہوگا۔ اس کی دوسری متبادل صورتیں موجود ہیں مثلاً سعودی ایئر لائنس اور دیگر تنظیمیں جو اپنے طور پر حج کا نظم کرتی ہیں ان میں حاجیوں کے اختیار میں رہتا ہے کہ حج سے بالکل متصل تاریخوں میں سفر کریں۔ اس لئے ایسی صورت میں حکومت کی حج کمیٹی کے بجائے انہیں دوسرے ذرائع سے حج کرنا چاہئے۔ فقہاء کی تصریحات کی روشنی میں اس صورت میں حج تمتع کی گنجائش بالکل نہیں نکلتی۔

۱۰۔ حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کا حکم:

طواف زیارت جو فرض ہے اس کا اصل وقت دسویں ذی الحجہ سے بارہویں ذی الحجہ کی شام تک ہے۔ رمی، نحر اور حلق کے بعد طواف ہے۔ اور اس میں بلا عذر تاخیر کرنے سے امام اعظم کے نزدیک دم واجب ہوجاتا ہے۔ اور عمر بھر میں جب بھی ادا کر دے ادا ہو جاتا ہے۔ اور حیض ونفاس جیسے اعذار کی بنا پر اگر تاخیر ہو تو اس میں کوئی دم نہیں ہے۔ اگر کوئی عورت طواف کے زمانہ میں حالت حیض یا نفاس میں ہو اور واپسی کی جو تاریخ مقرر ہے معمول کے مطابق اس وقت تک پاک ہونے کی امید نہ ہو اور کوشش کے باوجود واپسی کی تاریخ میں تبدیلی نہ ہو سکے تو ایسی صورت میں اس کے لئے طواف کرنا درست تو نہیں ہے کیونکہ طواف مسجد حرام کے اندر ہوتا ہے اور اس کے لئے طہارت واجب ہے اور حالت حیض ونفاس اور جنابت میں مسجد میں داخل ہونا حرام ہے، لیکن اس مجبوری کے پیش نظر جس کا سوال نامہ میں تذکرہ ہے اگر وہ طواف کرلے تو وہ ایک ممنوع فعل کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے گنہ گار تو ہوگی لیکن فریضہ ادا ہو جائے گا اور حج مکمل ہو جائے گا لیکن اس پر دم واجب ہوگا اور بڑے جانور کی قربانی دینی ہوگی۔ علامہ ابن الہمام لکھتے ہیں:

(ولأن الطواف في المسجد) يعني ولا يحل للحائض دخوله والحاصل أن حرمة الطواف من وجهين ، دخولها المسجد و ترك واجب الطواف . فإن الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر ، فإن طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها الإعادة فإن لم تعده كان عليها بدنة وتم حجها (فتح القدیر ۳/۲۳)

یعنی حائضہ عورت کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں، خلاصہ یہ کہ حائضہ کے لئے طواف کی حرمت دو وجہ سے ہے: ایک اس کے مسجد میں داخل ہونے کی وجہ سے، اور دوسرے طواف کے واجب کو چھوڑنے کی وجہ سے، کیونکہ طواف میں طہارت واجب ہے، لہٰذا اس کے لئے پاک ہونے سے قبل طواف کرنا جائز نہیں، پس اگر وہ طواف کرلے تو گنہ گار اور اللہ تعالی کے عتاب کی مستحق ہوگی اور اس کے لئے پاک ہونے کے بعد طواف کا اعادہ لازم ہوگا۔ اگر اعادہ نہ کرے گی تو اس پر بدنہ (بڑے جانور مثلاً اونٹ یا گائے وغیرہ کا ذبح کرنا) واجب ہوگا اور اس کا حج مکمل ہو جائے گا۔

اس سے پتہ چلا کہ حالت حیض ونفاس میں بھی طواف کرنے سے فریضہ ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، لیکن اگر مکہ سے روانگی سے قبل پاکی حاصل ہو گئی تو طواف کا لوٹانا واجب ہوگا اور اعادہ کر لینے سے دم ساقط ہو جائے گا لیکن اگر قانونی مجبوری کی وجہ سے اسے قیام کا موقع نہ ملا تو دم کے ذریعہ اس نقص اور گناہ کی تلافی ہو جائے گی۔

(الف) ایسی معذور عورت جس کا سوالنامہ میں تذکرہ ہے اس کے لئے ناپاکی کی حالت میں طواف کرنا درست نہیں۔

(ب) اگر اس نے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلیا تو اس کا رکن ادا ہو جائے گا لیکن دم لازم ہوگا۔

(ج) اور بدنہ (بڑا جانور) ذبح کرنا ضروری ہوگا۔

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہوگی، حرم مکہ سے باہر یا اپنے مقام پر دم دینے سے دم ادا نہ ہوگا۔ چونکہ یہ دم جنایت ہے اور ہدی اور دم جنایت کا مکہ مکرمہ میں ذبح کیا جانا ضروری ہے اس لئے کہ وہ مکہ کے مساکین کا حق ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے سورہ مائدہ میں حکم دیا ہے کہ حالت احرام میں کوئی شکار نہ کرے اور اگر شکار کرلے تو اس کے بدلے میں اسی قیمت کا جانور خرید کر اسے ذبح کرنے کا حکم دیا ہے، اور اس ہدی کے بارے میں فرمایا :هدیابالغ الکعبة (سورہ المائدہ) یعنی وہ کعبہ (حرم مکہ) میں پہنچا کر ذبح کیا جائے۔

علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

أما الهدى فلا خلاف في أنه لابد له من مكة لقوله تعالى: هدیا بالغ الكعبة (الجامع لأحكام القرآن ۳۱۶/۶)۔

بہر حال ہدی کے بارے میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کا مکہ میں ذبح کیا جانا ضروری ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ ہدی کو کعبہ پہنچنا چاہئے۔

والهدى حق لمساكين مكة (حوالہ سابق) اور ہدی مکہ کے مساکین کا حق ہے۔

معلوم ہوا کہ دم جنایت کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ضروری ہے اور اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، کیونکہ یہ مکہ کے مساکین کا حق ہے۔

۱۱۔ عدت کے دوران حج وعمرہ ادا کرنے کا مسئلہ:

حج کے وجوب کے لئے جو شرائط مردوں کے لئے ہیں وہی عورتوں کے لئے بھی ہیں۔ ان کے علاوہ ان کے لئے مزید دو شرطیں ہیں یعنی حج میں محرم کا ساتھ ہونا اور دوسرے اس کا عدت سے خالی ہونا، عدت خواہ شوہر کی وفات کی بنیاد پر ہو یا طلاق کی بنیاد پر (دیکھئے فتاوی تاتارخانیہ ۴۳۵/۲)۔

لہذا اگر سفر حج شروع کرنے سے قبل عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو اس صورت میں اس کے لئے سفر شروع کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ بحق شرع محبوس ہے، جس طرح بغیر محرم کے اس کے لئے حج کو جانا درست نہیں۔ لیکن اگر سفر شروع کرنے کے بعد شوہر کا انتقال ہو جائے تو بھی اس کی دو صورتیں ہیں: حج کا احرام باندھنے سے قبل انتقال ہوا ہے یا حج کا احرام باندھنے کے بعد۔ آج کل حج وعمرہ کا سفر عام طور پر ہوائی جہاز کے ذریعہ ہوتا ہے، اور ہندوستان والوں کی پرواز چار مقامات سے ہوتی ہے: بمبئی، دہلی، مدراس اور کلکتہ۔ اب اگر فرض کیا جائے کہ ایک مسلم خاتون اپنے شوہر کے ساتھ سفر کے لئے اپنے وطن سے کلکتہ روانہ ہوئی، اور کلکتہ میں شوہر کا انتقال ہو گیا تو اسے وطن واپس لوٹ آنا چاہئے کیونکہ ابھی اس نے احرام نہیں باندھا ہے اور اس کے حج یا عمرہ کا عمل شروع نہیں ہوا، اور معتدہ ہو جانے کی وجہ سے اس پر حج کی فرضیت نہیں رہی، اس لئے اس کا حکم وہی ہے جو گھر سے نکلنے سے قبل شوہر کے وفات ہو جانے کی

صورت میں ہے کہ اس کے لئے اب آگے سفر کرنا درست نہیں۔ لیکن اگر طیارہ کے پرواز کرنے کے بعد جہاز کے اندر وفات ہوتی ہے تو اب راستہ سے واپسی اس کے لئے ممکن نہیں، اب تو جدہ اسے پہنچنا ہی ہے اور جدہ احرام کے ساتھ ہی پہنچے گی، اور دوسری صورت یہ ہے کہ جدہ یا مکہ میں وفات ہو۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر کا انتقال ایسی جگہ ہوا ہو جہاں سے مکہ کی مسافت، سفر شرعی کی مسافت سے کم ہو تو وہ اپنا سفر جاری رکھے گی۔ چنانچہ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

أو كانت عدة الوفاة، ثم ينظر إن كان بينها و بين منزلها أقل من مسيرة سفر فعليها أن تعود إلى منزلها وإن كان بينها و بين مكة دون ذلك فعليها أن تمضي عليها (۴۳۵/۲)۔

یا عدت وفات ہو، پھر دیکھا جائے گا اگر اس کے درمیان اور اس کے گھر کے درمیان سفر شرعی سے کم کی مسافت ہو تو اس پر لازم ہے کہ اپنے گھر لوٹ آئے، اور اگر اس کے درمیان اور مکہ کے درمیان اس سے کم کی مسافت ہو تو اسے چاہئے کہ سفر جاری رکھے۔

اس لئے جدہ، یا مکہ یا ہوائی جہاز یا پانی جہاز پر اگر شوہر کا انتقال ہو جائے تو اس صورت میں حج کی گنجائش ہے، کیونکہ جدہ سے مکہ کی مسافت مسافت سفر سے کم ہے، اسی طرح مکہ سے منیٰ، مزدلفہ اور عرفات کا فاصلہ بیس کیلومیٹر کے اندر ہے جو سفر شرعی کی مسافت سے کم ہے اور عمرہ تو بیت اللہ کے اندر ہی ہوتا ہے۔

لیکن اگر مدینہ منورہ میں انتقال ہوتا ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں: حج سے قبل یا حج کے بعد۔ اگر حج کے بعد انتقال ہوا ہے تو حج مکمل ہو چکا ہے اور زیارت مدینہ بھی ہو گئی، لیکن اگر حج سے قبل انتقال ہوا ہے تو امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے مدینہ سے مکہ جانا درست نہیں خواہ محرم کے ساتھ ہو، کیونکہ مدینہ سے مکہ کی مسافت سفر شرعی کی مسافت سے زیادہ ہے، اور مدینہ شہر ہے جنگل یا صحرا نہیں ہے جہاں جان و مال کو کوئی خطرہ لاحق ہو یا جہاں ٹھہر کر عدت گذارنا ممکن نہ ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں اگر محرم ہو تو وہ حج کے لئے مکہ جا سکتی ہے اور یہ مفتی بہ قول ہے، لیکن اگر محرم نہ ہو تو بالاتفاق اس کے لئے مکہ کا سفر کرنا درست نہیں۔ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

وإن كان من الجانبين مسيرة سفر فإنه ينظر إن كان في المصر فليس لها أن تخرج حتى تنقضي عدتها في قول أبي حنيفة وإن وجدت محرما وفي قولهما جاز أن تخرج إذا كان معها محرم ولا تخرج بغير محرم بالاجماع (۴۳۵/۲)۔

اور اگر دونوں جانب یعنی وطن اور مکہ دونوں طرف کی مسافت سفر شرعی کی مسافت ہو تو دیکھا جائے گا اگر شہر میں ہو تو جب تک عدت نہ گزر جائے اس کا وہاں سے نکلنا جائز نہیں امام ابوحنیفہؒ کے قول کی رو سے، خواہ اس کے ساتھ محرم ہو، اور صاحبین کے قول کی رو سے اگر محرم کے ساتھ ہو تو نکلنا جائز ہے اور بغیر محرم کے بالاتفاق نکلنا جائز نہیں۔

ہمارے فقہاء کا فتوی اور فیصلہ تو یہ ہے لیکن آج کی صورت حال کے پیش نظر اس میں کئی دشواریاں ہیں۔ ایک تو قانونی مجبوری ہے کہ حکومت کی طرف سے واپسی کی تاریخ مقرر ہے، چار ماہ دس دن قیام کر کے عدت گزارنے کی اجازت مدینہ یا مکہ یا جدہ میں نہیں مل سکتی، لازماً اسے عدت کے دوران وطن کا سفر کرنا ہی پڑے گا۔ دوسرا مسئلہ اس

طویل مدت کے لئے نفقہ فراہم ہونے کا ہے، بالفرض اس کا کسی طرح انتظام ہو بھی جائے اور حکومت کی طرف سے قیام کی اجازت مل بھی جائے تو کیا اس کے ساتھ جو محرم ہے یا وطن کے دوسرے لوگ جن کے ساتھ وہ ہے وہ اس کی خاطر مدینہ میں ٹھہر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہ بھی ممکن نہیں، جو لوگ وطن سے ساتھ آئے ہیں خواہ وہ محرم ہوں یا غیر محرم، وہ سب حج کے لئے آئے ہیں اور متعینہ تاریخ میں وہ مدینہ سے مکہ چلے جائیں گے، اس کی خاطر وہ اس طرح حج نہیں چھوڑ سکتے، اور ظاہر ہے کہ یہ اکیلی یہاں نہیں رہ سکتی اس میں وحشت اور مشقت ہے، اس کے برخلاف قافلہ کے ساتھ رہنا اس کے لئے نسبۃً آسان ہے۔ مسئلہ کا دوسرا رخ یہ ہے کہ اس پر اگر حج فرض ہے تو اس کی ادائیگی اس پر لازم ہے۔ اور حج نفل بھی ہے تو احناف کے نزدیک احرام باندھنے کے بعد اس کی تکمیل اس پر واجب ہے، اور فوت ہو جانے کی صورت میں اس کی قضا لازم ہے۔ اس طرح دو آزمائشیں اور دو بلائیں اس کے سامنے ہیں۔ اگر مدینہ سے حج کے لئے جائے تو حکم عدت کی خلاف ورزی لازم آتی ہے، اور مدینہ میں رہتی ہے تو قانونی دشواری اور وحشت واجنبیت اور تنہائی کے علاوہ حج چھوٹتا ہے۔ اور آئندہ اس فریضہ کی ادائیگی یقینی نہیں ہے کہ دوبارہ نفقہ کا فراہم ہونا، محرم کا ملنا اور قانونی لحاظ سے پانچ سال سے قبل اجازت کا ملنا مشکل ہے۔ پھر عدت کی حالت میں بھی چند دنوں کے بعد اسے سفر کرنا ہی ہوگا، اس لئے اس صورت میں اہون البلیتین کو اختیار کرنا ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ ساتھیوں کے ساتھ حج کے لئے چلی جائے گی۔ عدت کی حالت میں حج کرنے سے وہ شرعاً گنہ گار قرار پائے گی لیکن حج درست ہو جائے گا۔ چنانچہ صاحب ارشاد الساری الی مناسک الملاعلی قاری حسین بن محمد سعید المکی الحنفی لکھتے ہیں:

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها و كانت عاصية (ارشاد الساری، ص ۳۹)۔

اور اگر وہ عدت کی حالت میں حج کرے تو اس کا حج صحیح ہو جائے گا لیکن وہ گنہ گار ہوگی۔

لہٰذا صورت مسئولہ میں اگر معتدہ حج یا عمرہ کرلے تو اس کا حج وعمرہ شرعاً درست ہوگا، یہ اور بات ہے کہ عدت کی وجہ سے گنہ گار ہوگی۔ اور مجبوری کی حالت کو اللہ دیکھ رہا ہے۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا اگر ایام حج ۷/۸ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ دن قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور اس نے مکہ پہنچ کر مکہ میں اقامت کی نیت نہیں کی اور منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا اور منیٰ وعرفات وغیرہ میں اسے چار رکعت والی نمازیں قصر کرنی پڑیں گی، الا یہ کہ مقیم امام کے پیچھے پڑھے، اور اگر اس نے مکہ پہنچ کر پندرہ دنوں قیام کی نیت کرلی اور مثلاً دس دن مکہ میں گزرنے کے بعد حج شروع ہوا اور پانچ دن منیٰ وعرفات وغیرہ میں گزرے تو اس صورت میں وہ مقیم شمار ہوگا اور نمازیں پوری پڑھنی ہوں گی، کیونکہ مکہ اور منیٰ وعرفات کے درمیان سفر شرعی کی مسافت نہیں ہے۔

۱۳۔ رمضان المبارک میں وتر حرمین شریفین میں پڑھنے کا مسئلہ:

وتر کی رکعات کی تعداد اور اسے فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام پھیر کر یا بلا فصل یعنی تینوں رکعات ایک سلام سے پڑھنے کا مسئلہ حدیث کے نہایت مشکل اہم اور معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے۔ اس سلسلہ میں

روایات میں بڑا اختلاف ہے۔ اور جس پہلو کو بھی اختیار کیا جائے دوسری روایات میں تاویل کرنی پڑتی ہے۔ احناف نے ایک سلام کے ساتھ تین رکعات پڑھنے کو اختیار کیا ہے کیونکہ اس میں مختلف روایات میں تطبیق کی صورت زیادہ نکلتی ہے اور پھر یہ کہ اس کی بنیاد حضرت عائشہؓ کی حدیث پر ہے۔ اور حضور ﷺ کا معمول عام طور پر وتر اخیر شب میں تہجد کے ساتھ پڑھنے کا تھا جو آپ گھر میں پڑھتے تھے۔ اس لئے اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت قابل ترجیح ہے کہ وہ اس کی عینی شاہد ہیں، لیکن جمہور ائمہ (مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ) کا مسلک فصل کے ساتھ تین رکعات پڑھنے کا ہے، اور اس کی بنیاد حضرت ابن عمرؓ کی حدیث پر ہے جسے امام ترمذی نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اور بعض صحابہ وتابعین کا یہی عمل نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

قال أبو عيسى حديث ابن عمرؓ حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين رووا أن يفصل الرجل بين الركعتين والثالثة ويوتر بركعة وبه يقول مالك والشافعي وأحمد وإسحاق (ترمذی ۱/۶۱۔ ابواب الوتر)۔

ابوعیسی ترمذی فرماتے ہیں کہ ابن عمر کی حدیث حسن صحیح ہے اور اس پر عمل بعض اہل علم نبی ﷺ کے اصحاب اور تابعین کا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ آدمی دو رکعتوں اور تیسری رکعت کے درمیان (سلام کے ذریعہ) فصل کرے اور ایک رکعت کو الگ سے پڑھے۔ امام مالک، شافعی، احمد اور اسحاق اسی کے قائل ہیں۔

اس لئے وتر فصل کے ساتھ پڑھنے کو غلط نہیں کہا جا سکتا جبکہ اس کی بنیاد ابن عمر کی صحیح حدیث پر ہے اور اس پر بہت سے اہل علم صحابہ وتابعین کا عمل رہا ہے۔ اس لئے اگر کبھی اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے فصل کے ساتھ وتر پڑھ لیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، خاص طور پر حرمین شریفین کے اندر رمضان المبارک میں جماعت اور مجمع کی رعایت کرتے ہوئے امام حرم کی اقتداء میں نماز ادا کرنا بہتر ہے۔ حرمین شریفین کی جماعت کو چھوڑ کر تنہا وتر کی نماز ادا کرنا یا حرم سے باہر وتر کی جماعت کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔

☆☆☆☆☆

حج ۔ نئے اور اہم مسائل

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد

''حج'' ارکان اسلام میں سے ایک ہے، جس سے ایمان کی تجدید ہوتی ہے اور دل ونگاہ کو نیا یقین حاصل ہوتا ہے، شاید اسی لئے آپؐ نے اسلام کو بھی پچھلی زندگی کے گناہوں کے لئے کفارہ قرار دیا اور حج کو بھی ''**الاسلام یھدم ما کان قبله والحج یھدم ما کان قبله**''۔

عمر بھر میں ایک ہی بار صاحب استطاعت مسلمانوں سے یہ فریضہ متعلق ہے، اور اصل میں پانچ دن ہی اس عبادت میں صرف ہوتے ہیں، لیکن مسافرت، زبان وماحول کی اجنبیت، موسم کی ناموافقت اور سب سے بڑھ کر لاعلمی اور ناتجربہ کاری، اور ان سب سے مستزاد نامانوس اور خیال وامید سے بھی بڑھ کر ازدحام، ایسی باتیں ہیں، جو ترقی کے اس دور میں بھی حاجی کو مشقت سے دوچار کرتی ہیں اور قدم قدم پر ارشاد نبوی ''الحج جہاد'' کی یاد تازہ ہوتی ہے۔

حج فرض ہونے اور کعبہ مطہرہ کے کفر وشرک کی آلائشوں سے پاک ہونے کے بعد آپؐ نے ایک ہی بار حج فرمایا ہے، یہی اول وآخر حج تھا، جس میں قریب ایک لاکھ جانثار آپؐ کے ساتھ تھے، اشارۂ غیبی سے آپ کو اندازہ ہو چکا تھا کہ شاید پھر اس عظیم مجمع سے آپ کی ملاقات نہ ہوگی، اس لئے آپؐ نصیحت بھی فرماتے جاتے تھے: ''خذوا عنی مناسککم''۔ صحابہ نے حسب معمول بلکہ معمول سے بڑھ کر آپ کے ایک ایک عمل کا بنظر غائر مشاہدہ کیا، اور علم کی اس امانت کو امت تک پہونچایا، اس لئے ''حج'' کے مسائل میں بہ مقابلہ دوسری عبادت کے فقہاء کے درمیان اختلاف کم ہے اتنا کم کہ جسے انگلیوں پر شمار کیا جا سکے۔

چونکہ یہ عبادت عمر میں ایک ہی بار فرض ہے، اور اس کی ادائیگی کے لئے جسمانی مشقت اور مالی قربانی دونوں ہی کا حصہ کثیر ہوتا ہے، شاید اسی لئے امام ابوحنیفہ نے خاص طور پر حج کے مسائل میں احتیاط کی روش کو قدم قدم ملحوظ رکھا ہے تاکہ یہ عبادت غیر مشکوک طریقہ پر انجام پا سکے، حج کے افضل ترین طریقہ کی بحث ہو، افعال حج میں ترتیب کا مسئلہ ہو، ایام قربانی کا مسئلہ ہو، مکہ میں کسی ضرورت سے آفاقی کا ورود ہو وغیرہ، ''احتیاط'' ہمیشہ آبلہ پائی کے راستہ پر لے جاتی ہے اور طبع دشوار پسند ہی کو راس آتی ہے، اس لئے موجودہ حالات میں حجاج کی کثرت اور مسائل حج سے عام حجاج کی ناواقفیت وغیرہ کی وجہ سے فقہ حنفی کے بعض مسائل میں مشکلات کا سامنا ہے، انہی کو مدنظر رکھتے ہوئے حج سے متعلق سوالات نہایت اہم اور فکر انگیز ہیں۔

تقلید ایک ضرورت ہے اور موجودہ عہد ہوئی وہوس میں سفینہ نوح کا درجہ رکھتی ہے لیکن جہاں خواہشات نفس کی اتباع کا جذبہ کارفرما نہ ہو اور علماء واہل صلاح اجتماعی غور وفکر کے ذریعہ امت کی اجتماعی سہولت کے لئے بعض

مسائل میں جزوی طور پر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کریں تو حرج نہیں یہ دین کی طرف عدول ہے نہ کہ دین سے بے دینی کی طرف! اسی پس منظر میں ان مسائل کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ وباللہ التوفیق

۲،۱۔ تجار کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کا مسئلہ:

اگر حرم محترم کا سفر حج یا عمرہ کے ارادہ سے کیا جائے تو میقات سے بلا احرام آگے بڑھنا جائز نہیں، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ اگر سفر کا مقصد تجارت، اہل مکہ سے ملاقات وغیرہ ہو، تو اس صورت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک بلا احرام میقات سے آگے نہیں بڑھ سکتا (فتح القدیر ۲/۴۲۶) اور اگر بلا احرام آگے بڑھ گیا تو یا میقات تک واپس جائے اور احرام باندھ کر آئے، یا دم جنایت ادا کرے۔

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک احرام باندھنا مسنون تو ہے واجب نہیں، مناسک حج پر مشہور محدث امام نوویؒ کی کتاب الایضاح میں مذکور ہے:

ينبغي لمن يأتي من غير الحرم أن لا يدخل مكة إلا محرما لحج أو عمرة و هل يلزمه ذلك أم هو مستحب؟ فيه خلاف منتشر يجمعه ثلاثة أقوال أصحها انه مستحب (کتاب الایضاح ۱۹۷)

جو شخص غیر حرم سے آ رہا ہو اس کو مناسب ہے کہ مکہ میں حج یا عمرہ کے احرام کے ساتھ داخل ہو، اور یہ کہ یہ حکم وجوبی یا استحبابی ہے اس میں کافی اختلاف ہے جو سمٹ کر تین اقوال میں آجاتا ہے جن میں صحیح ترین یہ ہے کہ مستحب ہے۔

امام مالک سے بھی یہی استحباب نقل کیا گیا ہے (المدونۃ الکبری ۱/۳۰۳) ابن قدامہ نے اسی طرف امام احمد کا رجحان نقل کیا ہے (المغنی ۳/۱۱۶)، البتہ اگر کسی شخص کو بار بار حرم میں آنا پڑتا ہو جب بھی فقہاء شوافع کے یہاں احرام باندھ کر آنا مسنون ہے، ترک احرام مکروہ ہے، اور ترک احرام کی وجہ سے دم ادا کرنا سنت ہے، تا کہ اپنے عمل کو فقہاء کے اختلاف سے بچایا جا سکے۔

سن له الإحرام منه و كره تركه و يسن بتركه دم وإن تكرر دخوله خروجا من خلاف من أوجبه كابن عباس و أبي حنيفة (الافصاح علی مسائل الایضاح ۱۲۱)

اس کے لئے احرام مسنون اور اس کا ترک مکروہ ہے، اور اس کے ترک کی وجہ سے دم دینا مسنون ہے، اگرچہ بار بار اس کو داخل ہونا پڑے، یہ اس لئے تاکہ ان لوگوں کے اختلاف سے نکل سکے جو اس کو واجب کہتے ہیں، جیسے حضرت ابن عباس اور امام ابوحنیفہ۔

احرام کے واجب نہ ہونے کے باوجود اسی وضاحت و تاکید کے ساتھ احرام کی اور نہ باندھنے کی صورت میں دم کی تاکید مجھے مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں نہ مل سکی۔

حنفیہ نے مصنف ابن ابی شیبہ کی اس روایت کو پیش نظر رکھا ہے جو عبداللہ ابن عباس سے منقول ہے کہ بلا احرام میقات سے آگے نہ بڑھا جائے، خود امام شافعی نے اپنی مسند میں عبداللہ ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ وہ بلا احرام میقات سے آگے بڑھنے والوں کو واپس لوٹا دیا کرتے تھے (مسند امام شافعی ۱۱۶) دوسرے فقہاء نے حضرت عبد

اللہ ابن عباس کی حدیث مرفوع "لا یجاوز الوقت إلا بإحرام" کو حج وعمرہ کے سفر پر محمول کیا ہے۔

دلائل سے قطع نظر اس میں شبہ نہیں کہ حنفیہ کی رائے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ گذشتہ ادوار میں آفاقی کا ایک دن دو دن میں مکہ آنا ممکن نہیں تھا، اور نہ تجارتی روابط آج کی طرح تھے، موجودہ دور میں تیز رفتار سواریوں اور تجارتی روابط میں اضافہ نے ہفتہ عشرہ کے سفر کو چند گھنٹوں کا سفر بنا دیا ہے، تو اس صورت حال میں جو لوگ بار بار تجارت یا ملازمت کی غرض سے مکہ آئیں ان کو احرام وعمرہ کا مکلف قرار دینے میں حرج کا پایا جانا ایک امر واقعہ ہے، اور خود اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ نے حرج کو حکم کی بنیاد بنایا ہے۔

غور فرمایئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد مطلق ہے کہ میقات سے آگے نہ بڑھا جائے "لا یجاوز الوقت" اور جیسے آفاقی کے لئے مقررہ مقامات میقات ہیں، اسی طرح جو لوگ میقات سے اندر رہتے ہیں ان کے لئے حل کا آخری علاقہ میقات ہی کے حکم میں ہے کہ اگر حج یا عمرہ کا قصد ہو تو اس سے پہلے احرام باندھ لینا ضروری ہے، اور قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ان مقامات کے لوگوں کے لئے بھی بلا احرام مکہ جانے کی گنجائش نہ ہو، لیکن فقہاء نے اس حرج ومشقت کی رعایت کرتے ہوئے ان کو بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت مرحمت فرمائی، ابن ہمام کی گفتگو ملاحظہ فرمایئے:

من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين (فتح القدیر ۲/۳۲۵)۔

جو لوگ میقات کی حدود کے اندر رہتے ہیں ان کے لئے جائز ہے کہ وہ مکہ کے اندر اپنی ضرورتوں سے بغیر احرام داخل ہوں اس لئے کہ ان کا بار بار آنا جانا ہوتا ہے اور ہر مرتبہ احرام کو لازم کرنے میں کھلی ہوئی تنگی ہے۔

ان حضرات کے زمانے میں آفاقی کو مکہ میں عبادت کے علاوہ دوسری اغراض سے بار بار آنے کی نوبت کم آتی تھی، اس لئے نہ قابل لحاظ حرج تھا اور نہ اس کو دور کرنے کی ضرورت، پھر بھی فقہاء نے ان لوگوں کے لئے جو احرام کے ساتھ داخل ہونے میں مشقت محسوس کرتے ہوں، جواز کی ایک بالواسطہ صورت یعنی حیلہ کی رہنمائی کر دی، جو فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں موجود ہے، علامہ بابرتی کا بیان ہے:

والحيلة لمن أراد من الآفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أو غيره من الحل فلا يجب الإحرام (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۲/۳۲۶)۔

اور جو آفاقی بغیر احرام کے اندر داخل ہونا چاہے اس کے لئے حیلہ یہ ہے کہ وہ حل کے اندر کسی علاقہ بستان بن عامر وغیرہ کی نیت کرلے تو اس پر احرام واجب نہ ہوگا۔

اس حیلہ میں جو تکلف ہے وہ تو ظاہر ہی ہے، علاوہ اس کے خیال ہوتا ہے کہ فقہاء نے جہاں کہیں حیلوں کی رہنمائی کی ہے وہاں کسی سخت ضرورت کی وجہ سے عارضی طور پر اس عمل کی گنجائش فراہم کرنا مقصود ہے، اب روز روز آنے والے تاجروں کو مشورہ دینا کہ وہ ہمیشہ اس حیلہ سے کام لیا کرے اور حیلہ کو ایک مستقل عمل بنالے، درست نظر نہیں آتا، کہ اس طرح دین کے بازیچہ اطفال بن جانے اور شریعت کے اوامر ونواہی کی بابت بے حسی وبے احترامی پیدا

ہو جانے کا اندیشہ ہے۔

اس لئے اس حقیر کا خیال ہے کہ اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ کی رائے پر فتوی دیا جانا چاہئے، اور میرا تو خیال ہے کہ یہ ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول نہیں ہے، کہ عدول تو اس وقت ہوتا ہے جبکہ دلیل و برہان کا اختلاف ہو، یہ اختلاف زمان کی بنا پر اختلاف احکام ہے، ولا ینکر تغیر الأحکام بتغیر الزمان۔

۳۔ اہل مکہ کا حج تمتع:

حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، ان کو حج افراد ہی کرنا چاہئے: لیس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة (ہدایہ مع الفتح ۱۰/۳) یعنی اہل مکہ کے لئے تمتع و قران نہیں ہے ان کے لئے تو صرف افراد ہے) جو حکم اہل مکہ کا ہے وہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہنے والے ہوں (عنایہ مع الفتح ۱۰/۳) حنفیہ نے اس سلسلے میں حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن عمر اور حضرت عبداللہ ابن عباس کے آثار کو پیش نظر رکھا ہے (عنایہ مع الفتح ۱۰/۳)۔

تاہم حنفیہ کے مسلک کی تفصیل دیکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اہل مکہ کی تین قسمیں کی ہیں:

اول: جو مکہ میں مقیم ہیں۔

دوم: جو حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جاچکے ہیں۔

سوم: مکہ میں مقیم ہو اور ماہ حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر سفر پر گیا ہو۔

پہلی قسم کے لوگوں کے لئے نہ تمتع کی گنجائش ہے اور نہ قران کی، اور اگر تمتع یا قران کرلے تو گنہگار ہوگا، اور تلافی کے لئے دم بھی واجب ہوگا، اور دم بھی اس شان سے واجب ہوگا کہ اگر تنگی اور عسرت کی وجہ سے ان کے بدلہ روزہ رکھنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش نہ ہوگی (فتح القدیر ۱۱/۳) لیکن یہ ان مشائخ احناف کے قول پر ہے جن کے نزدیک المام (بال بچوں کے ساتھ اپنے وطن میں بود و باش) حج تمتع کے لئے مانع نہیں ہے۔ دوسری صورت میں یعنی جب ماہ حج سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جاچکا ہو تو قران کی گنجائش ہے، تمتع کی نہیں۔

فإذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلا كراهة۔۔۔ قال المحبوبي هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج (ردالمحتار ۱۹۷/۲)۔

اگر کوفہ کا سفر کرے اور قران کرے تو بغیر کراہت درست ہے، اور محبوبی کا کہنا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اشہر حج سے پہلے کوفہ کا سفر کرے۔

تیسری صورت میں جبکہ ماہ حج شروع ہونے کے بعد سفر پر گیا ہو تو قران بھی درست نہیں: "وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران" (ردالمحتار ۱۹۷/۲) یہ امام محمدؒ سے منقول ہے، لیکن فقہاء حنفیہ کا اس پر اتفاق نہیں، بعض حضرات کا رجحان اس صورت میں بھی قران کے جائز ہونے کا ہے، چنانچہ ابن ہمام ناقل ہیں:

وقد يقال: إنه لا يتعلق به خطاب المنع مطلقا، بل مادام بمكة، فإذا خرج إلى الآفاق

التحق بأهله لما عرف أن كل من وصل إلى مكان صار ملحقا بأهله كالآفاقي إذ قصد بستان بني عامر حتى جاز له دخول مكة بلا إحرام و غير ذلک (فتح القدیر ۳/۱۴، ۱۵)۔

اور کہا جاتا ہے کہ ممانعت کا تعلق اس کے ساتھ مطلقاً نہیں ہے بلکہ جب تک مکہ کے اندر رہے، لہٰذا اگر نکل کر آفاق میں چلا جائے تو وہ آفاقیوں میں ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ معروف ہے کہ جو جہاں پہونچا وہاں کے لوگوں کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے کہ آفاقی اگر بستان بنی عامر کا ارادہ کرے تو اس کے لئے بغیر احرام مکہ کے اندر جانا درست ہے۔

اس وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مشائخ حنفیہ نے ان اہل مکہ میں جو مکہ میں مقیم ہوں اور ان میں جو میقات سے باہر سفر پر گئے ہوں فرق کیا ہے، پہلی صورت میں قران اور تمتع کو منع کیا ہے، اور دوسری صورت میں اہل مکہ کو آفاقی کے حکم میں رکھا ہے، اور ان کے لئے تمتع اور قران کو جائز سمجھا ہے، ان حضرات نے ایک اجماعی مسئلہ کو اپنے قیاس کی بنیاد بنایا ہے، اسی لئے ابن ہمام کہتے ہیں: وأصل هذه الكلية الإجماع (فتح القدیر ۳/۱۵)

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکی کے لئے بھی تمتع اور قران کی گنجائش ہے، البتہ اگر مکی نے تمتع کیا تو اس پر دم تمتع واجب نہیں ہوگا، نووی رقمطراز ہیں:

إن المكي لا يكره له التمتع والقران وإن تمتع لم يلزمه دم (شرح مہذب ۷/۱۶۹)۔

مکی کے لئے تمتع وقران مکروہ نہیں ہے، اور اگر تمتع کرے تو اس پر دم لازم نہیں ہوگا۔

ابن سحنون نے امام مالک سے نقل کیا ہے:

والذين لا دم عليهم إن قرنوا أو تمتعوا في أشهر الحج إنما هم أهل مكة و ذي طوى لا غيرهم (المدونۃ الکبری ۱/۳۰۰)۔

جن لوگوں پر اگر وہ قران کریں یا تمتع کریں، دم نہیں ہوتا وہ مکہ اور وادی ذی طوی کے رہنے والے ہیں دوسرے نہیں۔

اور یہی نقطہ نظر حنابلہ کا ہے (الروض المربع ۱/۷۶)۔

خیال ہوتا ہے کہ اہل مکہ میں سے جو لوگ حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر کا سفر کرنے پر مجبور ہوں، ان کو سعادت حج کی محرومی سے بچانے کے لئے ائمہ ثلاثہ اور بعض مشائخ حنفیہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، واللہ اعلم۔

۴۔ اہل مکہ کی مشکلات کا حل:

اگر حنفیہ کے مسلک کی تفصیل پیش نظر رکھی جائے تو اس مشکل کا حل آسان ہے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کوئی مکی حج کے مہینوں میں حدود میقات کے باہر جا کر مکہ واپس آئے اور عمرہ کرے اور پھر اسی سال حج کرے تو اس کا تمتع ہوگا ہی نہیں، کیوں کہ اہل مکہ کا مکہ آنا ''المام صحیح'' ہے، اور جب حج وعمرہ کے درمیان ''المام صحیح'' کی نوبت آجائے تو پھر وہ متمتع باقی نہیں رہتا، چنانچہ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

لو احرم مکی بعمرۃ أو بھما و طاف للعمرۃ فی أشھر الحج ثم حج من عامہ لا یکون متمتعا ولا قارنا (فتح القدیر ۳/۱۱)۔

اگر کوئی مکی عمرہ کا یا حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھے اور اشہر حج میں عمرہ کرلے پھر اسی سال حج کرے تو وہ متمتع اور قارن نہیں ہوگا۔

اور ہندیہ میں ہے:

لو خرج إلی الکوفۃ وأھل بالعمرۃ واعتمر ثم حج لم یکن متمتعا (ہندیہ ۱/۲۳۹)۔

اگر کوفہ چلا جائے اور عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کرے پھر حج کرے تو وہ متمتع نہیں ہوگا۔

اسی لئے قاضی ابوزید دبوسی نے لکھا ہے کہ مکی کے لئے تمتع ناقابل تصور ہے، اس لئے جہاں کہیں مکی کے لئے تمتع کی نفی کی گئی ہے، وہاں صرف یہ مراد ہے کہ اس پر دم تمتع واجب نہ ہوگا (ردالمحتار ۲/۱۹۸) حنفیہ کے یہاں یہی قول راجح ہے، گو بعض مشائخ حنفیہ کا خیال ہے کہ تمتع کے درست ہونے کے لئے "المام کا نہ ہونا" شرط نہیں ہے، ان حضرات کی رائے پر مکی کا حج تمتع ہو جائے گا، لیکن وہ گنہگار ہوگا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا، جن حضرات نے اہل مکہ کے تمتع پر دم واجب قرار دیا ہے وہ اسی قول پر مبنی ہے۔

۵۔حاجی متمتع کے لئے حج سے پہلے مزید عمرے:

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر حج کا مہینہ شروع ہونے کے بعد مکہ آیا اور عمرہ کرلیا تو یہ عمرہ حج تمتع کے لئے کافی ہے، اگر اس کے بعد حج سے پہلے مزید نفل عمرہ کرنا چاہے تو اس کی گنجائش ہے، غالباً حدیث سے کہیں یہ ثبوت نہیں ملتا کہ اگر آفاقی دوبارہ حل سے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کرے تو اس کا حج تمتع نہیں ہوسکے گا۔ جہاں تک فقہاء کی صراحتیں ہیں، تو دوسرے دبستان فقہ میں تو اس کے جواز کی صراحت موجود ہے، امام نووی فرماتے ہیں:

ثم المعتمر إن کان متمتعا أقام بمکۃ حلالا یفعل ما أراد من الجماع وغیرہ ما کان علیہ حراما بالإحرام، فإذا أراد أن یعتمر تطوعا کان لہ ذلک و یستحب الإکثار من الاعتمار (کتاب الایضاح فی مناسک الحج والعمرۃ/۲۶۳)۔

پھر عمرہ کرنے والا اگر متمتع ہے تو مکہ کے اندر حلال ہو کر رہے اور جو چاہے (جماع وغیرہ) کرے یعنی وہ کام جو اس پر احرام کی وجہ سے حرام تھے، اگر وہ نفل عمرہ کرنا چاہے تو کرسکتا ہے اور مستحب ہے کہ کثرت سے عمرہ کرے۔

حنفیہ کی بعض عبارتوں سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آفاقی کو دوبارہ عمرہ نہیں کرنا چاہئے، جیسے علامہ شامی کی یہ عبارت:

والحیلۃ لمن دخل مکۃ محرما بعمرۃ قبل أشھر الحج یرید التمتع أن لا یطوف بل یصبر إلی أن تدخل أشھر الحج ثم یطوف فإنہ متی طاف وقع عن العمرۃ ثم لو أحرم بأخری بعد دخول أشھر الحج، حج من عامہ لم یکن متمتعا فی قول الکل لأنہ صار فی حکم المکی

بدليل أن ميقاته ميقاتهم (ردالمحتار مع الدر ۲/ ۲۱۱)۔

اور جو شخص مکہ کے اندر اشہر حج سے قبل عمرہ کے احرام کے ساتھ داخل ہوا اور وہ تمتع کرنا چاہتا ہو تو اس کے لئے حیلہ یہ ہے کہ طواف نہ کرے بلکہ صبر کرے رکا رہے حتی کہ اشہر حج آ جائیں پھر طواف کرے، اس لئے کہ جب طواف کر لے گا تو عمرہ ہو جائے گا پھر اگر دوسرے عمرہ کا احرام باندھے (اشہر حج کے آنے کے بعد) اور اسی سال حج کرے تو سب کے نزدیک وہ متمتع نہیں ہوگا، اس لئے کہ اب وہ مکی ہو گیا کیونکہ اس کی میقات ان کی میقات ہے۔

لیکن اس عبارت کا تعلق حج تمتع کرنے والے کے عمرہ کرنے یا نہ کرنے سے نہیں ہے بلکہ اس بات سے ہے کہ جو شخص حج کے مہینوں سے پہلے مکہ آ گیا ہو اس کے لئے حج تمتع کرنے کی کیا صورت ہے؟ کیوں کہ حج تمتع میں ضروری ہے کہ عمرہ اشہر حج میں ہو، اور اس صورت میں حاجی اشہر حج سے پہلے ہی مکہ پہنچ جاتا ہے، اسی طرح ایک اور مقام پر علامہ شامی رقمطراز ہیں:

يزاد على الأيام الخمسة ما في اللباب و غيره من كراهة فعلها في أشهر الحج لأهل مكة و من بمعناهم أي من المقيمين و من في داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا في سنتهم فيكونوا متمتعين وهم من التمتع ممنوعون (ردالمحتار مع الدر ۲/ ۱۶۵)۔

پانچ دنوں پر، لباب وغیرہ کی تصریح کے مطابق، یہ اضافہ کیا جائے کہ اشہر حج میں عمرہ مکروہ ہے اہل مکہ کے لئے نیز ان لوگوں کے لئے جو ان کے حکم میں ہیں یعنی مکہ کے مستقل مقیم اور میقات کے اندر رہنے والے، اس لئے کہ غالب یہ ہے کہ وہ حج اس سال کریں گے تو متمتع ہو جائیں گے جبکہ تمتع سے ان کو روکا گیا ہے۔

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ جن حضرات نے اشہر حج میں پہلے سے عمرہ نہ کیا ہو اور مکہ میں مقیم ہوں ان کو اب عمرہ نہیں کرنا چاہئے، کیوں کہ وہ اہل مکہ کے حکم میں ہیں، اور اہل مکہ کے لئے تمتع مناسب نہیں، غرض عمرہ سے روکنا مقصود نہیں، بلکہ جو لوگ پہلے سے مکہ میں مقیم ہوں ان کو تمتع سے روکنا مقصود ہے، اسی لئے شامی نے لکھا ہے: وإلا فلا منع للمكي عن العمرة المفردة في أشهر الحج إذا لم يحج في تلك السنة (ردالمحتار مع الدر ۲/ ۱۶۵)۔ آفاقی چونکہ پہلے ہی حج تمتع کے لئے عمرہ کر چکا ہے اس لئے مزید نفل عمرے اس کے لئے جائز ہوں گے، کیوں کہ وہ ان عمروں کی وجہ سے متمتع حاجی نہیں ہوگا، بلکہ پہلے سے حاجی متمتع ہے، واللہ اعلم۔

۶۔ رمی میں نیابت:

(الف) حج ایک ایسی عبادت ہے کہ شریعت نے عجز و مجبوری کے وقت پوری عبادت ہی میں نیابت کی گنجائش رکھی ہے، رمی، اس عبادت کا ایک حصہ ہے، اسی لئے عذر اور عجز کی بناء پر رمی میں نیابت بدرجہ اولی درست ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (دیکھئے: فتح القدیر ۲/ ۳۱۸، المدونۃ الکبری ۱/ ۳۲۶، شرح مہذب ۸/ ۲۴۵، المغنی ۳/ ۲۵۶)۔

(ب) نیابت صرف مریض اور معذور ہی کے لئے درست ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں:

والمريض الذی لا يستطيع رمی الجمار يوضع الحصی فی كفه حتی يرمی به وإن رمی عنه أجزأه (كتاب الاصل ۴۲۹/۲)۔

اور جو بیمار خود رمی نہ کرسکتا ہو وہ اپنی ہتھیلی میں کنکری کو رکھے اور پھر پھینکے اور اگر کوئی دوسرا اس کی طرف سے کرے تو کافی ہے۔

یہ عذر کس درجہ کا ہو؟ اس کی صراحت نہیں، کاسانی نے صرف اس قدر لکھا ہے کہ ایسا مریض ہو جو رمی کرنے پر قادر نہ ہو "كالمريض الذی لا يستطيع الرمی" (بدائع الصنائع ۱۳۷/۲، المبسوط للسرخسی ۶۹/۴) اور یہ حقیقت بھی ہے کہ اس عذر کی تعیین وتحدید دشوار ہے، کیوں کہ مختلف لوگوں میں مشقتیں برداشت کرنے اور تکلیف کو انگیز کرنے کی صلاحیت بھی مختلف ہوتی ہے، نیز موسموں کے فرق سے بھی اس صلاحیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔

بعض فقہاء نے تحدید کی کوشش کی ہے، خاص کر مالکیہ نے، امام مالک کی صراحت کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص کنکری پھینکنے پر قادر نہ ہو، یا قادر ہو لیکن وہاں تک چل کر نہ جاسکتا ہو، اور سواری میسر نہ ہو، یا سواری بھی میسر ہو لیکن سواری پر بھی بیٹھنے کی قدرت نہ ہو (المدونۃ الکبری ۳۲۶/۱) میرے خیال میں مالکیہ نے عذر کی حد بندی کی ہے، اس میں انضباط پایا جاتا ہے مگر دشواری یہ ہے کہ امام مالک کے یہاں اس صورت میں اس کی طرف سے نیابۃً رمی تو ادا ہو جائے گی لیکن دم دینا ہوگا۔

قال مالك و عليه الهدی لأنه لم يرم وإنما رمی عنه (المدونۃ الکبری ۳۲۶/۱)۔

شوافع نے نیابت کے لئے شرط لگائی ہے کہ مایوس کن مرض ہو، اگر ایام رمی ہی میں صحت یاب ہو جانے کی امید ہو تو پھر نیابت کی گنجائش نہیں (شرح مہذب ۲۴۳/۸) پھر شوافع کے یہاں بہتر طریقہ یہ ہے کہ حلال شخص کو یا ایسے شخص کو نائب بنائے جو اپنی رمی کر چکا ہو، اور اگر اپنی رمی نہ کیا ہو تو پہلے اپنی رمی کر کے پھر اس دوسرے شخص کی طرف سے رمی کرنی چاہئے (شرح مہذب ۲۴۵/۸)۔

فقہاء حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں کسی قدر وسعت معلوم ہوتی ہے، ابن قدامہ نے بیماری، قید اور دوسرے اعذار کی بناء پر رمی کی اجازت دی ہے۔

إذا كان الرجل مريضا أو محبوسا أو له عذر جاز أن يستنيب من يرمی عنه (المغنی ۲۵۶/۳)۔

جب کوئی شخص بیمار یا قیدی یا معذور ہو تو اس کی طرف سے نیابۃً رمی کی جائے گی۔

محض ازدحام کی وجہ سے رمی میں نیابت درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے رمی کے اوقات میں جو وسعت رکھی ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے رمی کے لئے صحیح وقت کا انتخاب کیا جائے تو ازدحام سے بچا جاسکتا ہے، اور تجربہ ہے کہ وقت کے صحیح انتخاب کے ذریعے ضعیف اور بوڑھے لوگوں کو بھی رمی کرائی جاسکتی ہے، بنیادی طور پر تین صورتیں ہیں کہ جن میں رمی کی گنجائش ہے:

اول: یہ کہ کنکری پھینکنے کی بھی قوت نہ ہو۔

دوم: کنکری پھینک سکتا ہو لیکن بیس پچیس قدم بھی پیدل چلنا دشوار ہو، کیوں کہ آج کل جمرات کے حصہ میں پیدل چلے بغیر چارہ نہیں، اور وہ بھی خاصے فاصلہ تک پیدل چلنا پڑتا ہے۔

سوم: اپنے خیمے سے جمرات تک کا طویل فاصلہ پیدل طے کرنا دشوار ہو اور سواری دستیاب نہ ہو، گو تھوڑا بہت پیدل چلنے پر قادر ہو۔

بہر حال ضرورت اس بات کی ہے کہ حجاج کو تساہل اور تن آسانی سے بچنے کی تلقین کی جائے اور رمی کے اوقات کے سلسلے میں شریعت میں جو گنجائش اور آسانیاں ہیں ان سے واقف کرایا جائے۔

۷۔ جن کو حج سے روک دیا جائے؟

حجاج کی تعداد کو محدود کرنے کے لئے ان لوگوں کو ہر سال حج سے روکنا اور قانونی اجازت کا مکلّف بنانا۔ جو پہلے حج کر چکے ہیں۔ جائز ہے، اور ایک انتظامی مسئلہ ہے، شریعت نے جو اہل مکہ کو تمتع اور قران سے منع کیا ہے، اس کے پیچھے شاید یہ مصلحت بھی کارفرما ہے کہ اس طرح باہر سے آنے والے حجاج کو عبادت کے زیادہ مواقع مل سکیں گے، اور سہولت بہم پہنچے گی۔

ایسا شخص محصر کے حکم میں ہے، ابن ہمام نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کو سلطان روک دے وہ بھی محصر ہے: **السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر** (فتح القدیر ۱۲۵/۲) فقہاء شوافع میں امام نووی نے بھی سلطان کی طرف سے رکاوٹ کو احصار قرار دیا ہے (شرح مہذب ۳۰۵/۸) بلکہ امام شافعیؒ نے بنفس نفیس اس بابت گفتگو فرمائی ہے (کتاب الأم ۱۶۳/۲)۔

دوسرے فقہاء کے قول پر بھی وہ محصر ہی ہوگا، اس لئے کہ مرض کے مانع سفر ہونے کی صورت میں احصار کا حکم جاری ہوگا یا نہیں؟ اس میں گو اختلاف ہے، لیکن اگر کوئی شخص سفر میں رکاوٹ بن گیا ہو تو تمام فقہاء متفق ہیں کہ اس کے لئے احصار کا حکم ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں احصار کا حکم یہ ہے کہ اس کی جانب سے حرم میں قربانی ہو جائے قربانی کے بعد ہی وہ حلال ہو سکے گا، قربانی یوم النحر سے پہلے بھی ہو سکتی ہے، صاحبین کے نزدیک قربانی، یوم النحر کو کی جائے گی (فتح القدیر ۱۲۹/۲) اور آج کل سعودی حکومت کی طرف سے یہ سہولت بھی فراہم کی جاتی ہے کہ جن لوگوں کو روک دیا جاتا ہے ان سے قربانی کے پیسے لے لئے جاتے ہیں اور ان کی طرف سے قربانی کا نظم کر دیا جاتا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک جہاں سفر سے روکا گیا ہے وہیں قربانی کر لے، نہ قربانی کے لئے کسی وقت کی قید ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ حرم میں قربانی ہو (دیکھئے: شرح مہذب ۳۰۲/۸)۔

ایسے لوگوں کے لئے جو روک دیئے جانے کے خطرہ سے دوچار ہوں، بہتر صورت یہ ہے کہ احرام کا کپڑا پہننے کے بعد جب تک اس چوکی سے نہ گذر جائیں جہاں پولیس متعین ہوتی ہے اور خلاف قانون سفر کرنے والوں کو

واپس کرتی ہے اس وقت تک تلبیہ پڑھنے سے اجتناب کریں، کیوں کہ جب تک تلبیہ نہ پڑھے، احرام شروع نہیں ہوتا، اگر واپس کر دیا جائے تو واپس ہو جائے، صاحب ہدایہ کا بیان ہے:

ولا يُعد شارعافي الإحرام بمجرد النية مالم يأت بالتلبية (ہدایہ مع الفتح ۲؍۴۳۷)۔

اور جب تک کہ تلبیہ نہ کہے تو محض نیت کی وجہ سے احرام کو شروع کرنے والا نہیں کہا جائے گا۔

۸۔ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب:

دس ذی الحجہ سے متعلق چار افعال ہیں: رمی، قربانی، بال منڈانا اور طواف زیارت۔ طواف زیارت کو چھوڑ کر ان تینوں افعال کے درمیان امام ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے، اور اگر اس میں تقدیم وتاخیر رہ گئی تو دم جنایت بھی واجب ہوگا (بدائع الصنائع ۲؍۱۳۳، المبسوط ۴؍۶۵)۔

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ان تینوں افعال میں ترتیب کی رعایت مسنون ہے نہ کہ واجب، اور اسی بنیاد پر اگر ترتیب کی رعایت نہ کی گئی ہو تو دم واجب نہیں (المدونۃ ۱؍۳۲۳، تحفۃ المحتاج ۴؍۱۲۲، الاقناع ۱؍۳۹۱) البتہ امام مالک نے رمی سے پہلے بال منڈانے والے پر فدیہ واجب قرار دیا ہے، اور حنابلہ نے جانتے بوجھتے ترتیب کی خلاف ورزی کو باعث کراہت کہا ہے (الاقناع ۱؍۳۹۱)۔

فقہاء احناف میں بھی صاحبین کے نزدیک ترتیب سنت ہی ہے واجب نہیں، اگر ان افعال میں تقدیم و تاخیر ہو جائے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔

أما عندهما فعدم التاخير سنة حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شئ عليه (ردالمحتار ۲؍۲۵۰، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۲؍۱۴۱)۔

صاحبین کے نزدیک تاخیر نہ کرنا سنت ہے، لہٰذا اگر بال مونڈنے کے بعد قربانی کر دی تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

جمہور اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حجۃ الوداع کے واقعہ کا بیان ہے کہ مختلف حضرات سے دسویں تاریخ کے افعال حج میں ترتیب کی رعایت نہ ہو سکی اور انہوں نے آپ سے اس بابت دریافت کیا تو آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا: کہ کوئی حرج نہیں ''افعل ولا حرج''۔ یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے، اور بظاہر اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ ترتیب کی خلاف ورزی کی وجہ سے حکم دنیا کے اعتبار سے بھی کوئی حرج نہیں یعنی دم واجب نہیں، اور حکم اخروی کے اعتبار سے بھی حرج نہیں یعنی گناہ نہیں، جمہور نے یہی معنی مراد لیا ہے، احناف کا خیال ہے کہ اس میں صرف گناہ کی نفی کی گئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب کی رعایت قربانی گاہ کے فاصلہ کی وجہ سے بھی اور حجاج کی اکثریت کے مسائل حج سے ناواقفیت کے باعث بھی دشوار ہوتی ہے، اور جمہور کی رائے اس مشقت سے بچنے اور بچانے میں معاون ہے، اور یہ رائے بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے، نیز صاحبین بھی اس رائے کے موافق ہیں اور

صاحبین کا قول بھی درحقیقت امام ابوحنیفہ ہی کا ایک قول ہوتا ہے، بلکہ جہاں صاحبین کی رائے ایک طرف اور امام صاحب کی رائے ایک طرف ہے وہاں بعض اہل علم کے نزدیک دونوں قول میں سے ایک پر فتوی دینے کی گنجائش ہوتی ہے، اس لئے فی زمانہ صاحبین کی رائے پر فتوی دینا اور اس پر عمل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۹۔حج بدل میں تمتع:

عام طور پر فقہاء حنفیہ کے یہاں یہ بات معروف ومتداول ہے کہ حج بدل میں تمتع کی گنجائش نہیں، لیکن فقہاء کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں بھی تمتع کی گنجائش ہے، چنانچہ علاء الدین حصکفی کا بیان ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآ مر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (الدر المختار علی ہامش الرد ۲/ ۲۴۷، نیز دیکھئے: تاتارخانیہ ۲/ ۵۴۸)۔

اور قران وتمتع وجنایت کا دم حج کرنے والے پر ہوتا ہے، اگر حج کرانے والے نے تمتع وقران کی اجازت دی ہو ورنہ تو وہ مخالفت کرنے والا ہوگا اور اس کی وجہ سے اس کو ضمان دینا پڑے گا۔

(الف) پس معلوم ہوا کہ اگر آمر کی اجازت سے حج تمتع کیا جائے تو ایسا کرنا درست ہے۔

(ب، ج) علامہ سرخسی کے بقول آمر کی طرف سے اگر قران کے لئے صراحتاً اجازت حاصل نہ ہو، جب بھی قران کی صورت میں حج بدل کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ کبھی دلالۃً بھی اجازت ہوتی ہے: **إذ يثبت الإذن دلالة** (المبسوط ۴/ ۱۵۵، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۳/ ۱۵۳) اس سے معلوم ہوا کہ اجازت حج میں صراحت ضروری نہیں، صاحبین کی رائے پر دلالۃً بھی اجازت کافی ہے۔ ہمارے فقہاء کے زمانہ میں حج کی تینوں صورتیں: اِفراد، قران اور تمتع بکثرت مروج تھیں، آمدورفت کا نظام بھی اپنے قابو کا تھا، اور مشقت برداشت کرنے کا مزاج بھی زیادہ تھا اور اس کی صلاحیت بھی، ہمارے زمانہ میں حج تمتع عام ہے، اور عام طور پر جب کوئی شخص حج کے لئے جاتا ہے تو ذہن میں یہی بات ہوتی ہے کہ حج تمتع کا قصد ہوگا، آفاقی حضرات میں دس فیصد شاید ہی اِفراد یا قران کرتے ہوں، اس لئے مطلق حج کی جازت دلالۃً تمتع کی اجازت متصور ہوگی، اور حج بدل کرنے والوں کے لئے تمتع کرلینا درست ہوگا۔

(د) تمتع اجازت سے کیا ہو یا بلا اجازت، دم تمتع مامور کے ذمہ ہوگا، کیوں کہ آمر پر عمرہ واجب نہیں ہے، اس لئے اس کا حقیقی ثواب حج بدل کرنے والے کو حاصل ہوگا، اس سلسلہ میں حصکفی کی عبارت گذر چکی ہے۔

(ھ، و) موجودہ زمانے میں چونکہ حجاج کی آمدورفت اس کی مرضی سے متعلق نہیں ہے اور طویل عرصہ تک حالت احرام میں رہنا باعث مشقت ہے اس لئے میت کی طرف سے بھی حج تمتع کیا جاسکتا ہے، فقہاء نے میت کی طرف سے تمتع کو اس لئے نادرست قرار دیا ہے کہ متوفی نے اس کا حکم نہیں دیا تھا: **لأنه لم يأمره بذلك** (المبسوط ۴/ ۱۵۵) فقہاء کی اس تعلیل وتوجیہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر خود متوفی نے حج تمتع کی اجازت دی ہو تو پھر اس کی جانب سے حج بدل میں تمتع درست ہوگا۔

اور اگر متوفی نے مطلق حج کی وصیت کی تھی تب بھی یہ دلالۃً اس کی طرف سے تمتع کی اجازت متصور ہوگی، غور کیا جائے کہ حج مطلق ہے، اور اس میں اِفراد، تمتع اور قران تینوں صورتیں شامل ہیں، تو جب مطلق لفظ بولا جائے تو اس کی دلالت اپنے تمام اِفراد پر ہوگی یا نہیں ہوگی! ؟ہاں اگر متوفی نے یہ کہا ہوتا کہ میقات ہی سے حج کا احرام باندھنے کی وصیت کرتا ہوں تو ضرور ہے کہ افراد ہوتا اور تمتع اور قران کی صورتوں کو شامل نہیں ہوتا۔

۱۰۔ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت:

ایسی عورت کے لئے مجبوری کی وجہ سے ناپاکی کی حالت میں طواف کر لینے کی گنجائش ہے، کیوں کہ دوبارہ اس کا وطن سے واپس آ کر طواف کرنا دشوار ہے، اور جب تک طواف نہ کرے وہ اپنے شوہر کے لئے حرام ہے، اور فقہاء حنفیہ کے یہاں ناپاکی کی حالت میں طواف کیا جائے تب بھی طواف ہو جاتا ہے (تاتارخانیہ ۲/۵۱۶۔۵۱۷)۔

(ب، ج) البتہ دم واجب ہوگا اور دم میں بدنہ واجب ہوگا (تاتارخانیہ ۲/۵۱۶، ۵۱۷)۔

(د) نیز دم حرم میں ادا کرنا ہوگا (حوالہ سابق)۔

احناف کے علاوہ امام احمد سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے، اور فقہاء شوافع نے بھی شافعی خواتین کو ابتلاء کی صورت میں اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی رائے پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے (فتح العلوم ۴/۴۱۹)۔

۱۱۔ سفر حج میں شوہر کا انتقال:

عدت کی حالت عبادت اور افعال حج میں مانع نہیں ہے بلکہ سفر کے لئے مانع ہے، اسی پس منظر میں فقہاء حنفیہ نے ایسی عورت کے لئے درج ذیل احکام دیئے ہیں:

(الف) اگر اس کا گھر مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو گھر لوٹ آئے۔

(ب) اگر مکہ مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو سفر حج جاری رکھے۔

(ج) اگر دونوں ہی طرف مسافت سفر کا فاصلہ ہو اور شہر میں ورود پذیر ہو یعنی ایسی جگہ اس کی عدت شروع ہوگئی جہاں اس کا ٹھہرنا اور قیام کرنا ممکن ہو اور محرم ساتھ نہ ہو تو وہیں عدت گذار لے، اور سلسلہ سفر منقطع کردے۔

(د) اگر محرم ساتھ ہو، تو صاحبین کے نزدیک محرم کے ساتھ سفر حج جاری رکھے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک سلسلہ سفر ختم کردے (تاتارخانیہ ۲/۴۳۵، فتح القدیر ۲/۴۱۹)۔

موجودہ زمانہ میں اپنے ملک کی حدوں سے نکلنے کے بعد، مکہ سے پہلے قانونی مشکلات کی وجہ سے نہ قیام ممکن ہوتا ہے اور نہ سفر سے واپسی آسان ہوتی ہے، پھر قافلہ حج میں بڑی تعداد میں خواتین ہوتی ہیں، ان کے ساتھ کسی خاتون کے رہنے میں فتنہ کے مواقع کم ہو جاتے ہیں، اس لئے اگر ہندوستان سے نکلنے کے بعد شوہر کی وفات ہوگئی تو سفر حج مکمل کر لینے کی گنجائش ہونی چاہئے، اور امام شافعی کی اس رائے کو اختیار کرنا چاہئے کہ اگر رفقاء سفر میں کچھ ثقہ خواتین بھی موجود ہوں تو عورت محرم کے بغیر بھی ان کے ساتھ سفر حج کر سکتی ہے۔

يجوز لها الحج إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالموافقة (ہدایہ مع الفتح ۲؍۴۲۰)۔

۱۲۔حاجی مقیم ہے یا مسافر؟

اس حقیر کا خیال یہ ہے کہ دو شہروں کا اتصال ان کو "ایک شہر" نہیں بناتا، بلکہ وہ دوالگ الگ شہروں ہی کے حکم میں ہے، شہر کی تحدید بنیادی طور پر عرف پر موقوف ہے، اور اس زمانہ کا عرف یہ ہے کہ بلدیہ شہر کے جو حدود متعین کرتی ہے اس کو شہر کی حد سمجھا جاتا ہے، تو جب تک بلدیہ مکہ اور منیٰ کو دو علیحدہ شہر تصور کرے ان کا حکم دو شہروں کا ہوگا۔ فقہاء کی ان جزئیات سے غلط فہمی میں نہ پڑنا چاہئے جن میں شہر سے متصل دیہات کو شہر کے حکم میں رکھا گیا ہے، کیوں کہ دیہات کی حیثیت شہر کے تابع کی ہے، اور دو شہروں کی حیثیت مستقل شہر کی ہے۔

لہذا اگر کوئی شخص ۸؍ذی الحجہ سے پندرہ دنوں قبل مکہ نہیں پہونچے تو وہ مسافر ہی شمار ہوگا اور قصر کرے گا، علامہ شامی نے اس کی وضاحت اس طرح فرمائی ہے

إنه إذا نوى الإقامة بمكة شهراً ومن نيته أن يخرج إلى عرفات و منى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوما لايصير مقيما لأنه لا يكون ناويا لإقامة مستقلة فلا تعتبر (منحۃ الخالق علی البحر ۲؍۱۴۳)۔

جب مکہ کے اندر ایک ماہ قیام کا ارادہ کرے اور اس کی نیت یہ ہے کہ عرفات ومنیٰ کے لئے مکہ میں پندرہ دن کے قیام سے پہلے ہی جانا ہے تو مقیم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مستقل اقامت کی نیت نہیں کر رہا ہے لہذا نیت معتبر نہ ہوگی۔

۱۳۔مخالف مذہب امام کی اقتداء:

فقہاء کا اختلاف دراصل مسائل کے مجتہد فیہ ہونے کی علامت ہے، اور اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اختلاف صواب وخطا کا ہے نہ کہ حق وضلال کا، اس لئے ایسے مسائل میں توسع اختیار کرنا چاہئے، فقہاء حنفیہ میں ابوبکر جصاص رازی بڑے پایہ کے فقیہ ہیں، امام کرخی کے شاگرد ہیں، اور دو واسطوں سے امام محمد کے تلامذہ میں ہیں، ابوبکر جصاص رازی نے اس کی اجازت دی ہے کہ حنفی ایسے شافعی امام کے پیچھے نماز وتر پڑھ سکتا ہے جو فصل کے ساتھ نماز ادا کرتا ہو، ابن ہمام کے الفاظ ہیں:

إن اقتداء الحنفي بمن يسلّم على رأس الركعتين في الوتر يجوز ويصلي معه بقيته لأن إمامه لم يخرجه بسلام عنده لأنه مجتهد فيه (فتح القدیر ۱؍۳۷۲، نیز دیکھئے البحر الرائق ۲؍۳۹)۔

وتر میں دو رکعات پر سلام پھیرنے والے کی اقتداء اگر حنفی کرے تو جائز ہے، اور بقیہ کو اس کے ساتھ پورا کرے، اس لئے کہ اس کا امام سلام کی وجہ سے نماز سے باہر نہیں نکلتا کیونکہ یہ ایک مجتہد فیہ معاملہ ہے۔

علامہ ابن ہمام نے اپنے شیخ سراج الدین کا بھی یہ نقطہ نظر نقل کیا ہے، اور خود ابن ہمام کا جھکاؤ بھی اسی طرف محسوس ہوتا ہے (حوالہ سابق) اس پر اس حدیث سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ امام ہی

کی نماز اصل کی حیثیت رکھتی ہے، الإمام ضامن ۔ گویا امام کی نماز اس کے مسلک کے مطابق صحیح ہو جائے تو مقتدی کی نماز بھی کافی ہو جائے گی، حنفیہ نے اس اصول کو اقتداء کے اکثر مسائل میں برتنے کی کوشش کی ہے، اسی لئے اقتداء مفترض بالمتنفل کی اجازت نہیں دی گئی، کہا گیا کہ ایک فرض پڑھنے والا دوسری فرض پڑھنے والے کی اقتداء نہیں کرسکتا، تو جب دیگر مسائل میں امام کی نماز کو اصل مانا گیا ہے تو اس مسئلہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی
دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱۔ احناف کے تمام ائمہ نیز جمہور فقہاء کے نزدیک، امام شافعی کے علاوہ اور ائمہ کے نزدیک بھی (بلکہ امام شافعی کا پہلا قول) یہی ہے کہ باہر سے آ کر مکہ مکرمہ کے اندر بغیر احرام باندھے داخل ہونا ممنوع ہے جیسا کہ (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲، طبع اول) میں حضرت عباسؓ کی یہ روایت: فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما (میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ میقات سے بغیر احرام کے کوئی شخص تجاوز نہ کرے) نقل کرنے کے بعد صاحب بدائع لکھتے ہیں کہ:

لو أراد بمجاوزة هذه المواقيت دخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها إلا محرما سواء أراد بدخول مكة النسک أو التجارة أو حاجة أخرى عندنا، وقال الشافعي إذا دخلها للنسک وجب عليه الإحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله من غير إحرام، وجه قوله أنه تجوز السكنى بمكة من غير إحرام فالدخول أولىٰ لأنه دون السكنى ولنا ماروى عن النبي ﷺ أنه قال ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي... الحديث، والاستدلال به من ثلاثة أوجه، أحدها بقوله ﷺ ألا إن مكة حرام والثاني بقوله لا تحل لأحد بعدي والثالث بقوله ثم عادت حراما إلى يوم القيامة مطلقاً من غير فصل وروى عن ابن عباسؓ عن النبي ﷺ أنه قال لايحل دخول مكة بغير إحرام ولأن هذه بقعة شريفة لها قدر وخطر عند الله تعالىٰ فالدخول فيها يقتضي التزام عبادة إظهاراً لشرفها على سائر البقاع.

(اگر کسی نے ان مواقیت کو پار کر کے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ کیا خواہ حج کے ارادہ سے ہو یا تجارت یا کسی دوسری ضرورت کی وجہ سے، ہمارے نزدیک بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں، اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر کوئی مکہ میں حج کے ارادہ سے داخل ہو تو اس پر احرام واجب ہے اور اگر کسی ضرورت کی وجہ سے داخل ہوا ہے تو بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، جواز کی وجہ یہ ہے کہ مکہ میں بغیر احرام کے سکنی جائز ہے، تو دخول بدرجۂ اولی جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ سکنی سے کمتر ہے۔ ہماری دلیل جو آپ ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جان لو کہ مکہ اس دن سے قابل احترام ہے جس دن اللہ تعالی نے اس کو وجود بخشا، مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہیں اور نہ میرے بعد...... (الحدیث) اور تین طریقے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔

(١) ألا إن مكة حرام.

(٢) لاتحل لأحد بعدی (یعنی کہ کوئی بغیر احرام کہ میں داخل ہو)۔

(٣) ثم عادت حراما إلی یوم القیامة (قیامت تک کے لئے مکہ کی حرمت باقی رہے گی)۔اور حضرت ابن عباسؓ آپ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ بغیر احرام کے مکہ میں دخول حلال نہیں، اوراس لئے کہ یہ زمین کا وہ مقدس ٹکڑا ہے جس کی اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرف وعزت اور قدر ومنزلت ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں داخل ہوتے وقت عبادت کا التزام ہوتا کہ دیگر تمام حصۂ زمین سے اس کا شرف مقام ممتاز رہے۔

اور ہدایہ (۲۱۴/۱) میں ہے:

الآفاقی إذا انتهی إلیها علی قصد دخول مكة علیه أن یحرم قصد الحج أو العمرة أولم یقصد عندنا لقوله علیه السلام لا یجاوز أحد المیقات إلا محرما ولأن وجوب الإحرام لتعظیم هذه البقعة الشریفة فیستوی فیه الحاج والمعتمر وغیرهما.

(ہمارے نزدیک آفاقی جب مکہ میں داخل ہونے کی غرض سے پہونچے تواس کا محرم ہونا ضروری ہے خواہ حج یا عمرہ کا قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے کہ محرم ہی میقات سے آگے بڑھ سکتا ہے اوراس لئے کہ احرام کا وجوب اس مقدس سرزمین کی وجہ سے ہے، لہٰذا اس میں حج وعمرہ کرنے والے اوران کے علاوہ دیگر تمام زائرین برابر ہوں گے)۔

اور نیل الاوطار (۲۸/۵) میں علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

وقد اختلف فی جواز المجاوزة بغیر عذر فمنعه الجمهور وقالوا لا یجوز إلا بإحرام من غیر فرق بین من دخل لأحد النسكین أولغیرهما ومن فعل أثم ولزمه دم، وروی عن ابن عمر والناصر (كذا) وهوالأخیر من قولی الشافعی وأحد قولی أبی العباسؓ أنه لا یجب الإحرام إلا علی من دخل لأحد النسكین لا علی من أراد مجرد الدخول، استدل الأولون بقوله تعالیٰ ۔" وإذاحللتم فاصطادوا ".

(اور بغیر کسی عذر کے میقات سے آگے جانے کے جواز میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک میقات سے آگے بڑھنا ممنوع ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے، خواہ حج وعمرہ کی غرض سے جانا ہو، یاان دونوں کے علاوہ کسی اور غرض سے، اور جو بغیر احرام کے جائے تو وہ گنہگار ہوگا اوراس پر دم لازم ہوگا، اور عبداللہ ابن عمر اوراسی طرح الناصر سے مروی ہے، اورامام شافعی کا آخری قول یہی ہے اورابن عباس کا بھی ایک قول یہی ہے کہ احرام اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو حج وعمرہ میں سے کسی کے ارادہ سے داخل ہوا ہو نہ کہ صرف داخل ہونے سے واجب ہوتا ہے، جمہور فقہاء نے اللہ تعالیٰ کے قول "اور جب تم حلال ہوجاؤ تو شکار کرو" سے استدلال کیا ہے)۔

اس دلیل پر نقد کرنے کے بعد علامہ شوکانی نے دوسری دلیل یہ ذکر کی ہے:

و استدلوا ثانیا بحدیث ابن عباسؓ عند البیهقی بلفظ "لا یدخل أحد مکة إلا محرما" قال الحافظ اسناده جید ورواه ابن عدی مرفوعاً من وجهین ضعیفین ... وروی الشافعیؒ عنه أیضا أنه کان یرد من جاوز المیقات غیر محرم"

(نیل الأوطار ۲۸/۵ طبع دار الجیل، بیروت)۔

(جمہور کی دوسری دلیل ابن عباس کی وہ حدیث ہے جس کو بیہقی نے لفظ ''لا یدخل أحد مکة إلا محرما'' (کہ مکہ میں محرم ہی داخل ہوگا) سے روایت کیا ہے، اس روایت کے سلسلہ میں حافظ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد جید ہے، اور ابن عدی نے اس کو دو ضعیف سندوں سے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور امام شافعی نے ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ جو شخص بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرے گا اس کو لوٹا دیا جائے گا)۔

علاوہ ازیں فتح القدیر مع الکفایہ (طبع کوئٹہ پاکستان) میں اس پر تفصیلی بحث کی گئی ہے، اور اس سلسلہ کی روایات مع مآخذ نقل کی گئی ہیں، ان میں ایک روایت یہ بھی ہے:

عن ابن عباس قال إذا جاوز الوقت فلم یحرم حتی دخل مکة رجع إلی الوقت فاحرم وإن خشی إن رجع إلی الوقت فإنه یحرم و یهرق لذلک دما.

اس پر علامہ ابن ہمام نے یہ نوٹ لکھا ہے:

فهذه المنطوقات أولیٰ من المفهوم المخالف فی قوله "ممن أراد الحج والعمرة" إن ثبت أنه من کلامه علیه السلام دون کلام الراوی (فتح ۳۳۵/۲)۔

(اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ آپ ﷺ کے کلام میں سے ہے راوی کا کلام نہیں ہے، تو رسول اللہ ﷺ کے اس قول "ممن أراد الحج و العمرة" میں منطوقات مراد لینا مفہوم مخالف سے بہتر ہے)۔

۲۔ جن فقہاء کے نزدیک بغیر احرام کے مکہ معظمہ یعنی حدود حرم میں داخل ہونا مطلقاً ممنوع ہے، ان کے نزدیک ان اعذار کی بنا پر بھی جو سوالنامہ میں مذکور ہیں، بغیر احرام کے مکہ جانا ممنوع ہوگا، البتہ اس کے لئے بعض حیلے اختیار کرنے کی اجازت حنفی کتب فقہ مثلاً عنایہ، کفایہ اور شامی ۱۵۴/۲۔۱۵۵ وغیرہ میں مذکور ہیں، ایک یہ کہ حل کی نیت کرنا پھر وہاں سے مکہ معظمہ جانا وغیرہ، لیکن کتب فقہ میں (حل) سے مکہ معظمہ بغیر احرام کے جانے کی جو عقلی وجوہ اور حکمتیں بیان کی گئی ہیں، مثلاً بدائع میں مذکور یہ وجہ:

لأن مصالح أهل البستان (أی الحل) متعلق بمکة فیحتاجون إلی الدخول فی کل وقت فلو منعوا من الدخول إلا بالإحرام لوقعوا فی الحرج، وإنه منفی شرعا ...... ولو خرج من الحرم إلی الحل ولم یجاوز المیقات ثم أراد أن یعود إلی مکة له أن یعود إلیها من غیر إحرام لأن أهل مکة یحتاجون إلی الخروج إلی الحل للاحتطاب والاحتشاش والعود إلیها فلو ألزمنا هم

الإحرام عند كل خروج لوقعوا في الحرج"۔

(اس لئے کہ اہل بستان (یعنی حل) کے مصالح مکہ سے متعلق ہیں، کیونکہ ان لوگوں کو ہمہ وقت وہاں جانے کی ضرورت پڑتی ہے، اگر انہیں بغیر احرام کے داخل ہونے سے روکا جائے تو وہ حرج میں پڑ جائیں گے اور شریعت نے حرج کو دور کیا ہے۔ اور اگر کوئی حرم سے حل کی طرف نکلتا ہے اور میقات پار کئے بغیر مکہ لوٹنے کا ارادہ رکھتا ہے تو وہ بغیر احرام کے مکہ لوٹ سکتا ہے، اس لئے کہ اہل مکہ کو لکڑیاں اور گھاس کے لئے حل کی جانب نکلنے اور پھر مکہ لوٹنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ لہٰذا اگر ہم ان کے لئے ہر خروج پر احرام لازم کردیں گے تو وہ حرج میں پڑ جائیں گے) ان سے تو یہ نکلتا ہے کہ اگر حل کے باہر مکہ والوں کو آنے جانے کی ایسی ہی شدید ضرورت پیش آجائے جیسا کہ حل میں پیش آتی ہے تو انہیں حل کے باہر آفاق سے بھی بغیر احرام کے مکہ آنے جانے کی اجازت ہو، اگر مسئلہ صرف قیاسی ہوتا تو ایسا قول اختیار کرلینے کی گنجائش ہوتی، خاص طور سے اس اصول کی موجودگی میں جو بدائع الصنائع ۲/۱۵۹ میں بایں الفاظ بتایا گیا ہے " لأن الضرورة سبب لتخفيف الحكم وتيسيره"۔

لیکن مولانا ظفر احمد تھانویؒ نے علامہ شوکانی کی اس دلیل: "وقد كان المسلمون في عصره ﷺ يختلفون إلى مكة لحوائجهم ولم ينقل أنه أمر أحد منهم بإحرام" (اور مسلمان آپ ﷺ کے زمانہ میں مختلف ضرورتوں کے پیش نظر مکہ جایا کرتے تھے، لیکن یہ منقول نہیں ہے کہ ان میں سے کسی کو احرام کا حکم دیا گیا ہو) کا جواب دیتے ہوئے تحریر کیا ہے:

قلت إن أراد اختلاف من هو داخل الميقات إلى مكة فلا يرد علينا...... وإن أراد اختلاف من هو خارج الميقات فغير مسلّم فإن المواقيت بعيدة عن مكة بمراحل ولا تتعلق الحوائج الإنسانية ولا المدنية إلا بمصر قريب وتعلقها بالمصر البعيد نادر (اعلاء السنن ۱۰/۱۸)۔

میرا خیال ہے کہ اگر مکہ جانے سے مراد وہ شخص ہے جو میقات میں داخل ہو تو ہم پر اعتراض نہیں ہوگا، اور اگر اس شخص کا جانا مراد ہو جو میقات سے خارج ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے، کیونکہ مواقیت مکہ سے بہت دور ہیں، اور انسانی اور شہری ضروریات شہر سے قریب ہی ہوا کرتی ہیں، اور شہر سے دور، بہت ہی نادر ہیں۔

اس صورت حال پر غور کرنے کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس بقعہ مبارکہ میں قیام کرنے، وہاں کاروبار یا دوسرے ذرائع کسب معاش اختیار کرنے کا موقعہ دیا ہے، تو اس کے انعام کا تقاضہ یا حق ہے کہ اس بقعہ سے متعلق دو خاص عبادتوں (حج، عمرہ) میں سے ایک ادا کرے، عموماً عمرہ میں بمشکل دو گھنٹے خرچ ہوتے ہیں، تو کیا ایک مسلمان تاجر، یا ٹیکسی ڈرائیور کے لئے دو گھنٹے نکال لینا مشکل کام ہے؟ جب کہ قہوہ خانوں، ہوٹلوں اور تفریح گاہوں میں روزانہ اس سے کہیں زیادہ عام طور سے وقت گذارتے ہیں یا گنوادیتے ہیں، دراصل احساس بیدار کرنے کی ضرورت ہے نہ کہ سہولت پسند بلکہ سہل انگار طبیعتوں کے لئے حیلے اور فرار کے راستے بجھانے کی، اللہ تعالیٰ نے سورۃ القریش میں حرم کی مجاورۃ کی وجہ سے قریش کو جو مادی (تجارتی سفر وغیرہ کی) سہولتیں حاصل تھیں انہیں یاد دلا کر خود

اپنی عبادت کی طرف متوجہ کیا ہے:

لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا ربَّ هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف. (اس واسطے کہ مانوس رکھا قریش کو مانوس رکھنا ان کو سفر سے جاڑے کے اور گرمی کے، تو چاہئے کہ بندگی کریں اس گھر کے رب کی جس نے ان کو کھانا دیا بھوک میں اور امن دیا ڈر میں)۔

کیا اس انداز خطاب میں مسلمان تاجروں اور پیشہ وروں کے لئے سامان موعظت نہیں ہے؟

علامہ شوکانی نے حجاج بن علاط کے واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کا جواز ثابت کیا ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے مولانا ظفر احمد تھانویؒ نے کیا خوب لکھا ہے:

يحتمل أن يكون قصة الحجاج قبل توقيت المواقيت لأن إتيانه مكة بعد فتح خيبر لجمع أمواله كاتما إسلامه ...... فقد قال بعضهم فرض (الحج) سنة تسع وقيل ست ومن قال فرض سنة ست لم يقم دليلا عن أنه كان قبل فتح خيبر أو بعده (إلاء السنن ۱۰/۱۸ خلاصہ)۔

(احتمال یہ ہے کہ حجاج والا واقعہ مواقیت کی تعین سے پہلے کا ہو، اس لئے کہ فتح خیبر کے بعد ان کا مکہ آنا اپنے اسلام کو چھپا کر اپنا مال جمع کرنے کے لئے تھا، بعض نے کہا کہ حج کی فرضیت سن نو میں ہوئی اور بعض نے سن چھ کہا ہے۔ اور جنہوں نے حج کی فرضیت کو سن چھ میں کہا ہے انہوں نے اس سلسلہ میں کوئی دلیل نہیں دی کہ فرضیت حج فتح خیبر سے پہلے ہوئی یا بعد میں)۔

۳۔ مکہ میں مستقل (مکی) کے لئے عندالاحناف جائز نہیں ہے۔

۴۔ مکی یعنی جو مکہ کا مستقل باشندہ ہو، یا اشہر حرم شروع ہونے سے قبل صحیح طریقہ سے مکہ مکرمہ آ کر مقیم ہو گیا ہو (زبدہ ۳۰۵) یا کم از کم ایک سال وہاں مقیم رہنے والا ہو (بدائع ۲/۱۶۵) سے مستفاد ہوتا ہے کہ اقامت مکہ پر ایک سال گذرنے سے مکی کے مخصوص احکام متعلق ہو جاتے ہیں) جس سال حج کرنے کا ارادہ کرے اس سال اشہر حج میں عمرہ نہ کرے، ظاہر ہے کہ حج و عمرہ اللہ تعالی کی رضا کے لئے ہی کئے جاتے ہیں اس کی رضا اسی میں ہے کہ مکی دونوں کو جمع نہ کرے جیسا کہ قرآن مجید کی سورۃ البقرۃ کی آیت: "فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى ...... ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام" میں صاف طور سے بتایا گیا ہے کہ تمتع (اور قران) ان لوگوں کے لئے مشروع ہیں جو مسجد حرام (مکہ) کے باشندے نہ ہوں۔

احکام القرآن للجصاص میں اس آیت کریمہ کی تفسیر و تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

وقد روى عن ابن عمر أنه قال إنما التمتع رخصة لمن لم يكن له اهله حاضرى المسجد الحرام ...... والمراد المتعة ولو كان المراد الهدى لقال "ذلك على من لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام" ...... وأيضا فإن التمتع لأهل سائر الآفاق إنما هو تخفيف من الله تعالى وإزالة المشقة عنهم فى إنشاء سفر لكل واحد منهما وأباح لهم الاقتصار على سفر واحد

في جمعهما جميعا إذ لو منعوا عن ذلك لأدى ذلك إلى مشقة وضرر ، وأهل مكة لامشقة عليهم ولاضرر في فعل العمرة في غير أشهر الحج (احكام القرآن للجصاص ۱/۲۸۸) .

جبکہ مکی کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے جمع بین النسکین کی اجازت نہیں ہے، لہٰذا ایسا کرنے سے وہ گنہگار ہوگا، ظاہر ہے کہ یہ عبادتیں ''اجر'' کے لئے کی جاتی ہیں نہ کہ ''وزر'' کے لئے، اور یہ بھی بدیہی سا ہے کہ ایسے مکی نے حج ضرور کرلیا ہوگا، اور جو جمع بین الحج والعمرہ کا شائق ہے (اگر حج نہ کیا ہو تو وہ ایک سال صرف حج کرے اور عمرہ نہ کرے) تو پھر اسے عمرہ کے ساتھ حج کرکے گنہگار ہونے کی کیا ضرورت ہے؟ اس حکم میں تو اس کے لئے آسانی ہے نہ کہ مشقت، پھر مسلک سے عدول کی کیا ضرورت اس لئے سوال میں مذکور عبارت ''اہل مکہ کو پابند کرنا...... تنگی اور دشواری کی بات ہے'' بے محل اور غیر ضروری معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ترک حج میں کوئی تنگی و دشواری نہیں کیونکہ ایسا کرنا صرف ایک سال ضروری ہوگا نہ کہ ہمیشہ، اور اگر اس نے ابھی حج فرض نہیں کیا ہے تو پہلے حج فرض ادا کرے اور حدود حرم کے باہر اشہر حج میں نہ جائے، جب حج فرض کے لئے دنیا بھر سے لوگ بے پناہ مشقتیں اٹھا کر اور کثیر رقم خرچ کرکے آتے ہیں، تو مکہ میں مقیم حج فرض ادا کرنے والے کے لئے صرف اتنی پابندی برداشت کرلینا کہ وہ صرف دو مہینہ دس روز تک حدود میقات سے باہر نہ جائے کیا دشوار ہے؟ اور یہ ''مشقت'' کے ذیل میں کیسے آسکتا ہے، ورنہ تو ایسی مشقت ہر شرعی حکم کی بجاآوری میں ہوتی ہے تو پھر سرے سے (تکلیف) ہی مرتفع کردی جائے۔

۵۔ اس مسئلہ میں فقہائے احناف کے درمیان بھی خاصا اختلاف نظر آتا ہے، علمائے دیوبند کی رائیں بھی مختلف ہیں، مولانا مفتی سعید احمد صاحب مظاہری (سابق صدر مفتی مظاہر علوم) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب معلم الحجاج صفحہ ۲۲۱ پر دونوں قول نقل کرکے جواز کو ترجیح دی ہے، لیکن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے جواہر الفقہ (۱/۴۹۲) میں صرف عدم جواز کا قول نقل کیا ہے، جس سے ان کا رجحان عدم جواز ہی متبادر ہے، اپنے اکابر میں مناسک کے ایک بہت بڑے عالم مولانا شیر محمد صاحب سندھی نے ''زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک'' میں اس مسئلہ پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے، اس میں جواز کی گنجائش تو ذکر کی ہے لیکن بہتر نہ ہونے کا عندیہ دیا ہے (دیکھئے صفحہ ۳۰۶۔۳۱۶) بحث کا خلاصہ کرتے ہوئے اس میں لکھا ہے: ''پس بہتر یہی ہے کہ معتمر کو بعد عمرہ، تمتع کے حج سے پہلے، دوسرا عمرہ نہ کرنا چاہئے (صفحہ ۳۱۶)۔

۶۔ (الف۔ب) صرف ایسے معذور کے لئے رمی میں اپنا نائب بنانے کی اجازت ہے جو نماز کھڑے ہوکر پڑھنے پر قادر نہ ہو بلکہ اس کے لئے بیٹھ کر فرض پڑھنے کا جواز ہو (زبدۃ/۸۸)، محض ازدحام کے خوف سے غیر معذور کو رمی کے لئے اپنا نائب بنانے کی اجازت نہیں ہے، البتہ دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کی اجازت بعض مخصوص حالات میں مردوں کو بھی ہوسکتی ہے۔

۷۔ یہ لوگ بھی 'مُحْصَر' سمجھے جائیں گے، ان کے لئے بھی وہ تمام احکام ہوں گے جو'' محصر'' کے لئے عام کتب فقہ میں مذکور ہے۔

۸۔ اس سلسلہ میں راقم کا ایک تفصیلی مضمون ''البعث الاسلامی'' (عربی) میں چھپ چکا ہے، اس کا خلاصہ اردو کے ماہنامہ ''الفرقان'' وغیرہ میں بھی چھپا ہے۔

۹۔ بغیر آمر کی اجازت کے نہیں کرسکتا، کیونکہ حج بدل کرنے والا اصلاً تمتع نہیں کرسکتا، اس لئے بغیر اجازت کے تمتع نہ کرے یعنی آج کل کے محض نام نہاد عرف کی بنا پر (اگرچہ عرف بھی محل نظر ہے، کیونکہ ہمیشہ سے تمتع کا رواج زیادہ رہا ہے) تمتع کی اجازت نہ ہوگی۔

الف۔ کرسکتا ہے

ب۔ نہیں

ج۔ نہیں

د۔ حج بدل کرنے والے ہی پر دم تمتع آئے گا الا یہ کہ آمر صراحۃً دم کے لئے رقم ہدیہ کردے، لیکن حج بدل کرنے والا دم تمتع کے لئے آمر سے مطالبہ نہیں کرسکتا (فتاوی رحیمیہ ۳۲۴/۸)۔

ھ۔ جو شخص طویل احرام کی پابندیاں جھیلنے کا متحمل نہ ہو وہ حج بدل کے لئے نہ جائے، اس کے علاوہ دوسرے بہت سے اللہ کے بندے طویل احرام کی پابندیاں بخوشی برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جائیں گے، ایسے ہی لوگوں کو بھیجا جائے جو اس کے لئے آمادہ ہوں، حج بدل کی پیشکش قبول کرنا ضروری نہیں ہے، جو تحمل نہ کرسکتا ہو وہ حج بدل کے لئے نہ جائے، پھر آج کل تو حج کمیٹی کے توسط سے جو لوگ حج کے واسطے جاتے ہیں وہ بہت سے بہت حج سے بیس پچیس روز پہلے ہی جاسکتے ہیں، ان کے لئے شرعاً پوری گنجائش ہے کہ وہ پہلے سیدھے جدہ سے مدینہ منورہ چلے جائیں، وہاں سے ایام حج کے قریب، حج کا احرام باندھ کر آئیں، اس طرح بمشکل آٹھ دس روز احرام کا پابند رہنا پڑے گا، ابھی چند سال قبل جب کہ بحری جہازوں سے لوگ حج کے لئے جاتے تھے بالعموم ہر حاجی کو دس پندرہ روز تک بلکہ اس سے بھی زیادہ احرام کی حالت میں رہنا پڑتا تھا، اور بہت پہلے تو مہینہ بھر یا اس سے زیادہ مدت تک، اور لوگ اسے بخوشی گوارا کرتے تھے، تو آج کل ہفتہ عشرہ کی پابندی کیونکر ناقابل برداشت مشقت قرار دی جاسکتی ہے۔

و۔ ورثاء کی اجازت سے بظاہر جائز ہونا چاہئے، ورثاء کی اجازت حج بدل میں تمتع کے جواز کے بارے میں بھی کافی ہونا علامہ شامی کی حسب ذیل عبارت سے مستفاد ہوتا ہے: ''لأن الوارث خليفة المورث'' (۲۳۹/۲) (اس لئے کہ وارث مورث کا خلیفہ ہے)۔

۱۰۔ (الف، ب، ج، د):

ناپاکی یعنی حیض ونفاس وغیرہ کی حالت میں اگر طواف ناگزیر ہو تو حدود حرم کے اندر اسے دم (بدنہ) دینا ضروری ہوگا، یہ گنجائش بھی صرف فقہ حنفی میں ہی ہے، بقیہ مکاتب فقہ میں تو طواف ہی کرنا ضروری ہے اس کے بغیر

صحبت حرام رہے گی اور حج نامکمل، جب تک طواف نہ کرے، اسی لئے اللہ کے رسول ﷺ کو جب ایک زوجہ مطہرہ (حضرت صفیہؓ) کے بارے میں معلوم ہوا کہ انہوں نے حیض آنے کی وجہ سے طواف نہیں کیا ہے (اور آپؐ کو گمان ہوا کہ انہوں نے طواف افاضہ نہیں کیا ہے) تو آپؐ نے فرمایا: "لعلها حابست" (ابوداؤد ۲۱۲/۲۷۴ مطبع مجیدی کانپور، باب الحائض تخرج بعد الافاضۃ) اس سے معلوم ہوا کہ طواف افاضہ کے لئے حائضہ کو مکہ مکرمہ میں ٹھہرنا ضروری ہے تاکہ پاک ہوکر طواف کرے، پھر وطن روانہ ہو۔

الف: اجازت ہے بدرجہ مجبوری۔

ب: رکن ادا ہوجائے گا اور دم (بدنہ) دینا لازم ہوگا (شامی ۲۰۵/۲)۔

ج: بدنہ (گائے یا اونٹ) ذبح کرنا ہوگا، بکرا نہیں (ایضا)۔

د: حدود حرم میں ادائیگی ضروری ہوگی اس کے باہر نہیں، ورنہ واجب ادا نہ ہوگا، جیسا کہ حج کی جنایات کے "دم" کا حکم ہے (جو تمام قابل ذکر کتابوں میں ملتا ہے)، حیض ونفاس وغیرہ کی حالت میں بھی طواف کرنے سے فریضہ ادا ہوجانے کا ذکر "بدائع الصنائع" میں یوں آیا ہے: "فاما الطهارة عن الحدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عندنا بل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها (بدائع ۱۲۹/۲) (رہا حدث، جنابت، حیض اور نفاس سے پاک ہونا تو یہ ہمارے نزدیک جواز طواف کے لئے شرط نہیں ہے اور نہ کوئی فرض ہے بلکہ واجب ہے، اس کے بغیر بھی طواف جائز ہوجاتا ہے)۔

احناف کے نزدیک طواف کرلینے کے بعد، چاہے بحالت جنابت ہی کیا ہو، دم دینے سے قبل بھی جماع حلال ہوجائے گا، ردالمحتار میں ہے: "حل في حق النساء بطواف الزيارة جنباً (شامی ۲۰۵/۲) (طواف زیارت عورتوں کے حق میں جنابت کی حالت میں بھی حلال ہے)۔

۱۱۔ اصل حکم شرعی تو یہی ہے کہ عورت کو جس جگہ اپنے شوہر کی وفات کی اطلاع ملے، اگر وہ جگہ اقامت کے لائق ہو یعنی وہاں قیام میں کوئی مانع طبعی، عقلی، شرعی نہ ہو، تو وہیں ٹھہر کر عدت گذارے، لیکن مجبوری کی صورتوں میں یعنی جب وہاں سے منتقل ہونے کی شرعاً اجازت ہو تو حج وعمرہ کی ادائیگی کے جواز کی گنجائش مستبعد نہیں، اگر معتدہ بحالت عدت عمرہ وحج ادا کرلے تو بہرحال حج وعمرہ صحیح ہوجاتا ہے۔

۱۲۔ تقریباً تمام کتب فقہ میں مکہ ومنیٰ کو الگ الگ شہر قرار دیا گیا ہے، اور یہ بھی صراحت کی گئی ہے کہ ان دونوں جگہ مشترک طور پر پندرہ دن ورات قیام کرنے کی نیت سے ٹھہرنے والا مسافر ہی رہے گا، مقیم نہ ہوگا، آج بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ اب بھی مکہ ومنیٰ کی آبادیوں کے درمیان فصل موجود ہے، اگرچہ وہ پہلے کے مقابلہ میں کم ہوگیا ہے، دونوں کے درمیان فصل کا مشاہدہ ہر وہ شخص کرسکتا ہے جو وہاں جائے۔

۱۳۔ یہ ایسا کوئی مسئلہ نہیں جو "فقہ اکیڈمی" میں موضوع بحث بنایا جائے، اس میں مذہب حنفی کی رعایت بہت ضروری ہے کیونکہ فقہ حنفی میں ایک رکعت مشروع ہی نہیں، اگر کوئی پڑھتا ہے تو وہ نامشروع کام کرتا ہے، پھر وتر کی

جماعت (رمضان میں) صرف مستحب ہے، واجب یا سنت مؤکدہ نہیں، بلکہ تراویح کی جماعت سے بھی کم درجہ ہے۔ شامی میں ہے:

والصحيح أن الجماعة فيها (في الوتر) أفضل إلا أن سنيتها ليست كسنية جماعة التراويح (۱/۴۷۷)۔

(اور صحیح یہ ہے کہ وتر میں جماعت افضل ہے مگر اس کی سنیت تراویح کی جماعت کی سنیت کی طرح نہیں ہے)۔ اور علامہ شامی نے تو یہ بھی صراحت کردی ہے کہ شافعی (غیر حنفی) امام کے پیچھے اقتداء کی صحت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ امام وتر کی تینوں رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھے:

صح اقتداء متنفل بمتنفل و من يرى الوتر واجبا بمن يراه سنة أى بشرط أن يصليه بسلام واحد (شامی ۱/۳۹۷)۔

چنانچہ ماضی میں (چاروں مصلی ختم ہونے کے بہت بعد بھی) حرم شریف میں وتر کی جماعت احناف علیحدہ کرتے تھے، اور اس میں اکثریت یعنی کل حاضرین میں سے زیادہ تعداد، شریک ہوتی تھی جیسا کہ مولانا قاری حمید الدین صاحب سنبھلی (جو علامہ کشمیری کے شاگرد تھے) نے اپنے سفرنامہ میں نقل کیا ہے، یہ سفرنامہ "نصف صدی قبل کا سفرنامہ حج" کے عنوان سے کتابی شکل میں چھپ چکا ہے اس کے صفحہ ۵۰ پر ہے: تمام احناف اس (وتر کی) جماعت سے علیحدہ ہوکر "باب العمرة" کے قریب جمع ہوگئے اور وتر کی اپنی علیحدہ جماعت (ان کی جماعت ہو جانے کے بعد) کی، کیونکہ وہ حنبلی کہلاتے ہیں، وہ وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے پڑھتے ہیں،...... اس لئے حنفی...... وتر کی جماعت علیحدہ کرتے ہیں، جب احناف وتر کی جماعت کے لئے علیحدہ ہوتے تھے تب معلوم ہوتا تھا کہ ماشاء اللہ احناف کس قدر ہیں، نصف سے زیادہ لوگ الگ ہوجاتے تھے (نصف صدی قبل کا سفرنامہ حج صفحہ ۵۰ مطبوعہ لکھنؤ)۔

علاوہ ازیں کتب فقہ حنفی میں صراحت ہے کہ اگر امام ایسی کوئی بات کرتا ہے جو موجب بطلان ہو یا ترک واجب وفرض لازم آتا ہو تو اس کی اقتداء جائز نہیں (دیکھئے شامی ۱/۳۸۷۔۳۸۸۔۳۸۹)۔

مزید قابل غور یہ ہے کہ متعدد معتبر کتب فقہ میں یہ واقعہ ملتا ہے کہ ایک زمانہ میں عرفات کے میدان میں امامت مکی امام کرتا تھا، اور وہ (باوجود ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مقیم ہونے کے) قصر پڑھتا تھا، تو تمام مسالک کے علماء نے اس کی اقتداء کرنے سے منع کیا، حالانکہ وہاں جماعت ومجمع کی رعایت زیادہ اہم ہے۔

اس جماعت میں شریک ہونے کے بارے میں امام نسفی نے فرمایا:

"العجب من أهل الموقف يتابعون إمام مكة في القصر فأنّى يستجاب لهم أو يرجى لهم الخير وصلوتهم غير جائزة"۔

اور شمس الائمہ فرماتے ہیں:

"كنت مع أهل الموقف فاعتزلت وصليت كل صلوة في وقتها و أوصيت بذلك

اصحابی"۔

(میں موقف والوں کے ساتھ تھا لیکن میں ہر نماز کو اس کے وقت میں الگ ہو کر پڑھتا اور اسی کی اپنے اصحاب کو وصیت کی)۔

(یہ تمام تفصیلات علامہ شامیؒ نے "مطلب فی شروط الجمع بین الصلاتین بعرفۃ" کے ذیل میں ذکر کی ہیں، جنھیں فتاویٰ رحیمیہ ۳۲۱/۸) میں نقل کر دیا گیا ہے)۔

اس صورت حال کا تقاضہ تو یہ ہونا چاہئے کہ فقہی اکیڈمی ایک تجویز منظور کرے جس میں حکومت سعودیہ سے مطالبہ کیا جائے کہ وہ سابق کی طرح حنفی نمازیوں کو رمضان میں وتر کی جماعت علیحدہ کرنے کی اجازت دے، یا امام حرم دو سلام کے بجائے ایک سلام سے تینوں رکعات پڑھائیں، جو ان کے مذہب (حنبلی) میں بھی بہر حال جائز ہے چاہے خلاف اولیٰ ہو، مگر فقہ حنفی میں تو دو سلام سے تین رکعت جائز و مشروع ہی نہیں۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے مسائل

مولانا انور علی اعظمی۔ مئو

۱۔ جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور ضرورت سے حرم مکی کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی احرام باندھ ہی کر آگے بڑھنا ہے یا نہیں اس سلسلہ میں فقہاء مجتہدین کے مسالک اور دلائل اس طرح ہیں:

مسلک احناف: احناف کے نزدیک ہر شخص کے لئے چاہے وہ حج وعمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا نہیں بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔

ہدایہ میں ہے: **الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد** (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

دلیل: ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں عبداللہ بن عباس سے روایت کیا ہے: **قال رسول الله ﷺ لا يجاوز احد الميقات إلا محرم** (عینی شرح الہدایہ ۱/۱۴۰۴، التعلیق الصبیح ۳/۱۷۶)۔

نیز تعلیق صبیح میں ابوالشعثاء سے ابن عباس کا یہ عمل منقول ہے: عن ابی الشعثاء انه رأى ابن عباس يرد من جاوز الميقات غير محرم (۳/۱۷۶)۔

مسلک مالکیہ: امام مالک نے فرمایا کہ جو شخص مکہ میں بغیر احرام عمداً یا جہالۃً داخل ہو گیا تو اس نے برا کام کیا لیکن اس پر کوئی دم وغیرہ لازم نہیں عینی میں ہے: **قال مالک من دخل مكة غير محرم متعمداً أو جاهلا فقد أساء ولا شيء عليه** (عینی شرح ہدایہ ۱/۱۴۰۴)۔

دلیل: أخبر نا مالک حدثنا نافع أن ابن عمر اعتمر ثم أقبل إذا كان بقديد جاءه خبر من المدينة فرجع فدخل مكة بغير إحرام (مؤطا امام محمد/۲۱۹)۔

مسلک شوافع: امام شافعی کے نزدیک مکہ مکرمہ میں حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے دخول ہو تو اس پر احرام واجب نہیں، امام نووی نے منہاج میں ایسے شخص کے لئے احرام کو مستحب قرار دیا ہے، اور ایک قول میں امام نووی نے وجوب بھی نقل کیا ہے، اور جس شخص کا دخول بار بار ہوتا ہو جیسے حطاب وصیاد، ان کو وجوب والے قول سے مستثنیٰ کیا ہے۔

وفی المنهاج للنووی: من قصد مكة غير محرم لاشک أنه يستحب له أن يحرم بحج أو عمرة وفي قول يجب الا يتكرر دخولها كحطاب او صياد (عینی ۱/۱۴۰۴)۔

مسلک حنابلہ: اس سلسلے میں حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص مکہ مکرمہ میں بلا ارادہ قتال شرعی یا بلا حاجت متکررہ جانا چاہتا ہو تو اس کے لئے میقات سے بلا احرام جانا جائز نہیں، البتہ جو شخص بلا ارادہ قتال مباح یا حاجت متکررہ

کی بناپر مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہوتو اس کے لئے احرام باندھنا واجب نہیں۔

من دخلها لقتال مباح أو من خوف أو حاجة متكررة كالحشاش و الحطاب....

تیسرے اور چوتھے قول کی دلیل:

إن النبی ﷺ دخل یوم الفتح مکة حلالا و علی رأسه المغفر و کذلک أصحابه و لم تعلم أحدا منهم أحرم یومئذ و کذلک روی أن ابن عمر دخلها بغیر إحرام. لو أو جبنا الإحرام علی کل من یتکرر دخوله أفضیٰ إلی أن یکون جمیع زمانه محرما فسقط للحرج.

۲۔ جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے خواہ وہ حج وعمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو، احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے جیسے احناف، ان کے نزدیک بھی ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کرنا چاہئے جو تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد و رفت رکھتے ہیں، ایسا نہ کرنے میں مذکورہ بالا لوگوں کے لئے بہت بڑا حرج لازم آئے گا اور حرج کو شریعت میں اٹھادیا گیا ہے، چنانچہ فقہاء احناف کے نزدیک میقات کے اندر رہنے والے لوگوں کو مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونے کی اجازت دفع حرج ہی کی بنیاد پر دی گئی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

ومن کان داخل المیقات له أن یدخل مکة بغیر إحرام لحاجته لأنه یکثر دخوله مکة وفی إیجاب الإحرام فی کل مرة حرج بیّن، فصار کأهل مکة حیث یباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغیر إحرام لحاجتهم (ہدایہ ۲۱۴/۱)۔

علامہ عینی اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے یہ روایت پیش کرتے ہیں: روی عن ابن عباس أنه علیه السلام رخص للحطابین أن یدخلوها بغیر إحرام و الظاهر أنهم لا یجاوزون المیقات.

لیکن علامہ عینی کے مذکورہ احتمال "والظاهر أنهم لا یجاوزون المیقات" کے برخلاف (عالمگیری ۱۱۳/۲) پر یہ صراحت موجود ہے: و کذلک الآفاقی إذا صار من أهل البستان کذا فی محیط السرخسی (عالمگیری ۱۱۳/۲)۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد عمرہ نہیں کرسکتا یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش نہیں ہے، اور یہی حکم ان تمام لوگوں کا ہے جو مکی کے حکم میں آتے ہیں، فتح القدیر شرح ہدایہ میں حضرت عمر کا یہ قول منقول ہے:

وصح عن عمر أنه قال لیس لأهل مکة تمتع و لا قران (فتح القدیر ۲/۷۸)۔

اسی طرح درمختار میں ہے: والمکی ومن فی حکمه یفرد فقط.

لیکن اگر مکی یا اس کے حکم میں آنے والا شخص باوجود ممانعت کے تمتع یا قران کرے تو فقہائے احناف کے نزدیک یہ دونوں عمل اس کی طرف سے واقع ہوجائے گا، البتہ ایسا کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور اس کے اوپر دم جبر

واجب ہوگا (فتح القدیر ۲/۴۲۸) میں یہ منقول ہے: قال في تحفة ومع هذا لو تمتعوا جاز وأساؤا. أو عليهم دم الجبر ،اور اسی مفہوم کی عبارت (شامی ۲/۲۷۰) میں بھی موجود ہے۔

مکی کے حق میں تمتع اور قران کے عدم کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے:

"ذلک لمن لم یکن اهله حاضر ی المسجد الحرام (بقرہ/۹۶) مکی کے لئے قران اور تمتع کے ممنوع ہونے پر علامہ برہان الدین مرغینانی لکھتے ہیں: لأن شرعها للترفة بإسقاط إحدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي (ہدایہ ۱/۲۴۳)۔

ملاعلی قاری اس مسئلہ میں متوطن مکی اور مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں متوطن مکی کے لئے تمتع جائز نہیں ہے، ہاں جو شخص مکہ مکرمہ میں مقیم ہو اس کیلئے بعض صورتوں میں تمتع جائز ہے اور اس کا تمتع بالکل صحیح اور سنت کے مطابق ہوگا، اور اس کے اوپر جنایت کا دم نہیں ہوگا بلکہ دیگر تمتع کرنے والوں کی طرح صرف دم شکر واجب ہوگا، وہ تحریر فرماتے ہیں:

ولا يبعد أن يفرق بين المكي المستوطن وبين المكي المقيم فيمتنع تمتع الأول دون الثاني (شرح اللباب/۱۵۴)۔

لہذا اگر مکہ میں اقامت کرنے والا شخص اشہر حج سے پہلے مکہ مکرمہ سے نکلا اور میقات کے باہر جا کر اپنی حاجت پوری کر کے اشہر حج میں عمرہ کے احرام کے ساتھ مکہ آیا اور پھر اسی سال حج بھی کیا تو کوئی حرج نہیں ہے، اس پر دوسرے متمتعین کی طرح صرف دم شکر ہوگا۔

۴۔ مکی شخص اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر جا سکتا ہے اور لوٹنے کے وقت عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ اور اسی سال حج کرنا چاہے تو حج بھی کر سکتا ہے، اس کے لئے اس مسئلہ میں کوئی تنگی اور دشواری نہیں ہے، احناف کے نزدیک اس کا یہ عمل خلاف سنت بھی نہیں ہوگا اور اس پر دم جنایت بھی لازم نہیں ہوگا، یہ تمتع اس صورت میں مسنون ہوگا، اس میں کسی طرح کی کراہت نہیں ہوگی، شرح لباب/ص ۱۵۳ پر مذکور ہے:

إن المكي اذا خرج إلى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لم يلزم الدم باتفاق الأربعة۔

پھر آگے لکھتے ہیں: والمراد بعدم لزوم الدم دم الجبر المتفرع على تركه السنة لأن دم المتعة سواء يكون شكرا عندنا وجبرا عند غيرنا فهو لازم اتفاقا (ص/۱۵۳)

پھر اس سے آگے ملاعلی قاری اپنی اسی شرح میں لکھتے ہیں: فمقصوده إن تمتعه حينئذ مسنونا غير مكروه (شرح لباب/ص ۱۵۳)۔

الغرض احناف اور دیگر ائمہ کے نزدیک مکی کے لئے جب ایسا کرنے کی گنجائش موجود ہے، احناف کے نزدیک مکی کا یہ تمتع مسنون اور غیر مکروہ ہے، لہذا اس میں تنگی اور دشواری کا کوئی مسئلہ سمجھ میں نہیں آتا۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کرسکتا ہے، کیونکہ عمرہ ایک مستقل عبادت ہے اوراس کے لئے کسی مہینے اور تاریخ کی قید نہیں ہے، صرف سال کے پانچ دنوں میں جو حج کے مخصوص ایام ہیں عمرہ مکروہ ہے، اور وہ پانچ دن، یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق ہیں۔

متمتع آفاقی عمرہ ادا کرکے حلال ہو جائے گا اور مکہ مکرمہ میں مقیم رہیگا، لہذا حج سے پہلے دوسرے حلال اشخاص کی طرح سارے کام طواف اور عمرہ وغیرہ اس کے لئے جائز ہوگا۔

علامہ ابن نجیم تحریر فرماتے ہیں: هـذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز لها تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف.

علامہ شامی نے درمختار میں تحریر فرمایا ہے: فيطوف بالبيت ما بدا له ويعتمر قبل الحج (شامی ۲/۲۶۸)۔

علامہ ابوبکر جصاص رازی نے اپنی کتاب احکام القرآن میں عبداللہ بن عباس کے واسطے سے حضرت عمرؓ کا ایک اثر نقل کیا ہے:

عن عبدالله بن عباس رضي الله عنه قال سمعت عمر يقول : لواعتمرت ثم اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعت (أحکام القرآن للجصاص ۱/۲۸۵)۔

دوعمروں کے درمیان فصل کا مسئلہ:

بعض حضرات کے نزدیک ایک سال میں صرف ایک مرتبہ کیا جاسکتا ہے، جیسے حسن بصری، ابن سیرین، امام مالک اور نخعی وغیرہم اسی کے قائل ہیں۔

قال النخعي: ما كانوا يعتمرون في السنة إلا مرة ولأن النبي ﷺ لم يفعله (مغنی ۳/۲۲۴)۔

صحابہ کرام کے ایک گروہ اور بہت سے تابعین اور فقہاء کے نزدیک ایک سال میں ایک سے زائد عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، یہ قول حضرت علی، ابوعباس، انس، عائشہ، عطاء، طاؤس، عکرمہ اور امام شافعی رحمہم اللہ سے مروی ہے۔

پھر مجوزین کے درمیان دوعمروں کے مابین کتنا فصل ہونا چاہئے اس بابت مختلف آراء ہیں:

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک ماہ میں ایک عمرہ کی اجازت دی ہے۔

حضرت انس ایک عمرہ کے بعد حلق کراتے اور جب بال نکل آتا تو دوسرا عمرہ کرتے، حضرت عکرمہ کی رائے بھی یہی ہے۔

حضرت عطاء کے بقول پے درپے عمرہ غیر مستحب ہے۔

امام احمد کے نزدیک دس دن سے قبل تکرار عمرہ نہیں ہونا چاہئے۔

احناف کے نزدیک اسی طرح کی وسعت بھی ہے بلکہ اس سے زیادہ، آفاقی متمتع اپنی سہولت کے ساتھ حج سے پہلے بار بار عمرہ کرسکتا ہے اس میں کوئی حرج نہیں۔

۶۔(الف) عمل رمی میں نیابت مریض اور معذور کے لئے درست ہے:

رمی جمرات حج کے واجبات میں سے ایک واجب ہے، بلا عذر اس واجب میں نیابت درست نہیں، حاجی کو حتی الوسع اس کام کو خود انجام دینا چاہئے، البتہ جان کی حفاظت بھی شرع کے اہم مقاصد میں سے ایک مقصد ہے، اسلئے جہاں رمی میں اتلاف جان یا ضرر شدید کا اندیشہ ہو نیابت صرف اسی جگہ درست ہو سکتی ہے، بغیۃ المناسک میں رمی کی ادائیگی صحت کی شرائط بیان کرتے ہوئے مصنف تحریر فرماتے ہیں:

الشرط السادس: أن يرمي بنفسه فلاتجوز النيابة فيه عند القدرة (بغیۃ المناسک/۱۰۰)۔

ملا علی القاری شرح اللباب میں یہی بات پانچویں شرط بنا کر لکھتے ہیں:

الخامس أن يرمي بنفسه فلا تجوز النيابة عند القدرة (شرح اللباب/۱۳۲)۔

معذورین کے لئے نیابت کا جواز مسند احمد اور ابن ماجہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے:

وعن جابر رضي الله عنه قال حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء والصبيان فلبّينا عن الصبيان ورمينا عنهم (فقہ السنۃ للسید السابق ۱/۶۳۳)۔

(ب) نیابت فی الرمی میں معذوری کا معیار:

تحدید عذر میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ عذر من جانب العباد کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ اسی عذر کا اعتبار ہوگا جو من جانب اللہ ہو، جیسے محظورات احرام کا ارتکاب کوئی محرم کسی انسان کے مجبور کرنے سے کر ڈالے تو اسے گناہ تو نہیں ہوگا لیکن جزاء لازم ہوگی، چنانچہ بغیۃ میں یہ تفصیل مذکور ہے:

ثم مرادهم بالعذر مايكون من الله فلو كان من العباد فليس بعذر حتى لو أكره على محظورات الإحرام كالطيب واللبس فيجب عليه الجزاء.

پس یہ بات واضح ہوگئی کہ عذر وہی معتبر ہوگا جو من جانب العباد نہ ہو منجانب اللہ ہو، اور اس کی تحدید اس بات سے کی جائے گی کہ وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو بلکہ اس درجہ کو پہنچ جائے کہ بیٹھ کر نماز پڑھتا ہو، چنانچہ بغیہ کے اندر اس کی صراحت اس طرح ہے:

وحد المريض أن يصير بحيث يصلي جالسا لأنه لايستطيع الرمي راكبا ولا محمولا إما لأنه تعذر عليه الرمي أو يلحقه بالرمي ضرر (بغیۃ المناسک/۱۰۰)۔

کیونکہ ایسا شخص نہ تو سوار ہو کر رمی کر سکتا ہے اور نہ ہی محمول ہو کر۔ لہذا اس کے لئے رمی متعذر اور دشوار ہو چکی ہے، یا کم از کم اتنی بات تو ضرور ہے کہ رمی کی بناء پر اسے ضرر لاحق ہو سکتا ہے، چنانچہ اگر مریض اٹھا کر رمی کے پاس لے جایا جا سکتا ہے اور رمی کی وجہ سے مرض میں اضافہ کا اندیشہ نہ ہو اور اٹھا کر لے جانے والا موجود ہو یا اجرت پر کوئی آدمی مل جائے اور یہ اجرت پر قادر ہے تو ایسے شخص کی نیابت درست نہ ہوگی، بغیہ میں ہے:

فإن كان مريض له قدرة على حضور المرمى محمولا ويستطيع الرمي كذلك من غير أن

يلحق ألم شديد ولا يخاف زيادة المرض ولا بطوء البرء لا يجوز النيابة عنه(بغیۃ المناسک/۱۰۰)، الایہ کہ ایسے شخص کوسہارا دینے والا نہ ملےتو اس کے لئے نیابت جائز ہوگی إلا أن لا يجد من يحمله /ص ۱۰۰)

عمل رمی میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں:

عمل رمی میں مرد عورت دونوں برابر ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ عورتوں کے لئے رات میں افضل ہے، لہذا بغیر عذر کے نیابت عن المرأۃ بھی جائز نہیں ہوگی۔

والرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (بغیۃ المناسک/۱۰۰)۔

ازدحام کے خوف سے رمی میں عورت کی نیابت درست نہیں:

رمی میں نیابت مذکورہ تحدید کے ساتھ درست ہے، محض ازدحام کی وجہ سے کسی صحت مند عورت کا دوسرے سے رمی کرانا درست نہیں ہوگا، اور ایسا کرنے کی صورت میں عورت پر جزا لازم ہوگی، چنانچہ بغیہ میں مذکور ہے:

قد تبين مما قد منا أنهم جعلوا خوف الزحام عذراً للمرأة ولمن به علة أو ضعف في تقديم الرمي قبل طلوع الشمس أو تأخيره إلى الليل لافي جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (بغیہ/۱۰۰)۔

۷۔ حکومت کا حج یا عمرہ سے روکنا بھی احصار ہے:

سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کو حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، ایسے لوگ اگر حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد پکڑ کر واپس کر دیئے جائیں تو وہ بھی محصر ہیں کیونکہ جن اسباب سے احصار متحقق ہوتا ہے ان میں ایک سبب منع السلطان بھی ہے، بغیہ کے اندر مذکور ہے:

ويتحقق بكل حابس يحبسه ولو بمكة بالاتفاق بين أئمتنا على الأصح كالكسر والفرج والعرج ومنع السلطان (بغیۃ المناسک/۱٦٦)۔

محصر کا احصار کس طرح ختم ہوگا:

احصار کے بعد احرام سے نکلنے کے لئے محصر پر ضروری ہے کہ کسی شخص کے توسط سے ہدی کا جانور یعنی بڑے جانور کا ساتواں حصہ یا ایک چھوٹا جانور بھیڑ یا بکری حرم میں بھیجے، اور اس کے ذبح کی تاریخ اور وقت کی تعیین کرے، جب اس جانور کے ذبح ہونے کا وقت گذر جائے تو یہ شخص حلال ہو جائے گا، اس سے پہلے محصر حالت احرام میں رہے گا اور محظورات احرام سے بچے گا، البتہ محصر ہدی کے ذبح ہونے سے پہلے احصار کی جگہ میں رہ سکتا ہے اور اپنے اہل وعیال میں بھی جا سکتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى"

شرح اللباب میں ملا علی القاری یہ آیت ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

يجب عليه أن يبعث الهدى لقوله تعالىٰ فيذبح عنه وكيله نيابةً عنه في الحرم ويجب أن يواعده يوما معلوماً يذبح حتى يعلم وقت إحلاله (ص/۲۳۶)۔

محصر کے حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر ضروری نہیں ہے:

محصر کے لئے جانور کے ذبح ہوجانے کے بعد حلق یا قصر ضروری نہیں ہے لیکن اگر کرالے تو یہ بہتر ہوگا، لیکن اس کے علاوہ دوسرے محظورات احرام کے کرنے سے بھی اس کا احرام ختم ہوجائے گا، مثلاً مونچھ مونڈ لے، ناخن تراش لے وغیرہ (شرح اللباب/۲۴۱)۔

حلال ہونے کے صورت میں محصر پر کیا واجب ہوگا:

اگر محصر نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا تو اس پر ایک عمرہ کی قضا ہے، اگر حج کا احرام باندھا تھا تو اس کے ذمہ ایک حج اور ایک عمرہ ہے، اور اگر قران کی نیت سے احرام باندھا تھا تو اس پر ایک حج اور دو عمرے ہیں۔

۸۔ رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا سنت:

فقہ حنفی کے راجح اور مفتی بہ قول میں رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کو واجب قرار دیا گیا ہے لیکن صاحبین کا قول ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے، ان کے یہاں ان امور میں ترتیب ائمہ ثلاثہ کی طرح سنت ہے واجب نہیں، اور ترتیب کے خلاف ہوجانے کی صورت میں دم واجب نہیں ہے، امام ابوحنیفہ سے اس مسئلہ میں اس مشہور قول کے علاوہ دوسرے اقوال بھی موجود ہیں، درس ترمذی کے حاشیہ میں کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ کے حوالہ سے مذکور ہے:

عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شي عليه (باب الذي يجهل فيحلق رأسہ قبل أن یرمی جمرۃ العقبۃ)۔

تیسری روایت موطا امام محمد میں ''باب من قدم نسکا قبل نسک'' کے تحت منقول ہے:

قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي ﷺ نأخذ أنه قال لا حرج في شي من ذلك وقال أبو حنيفة رحمه الله لا حرج في شي من ذلك ولم ير في شي من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم وأما نحن فلا نرى عليه شيئاً (بحوالہ درس ترمذی ۱۵۲/۳۔۱۵۳)۔

حجۃ الوداع میں اس مسئلہ میں صریح روایتیں ملتی ہیں، ترتیب کے خلاف کرنے والوں نے آپؐ سے سوال کیا لیکن آپ نے جواب میں ''لاحرج'' فرمایا:

عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع بمنىٰ للناس فيسئلونه فجاءه رجل فقال لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح فقال: اذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي فقال: ارم فلا حرج، فما سئل النبي ﷺ عن شئ قدم ولا أخر إلا قال افعل ولا حرج (متفق علیہ بحوالہ التعلیق الصبیح ۲۴۲/۳)۔

مختلف صحابہ کے جواب میں یہی جملہ ارشاد فرمانا اور دم کے وجوب کا حکم نہ کرنا اپنے ظاہر کے اعتبار سے وجوب دم کی نفی کرتا ہے، اگر واقعۃً وجوب دم ہوتا تو صریح سوال میں اس کے ذکر سے آپ کا سکوت بڑا تعجب خیز معلوم ہوتا ہے، سائل کے جملہ میں لم أشعر مذکور ہے لیکن فقہ میں یہ بات مسلم ہے کہ عدم علم کی وجہ سے آدمی معذور نہیں مانا جاتا، زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا تھا کہ حج ایک نئی عبادت ہے اس سے پہلا پہلا سابقہ ہے عدم علم کی وجہ سے عند اللہ بچ جائے لیکن اس کی وجہ سے شرائع اور احکام کی معافی کہ اللہ کے رسول ﷺ ایک واجب کو نسیاً منسیاً کردیں اور اس کے بعد بھی اس کا ذکر کسی موقع پر نہ کریں شریعت کے مزاج سے مطابقت نہیں کرتا، شاید انہیں وجوہات کی بنا پر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے تحریر فرمایا:

والمعنى فيمن حلق قبل أن يذبح أو نحر قبل أن يرمي أو رمى بعد ماأمسى أو أفاض قبل الحلق أنه لا حرج ولم يأمر بكفارة والسكوت عند الحاجة بيان وليت شعرى هل فى بيان الا ستحباب صيغة أصرح من لا حرج ولا يتم التصريح إلا ببيان الرخص فى وقت الشدائد (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۶۵)۔

مذکورہ بالا تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حاجی مناسک حج اچھی طرح سیکھے سارا کام مرتب کرے، لیکن اس خاص مسئلہ میں اگر ترتیب بدل جائے اور وہ موجودہ صورت حال میں جس کی تفصیل سوال میں مذکور ہے تو اس پر دم واجب نہیں ہوگا، اور اس مسئلہ میں امام کی دوسری روایت جو صاحبین کے قول کے قریب ہے عمل کی گنجائش موجود ہے۔

۹۔الف: آج عام طور پر دور دراز سے جانے والے لوگ حج تمتع کرتے ہیں ان کے لئے حج إفراد یا قران شاذ ونادر ہے، پھر بھی حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا محض عرف کی وجہ سے تمتع کی تعیین نہیں کرتا، اس کے لئے صریح اجازت کی ضرورت ہے، کسی ایک علاقے کا عرف احکام شرع کو بدلنے کے لئے کافی نہیں ہے (الاشباہ والنظائر ۱/۱۱۴) پر مذکور ہے:

التعارف الذى تثبت به الأحكام لا تثبت بتعارف بلدة واحدة.

حج فرض میں نیابت کے سلسلہ میں فقہاء احناف نے تقریباً بیس شرطیں ذکر فرمائی ہیں، منجملہ ان شرائط کے ایک یہ بھی ہے کہ مامور سفر کو اسی کام کے لئے خاص رکھے جس کا آمر نے حکم دیا ہے، مثلاً آمر نے حج کا حکم دیا ہے تو مامور بہ پہلے مکہ جاکر حج ادا کرے، اور اگر حج سے پہلے عمرہ کرلے گا تو یہ سفر حج کے لئے نہیں مانا جائے گا۔

ایک دوسری شرط فقہاء نے یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ حج کا حکم دینے کی صورت میں مامور کو میقات آمر سے احرام باندھنا ہوگا، اور تمتع کی صورت میں اس شرط کی خلاف ورزی لازم آئے گی، اس لئے مطلق حج کا حکم دینے کی صورت میں تمتع کرنا آمر کے حکم کی خلاف ورزی ہوگی، البتہ آمر کی اجازت کے بعد کوئی حرج نہیں ہے۔

غنیۃ المناسک میں ہے: إن الأمر بالحج تضمن الأمر بأمور بالحج بنفسه ومن بلده وبماله وبركوب أكثر الطريق وبجعل السفر له وبافراد السفر له وبإحرامه من الميقات وكذا لو أمره بالعمرة فلو أخل بواحد فهو مخالف إلا إذا وجد الإذن (غنیۃ المناسک ۲۷۹)۔

ہندوستان کے مشہور علماء کرام کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے، مولانا ظفر احمد تھانوی نے "فتوی مظاہر العلوم" میں اس مسئلہ پر تفصیلی کلام کیا ہے، اور آمر کی اجازت کے بعد تمتع کے جواز کا فتوی دیا ہے، مولانا عبدالرحیم لاجپوری "فتاوی رحیمیہ" ۲؍۲۰ پر تحریر فرماتے ہیں کہ احوط اور ارجح یہ ہے کہ اجازت کے باوجود تمتع کا احترام نہ باندھا جائے لیکن بہر حال آمر کی اجازت کے ساتھ تمتع کر لینے کی گنجائش ہے جیسا کہ غنیۃ کی عبارت میں صراحتاً مذکور ہے۔

(ب) صریح اجازت کے بغیر محض اپنی آسانی کی خاطر حج بدل کرنے والے کیلئے درست نہیں ہے۔

(ج) شریعت نے بہت ساری جگہوں پر ظن غالب کو یقین کا درجہ دیا ہے، اگر آمر نے صریح اجازت نہیں لی لیکن دیانتداری کے ساتھ محض اپنی آسانی کے لئے نہیں، اس کا گمان غالب ہے کہ اگر میں آمر سے اجازت لیتا تو وہ تمتع کی اجازت دے دیتا اس صورت میں بھی مامور کے لئے تمتع کا جواز نکل سکتا ہے، لیکن ہمارے فقہاء کی مذکورہ تفصیل کو ملحوظ رکھتے ہوئے مامور کو چاہئے کہ آمر سے اس مسئلہ کو واضح کرے۔

(د) اگر چہ مامور بالحج آمر کی اجازت سے تمتع کرتا ہے پھر بھی اسے دم تمتع اپنے پاس سے ادا کرنا چاہئے، کیوں کہ اس دم کی بنیادی وجہ ایک سفر میں دو عبادتوں کی ادائیگی سے فائدہ اٹھانا ہے اور یہ فائدہ مامور بالحج کو مل رہا ہے، اس لئے بنیادی طور پر دم تمتع بھی اسی کے ذمہ ہے، الا یہ کہ آمر نے اس کی بھی اجازت دے دی ہو، وہ اپنے مال کا مالک ہے، اس کی اجازت کے بعد اس کے پیسے سے دم تمتع دینا بھی جائز ہوگا۔

۱۰۔ حائضہ اور نفساء کے لئے حیض ونفاس کے دوران طواف زیارت جائز نہیں:

(الف) سوال میں لکھی ہوئی جملہ پریشانیوں کے باوجود حیض ونفاس کے دوران طواف زیارت جائز نہیں، اگر کرے گی تو گنہ گار ہوگی، ایسی عورت کو حتی الامکان حج کمیٹی کے ذریعہ ویزا بڑھانے کی کوشش کرنی چاہئے، اگر کوئی گنجائش ٹھہرنے کی نہیں نکل سکی اور بغیر زیارت واپس جانے سے حج نامکمل رہ جاتا ہے، دور دراز والوں کے لئے لوٹ کر آنا ایک غیر معمولی مسئلہ ہے، اس طرح کی مجبوری میں پھنس کر اگر کوئی عورت حیض ونفاس کے دوران طواف زیارت کر ہی ڈالے تو اگر چہ وہ گنہ گار ہوگی لیکن اس کا رکن ادا ہو جائے گا، اس کے گناہ کا تعلق اللہ رب العزت سے ہے اور انھوں نے ایک ضابطہ بیان کر دیا ہے: "لایکلف الله نفسا إلا وسعها" اگر واقعی اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا تو اللہ رب العزت کی ذات سے پوری امید ہے کہ اس کا عذر قبول فرمائیں گے۔

فتح القدیر میں دو وجہوں سے ایسی عورت کے لئے طواف کو ناجائز کہا گیا ہے: ایک تو اس لئے کہ طواف مسجد میں کیا جاتا ہے اور حیض ونفاس کی حالت میں مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ طواف بذات خود بھی ایک عمل ہے جو طہارت کا متقاضی ہے، یعنی طہارت واجبات طواف میں سے ہے، لہٰذا ان دو امور کی وجہ سے ناجائز ہوگا، فتح القدیر کی عبارت اس طرح ہے:

الحاصل .أنه حرمة الطواف لوجهين : دخولها المسجد وترك واجب الطواف فإن الطهارة واجبة فيه فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر (فتح القدیر ۲؍۲۳۸)۔

(ب) اگر کوئی عورت حیض ونفاس کی حالت میں طواف زیارت کرہی لے تو وہ منہی عنہ ہے اور اس کے ذمہ اعادہ لازم ہے، اگر اعادہ نہ کرسکی تو اس پر دم لازم ہے اور حج مکمل ہوجائے گا، فتح القدیر کی عبارت میں اس کی صراحت ہے:

فإن طافت كانت عاصية ولزمها الإعادة فإن لم تعده كان عليها بدنة وتم حجها (۴۳۸/۲)

علامہ شامی نے ابن امیر الحاج کی منسک کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا يقال لها : لا يحل لك دخول المسجد ولو دخلت وطفت أثمت وصح طوافك وعليك ذبح بدنة وهذه مسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (شامی ۲/ ۲۵۷)۔

(ج) حالت ناپاکی یعنی جنابت، حیض ونفاس میں طواف زیارت کرنے والوں اور کرنے والیوں پر بدنہ کا ذبح کرنا واجب ہوگا، بکرا نا کافی ہوگا، درمختار میں ہے:

وتجوز الشاة (في الحج) في كل شيء إلا في طواف الركن جنبا أو حائضا (درمختار علی ہامش الشامی ۲/ ۳۴۳)۔

(د) دم کی ادائیگی حدود حرم کی میں ہوگی، اپنے مقام پر اسے نہیں ادا کیا جاسکتا، درمختار اور فقہ کی دوسری کتب میں اس کی صراحت موجود ہے: ويتعين الحرم للكل (۲/ ۳۴۴)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں محرم کے مرنے پر عورت کب محصر ہوگی اور کب نہیں ہوگی؟

عدت حج وعمرہ ادا کرنے سے مانع نہیں، عدت طلاق یا وفات میں عورت کے لئے حج اور عمرہ ادا کرنے کی گنجائش موجود ہے۔

اس سلسلہ میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ عمرہ اور حج کے سفر میں شوہر یا دوسرا محرم جو عورت کے ساتھ ہے اگر مرجائے تو عورت محصر ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کی صراحتیں موجود ہیں، اگر زوج یا محرم کا انتقال ایسی جگہ ہو کہ اس مقام اور مکہ کے درمیان شرعی مسافت کی دوری ہے تو عورت محصر قرار پائے گی اور اس کے لئے آگے جانا ممنوع ہوگا، اور اگر ایسی جگہ انتقال ہوا کہ اس مقام اور مکہ کے درمیان شرعی مسافت کی دوری نہیں پائی جاتی تو عورت محصر نہیں ہوگی اور اس کے لئے حج اور عمرہ کرنا درست ہوگا، مثلاً اگر زوج یا محرم مکہ مکرمہ میں مرجائے تو عورت عدت کے دوران اپنے حج وعمرہ کے سارے کام انجام دے سکتی ہے، یا جدہ کے قریب انتقال ہوا ایسی جگہ جہاں سے مکہ مکرمہ کی دوری مسافت شرعی سے کم ہے تو عورت کے لئے مکہ جانا اور اپنے مناسک ادا کرنا درست ہوگا، بغیۃ المناسک میں ہے:

ومنه (من الإحصار) موت المحرم للمرأة في الطريق أو زوجها إذا كان بينها وبين مكة وبلدها أقل منه أو أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها أو قريب منه وإلا فلا إحصار (ص/ ۱۶۷)۔

شرح اللباب میں ہے: السادس موت المحرم أو الزوج للمرأة وزاد في نسخة أن على مسيرة سفر من مكة ولا بدمن هذا القيد على القول الا صح (شرح اللباب/ ۲۳۳)، اور علامہ شامی نے

اسی طرح کی عبارتیں لباب اور بحر کے حوالہ سے نقل کی ہیں۔

۱۲۔ مکہ اور منیٰ دو مستقل مواضع ہیں، اگر چہ مکہ شہر کی آبادی بڑھ جانے کی وجہ سے آج درمیان کا خلاء پر ہو چکا ہے، اور ممکن ہے کہ انتظامی امور میں مکہ مکرمہ کو ضلع کا ہیڈ کوارٹر اور منیٰ کو اس کا حصہ ہونے کی حیثیت ہو، لیکن فقہاء نے ان دونوں مواضع کو دو الگ الگ آبادیاں تسلیم کیا ہے ان کو مکہ کا تابع مانا ہے، فقہاء نے تابع ماننے کے لئے ایک معیار یہ بنایا ہے کہ ایک موضع کے لئے سکان کے جمعہ کی حاضری ضروری ہو اور انہیں جمعہ کے لئے دوسرے موضع میں جانا پڑے، دریافت کرنے پر یہ معلوم ہوا کہ اہل منیٰ جمعہ منیٰ ہی میں پڑھتے ہیں، پہلے منیٰ کوئی مستقل آبادی نہیں تھی اب ایک مستقل آبادی ہو چکی ہے، دوسرے یہ کہ منیٰ جانے والا حاجی ۹؍تاریخ کو عرفات جاتا ہے اور رات مزدلفہ میں گذارتا ہے اور صبح کو منیٰ میں آتا ہے، اس لئے بھی مکہ کے قیام اور منیٰ کے قیام کو الگ الگ حیثیت حاصل ہے، علامہ عینی لکھتے ہیں:

وفي المنية والتحفة هذا إذا كان كل واحد منهما أصلاً كمكة ومنىٰ أو كالكوفة والحيرة فإذا كان أحدهما تبعا لآخر بأن نوى الإقامة في المصر وفي موضع آخر تبع لها وهو ما يلزم ساكنيه حضور الجمعة يصير مقيما لأنهما مكان واحد (عینی ۲؍۹۲۵)۔

لہذا اگر مکہ میں پندرہ یوم کی اقامت کی نیت ہے تو حج کرنے والا شخص مقیم ہوگا اور مکہ اور منیٰ میں ملا کر پندرہ یوم اقامت کی نیت ہے تو وہ مسافر ہوگا۔

۱۳۔ حرمین میں رمضان میں وتر کی نماز جماعت سے ہوتی ہے، امام وتر کی دو رکعتوں کے بعد فصل کرتا ہے اور سلام کے بعد ایک رکعت پڑھتا ہے، حنفی مقتدی اس صورت میں کیا کرے۔ درمختار میں فصل کی صورت میں اقتداء کو ممنوع لکھا ہے، لیکن بہر حال مسئلہ مجتہد فیہ ہے، حرمین کی جماعت سے علیحدگی، درمیان صف سے نکلنا، جماعت مسلمین میں اختلاف کی ایک ظاہری شکل کا پیدا ہونا، یہ سب ایسی باتیں ہیں کہ اس سے اجتناب امت مسلمہ کے لئے ضروری ہے، حدیث میں اس کی گنجائش موجود ہے، حنفی فقیہ ابوبکر الرازی نے اس کو جائز قرار دیا ہے مبتلی بہ لوگوں سے دریافت کرنے پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ حرمین کی جماعت کی مخالفت یا اس سے علیحدگی ایک مشکل مسئلہ ہے، اس لئے احناف کو حدیث کی گنجائش کو مدنظر رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں زیادہ شدت اپنانا مناسب نہیں معلوم ہوتا، البحر الرائق میں یہ عبارت ملتی ہے۔

وجوز أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لأن الإمام لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كما لو اقتدت بإمام قدر عف (البحر ۲؍۳۹)۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے اہم اور مشکل مسائل

مفتی شبیر احمد قاسمی

جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد

جدہ اور محاذات میقات بھی میقات ہیں:

سرکار دو عالم ﷺ کے مقرر کردہ کل پانچ میقات ہیں:

(۱) ذو الحلیفہ (۲) جحفہ جس کو اس زمانے میں رابغ کہتے ہیں، (۳) قرن المنازل (۴) یلملم (۵) ذات عرق، یہ پانچ مقامات حدیث میں میقات ہیں، بغیر احرام ان مقامات سے آگے بڑھنا جائز نہیں، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان میقاتوں کے محاذات کو بھی میقات کا حکم حاصل ہے یا نہیں؟ جیسا کہ طائف وجدہ وغیرہ محاذات میقات یا اس سے دوری پر واقع ہیں، ان کو میقات کے حکم میں قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

تو اس سلسلے میں بعض علماء نے محاذات میقات کو حکم میقات میں تسلیم نہیں کیا ہے۔ مگر فقیہ العصر حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ مہاجر مدنی، حضرت تھانویؒ، علامہ ابن حجر مکی، علامہ ابن زیاد یمنی، اور صاحب غنیۃ الناسک وغیرہ نے محاذات میقات کو بھی میقات کے حکم میں قرار دیا ہے، اسی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک جدہ اور طائف بھی میقات ہے، لہذا ساحلی علاقہ سے بحری جہاز سے پہنچنے والوں کے لئے نیز مغربی ممالک سے ہوائی جہاز سے پہونچنے والوں کے لئے مذکورہ علماء کبار کے نزدیک احرام باندھنا بلا کراہت جائز ہوگا، اور ان حضرات کی رائے زیادہ صحیح اور معتبر ہے اس لئے اس کو معمول بہ اور مفتی بہ قرار دیا جائے گا۔ (مستفاد امداد الفتاوی ۱۶۹/۲، فتاوی خلیلیہ ۹۲/۱، جواہر الفقہ ۴۷۸/۱ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک رص ۶۱)۔

مگر شمالی شرقی اور شرقی جنوبی ممالک سے ہوائی جہاز سے جدہ پہونچنے والوں پر پہلے ہی سے احرام باندھ لینا لازم ہوگا، کیونکہ شمالی شرقی ممالک سے آنے والوں کے سامنے قرن المنازل یا یلملم یا ان کے محاذات آتے ہیں، ان پر وہیں سے احرام باندھنا لازم ہے، اور شرقی جنوبی ممالک سے آنے والوں کے سامنے ذو الحلیفہ یا ذات عرق یا ان کے محاذات آتے ہیں، ان پر وہیں سے احرام باندھنا لازم ہے، کیونکہ اول میقات سے بلا احرام گذرنا مکروہ تحریمی اور موجب دم ہے، ہاں البتہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے میقات میں جا کر احرام باندھنے کی وجہ سے دم ساقط ہو جائے گا، مگر کراہت بھی باقی رہتی ہے۔ (ایضاح المناسک رص ۸۵)۔

لو جاوز میقاتا من المواقیت الخمسة یرید الحج أو العمرة فجاوزه بغیر احرام ثم عاد قبل أن یحرم وأحرم من المیقات وجاوزه محرما لا یجب علیه دم بالإجماع (بدائع ۱۶۵/۲) وعلیه العود إلی المیقات الذی جاوزه أو إلی غیره أقرب أو أبعد وإلی میقاته الذی جاوزه أفضل الخ غنیۃ الناسک رص ۳۰)۔

اگر پانچوں میقات میں سے کسی ایک سے بلا احرام تجاوز کر گیا ہے اور وہ حج یا عمرہ کا ارادہ بھی رکھتا ہے تو بلا احرام گذرنے کے بعد پھر احرام سے قبل کسی میقات میں آ کر احرام باندھ لیتا ہے اور پھر محرم بن کر گذرتا ہے تو بالا جماع دم لازم نہ ہوگا۔ اس پر گذرے ہوئے میقات یا کسی دوسرے میقات جو پہلے سے قریب ہو یا بعید اس پر لوٹنا لازم ہے اور اپنے میقات پر لوٹنا زیادہ افضل ہے۔

ا۔ آفاقی کا بلا احرام دخول مکہ:

آفاقی ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو میقات سے باہر کے رہنے والے ہیں، اگر یہ لوگ حج یا عمرہ کے ارادے سے مکہ المکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ کریں، تو تمام ائمہ کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا واجب ہے، لہذا اگر بلا احرام میقات سے تجاوز کریں گے تو بالاتفاق ایک دم کفارہ میں واجب ہوگا، اور اگر دخول مکہ کا ارادہ ہے مگر حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں ہے، بلکہ دوستوں سے ملاقات یا تجارت یا کسی اور ضرورت کے لئے داخل ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں علماء امت کے دو فریق ہیں:

فریق اول: حضرت امام حسن بصریؒ، امام بخاریؒ، ابن شہاب زہریؒ، داؤد بن علی اور اصحاب ظواہر کے نزدیک جو آفاقی حج یا عمرہ کا راادہ نہیں رکھتا ہے اس کے لئے بلا احرام میقات سے گذر جانا جائز ہے اور اس پر کوئی دم یا کفارہ بھی نہیں ہے، ہاں البتہ احرام باندھ کر جانا مستحب ضرور ہے (عمدۃ القاری ۲۰۵/۱۰)۔

نیز حضرت امام شافعیؒ اور امام مالک کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اور حضرت امام شافعیؒ کے یہاں یہی قول مفتی بہ اور معمول بہ ہے۔

فریق ثانی: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، ابوثور اور لیث بن سعد کے نزدیک، نیز حضرت امام مالکؒ اور امام شافعی کے قول مشہور کے مطابق جو آفاقی حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا ہے اس کے لئے بھی بلا احرام میقات سے گذر جانا جائز نہیں ہے، اگر گذر جائے گا تو حضرت امام شافعیؒ اور ابوثور کے نزدیک کفارہ یا دم لازم نہ ہوگا، مگر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر ایک عمرہ یا حج کرنا لازم ہو جائے گا، اور بلا احرام گزرنے کی وجہ سے ایک دم بھی لازم ہو جائے گا۔ (نخب الافکار ۱۹۴/۵)۔

حاصل یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب آفاقی دخول مکہ کے ارادے سے میقات سے تجاوز کرے گا تو اس پر ایک حج یا عمرہ کرنا لازم ہو جاتا ہے، چاہے حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا نہیں، دونوں صورتوں میں حج یا عمرہ میں سے ایک عبادت لازم ہو جاتی ہے اس لئے بلا احرام تجاوز جائز نہیں ہوتا، اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر ارادے کے یہ عبادت لازم نہیں ہوتی، اس مسئلہ کو حضرات علماء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

مذهب الزهري والحسن البصري والشافعي في قول و مالك في روايته وابن وهب و داؤد بن علي واصحابه الظاهرية أنه لا باس بدخول المحرم بغير إحرام و مذهب عطاء بن أبي رباح والليث بن سعد والثوري وابي حنيفة واصحابه و مالك في رواية وهي قوله الصحيح

والشافعی في المشهور عنه و احمد وأبي ثور والحسن بن حي لايصلح لأحد كان منزله من وراء الميقات إلى الأمصار أن يدخل مكة إلا بالإحرام فإن لم يفعل أساء ولاشيء عليه عند الشافعي وأبي ثور و عند أبي حنيفة عليه حجة أو عمرة الخ(عمدة القاری ۹/۲۲۴، ۱۰/۲۰۵، نخب الافکار قلمی ۵/۱۹۴)۔

حضرت امام ابن شہاب زہری حسن بصری اور امام شافعی کے ایک قول میں اور امام مالک کی ایک روایت میں اور ابن وہب اور داؤد ابن علی اور اصحاب ظواہر کے نزدیک بلا احرام حدود حرم میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام اعطاء ابن ابی رباح، لیث بن سعد، سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اور امام مالک کی راجح روایت میں اور امام شافعی کے قول مشہور اور امام احمد، امام ابوثور اور حسن بن حی وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کا مسکن میقات سے باہر ہے اس کے لئے بلا احرام مکۃ المکرمہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، اگر بلا احرام داخل ہوا تو اس نے بہت برا کیا۔ اور امام شافعی اور ابوثور کے نزدیک اس پر کوئی جرمانہ نہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر ایک حج یا ایک عمرہ کرنا لازم ہے۔

لو أراد بمجاوزة هذه المواقيت دخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها إلا محرما سواء أراد بدخول مكة النسك من الحج أو العمرة أو التجارة أو حاجة أخرى عندنا(بدائع ۲/۱٦۴)۔

اگر ان میقاتوں سے گذرتے وقت مکۃ المکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہے تو احرام کے بغیر گذرنا جائز نہیں ہے، گذرتے وقت حج یا عمرہ کا ارادہ ہو یا تجارت یا کسی دوسری ضرورت کا قصد ہو ہر صورت میں ہمارے نزدیک احرام باندھنا لازم ہے۔

۲۔ میقات سے بلا احرام بار بار گذرنے کی ضرورت:

ماقبل کی تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک آفاقی کے لئے بلا احرام میقات سے گذر جانا جائز نہیں ہے، حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں ہر صورت میں احرام لازم ہے، اور اسی طرح اگر مکی میقات سے آفاق میں جائے گا تو اس پر بھی واپسی میں احرام باندھنا لازم ہوتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آج کل کے زمانہ میں کاروباری لوگوں کو کثرت کے ساتھ بار بار آنے اور جانے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً اہل مکہ کو بار بار مدینہ جانا پڑتا ہے اور اہل مدینہ کو بار بار مکۃ المکرمہ اپنے کاروبار کے لئے جانا پڑتا ہے تو اگر ان پر ہر مرتبہ احرام باندھ کر عمرہ کا حکم لگایا جائے گا تو شدید مشقت اور حرج لازم آجاتا ہے تو ان کے لئے شرعی طور پر کوئی رعایت اور گنجائش ہوسکتی ہے یا نہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ مہینے دو مہینے میں آتے جاتے ہیں ان کے حق میں تو کوئی گنجائش نہ ہوگی، البتہ جو لوگ روزانہ یا ہر ہفتہ آتے جاتے ہیں ان لوگوں کے لئے بلا احرام میقات سے گذرنے کے دو طریقے ہم کو نظر آتے ہیں:

طریقہ اول: ضرورت اور حاجت شدیدہ کی وجہ سے ان لوگوں کے لئے حضرت امام شافعیؒ، امام حسن بصریؒ، ابن شہاب زہریؒ، داؤد بن علی، عبداللہ بن وہب، ابوثور وغیرہ کے مسلک پر اس مسئلہ میں عمل کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

طریقہ دوم: حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ میقات کے باہر سے لکڑیاں لانے والے اورعمال اور تجار اور کمانے والے جو بار بار جاتے آتے ہیں ان کے لئے بلااحرام میقات سے گذرتے رہنے کی اجازت ہے۔

اسلئے کہ اگر ہر بار ان پر احرام کی پابندی لگائی جائے گی تو سخت مشقت کا خطرہ ہے، مصنف ابن ابی شیبہ اور نخب الافکار وغیرہ میں ابن عباسؓ کی روایت اس طرح کے الفاظ سے مروی ہے:

عن ابن عباس قال لا يدخل أحد مكة إلا بإحرام إلاالحطابين والعمالين وأصحاب منافعهما الحديث (نخب الافکار قلمی ۲۱۹/۵، مصنف ابن ابی شیبہ ۲۱۱/۴، طحاوی شریف من عطاء ۴۳۸/۱، تلخیص الحبیر ۲۱۱/۱)۔

حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ کوئی شخص مکہ المکرمہ بلا احرام داخل نہیں ہوسکتا البتہ لکڑیاں لانے والے اور کمزور ملازمین اور کمائی کرنے والے بلااحرام گذر سکتے ہیں۔

اور حنفی مسلک کے فقہاء اور محدثین بھی ضرورت کی وجہ سے میقات کے باہر سے لکڑیاں لانے والوں اور ان کی طرح ضرورت سے بار بار آنے جانے والوں کے لئے بلااحرام میقات سے گذرنے کی گنجائش لکھتے ہیں اور اس طرح کے الفاظ نقل فرماتے ہیں:

كره الأكثر دخولها بلا إحرام و رخصوا للحطابين ومن أشبههم (اوجز المسالک ۲۳۲/۳، عمدۃ القاری ۲۰۵/۱۰، تخریج ہدایہ ۲۱۵/۱)۔

اکثر علماء نے بلااحرام داخل ہونے کو مکروہ کہا اور حطابین اور ان جیسوں کے لئے اجازت دی ہے۔

مذکورہ تفصیل سے ثابت ہوگیا کہ بار بار میقات سے باہر جانے والے کی اور بار بار مکہ المکرمہ میں اپنی ضرورت کے لئے داخل ہونے والے آفاقی کے لئے بلااحرام میقات سے گذرنا بلا کراہت جائز اور درست ہے، اور ان پر کوئی کفارہ بھی نہیں ہے۔

صاحب التسہیل الضروری لکھتے ہیں کہ تجارتی ضرورت کے لئے بار بار آنے جانے اور سواقین کے لئے بلا احرام میقات سے گذرتے رہنے کی گنجائش ہے:

لو سومح في ذلك لمن يحتاج إلى الدخول متكررٌ الكسب ما يحتاج إليه من نفقة عياله كالسواقين قياسا على الحطابين لكان له وجه (التسہیل الضروری ۱۸۲/۱)

اگر اس سلسلہ میں ایسے شخص کو گنجائش دی جائے جو اپنے بال بچوں کی معاشی ضروریات حاصل کرنے کے لئے بار بار داخل ہوتا رہتا ہے جیسا کہ ڈرائیور وغیرہ تو حطابین پر قیاس کرکے اس کے لئے گنجائش ہوسکتی ہے۔

۳۔(الف) مکی کا اشہر حج میں میقات سے باہر جا کر واپسی میں عمرہ کرنا:

اگر مکی اشہر حج میں میقات سے باہر کسی ضرورت کے لئے جاتا ہے تو واپسی میں اس کی تین شکلیں نظر آتی ہیں:

شکل ۱: وہ مکی واپسی میں میقات سے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوتا ہے اور ارکان عمرہ ادا کرکے

حلال ہو جاتا ہے اور وہ اسی سال حج نہیں کرتا ہے تو اس پر کوئی کفارہ اور دم وغیرہ لازم نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے واپسی میں احرام کے ذریعہ میقات کا حق ادا کر دیا۔

المکی إذا خرج منها وجاوز المیقات لا یحل له العود بلا إحرام الخ (تاتارخانیہ ۴۷۵/۲)۔

مکی جب مکہ سے نکل کر میقات سے باہر تجاوز کر جائے تو واپسی میں بلا احرام تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔

شکل ۲: وہ مکی واپسی میں بلا احرام میقات سے گذر کر مکہ میں داخل ہو جاتا ہے تو بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے اس پر کفارہ میں ایک دم واجب ہو جائے گا، ہاں البتہ اگر دوبارہ میقات یا محاذات میقات میں جا کر احرام باندھ کر عمرہ ادا کرتا ہے تو واجب شدہ دم ساقط ہو سکتا ہے، اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

من جاوز آخر المواقیت بغیر إحرام ثم عاد إلیه وهو محرم ولبیّ فیه فقد سقط عنه الدم الذی لزمه بالمجاوزة بغیر إحرام لأنه قد تدارک ما فاته (البحر الرائق ۴۸/۳)۔

جو شخص آخری میقات سے بلا احرام تجاوز کر جائے پھر میقات پر لوٹ کر احرام کی حالت میں تلبیہ پڑھ لیتا ہے تو وہ دم اس سے ساقط ہو جاتا ہے جو بلا احرام تجاوز کی وجہ سے لازم ہو چکا تھا، اس لئے کہ اس نے مافات کو پالیا ہے۔

شکل ۳: وہ مکی واپسی میں میقات سے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوتا ہے اور ارکان عمرہ ادا کر کے احرام کھول دیتا ہے اور پھر اسی سال حج بھی کر لیتا ہے تو یہ اس کا حج حج تمتع نہ ہوگا اور نہ ہی اس کو تمتع کا ثواب ملے گا اس لئے کہ حج تمتع کے لئے شرط یہ ہے کہ عمرہ اور حج ایسے ایک سفر میں کیا جائے کہ دونوں کے درمیان اپنے وطن نہ پہونچ جائے جس کو فقہاء المام صحیح کہتے ہیں۔

اور مکی جب میقات سے احرام باندھ کر مکہ پہونچ جاتا ہے تو لازمی طور پر اس کی طرف سے المام صحیح کا ثبوت ہو جاتا ہے اور حج اور عمرہ کے درمیان المام صحیح مفسد تمتع ہے، اس لئے مکی اگر تمتع کر بھی لیتا ہے تو اس کا تمتع صحیح نہ ہوگا اور اس پر ایک دم جبر بھی لازم ہو جائے گا جس کا گوشت کھانا اس کے لئے جائز نہیں ہے، اور دم جبر اس لئے لازم ہے کہ اس نے امر ممنوع کا ارتکاب کر لیا ہے۔

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

لو اعتمر هذا المکی فی أشهر الحج وحج من عامه لا یکون متمتعا لانه ملمٌ بأهله بین النسکین حلالا إن لم یسق الهدی وکذا إن ساق الهدی لا یکون متمتعا بخلاف الآفاقی.. و مقتضی هذه أن تمتع المکی باطل لوجود الإلمام الصحیح بین إحرامیه سواء ساق الهدی أو لا (شامی ۵۶۸/۳، عنایہ ۱۵/۳)۔

اگر اس مکی نے اشہر حج میں عمرہ کر لیا ہے اور اسی سال حج بھی کر لیا ہے تو وہ متمتع نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے حج وعمرہ دونوں نسک کے درمیان وطن پہونچ کر حلال ہو کر اپنے اہل سے ملاقات کر لیا ہے اگر ہدی ساتھ میں نہ لایا ہو،

اور ایسا ہی اگر ہدی ساتھ میں لاتا تب بھی متمتع نہ ہوتا بخلاف آفاقی کے، اور اس کا مقتضی یہ ہے کہ مکی کا تمتع باطل ہے دو احراموں کے درمیان المام صحیح پائے جانے کی وجہ سے، سوق ہدی کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

اس کو صاحب تاتارخانیہ ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي و إنما لهم أن يؤدوا العمرة أو الحج قارنوا أو تمتعوا فقد أساؤا ويجب عليهم الدم لإسائتهم ولا يباح لهم الأكل من ذلك الدم(تاتار خانیہ ۲/۵۲۸)۔

اور جو میقاتوں کے اندر رہتا ہے وہ مکی کے حکم میں ہے اور یقیناً اس کو صرف عمرہ یا صرف حج کرنے کی اجازت ہے، لہذا جب قران یا تمتع کریں گے تو گنہگار ہوں گے اور اس گناہ کی وجہ سے ان پر دم لازم ہوگا، اور ان کے لئے اس دم کے گوشت میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔

(ب) مکی کا میقات سے باہر جا کر واپسی میں حج قران کرنا:

اگر مکی اشہر حج آنے سے کافی پہلے میقات سے باہر ضرورت کے لئے چلا جائے اور اشہر حج آنے کے بعد واپسی میں میقات سے حج قران کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہو جائے اور آفاقی کی طرح احرام کی پابندی کر کے حج قران ادا کرتا ہے تو اس کا حج قران بلا کراہت صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ اشہر حج سے قبل میقات سے باہر جانے کی وجہ سے وہ مکی آفاقی کی طرح ہو گیا ہے، اور اگر اشہر حج میں میقات سے باہر جا کر واپسی میں میقات سے حج قران کا احرام باندھ لیتا ہے تو ایسی صورت میں اس کا حج قران جائز نہ ہوگا، اور دونوں صورتوں میں اس پر ایک دم واجب ہو جائے گا اور یہ دم جبر ہوگا اس کا گوشت کھانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز و أساء وعليه دم جبر (درمختار ۳/۵۶۷) و تحته في الشامية فإذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلا كراهة لأن عمرته وحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي قال المحبوبي هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران فلا يتغير بخروجه من الميقات وقول المحبوبي هو الصحيح (شامی ۳/۵۶۷، عنایہ ۳/۱۵)۔

مکی اور جو شخص مکی کے حکم میں ہے اس کے لئے صرف حج افراد جائز ہے، اگر حج قران یا حج تمتع کر لے تو جائز ہوگا لیکن گنہگار ہوگا اور ایک دم کفارہ بھی لازم ہوگا۔ اس کے تحت شامیؒ لکھتے ہیں کہ اگر وہ کوفہ جا کر واپسی میں حج قران کر لیتا ہے تو بلا کراہت صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کا عمرہ اور حج دونوں میقاتی ہو گئے اور وہ آفاقی کے حکم میں ہو گیا ہے۔ محبوبی نے کہا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ اشہر حج سے قبل آفاق میں گیا ہو، اور اگر اشہر حج میں گیا ہے تو قران جائز نہ ہوگا، لہذا اس کا اشہر حج میں آفاق میں جانے کی وجہ سے مکی ہونے کا حکم ختم نہ ہوگا، اور محبوبی کا قول صحیح اور مفتی بہ ہے۔

(ج) مکی نے اشہر حج میں میقات سے باہر جا کر واپسی میں حج کا احرام باندھ لیا:

مکی اشہر حج میں میقات سے باہر جا کر واپسی میں حج کا احرام باندھ کر آئے تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ مکی نے مکہ سے باہر جاتے وقت واپسی میں حج کا احرام میقات یا حل میں باندھ کر آنے کا ارادہ کر رکھا ہے تو ایسی صورت میں اس پر کفارہ میں ایک دم دینا لازم ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کے حج کا میقات حدود حرم ہے ،اس نے گویا اپنے میقات سے بلا احرام تجاوز کر لیا ہے جو موجب دم ہے۔

۲۔ مکی نے مکہ سے نکلتے وقت یہ ارادہ نہیں کیا کہ حدود حرم سے باہر حل یا آفاق میں جا کر حج کا احرام باندھنا ہے بلکہ اپنی مخصوص ضرورت کے لئے نکلا ہے اور چونکہ حج کا موسم ہے تو واپسی میں حل یا میقات سے بجائے عمرہ کے حج کا ارادہ کر لیا تو ایسی صورت میں اس کا حج اسی احرام کے ساتھ بلا کراہت جائز ہو جائے گا اور کوئی دم بھی لازم نہ ہوگا۔

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ولو خرج المكي من الحرم فأحرم بحجة يلزم دم لأن وقته في الحج الحرم على ما بينا الخ (تبیین الحقائق ۲/۴۷)وفي الهداية وإذا خرج المكي من الحرم يريد الحج و وقف بعرفة فعليه شاة لأن وقته الحرم وقد تجاوزه بغير إحرام و تحته في البناية قوله يريد الحج لأنه لو خرج من الحرم لأجل حاجة ثم أحرم بحج لشي عليه عاد أو لم يعد لأنه لما خرج إلى ذلك الموضع لحاجة صار من أهله (بنایہ شرح ہدایہ ۱/۷ ۱۵۸)۔

اور اگر مکی حدود حرم سے باہر نکلا پھر حج کا احرام باندھ لیا تو اس پر ایک دم لازم ہو جائے گا اس لئے کہ اس کے حج کا میقات حدود حرم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جب مکی نے حرم سے حج کے ارادے سے نکل کر عرفہ میں وقوف کر لیا تو اس پر ایک دم ہے، اس لئے کہ اس کا میقات حدود حرم ہے اور اس نے بلا احرام اپنے میقات سے تجاوز کر لیا ہے۔ اور اس کے تحت بنایہ میں ہے کہ وہ حج کا ارادہ رکھتا ہو اس لئے کہ اگر حدود حرم سے کسی ضرورت کی وجہ سے نکلا ہے پھر حج کا احرام باندھ لیا ہے تو اس پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہے لوٹ کر آتا ہو یا نہ آتا ہو، اس لئے کہ جب وہ اس مقام میں کسی حاجت کے لئے نکلا تو وہ اس مقام والوں میں سے ہو گیا ہے۔

بے موقع احرام سے مکی پر تعدد دم:

مکی کے لئے قران یا تمتع کرنا جائز نہیں ،اور حج کا احرام حدود حرم سے باہر جا کر باندھنا اور عمرہ کا احرام حدود حرم میں باندھنا جائز نہیں، لہذا اگر مکی حج قران یا تمتع کرتا ہے اور حج کا احرام حل میں جا کر اور عمرہ کا احرام حدود حرم میں باندھتا ہے تو ایسی صورت میں اس پر تین دم واجب ہو جائیں گے: (۱) قران یا تمتع کی وجہ سے (۲) حج کا احرام حل میں جا کر باندھنے کی وجہ سے (۳) عمرہ کا احرام حدود حرم میں جا کر باندھنے کی وجہ سے، یہ کل تین دم واجب ہو جائیں گے ان میں سے ایک کا بھی گوشت کھانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

ولو قرن المکی أو تمتع فاحرم للحج من الحل وللعمرة من الحرم فعليه ثلاثة دماء دمان لترک الوقتين و دم للقران أو للتمتع وهو دم جبر(غنیۃ الناسک ۳۰)

اور اگر مکی نے قران یا تمتع کرلیا ہے اور حج کا احرام حل میں جا کر اور عمرہ کا احرام حدود حرم میں باندھا ہے تو اس پر تین دم لازم ہو جائیں گے، دو دم بے موقع احرام باندھنے کی وجہ سے اور ایک دم قران یا تمتع کی وجہ سے، اور یہ دم دم جبر ہے اس لئے اس میں سے کھانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

۴۔ مکی کا میقات سے باہر جا کر واپسی میں احرام:

جب اہل مکہ میں سے کوئی میقات سے باہر جائے گا تو پھر واپسی میں اگر حج یا عمرہ کا ارادہ کرتا ہے تو سب کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا واجب ہے اگر بلا احرام داخل ہوگا تو جرمانہ میں ایک دم واجب ہوگا۔

اور اگر حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا ہے تو حضرت امام شافعیؒ، امام حسن بصریؒ، ابن شہاب زہریؒ، داؤد بن علیؒ، ابن وہب اور ظاہریہ کے نزدیک احرام لازم نہیں ہے، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک احرام باندھ کر داخل ہونا واجب ہے، بلا احرام داخل ہوگا تو ایک دم لازم ہو جائے گا۔

المکی إذا خرج منها وجاوز الميقات لا يحل له العود بلا إحرام لكن إحرامه من الميقات (شامی ۲/۴۷۸)۔

مکی نے مکہ سے نکل کر میقات سے باہر تجاوز کرلیا ہے تو اس کے لئے واپسی میں بلا احرام لوٹنا جائز نہیں ہے مگر اس کا احرام میقات سے ہوگا۔

عند الشافعی إنما يلزمه الإحرام إذا أراد دخول مكة للحج او للعمرة أما إذا كان لأمر آخر فلا يلزمه (تاتارخانیہ ۲/۴۷۵، بدائع ۲/۱۶۴)

اور امام شافعیؒ کے نزدیک احرام اس وقت لازم ہوتا ہے کہ جب حج یا عمرہ کا ارادہ کرتا ہو لہذا جب اس کے علاوہ کسی اور کام کے لئے ہو تو احرام لازم نہیں ہے۔

دم ساقط ہونے کی شکل:

اگر آفاقی بلا احرام میقات سے تجاوز کر کے حدود حرم اور مکۃ المکرمہ میں داخل ہو گیا ہے یا جو مکی میقات سے باہر جانے کے بعد بلا احرام میقات سے گذر کر مکۃ المکرمہ میں داخل ہو گیا ہو تو اس کے اوپر جرمانہ کا دم واجب ہو چکا ہے، اب اگر وہ دوبارہ کسی بھی میقات میں جا کر حج یا عمرہ کا احرام باندھ کر آئے گا تو واجب شدہ دم اس کے اوپر سے ساقط ہو جائے گا اور بلا احرام میقات سے گذرنے کا جو گناہ ہوا تھا وہ بھی ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح گذرے ہوئے میقات کے محاذات یا اس سے دور جا کر بھی احرام باندھنا جائز ہے (غنیۃ الناسک ۳۰)۔

لو أحرم بعد ما جاوز الميقات قبل أن يعمل شيئا من أفعال الحج ثم عاد إلى الميقات

ولبیّ سقط عنه الدم(بدائع ۲/۱۶۵)من جاوز وقته غیر محرم ثم أتی وقتا آخر وأحرم منه أجزاه ولو کان أحرم من وقته کان أحب إلی (فتح القدیر۲/۴۲۶)۔

اگر میقات سے بلا احرام گذر جانے کے بعد حج یا عمرہ کے کسی رکن کے ادا کرنے سے قبل حل یا حرم میں احرام باندھ لیا ہے پھر واپس میقات میں آ کر احرام کا تلبیہ پڑھ لیا ہے تو لازم شدہ دم اس سے ساقط ہو جائے گا۔ جو اپنے میقات سے بلا احرام تجاوز کر جائے پھر کسی دوسری میقات میں آ کر احرام باندھ لے تو جائز ہو جائے گا مگر اپنے میقات پر جا کر باندھنا زیادہ بہتر ہے۔

(س) وهل لسقوط الإثم والدم سبيل؟(ج) إذا جاوز الميقات من غير إحرام يلزمه العود إلى ميقاته الذی جاوزه أو إلى أی ميقات أقرب أو أبعد. والأفضل أن يعود إلى الميقات الذی جاوزه فإذا عاد إلى الميقات وأحرم عليه بالحج أو العمرة سقط عنه الإثم والدم(التسهیل الضروری ۱/۱۸۴، غنیۃ الناسک ۳۰)۔

اور کیا گناہ اور دم کے ساقط ہونے کے لئے کوئی سبیل ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ جب بلا احرام میقات سے تجاوز کرے گا تو اس میقات پر لوٹ آئے جس سے گذرا تھا یا کسی بھی میقات پر جو قریب ہو یا بعید پہونچ جائے، اور افضل و بہتر یہی ہے کہ اسی میقات پر پہونچ جائے جہاں سے گذر کر آیا تھا، تو جب میقات پر جا کر حج یا عمرہ کا احرام باندھے گا تو واجب شدہ دم اور گناہ دونوں اس کے اوپر سے ساقط ہو جائیں گے۔

أی من جاوز آخر المواقيت بغير إحرام ثم عاد إليه وهو محرم ولبیّ فيه فقد سقط عنه الدم الذی لزمه بالمجاوزة بغير إحرام لأنه قد تدارک ما فاته(بحرالرائق ۳/۴۸)۔

جو شخص آخر، میقات سے بلا احرام گذر جاتا ہے، پھر احرام باندھ کر اس میقات پر لوٹ کر آتا ہے اور میقات میں احرام کی حالت میں تلبیہ پڑھ لیتا ہے تو اس سے وہ دم ساقط ہو جاتا ہے جو بلا احرام تجاوز کی وجہ سے واجب ہو چکا تھا اس لئے کہ اس نے اپنے فوت شدہ امر کو پالیا ہے۔

۵۔ متمتع کا حج سے پہلے بار بار عمرہ کرنا:

جو شخص حج تمتع کرتا ہے اس کا حج سے پہلے اشہر حج یعنی شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے عشرۂ اول میں بار بار عمرہ کرنا کیسا ہے؟ تو راجح اور صحیح قول کے مطابق حج سے قبل مذکورہ ایام میں بار بار عمرہ کرنا بلا کراہت جائز اور درست ہے اس میں کسی قسم کی قباحت نہیں (مستفاد از جزالمسالک ۳/۳۷۴، غنیۃ الناسک ۱۱۵، معلم الحجاج ص ۲۲۱)۔

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ويعتمر قبل الحج ماشاء وما فی اللباب لا يعتمر قبل الحج فغير صحيح(غنیہ ۱۱۵)۔

اور حاجی کے لئے جائز ہے کہ حج سے قبل جتنے چاہے عمرہ کرے، اور لباب میں جو حج سے قبل ممانعت لکھی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

اور جن علماء نے یہ کہا ہے کہ متمتع ارکان عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد جب دوسرا عمرہ کرے گا تو تمتع باطل ہو جائے گا، ان کا یہ قول صحیح نہیں ہے بلکہ جب دوسرا عمرہ کرے گا تو اس کے ذریعہ تمتع ہو جائے گا اور جب تیسرا عمرہ کرے گا تو اس کے ذریعہ علی ہذا القیاس جتنے عمرے کرے گا ان میں آخر والے کے ذریعے سے تمتع صحیح ہو جائے گا (فتاوی محمودیہ ۱۲/۱۸۳)۔

۶۔ رمی جمرات میں نیابت:

صحیح تندرست مرد یا عورت کی طرف سے رمی جمرات میں محض بھیڑ کی وجہ سے نیابت جائز نہیں ہے، ہاں البتہ عورتیں دن میں بھیڑ ہونے کی وجہ سے رات میں رمی کر سکتی ہیں اس میں کسی قسم کی قباحت نہیں ہے مگر نیابت جائز نہیں ہے، لیکن ایسے مریض اور کمزور اور بوڑھے اور اپاہج وغیرہ جو از خود جمرات تک پہنچ کر رمی کرنے پر قدرت نہیں رکھتے ہیں چاہے مرد ہو یا عورت ان کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت جائز ہے اور رمی کرنے والا نائب جب ان کی طرف سے رمی کریں گے تو بوقت رمی انہیں کی طرف سے نیت بھی کرلیا کریں، البتہ بہتر یہی ہے کہ نائب پہلے اپنی رمی کرے اس کے بعد دوسرے کی طرف سے رمی کرے نیز نیابت کے ذریعے سے رمی ہو جانے کے بعد اگر معذور کا عذر زائل ہو جائے تو دوبارہ وقت کے اندر اندر از خود رمی کرنا لازم نہیں اور نا ہی ان کے اوپر کوئی فدیہ ہے، مگر صحیح تندرست کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت کے ذریعے سے کرلیا تو دوبارہ کرنا لازم ہوگا اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

السادس أن یرمی بنفسه فلا تجوز فیه النیابةُ عند القدرة و تجوز عند العذر فلو رمی عن مریض بأمره أو مغمی علیه ولو بغیر أمره أو صبی أو معتوه أو مجنون جاز (غنیۃ الناسک/۱۰۰)۔

چھٹا یہ کہ از خود رمی کرے، چونکہ رمی پر قادر ہوتے ہوئے اس میں نیابت جائز نہیں، اور عذر کے وقت نیابت جائز ہے، لہٰذا اگر مریض کی طرف سے اس کے حکم سے یا بے ہوش آدمی کی طرف سے گرچہ اس کے حکم کے بغیر ہو یا بچہ یا نیم پاگل یا مجنون کی طرف سے بغیر اجازت رمی کرلی جائے تو جائز ہے۔

وفی البدائع سواء رمی بنفسه او بغیره عند عجزه عن الرمی بنفسه کالمریض (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷) ولو رمی عنهم یجز یهم ذلک ولا یعاد إن زال العذر ولا فدیة علیهم... الرجل والمرأة فی الرمی سواء إلا أن رمیها فی اللیل أفضل فلا تجوز النیابةُ عن المرأة بغیر عذر (غنیۃ الناسک/ص۱۰۰)۔

اور بدائع میں ہے کہ چاہے از خود رمی کرے یا بوقت عجز اس کی طرف سے دوسرا کردے یکساں حکم ہے اور اگر ان کی طرف سے رمی کردی تو یہ جائز ہے۔ اور عذر زائل ہونے کے بعد اعادہ یا فدیہ لازم نہیں ہے...... مرد و عورت رمی میں برابر ہیں مگر عورت کا رات میں کرنا افضل ہے، لہٰذا بغیر عذر کے عورت کی طرف سے نیابت جائز نہیں ہے۔

۷۔ سعودیہ میں مقیم شخص کی حالت احرام میں گرفتاری:

اگر سعودیہ میں مقیم شخص چاہے وہ اقامت پر رہتا ہو یا یوں ہی حکومت کا قانون ہے کہ ہر شخص قانون کے اندر رہ کر حج یا عمرہ کرے گا لہذا خلاف قانون کسی کے لئے بھی اجازت نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی اقامہ والا کفیل کے ورقہ کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتا ہے یا غیر قانونی طور پر وہاں مقیم ہے وہ حالت احرام میں پکڑا جائے تو حکومت اس کو اسی حالت میں اس کے ملک روانہ کر دیتی ہے، تو ایسا شخص شرعاً محصر کے حکم میں ہوتا ہے، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

من أحصر بمكة وهو ممنوع عن الطواف والوقوف فهو محصر لأنه تعذر عليه الإتمام و صار كما إذا أحصر في الحل (ہدایہ ۱/۲۹۵، فتح القدیر ۳/۱۲۵، ہندیہ ۱/۲۵۶)۔

جس شخص کو مکہ المکرمہ میں حج یا عمرہ سے روک دیا جائے اور طواف اور وقوف عرفہ سے اس کو روک دیا جائے تو وہ شخص محصر ہے اس لئے کہ ارکان کی تکمیل اس پر دشوار ہے اور وہ شخص اس کے حکم میں ہوگا جس کو حل میں روک دیا گیا ہو۔

اگر وہ شخص حج کا احرام باندھ رکھا تھا اور اس نے ہدی بھیجنے سے قبل احرام کھول دیا ہے تو اس پر آئندہ ایک حج، ایک عمرہ اور ایک قربانی واجب ہو جائے گی اور اگر ہدی بھیجنے کے بعد احرام کھولا ہے تو دم واجب نہ ہوگا بلکہ ایک حج اور ایک عمرہ واجب ہوں گے، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فمن أهل بحج فأحصر فبعث بالهدى وحل كانت عليه حجة وعمرة (غنیۃ الناسک رص ۱۶۸)۔

لہذا جس نے حج کا احرام باندھ رکھا تھا پھر رکاوٹ پیش آ جائے تو وہ ہدی بھیج کر احرام کھول دیتا ہے تو اس پر ایک حج اور ایک عمرہ لازم ہو جائیں گے۔

اور اگر اس نے عمرہ کا احرام باندھ رکھا تھا اور اسی حالت میں پکڑا گیا ہے تو اگر اس نے ہدی بھیج کر احرام کھول دیا ہے تو ایک عمرہ قضا کرنا کافی ہوگا، اور اگر ہدی بھیجے بغیر احرام کھولا ہے تو ایک عمرہ اور دم لازم ہو جائیں گے، عمرہ قضاء کے طور پر اور دم بے وقت احرام کھولنے کی وجہ سے، اس کو حضرات فقہاء کرام نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وعلى المحصر بالعمرة قضاء لا غير (غنیۃ الناسک ۱۶۸)۔

محصر بالعمرہ پر صرف ایک عمرہ کی قضاء لازم ہے۔

۸۔ افعال حج میں ترتیب:

افعال حج میں سے یوم النحر میں (۱) جمرۂ عقبی کی رمی (۲) قارن یا متمتع کی قربانی (۳) حلق (۴) طواف زیارت، حضور اکرم ﷺ سے ان افعال کو علی الترتیب ادا کرنا صحیح روایات سے ثابت ہے، لہذا تمام امت کے نزدیک

ان افعال کو اسی ترتیب سے ادا کرنا درجہ سنت سے نیچے نہیں ہے، نیز اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ طواف زیارت کو ترتیب میں باقی رکھنا مسنون ہے کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے، مگر سوال یہ ہے کہ طواف زیارت کے علاوہ باقی امور ثلاثہ میں ترتیب واجب ہے یا نہیں؟ اور ترتیب پلٹ جانے کی وجہ سے دم واجب ہوگا یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ترتیب پلٹنے کی دو صورتیں ہیں (۱) عمداً ترتیب بدل دی جائے (۲) جاہلاً یا نسیاناً بدل لی جائے، دونوں کی الگ الگ تفصیل یہ ہے:

عمداً ترتیب بدل دینا:

اگر بالقصد جان بوجھ کر امور ثلاثہ کی ترتیب بدل دی ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، نیز امام مالک، امام شافعی (نووی ۱/۴۲۱) اور امام احمد بن حنبل (البحر الرائق ۳/۴۲) کی ایک روایت کے مطابق اس پر ایک دم واجب ہو جائے گا، مگر حضرت امام شافعیؒ اور امام احمد اور امام مالک کے مشہور قول کے مطابق، نیز حضرت امام ابو یوسف، امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک اس پر دم واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ ترتیب ان سب کے نزدیک سنت ہے اور ترک سنت کی وجہ سے دم واجب نہیں ہوتا ہے، نیز حضرت ابن عباس کی جس روایت سے امام ابوحنیفہؒ نے استدلال فرمایا ہے وہ روایت ضعیف ہے، علامہ بدرالدین عینی طحاوی کی شرح نخب الافکار قلمی میں **ولا یصح ذلک عنہ** فرما کر ابن عباس کے اس اثر کو ضعیف قرار دیا ہے جس سے وجوب دم کا ثبوت ہوتا ہے (نخب الافکار قلمی ۵/۸۱)۔

ناواقفیت سے ترتیب بدل دینا:

اگر مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یا بھول اور نسیان کی وجہ سے ترتیب بدل دی ہے تب بھی حضرت امام ابو حنیفہؒ کے قول مشہور کے مطابق دم واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ عام کتب فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ملتا ہے، مگر امام محمد بن حسن الشیبانی نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول صراحت کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ اگر بھول اور نسیان یا ناواقفیت کی وجہ سے ترتیب بدل گئی ہے تو اس پر دم واجب نہیں ہوتا، نیز اس کے نیچے تعلیق میں حضرت العلامہ مفتی سید مہدی حسن صاحبؒ نے یہ نقل فرمایا ہے کہ ان تمام احادیث شریفہ کا مدار جن سے وجوب دم کا ثبوت ہوتا ہے اس بات پر ہے کہ جان بوجھ کر کے ترتیب بدل دی گئی ہو، اور اگر ناواقفیت اور لاشعوری کی وجہ سے ترتیب بدل گئی ہے تو وجوب دم کی روایات کے دائرہ میں نہیں آتا، ملاحظہ ہو کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ کی عبارت:

أخبرنا محمد عن أبی حنیفة فی الرجل یجهل وهو حاج فیحلق رأسه قبل أن یرمی الجمرة أنه لا شیء علیه (کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ ۲/۳۷)۔

حضرت امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہ سے نقل فرمایا ہے کہ جو حاجی ناواقفیت کی بنا پر ترتیب بدل دے، مثلاً جمرۂ عقبہ کی رمی سے قبل حلق کر لیتا ہے تو اس پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہے۔

اس کے نیچے مفتی سید مہدی حسن صاحب کی عبارت ملاحظہ فرمایئے:

فإن الاحادیث الواردة فی الباب إنما تدل علی من جهل عن شیء ولم یشعر به ثم فعل

خلافه فلا شيء عليه ولا دم ومن علم الترتيب بين الواجبات ثم خالفه عمداً وقدم الشيء أو أخره من موضعه فهو غير داخل في الأحاديث المذكورة (تعلیق کتاب الحجہ علی المدینہ ۲/۳۷۱)۔

اس باب میں وارد ہونے والی روایات سے اس شخص کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کہ جس نے ناواقفیت سے ترتیب بدل دی یا بے خبری سے ترتیب بدل گئی ہو پھر اس نے خلاف ترتیب عمل کیا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے اور نہ کوئی دم ہے، اور وہ شخص جو واجبات کے درمیان ترتیب کے مسائل جانتا ہے پھر جان بوجھ کر اس کے خلاف تقدیم و تاخیر کرتا ہے وہ شخص مذکورہ روایات میں داخل نہیں ہے (اس پر دم لازم ہوتا ہے)۔

نیز حضرات صاحبین، حضرت امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، حسن بصری، طاؤس بن کیسان، مجاہد بن جبر، سعید بن جبیر، عطاء بن ابی رباح، ابوثور، داؤد بن علی، ابن جریر طبری، قتادہ بن دعامہ، عبدالملک بن ماجشون اور جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ بھول ونسیان اور جہالت سے ترتیب کے بدل جانے کی وجہ سے دم لازم نہیں ہوتا ہے، اس کو حضرات علماء امت نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فإن أخل بترتيبها ناسياً أو جاهلا بالسنة فلا شيء عليه في قول كثير من أهل العلم منهم الحسن و طاؤس و مجاهد و سعيد بن جبير و عطاء وإليه ذهب الشافعي و أحمد و إسحاق وأبوثور و داؤد و محمد بن جرير الطبري وقال ابن عباس عليه دم وهو قول النخعي والحسن في رواية و قتادة و إليه ذهب أبو حنيفة والنخعي وابن الماجشون (معارف السنن ۶/۲۱۰، اوجز المسالک ۳/۷۱۵، نخب الافکار قلمی ۵/۸۱، نووی ۱/۴۲۱)۔

لہٰذا اگر بھول کر یا سنت سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ترتیب بدل دی ہے تو بہت سارے علماء کے نزدیک اس پر کوئی جرمانہ نہیں ہے، ان میں حسن بصری، طاؤس، مجاہد، سعید بن جبیر عطاء ہیں، اور یہی حضرت امام شافعی، احمد، اسحاق، ابوثور، داؤد، محمد بن جبیر یر طبری کا قول ہے، اور حضرت بن عباس نے فرمایا کہ اس پر دم لازم ہے، یہی ابراہیم نخعی، حسن بصری اور قتادہ کا ایک قول بھی ہے، یہی امام ابوحنیفہ، ابراہیم نخعی اور ابن ماجشون کا مسلک ہے۔

امام صاحب کے قول مشہور کی دلیل:

حضرت امام ابوحنیفہؒ ابن مسعود اور ابن عباس کے اثر سے استدلال فرماتے ہیں۔

عن ابن مسعود قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم قلت هكذا هو في غالب النسخ ويوجد في بعضها ابن عباس وهو أصح، و قال إبراهيم بن مهاجر ضعيف (نصب الرایہ ۳/۱۲۹)۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جو شخص افعال حج میں سے کسی کو دوسرے پر مقدم و مؤخر کرتا ہے اس پر دم واجب ہے، ایسا ہی اکثر نسخوں میں ابن مسعود کا ذکر ہے اور بعض نسخوں میں ابن عباس کا ذکر ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے، اور فرمایا کہ اس کا راوی ابراہیم بن مہاجر ضعیف ہے۔

اس کو صاحب بحران الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

وھو الترتیب واجب عند أبی حنیفة ومالک و أحمد لأثر ابن مسعود أو ابن عباس من قدم نسکا علی نسک لزمه دم الخ(البحر الرائق ۳/۱۴۳، فیض الباری ۳/۱۱۹)۔

اور یہ ترتیب امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد کے نزدیک واجب ہے ابن مسعود یا ابن عباس کے اس اثر کی وجہ سے کہ جو شخص ایک عمل پر دوسرے عمل کو مقدم کرتا ہے اس پر دم لازم ہوگا۔

صاحب بحر نے جو حضرت امام مالک اور امام احمد کو امام ابوحنیفہ کے ساتھ شمار فرمایا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب یہاں عمداً ترتیب بدلدینا مراد ہو ورنہ ان کی طرف نسبت درست نہ ہوگی۔

جمہور کی دلیل:

حضرات صاحبین اور جمہور کے نزدیک کسی بھی صورت میں ترتیب بدلنے کی وجہ سے دم لازم نہیں ہوتا ہے ،ان کی دلیل صحیح بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت عبداللہ بن عباس کی مرفوع روایت ہے، حضرت عبد اللہ بن عباس کی روایت میں بھول و ناواقفیت کی قید بھی موجود ہے، دونوں روایتیں حسب ذیل ہیں:

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ أن النبی ﷺ سئل فی حجته فقال ذبحت قبل أن أرمی قال فأوما بیده قال ولا حرج قال حلقت قبل أن أذبح فأوما بیده ولا حرج(بخاری شریف ۱/۱۸،۱/۲۳۲)۔

حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ حضور ﷺ سے حجۃ الوداع کے موقع پر سوال کیا گیا کہ میں نے رمی سے قبل قربانی کرلی ہے تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، سائل نے کہا کہ ذبح سے قبل میں نے حلق کرلیا ہے تو حضور ﷺ نے فرمایا کوئی حرج نہیں۔

عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ أن رسول الله ﷺ وقف فی حجة الوداع بمنی للناس یسألونه فجاءه رجل فقال لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح قال اذبح ولا حرج فجاء آخر فقال لم أشعر فنحرت قبل أن أرمی قال ارم ولا حرج فما سئل النبیؐ عن شیء قدم ولا أخر إلا قال افعل ولا حرج (بخاری شریف ۱/۱۸،۱/۲۳۲)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ حجۃ الوداع میں منیٰ میں لوگوں کے لئے تشریف فرما ہوئے تاکہ لوگ سوال کریں ایک شخص نے کہا کہ میں نے لاعلمی میں ذبح سے پہلے حلق کیا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ذبح کرلو کوئی حرج نہیں، دوسرے نے آکر کہا میں نے رمی سے قبل قربانی کرلی ہے حضور ﷺ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، اس تقدیم وتاخیر سے متعلق جو بھی سوال کیا گیا تو فرمایا کہ کرتے رہو کوئی حرج نہیں۔

اور حضرت امام محمدؒ نے مؤطا محمد میں صحیح روایات کی بنا پر اس پر زور دیا ہے کہ تقدیم وتاخیر کی وجہ سے کوئی کفارہ لازم نہ ہونا چاہئے۔

وأما نحن فلا نری علیه شیئا .(موطا محمد/ص ۲۳۵)۔

بہرحال ہم اس پر کوئی کفارہ لازم نہیں سمجھتے ہیں۔

اور صاحب بحر اس کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

وعندهما لا يلزمه شئ بتقديم نسك على نسك للحديث السابق(البحر الرائق ۲۴/۳ کذا فی الزیلعی ۶۱/۲)۔

اور صاحبین کے نزدیک افعال حج میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے کوئی کفارہ لازم نہیں ہے ماقبل کی حدیث کی وجہ سے۔

حاصل بحث:

اب پوری بحث پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ جمہور کے دلائل زیادہ مضبوط اور زیادہ صحیح ہیں، اور حضرت امام اعظمؒ کے قول مشہور کی دلیل میں صرف حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے اور وہ بھی متکلم فیہ ہے، اور قول غیر مشہور کی تائید میں کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ کی عبارت ہے، اور تطبیق کی بہترین شکل یہ ہو سکتی ہے کہ صحیحین کی مرفوع روایات میں کفارہ لازم نہ ہونے کی بات اس صورت میں ہے کہ جب لاعلمی یا بھول سے ترتیب بدل دی ہو اور حضرت ابن عباس کے اثر میں کفارہ اس وقت لازم سمجھا جائے جبکہ جان بوجھ کر ترتیب بدل دی ہو، لہذا ایسی صورت میں تمام روایات پر عمل کرنا سب کے نزدیک ممکن ہو سکتا ہے اس لئے اگر کوئی شخص لاعلمی یا بھول سے ترتیب بدل دے تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہ ہونا چاہئے، اور جو شخص جان بوجھ کر ترتیب بدل دے گا اس پر کفارہ لازم ہو جائے گا ایسی صورت میں بہت سی دشواریاں ختم ہو سکتی ہیں، لہذا متمتع اور قارن اگر رمی، ذبح، اور حلق کے درمیان عمداً بلا عذر ترتیب بدل دے گا تو دم واجب ہوگا، اور اگر پریشان کن اعذار یا جہالت کی وجہ سے ترتیب قائم نہ رکھ سکے، تو صاحبین کے قول اور امام صاحب کے قول غیر مشہور پر عمل کی گنجائش ہوگی، اور ترتیب کے بدل جانے کی وجہ سے وجوب دم کا حکم نہ لگایا جائے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع:

حج بدل میں مامور کو حج افراد ہی کرنا چاہئے تا کہ حج بدل حج آفاقی اور حج میقاتی ہو جائے، کیونکہ تمتع کرنے میں عمرہ تو عمرۂ آفاقی ہو جاتا ہے مگر حج حج آفاقی نہیں ہوتا بلکہ حج مکی ہو جاتا ہے، لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ حج بدل میں مامور کلی طور پر آمر کی نیابت کرتا ہے اور آمر کو حج کی تینوں قسموں میں سے کسی بھی ایک کو اختیار کرنے کا حق حاصل تھا تو آمر جو فاعل مختار ہے وہ اگر اپنے مامور کو تینوں قسموں میں سے کسی ایک کا اختیار دے دے تو کیا اشکال ہے؟ اس لئے آمر کی اجازت سے حج بدل میں تمتع بھی بلا تردد جائز ہونا چاہئے، البتہ دم تمتع آمر کے مال میں سے لازم نہ ہوگا بلکہ مامور پر لازم ہوگا لیکن اگر آمر بخوشی ادا کرتا ہے تو یہ بھی جائز ہے، ہاں البتہ حج بدل میں حج افراد کرنا زیادہ افضل ہوگا (مستفاد جواہر الفقہ ۵۱۳/۱۔۵۱۴، ایضاح المناسک ۱۷۲، احسن الفتاوی ۵۲۳/۴) اور اس زمانہ میں آفاقی کا حج تمتع ہی کرنا زیادہ معروف ہے اس لئے عرفاً آمر کی طرف سے حج تمتع کی اجازت ثابت ہوتی ہے لہذا صراحت کے ساتھ اجازت کی ضرورت بھی نہیں (مستفاد احسن الفتاوی ۵۲۳/۴) نیز میت کی طرف سے حج بدل ہو تب بھی یہی حکم ہے جبکہ ورثاء سب مل کر بخوشی اس کی اجازت دیتے ہوں۔

امام فخر الدین قاضی خاں نے امام ابوبکر محمد بن فضل کا قول ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے:

قال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل إذا أمر غيره بأن يحج عنه ينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني بهذا المال كيف شئت إن شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة وإن شئت قرانا والباقي من المال مني لک وصية كيلا يضيق الأمر على الحاج ولا يجب عليه رد ما فضل إلى الورثة (قاضی خاں ۱/۳۰۷)۔

شیخ ابوبکر محمد بن فضلؒ نے فرمایا کہ جب آمر اپنے غیر کو اس کی طرف سے حج کا حکم کرے تو مناسب یہی ہے کہ آمر مامور کو پوری طرح اختیار دے کر یہ کہے کہ میرے طرف سے اس مال سے جس طرح چاہے جونسا حج چاہے کرے، اگر چاہے صرف حج کرے اور اگر چاہے تو حج وعمرہ دونوں کرے اور چاہے تو قران کرے، جو کچھ بھی بچ جائے گا وہ میری طرف سے تم کو ہدیہ ہے تا کہ آمر کی طرف سے مامور پر کوئی تنگی نہ ہو، اور مامور کے اوپر بچا ہوا مال واپس کرنا لازم بھی نہ ہوگا۔

امام علاء الدین حصکفیؒ نے آمر پر دم شکر لازم نہ ہونے کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع الخ (درمختار کراچی ۲/۶۱۱)۔

دم قران اور دم تمتع اور دم جنایت مامور پر لازم ہوتا ہے جب اس کو قران یا تمتع کرنے کی اجازت دی گئی ہو۔

ملا علی قاری ارشاد الساری میں آمر کی اجازت سے حج بدل میں تمتع کے بالاتفاق جائز ہونے کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

لأن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا بلا خلاف بين الأئمة الأسلاف (ارشاد الساری ملا علی قاری ۳۹۴، بحوالہ جواہر الفقہ ۱/۵۱۲)۔

اس لئے کہ اگر میت حج تمتع کا حکم کرے تو مامور کا حج تمتع کرنا صحیح ہوتا ہے، اور علماء اسلاف کے درمیان ایسی صورت میں کوئی اختلاف نہ ہوگا۔

۱۰۔ رفقاء اور جہاز کی روانگی کی وجہ سے حالت حیض میں طواف زیارت:

وقوف عرفہ اور طواف زیارت یہ دونوں ایسے ارکان ہیں کہ ان کے بغیر حج صحیح نہیں ہوتا، اس لئے شدید ترین اعذار کی وجہ سے بھی یہ دونوں رکن ساقط نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کی طرف سے ایسی نیابت جائز ہے کہ جس میں حاجی کو عرفات یا مطاف میں جانے کی ضرورت نہ ہو، ان دونوں رکنوں کے علاوہ دیگر مناسک حج چاہے از قبیل واجبات ہوں یا سنن، شدید اعذار کی وجہ سے ذمہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اور ان میں سے بعض میں نیابت بھی جائز ہے، مثلاً وقوف مزدلفہ شدید ازدحام کی وجہ سے کمزوروں سے ساقط ہو جاتا ہے اور دم بھی لازم نہیں ہوتا (شامی کراچی ۲/۶۱۱)۔

اور حیض ونفاس کے عذر کی وجہ سے عورت سے طواف وداع ساقط ہو جاتا ہے اور دم بھی لازم نہیں ہوتا نیز ازدحام کی وجہ سے کمزوروں کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت جائز ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ کے

نزدیک طواف میں طہارت ازقبیل واجب ہے ازقبیل فرض یا رکن نہیں ہے، تو جس طرح اعذار کی وجہ سے وقوف مزدلفہ ،طواف وداع وغیرہ کا وجوب معاف ہو جاتا ہے اسی طرح طواف میں طہارت کا وجوب بھی حیض یا نفاس کے عذر کی وجہ سے ساقط ہو جانا چاہئے۔ خاص طور پر جب قافلہ اور رفقاء سفر یا مقررہ جہاز اس کے پاک ہو جانے تک انتظار نہ کرے تو ایسے اعذار میں طہارت کا وجوب ساقط کیوں نہیں ہوتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ واجبات دو قسموں پر ہیں:

(۱) وہ واجب جو عمل مستقل ہو کسی دوسرے عمل کا جز نہ ہو۔

(۲) وہ واجب جو عمل مستقل نہ ہو بلکہ کسی دوسرے عمل کا جز ہو۔

تو جو واجب کسی دوسرے عمل کا جز نہیں ہوتا بلکہ عمل مستقل ہوتا ہے وہ اعذار کی وجہ سے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ وقوف مزدلفہ کمزوروں سے ازدحام کے عذر کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے (شامی کراچی ۲/۵۱۱) اور طواف وداع حیض ونفاس کے اعذار کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے (تاتارخانیہ ۲/۵۲۲) اور کبھی اعذار کی وجہ سے نیابت بھی جائز ہو جاتی ہے، جیسا کہ رمی جمرات میں نیابت (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷، فتح القدیر ۲/۴۹۸، غنیۃ الناسک ر۱۰۰)۔

مگر جو واجب عمل مستقل نہیں ہے۔ اس کی طرف سے اعذار کی وجہ سے نیابت جائز نہیں ہے بلکہ خود اس کی ادائیگی لازم ہے اور طواف میں طہارت بھی اسی قسم کے واجبات میں سے ہے، اس لئے نہ اس میں اعذار کی وجہ سے نیابت جائز ہے اور نہ ہی ذمہ سے کبھی ساقط ہوتی ہے، لہٰذا عورت اگر روانگی کے اعذار کی وجہ سے حیض یا نفاس کی حالت میں طواف زیارت کرے گی تو طواف کا فریضہ تو اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا مگر ساتھ ساتھ جرمانہ میں ایک اونٹ یا گائے یا بھینس کی قربانی بھی واجب ہو جائے گی اور قربانی کا حدود حرم میں کرنا لازم ہوگا، البتہ موسم حج میں کرنا لازم نہ ہوگا بلکہ کسی بھی زمانہ میں کی جاسکتی ہے۔ (مستفاد فتاوی محمودیہ ۱۳/۱۷۷)۔

لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت رطفت أثمت وصح طوافك وعليك ذبح بدنة وهذة مسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (شامی کراچی ۲/۵۱۹)۔

اگر قافلہ نے واپسی کا ارادہ کر لیا ہے اور عورت پاک نہیں ہوتی تو اس نے یہ مسئلہ معلوم کیا کہ اس حالت میں طواف کر سکتی ہے یا نہیں؟ تو فقہاء نے کہا کہ اس کو یہ مسئلہ بتلا دیا جائے کہ اس حالت میں مسجد میں داخل ہونا تمہارے لئے جائز نہیں اور اگر داخل ہو کر طواف کر لیا تو طواف تو صحیح ہو جائے گا مگر گنہگار بھی ہو جائے گی اور ایک بدنہ بھی کفارہ میں لازم ہو جائے گا، اور یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے جس میں عورتیں متحیر اور پریشان ہو جایا کرتی ہیں۔

لیکن اگر پاک ہونے کے بعد طواف کا اعادہ کر لیتی ہے تو جرمانہ بالکل ساقط ہو جائے گا۔ (مستفاد شامی کراچی ۲/۵۱۹، معارف السنن ۶/۳۵۸، البحر الرائق ۲/۳۷۰)۔

مرد کے لئے اعذار کی وجہ سے طواف زیارت میں تاخیر:

اگر کسی عذر کی وجہ سے کوئی واجب ترک ہو جائے تو دم واجب ہوگا یا نہیں؟ تو اس کی تفصیل یوں ہے کہ

اعذار دو قسم پر ہیں؟

(۱) وہ اعذار جو انسان کی طرف سے پیش آتے ہیں، تو اگر انسان کی طرف سے پیش آنے والے عذر کی وجہ سے واجب ترک ہو جائے تو ترک واجب کا کفارہ معاف نہ ہوگا بلکہ لازم ہوگا، جیسا کہ کسی نے زبردستی خوشبو لگادی، یا وقوف مزدلفہ سے روک لیا اور وقت گذر گیا، تو ایسی صورت میں ترک واجب کا دم لازم ہو جائے گا۔

(۲) وہ اعذار جو انسان کی طرف سے پیش نہیں آتے بلکہ اللہ کی طرف سے پیش آتے ہیں، تو ایسے اعذار کی وجہ سے واجب ترک ہو جائے تو دم لازم نہ ہوگا اور نہ ہی اس پر کوئی گناہ ہوگا، مثلاً ازدحام اور بھیڑ کی وجہ سے وقوف مزدلفہ ترک ہو جائے، یا حیض ونفاس یا مرض کی وجہ سے، یا گرفتاری کی وجہ سے یا ناگہانی حادثہ کی وجہ سے طواف زیارت میں تاخیر ہو جائے، یہاں تک کہ ایام نحر گذر جائیں اور طواف نہ کر سکے تو ایسی صورت میں ایام نحر کے اندر اندر طواف کرنے کا جو وجوب ہے اس کے ترک ہو جانے کی وجہ سے دم واجب نہ ہوگا اور نہ ہی گناہ ہوگا، اس لئے کہ ان اعذار میں انسان کا کوئی اختیار نہیں، لہذا ۱۴۱۷ھ میں منیٰ میں آگ لگنے کی وجہ سے جو لوگ زد میں آچکے ہیں اور ایام نحر گذرنے تک ہسپتالوں میں پڑے رہے ہیں یا ان کو طواف کرانے والا میسر نہ ہوا ہو تو ان لوگوں پر طواف زیارت میں تاخیر کی وجہ سے دم واجب نہیں ہوگا، اور نہ ہی ان پر کوئی گناہ ہوگا، حضرات فقہاء نے اس حکم کو اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

أما ترك الواجبات بعذر فلا شئ عليه، ثم مرادهم بالعذر ما يكون من الله تعالى، فلو كان من العباد فليس بعذر وقوله لو منعه الوقوف بمزدلفة مثلا فعليه دم بخلاف ما إذا منعه خوف الزحام فانه من الله تعالى فلا شئ عليه وقوله فيما ورد النص به وهو ترك الوقوف بمزدلفة بخوف الزحام أو الضعف، وتاخير طواف الزيارة من ايامه من حيض أو نفاس أو حبس أو مرض ولم يوجد له حامل أو لم يتحمل الحمل(غنیۃ الناسک/۱۲۸)۔

عذر کی بنا پر واجبات کے ترک ہونے سے کوئی چیز لازم نہیں ہوتی، پھر عذر سے ایسا عذر مراد ہے جو من جانب اللہ پیش آتا ہے، لہذا جو من جانب الناس پیش آتا ہے وہ کفارہ کو ساقط کرنے والا عذر نہ ہوگا، اگر وقوف مزدلفہ سے مثلاً دشمنوں نے روک لیا ہے تو اس پر دم لازم ہوگا، اس کے برخلاف اگر خوف ازدحام کی وجہ سے وقوف مزدلفہ ترک ہو جائے تو یہ عذر من جانب اللہ ہے اس لئے اس پر کوئی کفارہ لازم نہ ہوگا، لہذا جس عذر کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے وہ من جانب اللہ عذر ہے، خوف ازدحام کی وجہ سے یا ضعف کی وجہ سے وقوف مزدلفہ ترک ہو جائے، اور طواف زیارت کا ایام نحر سے تاخیر ہو جانا حیض یا نفاس یا گرفتاری یا مرض وغیرہ کی وجہ سے، اور مریض کو اٹھا کر لے جانے والا بھی کوئی نہیں ہے یا اٹھائے جانے کا متحمل نہیں ہے تو یہ تمام اعذار من جانب اللہ ہیں۔

۱۱۔ اثناء سفر شوہر کا انتقال ہو جائے یا طلاق بائن ہو جائے تو عورت کیا کرے؟

اگر میاں بیوی ساتھ میں حج یا عمرہ کرنے جائیں، اور اتفاق سے ارکان حج یا ارکان عمرہ ادا کرنے سے قبل

شوہر کا انتقال ہو جائے یا عورت پر طلاق بائن یا طلاق مغلظہ واقع ہو جائے اور ساتھ میں عورت کا کوئی محرم بھی نہ ہو، تو ایسی صورت میں بحالت عدت بلا محرم عورت ارکان حج یا ارکان عمرہ ادا کر کے تکمیل کر سکتی ہے یا نہیں؟

تو اس بارے میں ہمارے سامنے کل سات شکلیں آتی ہیں، ان میں سے پانچ شکلیں جواز کی ہیں، اور ایک عدم جواز اور ایک اختلافی ہے، سب کی تفصیل حسب ذیل ہے:

شکل ۱: مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد حادثہ پیش آ جائے، تو سب کے نزدیک بلا محرم عدت کی حالت میں حج یا عمرہ کے ارکان ادا کر کے تکمیل کرنا بلا کراہت جائز ہے، حضرات فقہاء نے اس مسئلہ کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وإن كان بينها و بين منزلها مسيرة سفر فصاعداً و بينها و بين مكة دون ذلك فعليها أن تمضي عليها (تاتارخانیہ ۲/۴۳۵، بدائع الصنائع ۲/۱۲۴)۔

اور اگر جائے حادثہ سے عورت کا وطن مسافت سفر یا اس سے دوری پر ہے اور وہاں سے مکۃ المکرمۃ مسافت سفر سے کم پر واقع ہے تو عورت پر لازم ہے کہ ارکان کی تکمیل کرے۔

شکل ۲: مکۃ المکرمۃ پہونچنے سے قبل حادثہ پیش آ جائے، تو اگر جائے حادثہ سے مکۃ المکرمہ مسافت سفر سے کم پر واقع ہے تب بھی سب کے نزدیک بلا محرم مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج یا عمرہ کی تکمیل کرنا عورت کے لئے جائز ہے۔ لہٰذا اگر جدہ پہونچنے کے بعد آفاقی عورت کے ساتھ ایسا واقعہ پیش آ جائے تو بھی عورت مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج یا عمرہ کر کے آ سکتی ہے، اس لئے کہ مسجد حرام سے جدہ کی آبادی کے کنارے تک صرف ۶۷ کلومیٹر ہے اس سے مسافت پوری نہیں ہوگی، لہٰذا جس آفاقی عورت کا شوہر جدہ شہر میں داخل ہونے کے بعد فوت ہو جائے یا عورت پر طلاق بائن واقع ہو جائے، تو اس کے لئے بلا محرم مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج یا عمرہ کی تکمیل کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے، جیسا کہ حضرات فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

وإن كان إلى مكة أقل من مدة سفر وإلى منزلها مدة سفر مضت إلى مكة لأنها لا تحتاج إلى المحرم في أقل من مدة سفر (بدائع الصنائع ۲/۱۲۴)۔

اور اگر جائے حادثہ سے مکۃ المکرمہ مسافت سفر سے کم ہے اور وطن مسافت سفر پر ہے تو عورت مکۃ المکرمہ پہونچ جائے اس لئے کہ مدت سفر سے کم میں عورت کو محرم کی ضرورت نہیں ہے۔

شکل ۳: جائے حادثہ سے مکۃ المکرمہ اور وطن دونوں مسافت سفر سے کم پر ہیں تو ایسی صورت میں سب کے نزدیک عورت کو بلا محرم مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج یا عمرہ کرنے کا اختیار ہے اور یہ بھی اختیار ہے کہ وطن واپس آ جائے، لیکن اگر عورت نے احرام باندھ لیا ہے تو واپس نہ آئے بلکہ احرام کی شرائط کے مطابق ارکان کی تکمیل کے لئے ضرور مکۃ مکرمہ پہونچ جائے تاکہ احرام کی جنایت سے محفوظ ہو جائے، اس مسئلہ کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وأجمعوا أنه إذا كان دون مسيرة سفر من الجانبين فلها أن تختار إلى أيها شاءت (تاتارخانیہ ۲/۱۳۶، شامی زکریا دیوبند ۳/۴۶۶)۔

اور تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب دونوں جانب مسافت سفر سے کم ہوں تو عورت کو اختیار ہے کہ چاہے جانب مکہ کو اختیار کرے یا جانب وطن کو (یہ شکل صرف سعودی عرب کی عورتوں کے ساتھ پیش آسکتی ہے آفاقی کے ساتھ نہیں)۔

شکل ۴: ایسی جگہ حادثہ پیش آجائے جہاں رہ کر عدت گذارنے میں عورت کے لئے اپنی عفت نفس اور مال کی حفاظت کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے تو وہاں سے موضع امن میں پہونچ جانا سب کے نزدیک جائز ہے، تو ظاہر بات ہے کہ جدہ ائیر پورٹ اس کے لئے موضع امن نہیں بن سکتا ہے، اور مکہ المکرمہ سے جدہ ایئر پورٹ سو کلومیٹر سے زیادہ مسافت ہے اور عورت کی عفت اور امن کی جگہ وہاں پر مکہ المکرمہ سے زیادہ اور کوئی جگہ نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے اگر جدہ ایئر پورٹ میں حادثہ پیش آجائے تو سب کے نزدیک قافلہ کے ساتھ مکہ المکرمہ پہنچ جانا اس کے لئے جائز ہو جائے گا، اور جب مکہ مکرمہ پہنچ جائے گی تو اس کے بعد بلا محرم حج یا عمرہ کرنا سب کے نزدیک اس کے لئے جائز ہوگا، نیز اسی طرح اپنے یہاں ایئر پورٹ سے جہاز کے اڑان کے بعد اگر حادثہ پیش آجائے تب بھی مکۃ المکرمہ پہونچ کر بلا محرم حج یا عمرہ ادا کرنا مذکورہ طریقہ سے جائز ہوگا، کیونکہ اڑان کے بعد اس حادثہ کی وجہ سے جہاز واپس نہیں ہوگا، وہاں پہونچنے کے بعد اس کے مکہ المکرمہ سے زیادہ موضع امن اور کوئی جگہ نہیں ہوسکتی۔ یہ مسئلہ حضرات فقہاء کی اس عبارت سے مستفاد ہوتا ہے:

وإن كانت مسيرة ثلاثة أيام إن شاء ت رجعت وإن شاء ت مضت سواء كان معها ولي أو لم يكن معناه إذا كان إلى المقصد ثلاثة أيام أيضا لأن المكث في ذلك المكان أخوف عليها من الخروج (ہدایہ ۴۰۹/۲)۔

اور جائے حادثہ دونوں طرف سے تین دن کی مسافت پر ہے تو عورت کو اختیار ہے چاہے وطن واپس ہو جائے یا مکہ مکرمہ پہونچ کر فریضہ ادا کرے اس کے ساتھ محرم ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں جائز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مقصد کا مقام تین دن کی مسافت پر ہے، اس لئے کہ اس مقام پر رکنا اس کے حق میں وہاں سے سفر کرنے سے زیادہ خطرناک ہے۔

وفي البناية الخوف عليها من خوف الخروج بغير محرم (بنایہ ۴۳۸/۲)۔

اور بنایہ میں ہے کہ بلا محرم سفر کرنے سے وہاں رک جانے میں زیادہ خطرہ ہے۔

وإن كان ذلك بالمفازة أو في بعض القرى لا تأمن على نفسها ومالها إن تمضي حتى تدخل موضع الأمن (تاتارخانیہ ۴۳۶/۲)۔

اور اگر یہ حادثہ جنگل یا گاؤں میں جہاں اس کے مال وعفت کی حفاظت نہیں، تو موضع امن میں پہونچ جانا لازم ہے۔

شکل ۵: اگر راستہ میں جہاز جدہ پہونچنے سے قبل کسی اور شہر میں اترتا ہے، مثلاً دبئی، ریاض، ظہران وغیرہ میں جہاز

اتر جائے اور وہاں حادثہ پیش آ جائے تو بھی جدہ پہونچ کر پھر وہاں سے مکہ مکرمہ پہونچ جانا جائز ہوگا کیونکہ دونوں جانب مسافت پر ہے اور جہاز چونکہ وطن کی طرف نہیں آئے گا بلکہ جدہ ہی اس کا رخ ہے، اور جائے حادثہ موضع امن نہیں ہے بلکہ نتیجۃً مکۃ المکرمہ ہی موضع امن بن جائے گا اسی لئے مکۃ المکرمہ پہونچ کر فریضہ ادا کرنا جائز ہو جائے گا، اسی طرح اگر مدینہ منورہ میں حادثہ پیش آ جائے تب بھی قافلہ کے ساتھ مکۃ المکرمہ پہونچ کر فریضہ ادا کرنا جائز ہو جائے گا، اس لئے کہ مدینہ منورہ میں اتنی مدت تک روکنے کی اجازت نہیں ہوتی کہ جس میں وہ عدت گذار سکے، نیز وہ اس کے حق میں اجنبی ہونے کی وجہ سے موضع امن بھی نہیں ہے۔

(نوٹ) یہ پانچ شکلیں ایسی ہیں جن میں عورت کے لئے اسی حالت میں بلا محرم حج یا عمرہ کرنا جائز ہے، اور سات شکلوں میں سے ۶ عدم جواز کی ہے اور ساتویں اختلافی ہے جو ذیل میں درج ہیں:

شکل۶: جائے حادثہ سے وطن مسافت سفر سے کم پر ہے اور مکۃ المکرمہ مسافت سفر یا اس سے زائد پر ہے اور وہاں سے وطن واپس آنے میں کوئی خطرہ یا رکاوٹ بھی نہیں ہے تو وطن واپس آ جانا لازم ہے، لہذا جو آفاقی اپنے یہاں کے ایئر پورٹ سے ستر پچھتر کیلومیٹر دوری پر رہتے ہیں ان کے ساتھ اگر حج آفس یا ایئر پورٹ میں طلاق بائن یا انتقال کا حادثہ پیش آ جائے تو وطن لوٹ جانا عورت پر لازم ہوگا، عدت کی حالت میں حج یا عمرہ کے لئے جانا محرم کے ساتھ بھی جائز نہ ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فإن كان منزلها أقل من مدة سفر وإلى مكة مدة سفر فإنها تعود إلى منزلها (بدائع الصنائع ۲/۱۲۴) وفي التاتار خانية فعليها أن تعود إلى منزلها الخ (تاتارخانیہ ۲/۴۳۵)۔

لہذا اگر جائے حادثہ سے عورت کا وطن مسافت سفر سے کم پر ہے اور مکہ مکرمہ مسافت پر ہے تو وطن لوٹ جانا چاہئے، اور تاتارخانیہ میں ہے کہ عورت پر وطن لوٹ جانا لازم ہے۔

شکل۷: ایسی جگہ حادثہ پیش آ جائے جہاں سے مکۃ المکرمہ اور وطن دونوں مسافت سفر پر ہیں اور یہ حادثہ ایسے شہر میں پیش آ جائے جس میں بظاہر اس کے لئے کوئی خطرہ نہیں ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک محرم کے ساتھ میں ہونے کے باوجود مکۃ المکرمہ جانا اس کے لئے جائز نہیں ہے، اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر محرم ساتھ ہو تو اس کے ساتھ مکہ مکرمہ پہونچ کر فریضہ کا ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

لہذا آفاقی کا وطن اگر اپنے یہاں کے ایئر پورٹ سے مسافت سفر پر ہے اور ایئر پورٹ پہونچ کر حادثہ پیش آ جائے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھر واپس آنا لازم ہوگا، یا آس پاس میں رشتہ دار رہتے ہوں تو وہاں جا کر عدت گذارنا لازم ہوگا، اور حضرات صاحبین کے نزدیک ساتھ میں محرم ہو تو ٹکٹ کینسل کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ان کے ساتھ حج کر کے آ سکتی ہے، اس کو حضرات فقہاء کرام نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وإن كان من الجانبين مسيرة سفر فانه ينظر إن كان في المصر فليس لها أن تخرج حتى تنقضي عدتها في قول أبي حنيفة وإن وجدت محرما و في قولهما جاز أن تخرج إذا كان

معها محرم ولا تخرج بغير محرم بالإجماع (تاتارخانیہ ۲/۴۳۵)۔

اور اگر جانبین میں مسافت سفر ہے تو دیکھا جائے کہ اگر ایسے شہر میں واقعہ پیش آیا ہے جو اس کے حق میں موضع امن ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدت پوری ہونے سے قبل وہاں سے نکلنا جائز نہیں ہے اگر چہ اس کے ساتھ محرم بھی کیوں نہ ہو، اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر اس کے ساتھ محرم ہے تو اس کے ساتھ سفر کرسکتی ہے، اور بلا محرم کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

(نوٹ) معلوم ہوا کہ حضرت ابوحنیفہ کے نزدیک حکم عدت حکم محرم سے زیادہ اہم ہے، اور حضرات صاحبین کے نزدیک حکم محرم حکم عدت سے زیادہ اہم ہے۔

۱۲۔ حجاج کرام قیام مکہ کے زمانہ میں قصر کریں یا اتمام؟

یہاں یہ مسئلہ بھی اہمیت کا حامل ہے کہ حجاج مکۃ المکرمہ کے قیام کے زمانہ میں نمازوں کا اتمام کریں گے یا قصر؟

تو اس بارے میں مسئلہ کی وضاحت یوں ہے کہ منیٰ کی آبادی ایک زمانہ تک مکۃ المکرمہ سے بالکل الگ تھی اس لئے منیٰ اور مکہ میں اتحاد مکانی نہ ہونے کی وجہ سے حکم بھی دونوں کا الگ الگ تھا، اور اب دونوں کی آبادی متصل ہوجانے کی وجہ سے اتحاد مکانی ثابت ہوگیا ہے اس لئے دونوں کا حکم ایک ہوگا، مگر مزدلفہ اور عرفات دونوں اب بھی مکہ مکرمہ اور منیٰ کی آبادی سے بالکل الگ اور فاصلہ پر ہیں، اس لئے دونوں کا حکم بھی مکہ مکرمہ سے الگ ہوگا، لہٰذا اگر کوئی حاجی نویں ذی الحجہ یوم عرفات سے پندرہ روز قبل مکہ مکرمہ پہونچ جاتا ہے تو وہ وہاں قیام کے زمانے میں شرعی طور پر مقیم ہوگا، اور اس پر نمازوں کا اتمام لازم ہوگا، اور جو حاجی اتنے دن پہلے نہ پہونچ سکے بلکہ تیرہ یا چودہ دن قبل پہونچتا ہے تو وہاں کے قیام کے زمانے میں شرعی طور پر مسافر ہوگا اس لئے نمازوں کا قصر کرنا اس پر لازم ہوگا، ہاں البتہ اگر عرفات سے واپسی کے بعد مکۃ المکرمہ میں مسلسل پندرہ روز یا اس سے زائد قیام کا جو حاجی ارادہ کرے گا اس پر عرفات سے واپسی کے بعد نمازوں کا اتمام کرنا لازم ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

إن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر و نوى الإقامة نصف شهر لاتصح لأنه لابد له من الخروج إلى عرفات فلا يتحقق الشرط (ہندیہ ۱/۱۴۰، حاشیہ چلپی علی التبیین ۱/۲۱۲)۔

بے شک جب حاجی عشرہ ذی الحجہ میں مکہ مکرمہ میں داخل ہوکر پندرہ روز اقامت کی نیت کرے گا تو نیت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ درمیان میں عرفات جانا لازم ہے، لہٰذا پندرہ روز کے قیام کی شرط متحقق نہ ہوگی۔

فلما دخل إلى مكة أول العشر و نوى إقامة شهر لم تصح نيته أول المدة لأنه لا يحصل له إقامة خمسة عشر يوما إلا بعد رجوعه من منى فلذا أمره صاحب الامام بالقصر أول المدة و بالإتمام بعد العود. (بدائع ۱/۹۸، البحر الرائق ۲/۱۳۲، منحۃ الخالق ۲/۱۳۲)۔

لہٰذا جب شروع عشرہ میں مکہ مکرمہ میں داخل ہوجائے اور ایک ماہ قیام کی نیت کرے تو اول مدت میں نیت

صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ منی سے لوٹنے سے قبل پندرہ روز کا قیام ثابت نہیں ہوگا، اسی لئے امام اعظمؒ کے شاگردوں نے عیسی بن ابان کو اول مدت میں قصر اور پھر لوٹنے کے بعد اتمام کا حکم کیا تھا۔

۱۳۔ حجاز مقدس میں حنفی کا وتر میں امام حرم کی اقتداء کرنا:

حضرات حنفیہ کے نزدیک وتر کی تینوں رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھنا لازم ہے، دو رکعت پر سلام جائز نہیں ہے، مگر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دو رکعت پر سلام پھیر دینا پھر ایک رکعت مستقل ایک سلام کے ساتھ پڑھنا مسنون ہے، روایات و دلائل دونوں جانب موجود ہیں۔ اور حنفیہ کا راجح اور مفتی بہ قول یہی ہے کہ دو سلاموں کے ساتھ وتر پڑھنے والے کے پیچھے حنفی شخص کی نماز وتر صحیح نہیں ہوتی ہے، مگر مسلک حنفی کے طبقہ رابعہ کے مشہور ترین فقیہ حضرت امام ابوبکر رازی الجصاص (المتوفی ۳۷۰ھ) اور علامہ ابن وھبان نے فرمایا کہ حنفی شخص کی نماز وتر اس کے پیچھے صحیح ہو جائے گی، اس لئے کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔

اور مسجد حرام اور مسجد نبوی میں وتر کی نماز رمضان المبارک میں ہمیشہ دو سلاموں کے ساتھ ہوتی ہے، وہاں پر تراویح کے بعد جب وتر کی نماز با جماعت ہوتی ہے تو حنفیوں کے لئے بڑی دشواری پیش آتی ہے کہ مسجد حرام میں کسی طرح طواف میں لگ جانے کی شکل نکل سکتی ہے مگر مسجد نبوی میں کوئی شکل نہیں، یا حنفی کو جماعت میں شرکت کرنا ہو گا یا بیٹھا رہے یا الگ نماز پڑھے جس کی وجہ سے عملاً ایک بڑی جماعت کی مخالفت نظر آتی ہے، اس اضطرابی کیفیت میں خود حنفی شخص کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ ہماری وجہ سے اتنی بڑی جماعت کی ہیئت بدل رہی ہے اور افتراق پیدا ہو رہا ہے، اس لئے حجاز مقدس میں ان کے پیچھے حنفی کی وتر کی نماز صحیح ہو جانی چاہئے، اور صحت اقتداء کی دو دلیلیں ہم یہاں پیش کرتے ہیں:

دلیل نمبر ۱: ضرورت کے وقت قول غیر مشہور پر عمل کی گنجائش ہو جاتی ہے اور وہاں کی ضرورت سب کے سامنے واضح ہے، لہذا حضرت امام ابوبکر رازی اور علامہ ابن وہبان کی رائے کو اختیار کر کے حنفی شخص کے لئے حجاز مقدس میں وتر میں وہاں کے امام کے پیچھے اقتداء کرنا صحیح ہو جائے گا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فمذهب الحنفية أنه لا وتر عندهم إلا بثلاث ركعات بتشهدين و تسليم نعم لو اقتدى حنفي بشافعي في الوتر وسلم ذلك الشافعي الإمام على الشفع الأول على وفق مذهبه ثم أتم الوتر صح وتر الحنفي عند ابي بكر الرازي و ابن وهبان (معارف السنن ۴/۱۷۰)۔

پس حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کے یہاں ایک سلام اور دو تشہد کے ساتھ ہی تین رکعت وتر شروع ہوتی ہے، ہاں اگر حنفی نے وتر میں شافعی امام کی اقتداء کر لی ہے اور امام نے اپنے مسلک کے مطابق دو رکعت پر بیٹھ کر پھر ایک رکعت کے ساتھ تکمیل کر لی ہے تو امام ابوبکر رازی اور ابن وہبان کے نزدیک حنفی کی وتر صحیح ہو جائے گی۔

وفي البحر لا يجوز اقتداء الحنفي بمن سلم من الركعتين في الوتر وجوزه أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه (تکملہ فتح

الملہم ۱/۶۳۶)۔

اور بحر میں ہے کہ وتر میں دو رکعت پر سلام پھیرنے والے کے پیچھے حنفی شخص کی اقتداء جائز نہیں اور امام ابو بکر رازی نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور حنفی اس کے ساتھ وتر کی بقیہ رکعت بھی پڑھ لے اس لئے کہ اس کا امام اس کے نزدیک اپنے سلام کی وجہ سے نماز سے خارج نہیں ہوا، کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔

دلیل ۲: حکم حاکم رافع خلاف ہوا کرتا ہے کہ وہاں پر حاکم وقت کی طرف سے دو سلام کے ساتھ وتر پڑھنے کا حکم ہے اور جس طرح وہاں کے رہنے والے حنفی پر حکم حاکم کی پابندی لازم ہے اسی طرح مختلف ممالک اور آفاق سے جو لوگ پہونچتے ہیں وہ بھی وہاں کے قوانین واحکام کی پابندی کا وعدہ کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جب بھی کوئی وہاں کے اصول کے خلاف کرتے ہوئے نظر آ جائے تو اس کو فوراً گرفتار کرلیا جاتا ہے، اور جب حاکم نے دو سلام کے ساتھ وتر پڑھنے کا حکم دے دیا تو مذاہب کا اختلاف بھی ختم ہو جائے گا اور حاکم کے حکم پر عمل بھی لازم ہو جائے گا، لہذا وہاں قیام کے زمانے میں حنفی کے لئے حاکم کے حکم کے مطابق اسی طرح دو سلام کے ساتھ وتر پڑھنا بھی جائز ہو جائے گا جس طرح وہاں کے لوگ پڑھتے ہیں، اور حاکم کا یہ حکم خلاف شرع بھی نہیں ہے کیونکہ چاروں اماموں میں سے تین کا قول اسی کے مطابق ہے، اس کو حضرات علماء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

إن حكم الحاكم رافع للخلاف في الأمور المجتهد فيها (تکملہ فتح الملہم ۱/۶۳۶)۔

پھر حاکم کا حکم مسائل مجتہد فیہ میں اختلاف کو ختم کر دیتا ہے۔

فكما أن النزاع يرتفع بالتعامل السابق فانه يرتفع أيضا بتقنين من قبل الحكومة (حوالہ سابق)۔

لہذا جس طرح تعامل ناس کی وجہ سے اختلاف مرتفع ہو جاتا ہے اسی طرح منجانب حکومت قانون سازی کی وجہ سے بھی اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

ابوسفیان مفتاحی
مفتاح العلوم مئو

۱۔ صورت مسئولہ کا جواب یہ ہے کہ جولوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا غیر مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں، اور اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کے دلائل نقلیہ وعقلیہ دونوں ہی بہت مضبوط وقوی ہیں، لہذا یہی قابل ترجیح ہے (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴، فتح القدیر ۲/۳۳۵)

الا یہ کہ صرف تجارت کے لئے روزانہ آمد ورفت کرنی پڑتی ہے تو اس مجبوری کے تحت صرف ان تجار کے لئے بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، واللہ اعلم۔

۲۔ صورت مسئولہ میں ایسے لوگوں پر احرام اور اس کی پابندی لازم کرنے میں تمام اوقات ان کو محرم رہنا پڑے گا جس میں حرج عظیم ہے، بنا بریں ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کرنا جائز ہے کہ ان کے لئے بغیر احرام حدود حرم میں داخل ہونا جائز ہے "لأن الحرج مرفوع شرعاً" تو امام شافعی کے قول پر عمل کرنا جائز ہے چونکہ سنت رسول اللہ اور عمل سلف اسی کے مؤید ہیں۔

۳۔ اور مفتی عبدالرحیم صاحب حفظہ اللہ نے تمتع کی بھی گنجائش نکالی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ اگر تمتع کرلیا تو حج میں خرابی نہ آئیگی یعنی فاسد نہ ہوگا البتہ دم دینا پڑے گا۔ (فتاویٰ رحیمیہ ۵/۲۲۱)۔

اس مسئلہ میں مکی کے لئے قران کی بھی گنجائش ہے یعنی مکی کیلئے اولی وافضل تو حج افراد ہی کرنا ہے لیکن قران اور تمتع کی بھی گنجائش ہے کہ قران وتمتع کرنے پر حج فاسد نہ ہوگا، البتہ دم دینا پڑے گا جو دم جبر ہوگا۔

۴۔ صورت مسئولہ میں اپنی مختلف ضرورتوں اور تجارتی اغراض سے روزمرہ آنے جانے والوں کے لئے ہر بار احرام باندھنے میں حرج ومشقت ہے، اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے لئے امام شافعیؒ کے قول کے مطابق بغیر احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی گنجائش ہے، یہی ان کے لئے شرعی حل ہے

۵۔ صورت مسئولہ میں تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کرسکتا ہے، لیکن پانچ ایام یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق میں عمرہ کرنا مکروہ تحریمی ہے۔

۶۔ (الف) صورت مسئولہ میں عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے شخص کی طرف سے اس کی اجازت سے و حکم سے نیابت کرسکتا ہے۔

(ب) صورت مسئولہ میں رمی میں نیابت صرف معذور یا مریض ہی کے لئے ہے ہر شخص کے لئے نہیں ہے، معذوری کی حد یہ ہے کہ کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھ سکے اور پیدل یا سواری پر بھی

وہاں تک پہونچنا دشوار ہے۔اور خوف ازدحام کی وجہ سے نائب بنانا درست نہیں ہے۔

۷۔ سعودیہ عربیہ میں رہنے والے بعض غیر ملکی حکومت کی اجازت کے بغیر حج کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں تو ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام ذبح اور حلق اور بال کتروانے کے ذریعہ ختم ہوگا اور آئندہ ان کو حج کی قضا لازم ہوگی۔

۸۔ صورت مسئولہ میں مذکورہ حالات کے پیش نظر حنفیہ کے قول مرجوح اور دوسرے ائمہ رحمہم اللہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے جب کہ حنفیہ میں صاحبین کے نزدیک بھی ترتیب سنت ہے، اس کے ترک پر دم لازم نہیں ہے، آج کل حجاج ازدحام یا دیگر پریشان کن اعذار کے پیش نظر ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو صاحبین کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔

۹۔ صورت مسئولہ میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع کرنے کی صورت ہے کہ کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات حج کی پابندیاں مشکل نظر آئیں تو اس کے لئے تمتع کر لینے کی بھی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ آزادی نہیں ہے کہ طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کریں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں۔

(الف) حج بدل کا اصل حکم تو یہی ہے کہ مامور افراد کرے، لیکن آمر یا وصی تمتع کی اجازت دیدے تو تمتع بھی درست ہے، البتہ دم تمتع مامور اپنے مال سے ادا کرے گا الا یہ کہ آمر دم تمتع ادا کرنے کی بھی اپنے مال سے اجازت دیدے خواہ یہ اجازت صراحۃً ہو یا دلالۃً۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کرسکتا کیوں کہ آمر کی مخالفت جائز نہیں ہے۔

(ج) صورت مسئولہ میں اجازت کے ظن غالب پر حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے۔

ودم القران و دم الجناية على المأمور لأنه الجاني و صورة دم القران أن يأمره أحد بالقران أو يأمره إثنان أحدهما بالحج والآخر بالعمرة وأذنا له بالقران و أما إذا فعل ذلك بغير إذن فقد صار مخالفاً فيضمن النفقة و إنما كان دم القران على المأمور لأنه وجب شكراً لما وفقه الله تعالى عن الجمع بين النسكين وهو مختص به (۱/۱۱۱)۔

(د) باذن الآمر یا بدون إذن الآمر ہر دو صورتوں میں تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے پر لازم ہوگا۔

(ھ) صورت مسئولہ میں حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہے اور سوال میں مذکور دشواری کا شرعی حل یہی ہے کہ اس کے لئے تمتع کی گنجائش بنادی جائے

(و) اس کا جواب یہ ہے کہ حج عن المیت کی صورت میں قانونی دشواریوں کے پیش نظر تمتع کی گنجائش ہے۔

۱۰۔ (الف) صورت مسئولہ میں حائضہ یا نفساء عورت کو ان اعذار مذکورہ فی السوال اور مجبوریوں کے پیش نظر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کی اجازت ہے اور طواف صحیح ہوجائے گا اور حلال ہوجائے گی۔

(ب) صورت مسئولہ میں عورت کا ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کر لینے سے طواف صحیح ہوجائے گا اور رکن ادا ہوجائے گا لیکن دم لازم ہوگا۔

(ج) صورت مسئولہ میں بدنہ ذبح کرنا ہوگا، بکرا کافی نہ ہوگا۔

(د) صورت مسئولہ میں دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ اور حرم مکہ میں ہی ضروری ہے اور حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام جو حرم مکہ سے خارج ہو وہاں ادا نہیں کیا جاسکتا، اور اس ذبح کے لئے منیٰ شرط نہیں ہے بلکہ حدود حرم کافی ہے۔

۱۱۔ صورت مسئولہ میں ایسی عورت کے لئے تو اصل مسئلہ محرم ہوجانے کا ہے اور حلال ہوکر آئندہ حج کرنے کا ہے لیکن ناقابل برداشت دشواریوں ومجبوریوں کا سامنا کرنا پڑے گا اور پھر آئندہ حج کی استطاعت ہوگی کہ نہیں، لہذا امام احمد کے قول کے مطابق ایسی عورت ایام عدت میں صرف حج فرض ادا کرسکتی ہے اور مفتی عبدالرحیم حفظہ اللہ کے فتوے سے بھی یہی مترشح ہے لہذا ایسی عورت کے لئے صورت مسئولہ میں حج فرض کرنے کی گنجائش ہوگی اور اس کے لئے جائز ہے کہ وہ ایام عدت میں حج فرض ادا کرے یہی اولیٰ وبہتر ہے۔

۱۲۔ صورت مسئولہ میں حج کا سفر کرنے والا یعنی ۷۔۸/ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ پہونچا ہے کہ مکہ میں پندرہ یوم سے قبل ہی ایام حج شروع ہوجاتا ہے اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا بلکہ مسافر ہی رہے گا اگرچہ مکہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی سے متصل ہوگیا ہے کیوں کہ وہ اس کے باوجود دو دو مستقل شہر ہیں کہ مکہ کے نام سے نہیں جانا جاتا ہے نہ مکہ کا کوئی محلہ ہی ہے۔

۱۳۔ صورت مسئولہ میں سعودیہ میں مقیم احناف کو رمضان میں نماز وتر وہاں کے امام کی اقتدا میں ادا کرنے کی گنجائش ہے کیوں کہ اپنے مذہب کی رعایت میں تنہا پڑھنے سے یہ اولیٰ ہے کہ جماعت سے ادا کی جائے، اور تنہا پڑھنا بالکل مناسب نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا شمس پیرزادہ، بمبئی

۱۔ جو لوگ حج و عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں؟

حدیث میں میقات کا حکم جہاں بیان کیا گیا ہے وہاں یہ صراحت بھی ہے کہ:

ممن كان يريد حجا او عمرة (جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو)۔

یعنی میقات سے گزرنے والا حج یا عمرہ کی نیت سے گزر رہا ہو تو اسے میقات سے احرام باندھ لینا چاہئے، بالفاظ دیگر جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے گزر نہ رہا ہو اس پر احرام کی پابندی نہیں ہے۔ اس صریح حدیث کے بعد کسی اور دلیل کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اور نبی ﷺ کی عملی مثال بھی اس کی تائید میں موجود ہے، فتح مکہ کے موقع پر آپ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے تھے، ترمذی کی روایت ہے:

إن النبي ﷺ دخل يوم الفتح مكة وعلى رأسه عمامة سوداء، وقال هذا حديث حسن صحيح (نبی ﷺ فتح کے دن مکہ میں داخل ہوئے تو آپ کے سر پر سیاہ عمامہ تھا، ترمذی کہتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے)۔

مغنی میں ہے:

من يريد دخول الحرم إما إلى مكة أو غيرها فهم على ثلاثة أضرب، أحدها: من يدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب وناقل الميرة والفيح ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله و خروجه إليها فهؤلاء لا إحرام عليهم لأن النبي ﷺ دخل يوم الفتح مكة حلالا وعلى رأسه المغفر و كذلك أصحابه ولم نعلم أحدا منهم أحرم يومئذ ولو أوجبنا الإحرام على كل من يتكرر دخوله أفضى إلى أن يكون جميع زمانه محرما فسقط للحرج وبهذا قال الشافعي (مغنی ۲۶۸/۳)۔

(جو شخص حرم میں داخل ہونا چاہتا ہو خواہ مکہ میں یا اس کے باہر، تو اس کی تین صورتیں ہیں: ایک وہ شخص جو جائز قتال کے لئے یا خوف کی وجہ سے یا بار بار پیش آنے والی ضرورت کی وجہ سے مثلاً گھاس والا، لکڑی والا یا کھانے کی چیزیں لانے والا، نیز وہ شخص جس کی وہاں ملکیت ہو جس کی وجہ سے بار بار جانا آنا پڑ رہا ہو تو ایسے اشخاص پر احرام کی پابندی نہیں ہے، کیوں کہ نبی ﷺ فتح کے دن مکہ میں داخل ہوئے تھے اور آپ کے سر پر مغفر تھا، اسی طرح صحابہ بھی داخل ہوئے تھے، اور ہمارے علم میں یہ بات نہیں ہے کہ ان میں سے کسی نے اس دن احرام باندھا تھا، اگر ہم ہر اس شخص پر جس کو بار بار داخل ہونا پڑتا ہو احرام کو واجب قرار دیں تو انہیں ہر وقت احرام کی حالت میں رہنا ہوگا لہذا یہ پابندی حرج کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے، اور یہی قول امام شافعی کا ہے)۔

۲۔ آج کل اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ مکرمہ واپس آنا ہوتا ہے نیز مدینہ منورہ وغیرہ کے باشندوں کا بھی مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے مثلاً ٹیکسی ڈرائیور، تجارتی سامان لانے لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی دقت طلب اور وقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے، کیا ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے؟

جہاں تک حنفی فقہ کا تعلق ہے اس معاملہ میں بڑی سختی ہے، علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

والمكي إذا خرج من مكة لحاجة له فلم يجاوز الوقت فله أن يدخل مكة بغير إحرام وإن جاوز لم يكن له أن يدخل مكة إلا بإحرام لما بينا أن من قصد إلى موضع فحاله في حكم الإحرام كحال أهل ذلك الموضع (المبسوط ۴/۱۷۰)۔

(مکہ کا رہنے والا اگر اپنی ضرورت سے مکہ سے باہر چلا جائے لیکن وقت (حرم) سے باہر نہ نکلے تو وہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو سکتا ہے، اور اگر حرم کے باہر چلا جائے تو وہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ جو شخص کسی جگہ جانے کا ارادہ کرے تو اس کا معاملہ احرام کے حکم میں اس جگہ کے رہنے والے کے معاملہ جیسا ہی ہوگا)۔

لیکن یہ قول موجودہ حالات میں قابل عمل نہیں ہے اور اس کی پشت پر کوئی واضح دلیل بھی نہیں ہے لہذا اہل مکہ وغیرہ کی ان ضرورتوں کو دیکھتے ہوئے جو اس وقت پیش آ رہی ہیں اور چونکہ ان کے لئے ہر وقت احرام کی پابندی ایک ناقابل عمل بات ہے اور یہ پابندی تعطل پیدا کرنے کا موجب ہے اس لئے ان پر احرام کی پابندی نہیں ہونی چاہئے۔

اس سوال کا جواب کتاب و سنت کی روشنی میں وہی ہے جو اوپر سوال نمبر (۱) کے جواب میں بیان ہوا۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو حج کے مہینے شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں یعنی مکی کے لئے تمتع و قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

أما المكي فلأنه ليس له أن يتمتع بالنص لأن الله تعالى قال في ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام.

(جہاں تک مکہ میں رہنے والے کا تعلق ہے اس کے لئے تمتع جائز نہیں یہ نص قرآنی ہے کیونکہ اللہ تعالی نے ایسے شخص کے بارے میں فرمایا ہے تمتع اس کے لئے ہے جس کے گھر والے مسجد حرام کے رہنے والے نہ ہوں)۔

نیز لکھتے ہیں:

ولو اعتمر هذا المکی فی أشهر الحج ثم حج من عامه ذلک لا یکون متمتعا(المبسوط ۱۶۹/۴)۔

(اگر مکہ کا رہنے والا یہ شخص حج کے مہینوں میں عمرہ کرے پھر اسی سال حج کرے تو اس کی حیثیت تمتع کرنے والے کی نہیں ہوگی)۔

علامہ سرخسی کی رائے قرآن کی مذکورہ بالا آیت سے مطابقت رکھتی ہے لہذا مکہ کا رہنے والا اگر حج کے مہینوں میں عمرہ کرتا ہے تو اس کی حیثیت تمتع کرنے والے کی نہیں ہوگی بنا بریں اس پر ہدی دینے کی پابندی عائد نہیں ہوتی۔

۴۔ صورت مسئولہ کا جواب سوال نمبر (۳) کے جواب میں گزر چکا، اتباع قرآن وسنت کی ہونی چاہئے نہ کہ مسالک کی، موجودہ حالات میں جو مسائل پیدا ہو گئے ہیں ان کا اندازہ ایک ہزار سال پہلے کے فقہاء کو کہاں تھا، پھر ان کے اقوال پر جمے رہنا اور قرآن وسنت سے براہ راست تحقیق نہ کرنا محض تقلید جامد ہے اور مشکلات میں اضافہ کا باعث بھی۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟

اس کی کوئی مثال دور رسالت میں نہیں ملتی کہ تمتع کرنے والے آفاقی شخص نے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کئے ہوں، جب مکہ میں آدمی موجود ہو تو اس کا باہر جا کر عمرے کے قصد سے مکہ میں داخل ہونا سراسر تکلف ہے کیوں کہ عمرہ تو حقیقۃً خانہ کعبہ کی زیارت ہے، اور جب مکہ میں رہتے ہوئے زیارت کا فیض اٹھایا جاسکتا ہے تو باہر جا کر زیارت کے لئے آنا کیا معنی رکھتا ہے؟ البتہ اگر کوئی شخص عمرہ کرنیکے بعد حج کے مہینوں میں ضرورۃً میقات کے باہر چلا جائے مثلاً مدینہ کا سفر کرے تو واپسی میں میقات سے احرام باندھ کر دوسرا عمرہ ادا کرسکتا ہے کیونکہ یہ صورت تکلف کی نہیں ہے۔

رہا حضرت عائشہ کا عمرہ کے لئے مکہ سے تنعیم جانا تو یہ عذر کی بنا پر تھا اور یہ عمرہ حج کے بعد کیا گیا تھا۔

۶۔ (الف) عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے یا نہیں؟

عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت عذر کی بنا پر کرسکتا ہے، جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

حججنا مع رسول اللہ ﷺ ومعنا النساء و الصبیان فلبینا عن الصبیان ورمینا عنهم (فقہ السنۃ ۷۳۵/۱)

(ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حج کیا اور ہمارے ساتھ عورتیں اور بچے تھے تو ہم نے بچوں کی طرف سے لبیک کہی اور ان کی طرف سے رمی کی)۔

مغنی میں ہے:

إذا کان الرجل مریضاً أو محبوساً أوله عذر جاز أن یستنیب من یرمی عنه (مغنی

۴۹۰/۳)۔

(اگر آدمی مریض ہو یا محبوس ہو یا اسے کوئی عذر ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ کسی ایسے شخص کو نائب بنائے جو اس کی طرف سے رمی کرے)۔

(ب) رمی میں اگر نیابت ہو سکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے یا ہر شخص کے لئے، اس معذوری کی کیا حد ہے جس کی وجہ سے نیابت جائز ہے، کیا محض از دحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہے؟

علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

والمريض الذي لا يستطيع رمي الجمار يوضع الحصى في كفه حتى يرمي به لأنه فيما يعجز منه يستعين بغيره وإن رمى عنه أجزأه بمنزلة المغمى عليه فإن النيابة تجري في النسك كما في الذبح (المبسوط ۶۹/۴)

(مریض جو جمار کی رمی نہ کر سکتا ہو اس کے ہاتھ میں کنکری رکھ دی جائے تاکہ وہ رمی کر سکے کیونکہ جس کام کے کرنے سے وہ عاجز ہو اس کے لئے وہ دوسرے شخص کی مدد لے سکتا ہے، اور اگر اس کی طرف سے کسی نے رمی کی تو وہ ادا ہو جائے گی کہ اس کا حال بے ہوش شخص کی طرح ہے اور وجہ یہ ہے کہ نسک میں نیابت چلتی ہے جس طرح ذبح کرنے میں نیابت جائز ہے)۔

اور بدائع میں ہے کہ معذور شخص کی طرف سے کسی دوسرے شخص کا رمی کرنا جائز ہے، اس سلسلہ میں مزید وضاحت ہے کہ:

لأن أفعال الحج تجري فيها النيابة كالطواف والوقوف بعرفة ومزدلفة والله اعلم
(بدائع ۱۳۷/۲)۔

(کیوں کہ حج کے افعال میں نیابت روا ہے، مثلاً طواف اور عرفہ و مزدلفہ میں وقوف) نیابت صرف معذور شخص کے لئے ہے ہر شخص کے لئے نہیں، البتہ موجودہ حالات میں جب کہ حج کے لئے بیس بیس لاکھ کا اجتماع ہوتا ہے اور رمی کے دوران از دحام کی وجہ سے حادثات ہوتے رہتے ہیں اور کتنے ہی لوگ کچلے جاتے ہیں اور اموات واقع ہوتی ہیں، ان لوگوں کے لئے جو از دحام کی کثرت سے گھبراتے ہوں اور از دحام میں چلنے کا حوصلہ نہ رکھتے ہوں بالخصوص عورتیں، بوڑھے ان کا رمی کے لئے کسی کو نائب بنانا درست ہوگا۔

۷۔ بہتر ہوتا اگر اس سوال کا جواب دارالافتاء ریاض سے حاصل کیا جاتا۔

علامہ سرخسی نے احصار کی تحقیق میں لکھا ہے:

فإن أهل اللغة يقولون إن الإحصار لا يكون إلا في المرض ففي العدو يقال حصر فهو محصر وفي المرض يقال أحصر فهو محصر وقال الفراء رحمه الله تعالى يقال في العدو

والمرض جميعا أحصر و حصر في العدو خاصة فقد اتفقوا على أن لفظة الإحصار تناول المرض (المبسوط ۴/۱۰۸)۔

(کیوں کہ اہل لغت کہتے ہیں احصار مرض کی صورت میں ہوتا ہے، اور دشمن کی طرف سے رکاوٹ پیش آجانے پر کہا جاتا ہے حصر اور وہ محصر ہوا، اور مرض میں کہا جاتا ہے احصر اور وہ محصر ہوا۔ فراء رحمہ اللہ تعالی کہتے ہیں: دشمن اور مرض دونوں رُکاوٹوں کی صورتوں میں احصر کہا جاتا ہے، اور خاص طور پر دشمن کے تعلق سے حصر کا لفظ استعمال ہوتا ہے، لہذا اس بات پر سب اہل لغت متفق ہیں کہ لفظ احصار کا اطلاق مرض کی صورت میں بھی ہوتا ہے)۔

رہی قانونی رکاوٹ تو وہ اس زمانہ کا مسئلہ ہے، سعودی حکومت نے یہ پابندی حاجیوں کی کثرت سے پیدا ہونے والے مسائل کے پیش نظر عائد کی ہے اور حاجیوں کی مصلحت کا تقاضا یہی ہے کہ کچھ قانونی پابندیاں بھی عائد کی جائیں تاکہ حاجیوں کو ارکان کی ادائیگی میں غیر معمولی مشکلات کا سامنا کرنا نہ پڑے اور حادثات کم سے کم ہوں، لہذا اگر کوئی شخص حکومت سے اجازت لئے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھتا ہے تو اس کے اس فعل کو صحیح نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ یہ خلاف مصلحت ہے اور قانوناً اس کو اس کا حق نہیں ہے، لہذا حکومت اگر ایسے شخص کو پکڑ کر واپس بھیج دیتی ہے تو وہ محصر کی تعریف میں نہیں آتا اور اس پر ہدی کی پابندی نہیں ہے، احصار تو اس صورت میں ہے جب کہ اس کا سفر حج یا سفر عمرہ صحیح ہو اور پھر دشمن یا مرض وغیرہ کی طرف سے رکاوٹ کھڑی ہو جائے، واللہ اعلم۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب مسنون ہے واجب نہیں، اس لئے کہ حدیث میں آتا ہے:

عن ابن عباس قال كان النبي ﷺ يسئل يوم النحر بمنى فيقول لا حرج فسأله رجل فقال حلقت قبل أن أذبح قال اذبح ولا حرج وقال رميت بعد ما أمسيت فقال لا حرج (بخاری: کتاب المناسک)۔

(حضرت ابن عباس کہتے ہیں کہ نبی ﷺ سے یوم النحر کو منیٰ میں سوالات کئے جاتے تو آپ جواب میں فرماتے: کوئی حرج نہیں، ایک شخص نے پوچھا میں نے قربانی سے پہلے سر منڈا لیا، آپ نے فرمایا: قربانی کرلو کوئی حرج نہیں، اس نے کہا میں نے شام ہونے کے بعد رمی کی، آپ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں)۔

اس حدیث سے واضح ہوا کہ ترتیب مطلوب تو ہے لیکن اگر کسی وجہ سے ترتیب برقرار نہیں رہ سکی تو مذکورہ مناسک ادا ہو جائیں گے اس توسع کے بعد جو حدیث میں بیان ہوا ہے، فقہی تنگی پیدا کر کے لوگوں کے لئے مشکلات پیدا کرنا صحیح نہیں، موجودہ حالات میں منیٰ میں قربانی کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے اس لئے جو ادارے حکومت کی اجازت سے یہ خدمت انجام دے رہے ہیں ان کی یہ خدمت لائق قدر ہے، دار الافتاء ریاض سے وہاں کے مفتی اعظم شیخ عبدالعزیز بن باز کا فتوی اس کے جواز میں شائع ہو چکا ہے۔

۹۔ عام طور پر معروف حج تمتع ہے إفراد یا قران شاذ و نادر ہے کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا

عرفا حج تمتع تصور کیا جائے گا"

جی ہاں عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور حج بدل کے لئے جس کو بھیجا جائے گا اس کا تمتع کرنا صحیح ہوگا، نبی کریم ﷺ نے حج تمتع ہی کو ترجیح دی ہے، اور صحابہ کرام کو اس پر عمل کرنے کی ہدایت کی تھی، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ حج بدل کرنے والا تمتع نہ کرے، حج کے ساتھ عمرہ کی تکمیل کا حکم قرآن نے دیا ہے "واتموا الحج والعمرة لله" (حج اور عمرہ اللہ کے لئے پورا کرو) (بقرہ/۱۹۶)۔

حج بدل میں حج کے ساتھ عمرہ کرنا اس حکم کے بالکل مطابق ہے، اس کے لئے آمر کی اجازت کی ضرورت نہیں۔ حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع ہی کیا جانا چاہئے۔

۱۰۔ کوئی حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کر سکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے کیوں کہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پا رہی ہے ایسی عورت کیا کرے؟

یہ بات صحیح نہیں کہ ویزا اس طرح ختم ہو جاتا ہے کہ حیض والی عورت کو طواف زیارت کا موقع نہیں ملتا، ویزا کی مدت موسم حج ہے جو کم از کم ذوالحجہ کے آخیر تک رہتی ہے گویا حائضہ کو کم از کم بیس دن کا موقع طواف زیارت کے لئے مل جاتا ہے اس لئے کوئی قانونی دشواری نہیں ہے، رہا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی کا مسئلہ تو یہ بھی ممکن ہے، عام طور سے لوگ مقررہ تاریخوں میں تبدیلی کراتے رہتے ہیں، اور اس عذر کو کہ عورت حیض کی وجہ سے طواف زیارت نہیں کر سکتی ایرلائنز کے ذمہ داروں کے سامنے پیش کیا جائے تو وہ ضرور تاریخ تبدیل کر دیں گے۔

بصورت آخر حائضہ عورت طواف زیارت کے لئے اپنے ساتھی کو یا کسی اور شخص کو نائب بنا سکتی ہے کیونکہ مناسک میں مجبوری کی صورت میں نیابت کی گنجائش ہے۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ وحج ادا کر سکتی ہے یا نہیں؟

ایسی صورت میں عورت ایام عدت میں عمرہ وحج ادا کر سکتی ہے کیونکہ حج یا عمرہ کا سفر ایک معقول اور شرعی عذر ہے۔

۱۲۔ حج کے دوران منیٰ، عرفات اور مزدلفہ میں نماز قصر پڑھنا اور عرفات میں اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کرنا حج کے مناسک میں داخل ہے کیوں کہ نبی ﷺ کا یہی طریقہ رہا اور آپ نے اس موقع پر ایسی کوئی ہدایت نہیں دی کہ جو شخص مکہ میں مقیم رہا ہو وہ قصر یا جمع نہ کرے۔

۱۳۔ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتداء کا ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت ومجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتداء کرے؟

اگر اس کا جواب حنفی مسلک کی رو سے مطلوب ہے تو حنفی علماء ہی اس کا جواب دے سکتے ہیں ورنہ شریعت نے تو امام کی اقتداء کرنے کا حکم دیا ہے، اور اختلافی مسائل میں اگر امام کی اقتداء نہیں کی گئی تو تفرقہ کی صورت پیدا ہو سکتی ہے۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج وعمرہ

مفتی حبیب اللہ قاسمی
مہذب پوراعظم گڈھ

۱۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہراس شخص کے لئے جومکہ میں داخل ہونا چاہے احرام کا باندھنا ضروری ہے خواہ اس کی نیت حج وعمرہ کے بجائے تجارت وملازمت ہی کی ہو، لیکن امام شافعی کے نزدیک صرف حج وعمرہ کا ارادہ کرنے والے پر بحالت احرام مکہ میں داخل ہونا ضروری ہے، تجارت وملازمت وغیرہ ضرورت کے لئے بحالت احرام مکہ میں داخل ہونا ضروری نہیں۔

چنانچہ ہدایہ ۲۱۴/۱ کتاب الحج میں ہے:

ثـم الآفاقى إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لـم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيه الحاج والمعتمر وغيرهما.

اورشامی (۱۵۴/۲) پر ہے: والمواقيت اى المواضع التى لا يجاوزها مريد مكة أى ولو لغير نسک کتجارة ونحوها كما يأتى.

امام شافعیؒ کی دلیل نقلی تو نہیں ملی لیکن عقلی دلیل ہدایہ کے حاشیہ پر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ احرام کی مشروعیت حج وعمرہ کے لئے ہوئی ہے، لہذا اگر حج یا عمرہ کی نیت کرے تو احرام واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

لأن الإحرام شرع لأحدهما فإذا نوى ذلک يجب وإلا فلا (حاشیہ ہدایہ ۲۱۵/۱۔ کتاب الحج)

دلیل کے اعتبار سے چونکہ حدیث "لايجاوز أحد الميقات إلا محرما" عام ہے، لہذا امام صاحب کا مذہب راجح معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ مدینہ طیبہ ودیگر قریبی شہروں کے رہنے والے جن کو روزانہ تجارتی حاجات وغیرہ کی بنا پر مکہ مکرمہ ایک بار یا کئی بار آنا جانا پڑتا ہے، ان حضرات کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جانا چاہئے۔

چنانچہ (ہدایہ ۲۱۴/۱) پر ہے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله وفى إيجاب الإحرام فى كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسک لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج، اورشامی میں ہے: وحل لأهل داخلها يعنى لكل من وجد فى داخل المواقيت دخول مكة غير محرم مالم يرد نسكا للحرج (شامی درمختار ۱۵۵/۲)۔

۳۔ مکی اور جو لوگ ان کے حکم میں ہیں، ان کے لئے قران وتمتع جائز مع الکراہۃ ہے۔
چنانچہ درمختار مع الشامی میں ہے:

والمکی ومن فی حکمہ یفرد فقط ولو قرن وتمتع جاز وأساء وعلیہ دم جبر (۱۹۷/۲)، **وأساء أی صح مع الکراہۃ للنھی عنہ.**

اور علامہ شامی اپنی کتاب میں درمختار کی مذکورہ عبارت کی شرح میں فرماتے ہیں:

وعلی ھذا فقول المتون لا تمتع ولا قران لمکی معناہ نفی المشروعیۃ والحل۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مکی کے لئے قران وتمتع جائز ہی نہیں (شامی ۱۹۸/۲) اور ہدایہ میں ہے:

لأن الجمع بینھما فی حق المکی غیر مشروع (ہدایہ ۲۷۰/۱)۔

۴۔ اہل مکہ کو چونکہ مختلف ضرورتوں کی وجہ سے اشہر حج میں میقات کے باہر جانا پڑتا ہے، لہذا جو مکی حج کرنا چاہتا ہو تو چونکہ اس کے لئے مجبوری ہے، لہذا شرعاً مکی کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جانا چاہئے جب کہ حج یا عمرہ کے علاوہ کسی ضرورت سے میقات کے باہر جا کر مکہ میں آنا چاہئے۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد مزید عمرے کر سکتا ہے لیکن وہ احرام اہل مکہ کی میقات سے باندھے، کیونکہ ایک عمرہ کرنے کے بعد وہ مکی کے حکم میں ہو گیا، لہذا مسجد عائشہ سے احرام باندھ کر عمرہ کر سکتا ہے، اگر چہ کثرت طواف کو فقہاء نے کثرت عمرہ پر ترجیح دی ہے۔

۶۔ (الف) عمل رمی میں نیابت جائز ہے۔

(ب) صرف معذور ومریض کے لئے نیابت چل سکتی ہے، ہر شخص کے لئے نہیں، معذوری کی حد یہ ہے کہ کوئی آدمی اتنا کمزور ہو کہ کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور پیدل یا سواری پر بھی وہاں تک پہنچنا مشکل ہو تو دوسرا آدمی اس کی طرف سے رمی نیابتاً کر سکتا ہے۔ لیکن محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست نہیں، جیسا کہ معلم الحجاج (صفحہ ۲۰۱) میں مذکور ہے۔

۷۔ احصار حقیقتاً تو اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ دشمن یا کسی مرض کی وجہ سے رک جائے، لیکن سعودیہ عربیہ میں غیر ملکیوں کے بلا اجازت حکومت حج کرنے کی صورت میں جب کہ حکومت ان کو پکڑ کر حج سے روک دے، ان کو بھی احصار کے حکم میں داخل ہونا چاہئے، اور ان کے حلال ہونے کی صورت یہ ہے کہ ہدی روانہ کر دیں تا کہ حرم میں ذبح کی جائے:

والممنوع لو بمکۃ عن الرکنین محصر علی الأصح والقادر علی أحدھما لا أما علی الوقوف فلتمام حجہ بہ وأما علی الطواف فلتحللہ بہ کما مر (درمختار مع الشامی ۲۳۵/۲۔ باب الاحصار، طبع نعمانیہ)۔

البتہ یہ امر قابل غور ضرور ہے کہ قانونی پابندی کی خلاف ورزی اس انداز کی عبادات میں درست ہے یا

نہیں؟ اس پر شرکاء کو غور کرنے کی ضرورت ہے۔

۸۔ حضرت امام ابوحنیفہ وامام مالکؒ کے نزدیک رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے اس کے فوت ہونے سے دم واجب ہے، لیکن امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک ترتیب مسنون ہے، چنانچہ مشکوۃ (۲۳۳/۱) کے حاشیہ ۴ پر ہے: واختلفوا فی أن هذا الترتیب سنة أو واجب فذهب جماعة ومنهم أبو حنیفة ومالک إلی الوجوب.

اور حدیث میں آپ علیہ السلام سے جو سوال کیا گیا کہ اگر کوئی ذبح سے پہلے حلق کرالے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لاحرج" اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے آخرت میں کوئی گناہ نہ ہوگا باقی دم واجب ہے: والمراد بنفی الحرج نفی الإثم للجهل والنسیان لکن الدم واجب (حاشیہ مشکوۃ نقلاً عن اللمعات)

والحاصل أن الطواف لا یجب ترتیبه علی شیء من الثلاثة وإنما یجب ترتیب الثلاثة الرمی ثم الذبح ثم الحلق (شامی ۱۴۹/۲)۔

۹۔ حجاج کرام کے بارے میں جو حالات ذکر کئے گئے ہیں کہ جن سے ترتیب کی رعایت مشکل ہے، بنابریں فقہ حنفی کے قول مرجوح کو اختیار کئے جانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے۔

(الف) حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنے میں جب تک آمر قران وتمتع کی صراحت نہ کرے وہ یعنی حج بدل کرنے والا حج اور افراد کریگا، محض عرف کی وجہ سے اس صورت میں حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا۔

(ب) آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج بدل کرنے والا حج تمتع تو کرسکتا ہے کیوں کہ صراحتاً اذن ضروری نہیں ہے، لیکن صراحتاً اجازت لینا بہتر ہے۔

(ج) جب ظن غالب ہے کہ آمر حج تمتع کی اجازت دیدیتا ہے تو حج بدل کرنے والا حج تمتع کرسکتا ہے۔ احسن الفتاوی (۵۲۳/۴) میں ہے: "حج بدل کرنے والے کو حج إفراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے قران وتمتع بھی کرسکتا ہے، اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحتاً اذن ضروری نہیں، مع ہذا صراحتاً اذن حاصل کرنا بہتر ہے"۔

(د) باذن الآمر وبغیر اذن الآمر دونوں صورتوں میں تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے پر واجب ہوگا، چنانچہ درمختار مع الشامی میں ہے:

ودم القران والتمتع والجنایة علی الحاج ای المأمور إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فیصیر مخالفاً فیضمن (شامی ۲۴۷/۲، ہدایہ ۲۷۸/۱)۔

(ہ) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے لیکن اگر آمر صراحتاً تمتع کی نفی

کردے تب ایسی صورت میں مامور کے لئے تمتع کی گنجائش نہیں بصورت تمتع ضمان لازم ہوگا۔

الرابع عشر عدم المخالفة فاو أمره بالافراد فقرن و تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن (شامی ۲/۲۳۹)۔

(و) میت کی جانب سے حج بدل کرنا جب کہ میت نے وصیت کی ہو یا حکم دیا ہو، حج بدل ہو جائے گا اور یہ جائز ہے، البتہ اگر میت کا وارث میت کی وصیت کے بغیر حج بدل کرا دے تو بھی میت کا حج فرض ادا ہونے کی امید ہے، رہی یہ بات کہ میت کی طرف سے حج تمتع کرنا تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر میت نے حج اِفراد کا حکم دیا ہو تو مامور کا حج بدل میں تمتع وقران کرنا جائز نہیں اور دریں صورت میت کا حج ادا نہیں ہوگا۔

۱۰۔ جب کسی عورت کو طواف زیارت سے قبل حیض یا نفاس شروع ہو گیا اور وہ عورت دوبارہ مکہ مکرمہ نہیں آ سکتی ہو اور ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہو تو مذکورہ صورت میں عورت بحالت حیض ونفاس طواف زیارت کرلے اور اس پر بطور جنایت بدنہ واجب ہوگا، لیکن اس کا طواف زیارت صحیح ہو جائے گا اور وہ حلال ہو جائے گی۔

(الف) ناپاکی کی حالت میں اس کے لئے طواف زیارت جائز ہے۔

چنانچہ شامی میں ہے:

لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا يقال لها لا يحل لک دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافک وعليک ذبح بدنة (شامی ۲/۱۸۴)۔

اور ہدایہ میں ہے: وإن كان جنباً فعليه بدنة (۱/۲۵۲)، مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی بحالت جنابت طواف زیارت کرے تو اس پر بدنہ واجب ہے۔

ولان الجنابة أغلظ من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة (ہدایہ ۱/۲۵۳)۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ ہی میں ضروری ہے اپنے مکان پر نہیں دے سکتی۔ وإن لم يعد وبعث بدنة أجزأه لما بيّنا (ہدایہ ۱/۲۵۳)۔

۱۱۔ اگر سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو وہ عورت ایام عدت میں حج یا عمرہ نہیں کر سکتی۔

منها العدة فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها ولزمتها العدة صارت محصرة ولو مقيمة أو مسافرة معها محرم (شامی ۲/۳۲۰)۔

معلم الحجاج (ص ۹۸) میں ہے کہ عدت خواہ طلاق کی ہو یا وفات کی سب کا حکم ایک ہے۔

۱۲۔ مذکورہ صورت میں جبکہ حاجی اتنے دن قبل پہونچا ہے کہ پندرہ دن کے قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتا ہے تو وہ شخص مسافر رہے گا۔

فلو دخل الحاج مكة أيام العشر لم تصح نيته(أي الإقامة)لأن يخرج إلى منىٰ

وعرفة فيقتصر إن نوىٰ فيه لكن بموضعين مستقلين كمكة ومنىٰ (درمختار مع الشامی ۱/۵۲۸)

مکہ منیٰ الگ الگ دو مستقل جگہیں ہیں اور کسی ایک شہر یا گاؤں میں پندرہ دن ٹھرنے کی نیت سے وہ مقیم ہوگا (ہدایہ ۱/۱۴۶)، البتہ بڑھتی ہوئی آبادی کے تحت حضرات اہل علم کو غور کرنا چاہئے کہ موجودہ صورت حال میں منیٰ کو مکہ کے مضافات میں داخل کیا جائے یا نہیں؟

۱۳۔ مسئلہ کے اعتبار سے تو کسی حنفی مقتدی کا ایسے امام کی اقتداء کرنا وتر میں جو دو سلام سے وتر پڑھتا ہو صحیح نہیں ہے، جیسا کہ درمختار مع الشامی میں ہے:

وصح الا قتداء فيه أي الوتر بشافعي مثلاً لم يفصله بسلام لا إن فصله على الأصح فيهما للاتحاد وإن اختلف الاعتقاد ولم يذكر الشارح تعليل اشتراط عدم الفصل بسلام اكتفاءً....من أن الأصح اعتبار اعتقاد المقتدى والسلام قاطع في اعتقاده فيفسد اقتداء ه (درمختار مع الشامی ۲/۴۴۸، ۴۴۹)۔

لیکن اگر مجمع وجماعت کی رعایت میں وتر کی جماعت میں شامل ہوجائے اور دو رکعت پر امام سلام نہ پھیرے اور جب امام تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو تو یہ مقتدی حنفی بھی نیت سابقہ کے ساتھ کھڑا ہوکر تیسری رکعت میں شامل ہوجائے اور امام کے ساتھ سلام پھیر کر اپنی نماز مکمل کرے تو حنفی مقتدی کی وتر کی نماز درست ہوجائے گی۔ والله تعالى أعلم

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ سے متعلق مسائل

مولانا ظفرالاسلام
دارالعلوم، مؤ

۱،۲۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بغیر احرام کے میقات سے کسی صورت میں بھی تجاوز کرنا صحیح نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اگر حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے کوئی جارہا ہے تو میقات سے تجاوز صحیح ہے۔ ابوقدامہ تحریر کرتے ہیں:

من يدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة كالحطاب والحشاش وناقل الميرة والفيح ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله وخروجه إليها فهؤلاء لا إحرام عليهم لأن النبيؐ دخل يوم فتح مكة حلالا وعلى راسه المغفر ولأنا لو أوجبنا الإحرام على من يتكرر دخوله أفضى إلى أن يكون في جميع زمنه محرما فقط للحرم وهذا مذهب الشافعي وقال ابو حنيفة لايجوز لأحد دخول الحرم بغير إحرام إلا من كان دون الميقات لأنه يجاوز الميقات مريدا للحرم فلم يجز بغير إحرام (مغنی وشرحہ ۳؍۲۱۸)۔

(جو شخص مکہ میں قتال مباح، یا خوف یا کسی ضرورت کی وجہ سے داخل ہوا جیسے لکڑیاں اور گھاس چننے والا اور غلہ منتقل کرنے والا، اور وہ شخص جس کو ایسا سامان ہو جس کو مکہ بار بار آنا جانا پڑتا ہے تو ان تمام لوگوں پر احرام نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کرم ﷺ حلال ہو کر یوم فتح کو مکہ میں داخل ہوئے، اور آپؐ کے سر پر خود تھا، اسلئے اگر ہم اس شخص پر احرام کو واجب کرتے ہیں جس کی آمد ورفت بار بار ہوتی ہے تو یہ مفضی ہوگا اس کے پورے زمانہ میں محرم ہونے کی جانب، تو حرج کی وجہ سے ساقط ہوگیا، اور امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے، اور امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا کسی کے لئے جائز نہیں ہے، مگر وہ شخص جو میقات سے خارج ہو اس لئے کہ حرم کا ارادہ کرنے والے کے لئے میقات سے پار کرنا یہ بغیر احرام کے جائز نہیں ہے)۔

حضرت امام شافعیؒ نے اولاً چند صورتوں کا استثناء فرمایا ہے، اس کے بعد نقلی وعقلی دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ آنحضور ﷺ فتح مکہ کے موقع سے بدون الاحرام مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے، نیز اگر احرام کو بہر صورت لازم کردیا جائے تو ایک طرح کا حرج لازم آئے گا۔ ابوبکر کاسانی کی بھی رائے یہی ہے:

وكذلك لو أراد وبمجاوزة هذه المواقيت دخول مكة لايجوزله أن يجاوزها إلا محرما سواء أراد بدخول مكة النسك من الحج أو العمؤ أو التجارة أوحاجة أخرىٰ عند نا وقال الشافعي ان دخلها للنسك وجب عليه الإحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله بغير إحرام ولنا ما روى عن النبيؐ أنه قال إلا أن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولاتحل لأحد

بعدی وإنما أحلت لی ساعة من نهارثم عادت حراما إلی یوم القیامة والاستدلال به من ثلثة أوجه أحدها بقوله إلا أن مکة حرام والثانی بقوله لا تحل لأحد بعدی والثالث بقوله ثم عادت حراما إلی یوم القیمة مطلقا من غیر فصل وروی عن ابن عباس عن النبی ﷺ أنه قال لایحل دخول مکة بغیر إحرام ولأن هذه بقعة شریفة بها قدر وخطر عند الله تعالیٰ

اور اسی طرح اگر کسی نے ان مواقیت کو پار کر کے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ کیا، خواہ حج وعمرہ کے ارادہ سے ہو، یا تجارت یا کسی اور دوسری ضرورت کی وجہ سے ہمارے نزدیک بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی مکہ میں حج وعمرہ کے ارادہ سے داخل ہو تو اس پر احرام واجب ہے، اور اگر کسی ضرورت کی وجہ سے داخل ہوا ہے، تو بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، اور ہماری دلیل جو آپ ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ جان لو! کہ مکہ اس دن سے قابل احترام ہے جس دن اللہ تعالیٰ نے اس کو وجود بخشا، نہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا اور نہ میرے بعد، اور تھوڑی دیر کے لئے یہ میرے لئے حلال کیا گیا، پھر قیامت تک کے لئے مکہ کی حرمت لوٹ آئی۔ اور تین طریقے پر اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے۔

(۱) آپؐ کا قول جان لو کہ مکہ قابل احترام ہے (۲) آپؐ کے قول میرے بعد کسی کے لئے حلال نہیں (۳) آپ کا یہ قول (جو بغیر فصل کے ہے) کہ قیامت تک کے لئے مکہ کی حرمت باقی رہے گی۔۔۔ اور حضرت ابن عباسؓ آپؐ سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا حلال نہیں، اور اس لئے کہ یہ زمین کا وہ مقدس ٹکڑا ہے، جس کی اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرف وعزت اور قدر ومنزلت ہے (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲)۔

حضرت امام احمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ کے نزدیک بھی حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے جانے والے کے لئے احرام ہے:

وحکی ابن المنذر عن الإمام أحمد بن حنبل فی الرجل یخرج لحاجة وهو لایرید الحج فجاوز ذا الحلیفة ثم أراد الحج یرجع إلی ذی الحلیفة فیحرم وبه قال إسحاق لأنه أحرم من دون المیقات فلزمه الدم .

۲۔ ابن منذر نے امام احمد بن حنبل سے روایت کیا اس آدمی کے بارے میں جو کسی ضرورت سے نکلا اور حج کا ارادہ نہیں رکھتا تھا، پھر وہ ذوالحلیفہ سے تجاوز کر گیا اور پھر حج کا ارادہ کیا تو وہ ذوالحلیفہ لوٹ کر احرام باندھے گا اور اسی کے اسحاق بن راہویہ قائل ہیں اس لئے کہ اس نے خارج میقات سے احرام باندھا ہے تو اس کو دم لازم ہوگا (مغنی و شرح ۲۱۸/۳)۔

ابن رشد قرطبی حضرت امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تجاوز بدون الاحرام حج وعمرہ کے ماسوا بکثرت ایاب وذہاب کی صورت میں جائز ہے (بدایۃ المجتہد لابن رشد قرطبی ۳۲۷/۱)۔

نیز فتاویٰ تاتارخانیہ (۴۷۵/۲) پر مرقوم ہے۔

دخول مكة فينبغي له ان يحرم من الميقات بحج أوعمرة سواء دخل مكة مريدا للنسک أو دخلها لحاجة من الحوائج وفي الجامع الصغير العتابي: وعند الشافعي إنما يلزمه الإحرام إذا أراد دخول مكة للحج أوللعمرة أما إذاكان لأمر آخر فلا يلزمه.

مکہ میں داخل ہونے والے کے لئے مناسب یہ ہے کہ حج، یا عمرہ کے لئے احرام میقات سے باندھے، خواہ مکہ میں داخل ہوا ہے حج وعمرہ کے رادہ سے، یا کسی ضرورت کی وجہ سے اور امام شافعی کے نزدیک احرام اس شخص کو لازم ہوتا ہے جو مکہ میں حج، یا عمرہ کے ارادہ سے داخل ہوا ہو اور اگر دوسری وجہ سے داخل ہوا ہے تو اس کو احرام لازم نہیں ہے۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی تجاوز بدون الاحرام ایک حیلہ سے ہوسکتا ہے وہ یہ کہ اولاً حل میں داخل ہو، پھر کسی ضرورت سے حدودِ حرم میں داخل ہو جائے بشرطیکہ حل میں اقامت کی نیت کی ہو

وعن أبي يوسف أنه شرط نية الإقامة بذلک المكان خمسة عشريوما فأما إذا نوى الإقامة أقل من خمسة عشر يوما فهوماض على سفره فلا يلتحق بأهل ذلک المكان ولا يدخل مكة بغير إحرام.

اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس میں مقام پر پندرہ دن ٹھہرنے کی شرط لگائی ہے، بہر حال جب اس نے اقامت کی نیت پندرہ دن سے کم کی کی ہے تو وہ اپنے سفر پر باقی ہے، لہٰذا وہ اس جگہ کے رہنے والوں کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا اور بغیر احرام کے مکہ میں داخل نہیں ہوگا (تاتارخانیہ ۲؍۴۷۷)۔

مگر مذکورہ صورت میں چونکہ اقامت کی نیت بھی مشروط ہے اس لئے غیر معمولی پریشانی کا سامنا کرنا پڑے گا، غالباً اسی وجہ سے درج ذیل فقہاء وعلماء نے حل میں نیت اقامت کی شرط ختم کر کے مستقلاً اجازت دیدی ہے۔

حضرت مفتی سعید احمد صاحب علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں کہ ''آفاقی (یعنی میقات سے باہر رہنے والا) میقات سے آگے کسی ایسی جگہ جو حرم سے خارج ہے اور حل میں ہے کسی ضرورت سے جانا چاہتا ہے، مکہ مکرمہ جانے، یا حج وعمرہ کرنے کی نیت نہیں ہے تو اس پر میقات سے احرام باندھنا واجب نہیں ہے، اور اس کے بعد وہ اس جگہ سے مکہ مکرمہ بلا احرام جاسکتا ہے (معلم الحجاج ۹۷)۔

صاحب درمختار علامہ علاء الدین حصکفی لکھتے ہیں:

أما لو قصد موضعامن الحل كخليص وحده حل له مجاوزته بلا إحرام فإذا حل به التحق بأهله فله دخول مكة بلا إحرام وهوا الحيلة لمريد ذلک إلا لمأمور بالحج.

اگر حل میں سے کسی جگہ کا قصد کیا جیسے خلیص اور جدہ تو اس کے لئے بغیر احرام کے تجاوز کرنا جائز ہے، پھر جب وہ داخل ہو گیا تو اس کے باشندوں کے حکم میں لاحق ہو جائے گا، لہٰذا اس کے لئے مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، اور وہ ایک حیلہ ہے اس کا ارادہ کرنے والے کے لئے الا یہ کہ وہ جو حج کے لئے مامور ہو (درمختار علی ردالمحتار ۲؍۴۷۷)۔

مسائل حج کے ایک متبحر عالم مولانا شیر محمد صاحب سندھی مہاجر مدنی تحریر فرماتے ہیں: "اس وقت میں عربستان میں جو موٹریں چلتی ہیں ان کے ڈرائیور، یا اونٹوں والے بدوی لوگ کئی بار مکہ معظمہ میں بغیر احرام آفاق سے آتے جاتے ہیں، تو احناف کے نزدیک ہر بار مکہ مکرمہ میں آنے سے ان پر نسک لازم ہوگی"

لقوله ابن عباس من جاوز الميقات بغير إحرام فعليه دم "

ابن عباسؓ کے قول کی وجہ سے کہ جو میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کرے تو اس پر دم واجب ہے۔

یہی مذہب امام احمد بن حنبل اور امام مالک کا بھی ہے:

" لقول النبی ﷺ من لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن من أراد الحج والعمرة ".

البتہ شوافع کے نزدیک اگر کسی کام کی غرض سے مکہ مکرمہ میں آئیں تو نسک لازم نہ ہوگی، اگر چہ آفاق سے آئے ہوں چونکہ یہ لوگ ابتلاء عام میں مبتلا ہیں اس لئے ان لوگوں کو یہ حیلہ کرنے سے جواز کی گنجائش ہے اور وہ یہ کہ حل میں کہیں معین مقام میں جانے کی نیت سے جائیں، پھر وہاں سے مکہ مکرمہ میں بغرض اپنے کام نوکری کی ادائیگی کے لئے بغیر احرام جا سکتے ہیں بندہ کے فہم ناقص میں تو موٹر ڈرائیوروں کو بہت وسعت ہے، کیوں کہ ان کا ہیڈ کوارٹر جدہ میں ہے مکہ مکرمہ سے آتے جاتے ضرور پہلے جدہ جانا پڑتا ہے، اولاً وہاں جانے کی نیت کر لیں اس کے بعد مکہ مکرمہ کی، اسی طرح مدینہ طیبہ سے واپسی کے وقت بھی اولاً حل میں کہیں مقام مخصوص کی نیت کریں بعد میں مکہ مکرمہ کی (زبدۃ المناسک مع اضافہ مفیدہ ۴۲۱)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اہلی اور داخل فی المواقیت تمتع وقران نہیں کر سکتا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک وہ دونوں کر سکتا ہے، دلائل بایں طور ہیں:

وليس لأهل مكة ولا لأهل داخل المواقيت التي بينها وبين مكة قران ولا تمتع وقال الشافعي يصح قرانهم وتمتعهم وجه قوله تعالى: "فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى" من غير فصل بين أهل مكة وغيرهم ولنا قوله تعالى: "ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام على الخصوص حاضر والمسجد الحرام هم أهل مكة وأهل الحل الذين منازلهم داخل المواقيت الخمسة" وقال مالک هم أهل مكة خاصة لأن معنى الحضور لهم وقال الشافعي هم اهل مكة ومن كان بينه وبين مكة مسافة لاتقصر فيها الصلواة وروى عن ابن عمر انه قال ليس لأهل مكة تمتع ولاقران.

اہل مکہ اور مواقیت میں رہنے والے کے لئے (جو مکہ اور میقات کے درمیان ہیں) قران اور تمتع نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان کا قران اور تمتع صحیح ہے اللہ تعالیٰ کے قول "فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى" کی وجہ سے میں اہل مکہ اور ان کے علاوہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا قول: "ذلک لمن لم یکن أهل حاضر المسجد الحرام" یہ خصوص پر ہے، اور وہ مسجد حرام ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا استدلال آیت مذکورہ سے بایں طور ہے کہ آیت مطلق ہے جس میں مکی وغیر مکی کی تخصیص نہیں، اس لئے مکی بھی تمتع وقران کرسکتا ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ وحضرت امام مالکؒ کی دلیل بھی نص قرآنی ہی ہے"ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" جس سے آفاقی کو خاص کردیا گیا ہے، بنابریں اہلِ تمتع وقران نہیں کرسکتا، علامہ ابن رشد قرطبی لکھتے ہیں" وأبو حنیفة یقول إن حاضری المسجد الحرام لایقع منهم التمتع وکره ذلک مالک" (بدایۃ المجتہد ۱/۳۴۶) بدایۃ المجتہد کی ایک دوسری عبارت سے جس میں امام مالک کے نزدیک تمتع کی شرطیں مذکور ہیں چھٹی شرط یہ تحریر ہے کہ متمتع کا وطن مکہ نہ ہو" والسادس أن یکون وطنه غیر مکة " (بدایۃ المجتہد ۱/۳۴۷) نیز علامہ ابن تیمیہ "وجوب العمرة علی اهل مكة" کے ضمن میں لکھتے ہیں:

ثم من هؤلاء من يقول مثل ذلک من أصحاب الشافعی أی وجوب العمرة علی أهل مكة قول ضعيف جداً مخالف للسنة الثابتة وإجماع الصحابة" اسی کے متصلاً دوسرے صفحہ پر مرقوم ہے :"ولو كان أهل مكة كلهم أو بعضهم علی عهد النبی يخرجون إلی الحل فيعمرون فيه لنقل ذلک كما نقل خروجهم فی الحج إلی عرفات وهم يعتمرون بعدالحجة ولا قبلها أحد من أدنی الحل لاأهل مكة ولاغيرهم (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۵۸-۲۵۹)۔

واضح ہو کہ اہلِ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس نے مکۃ المکرمہ کو مستقل وطن بنالیا، دوسرا جسے مستقلا وطن نہیں بنایا، دوسروں کے احکام جداگانہ ہیں۔ پہلی صورت میں تمتع وقران نہیں کرسکتا جبکہ دوسری صورت میں جائز ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی تحریر فرماتے ہیں:

نقل ابن عابدين عن اللباب فی بيان شرائط التمتع: التاسع عدم التوطن بمكة فلو اعتمر ثم عزم علی المقام بمكة أبدا لايكون متمتعا وإن عزم شهرين ای مثلا و حج كان متمتعا.

ابن عابدین نے لباب سے نقل کیا تمتع کے شرائط کے بیان میں نویں شرط مکہ میں وطن کا نہ ہونا، پس اگر عمرہ کیا، پھر مکہ میں ہمیشہ ہمیش ٹھہرنے کا ارادہ کیا تو وہ متمتع نہ ہوگا، اور مثلاً دو ماہ کا ارداہ کیا تو متمتع ہوگا (درالمختار ۲/۲۱۱)۔

نیز علامہ ابن الہمام کی بھی تحقیق یہی ہے کہ مکی تمتع وقران نہیں کرسکتا حضرت عبداللہ بن عباس کا اثر:

یاأهل مكة لا متعة لكم أحلت لأهل الآفاق و حرمت عليكم"۔

اے اہل مکہ تمہارے لئے متعہ نہیں ہے، یہ آفاق والوں کے لئے حلال کیا گیا ہے اور تم پر حرام کیا گیا۔

اور ایک دوسری بروایت طاؤس:

"قال المتعة للناس إلا لأهل مكة ممن لم يكن أهله من الحرم" بھی اسی کی تائید میں ہے۔

فرمایا کہ متعہ لوگوں کے لئے ہے، سوائے اہل مکہ کے، یعنی وہ لوگ جن کے اہل وعیال حرم میں نہ ہوں۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر مکی نے تمتع وقران کرلیا تو اس کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، احسن الفتاویٰ میں مفتی رشید احمد صاحب کہتے ہیں کہ" مناسک کی عام کتابوں میں تحریر ہے کہ مکی نے تمتع، یا قران کیا تو بکراہت تحریمہ صحیح ہو جائیگا اور اس پر دم شکر کے بجائے دم جبر واجب ہے، اس لئے اسے خوش نہیں کھا سکتا مگر علامہ شامی کی تحقیق یہ ہے کہ حکم صحت بے الکراہۃ التحریمہ صرف قران کے لئے ہے مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر واجب نہیں بطلان تمتع سے بطلان حج کا وہم نہ ہو(احسن الفتاویٰ ۴ر۵۱۴) اس مسئلہ سے متعلق حضرت گنگوہی کی بھی رائے درج ذیل ہے:

" مکہ مکرمہ کے رہنے والوں یا میقات کے اندر حل میں رہنے والوں کو قران وتمتع جائز نہیں" یہ بات غنیۃ کے حوالہ سے حضرت موصوف "زبدۃ" کے ص ۳۰۵ پر تحریر کرنے کے بعد آگے خود لکھتے ہیں: "اسی طرح وہ آفاقی جو مکہ مکرمہ میں آخر داخل ہوا اگر چہ اشہر حج میں کسی شرعی طریق کے بغیر احرام عمرہ کے آیا ہو، جیسے پہلے حل کی حد میں کسی حاجت کے لئے آیا تھا، پھر وہاں سے کسی کام کی غرض سے مکہ معظمہ میں بغیر احرام آیا، یا اشہر حج سے پہلے ہی مکہ میں داخل ہو کر عمرہ بجالا کر فارغ ہوا اور وہاں ٹھہر گیا، اس کے بعد اس پر اشہر حج واقع ہوئے تو اب مکہ والوں کے حکم میں ہے، پس اس کو بھی وہاں سے قران وتمتع کرنا منع ہے(زبدۃ المناسک ۳۰۵)۔

متمتع حج سے قبل مزید عمرے کرسکتا ہے معلم الحجاج ص ۲۱۴ کے حاشیہ پر مرقوم ہے: "وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة كالطواف "۔ نیز حضرت گنگوہی بحوالہ "مناسک المتوسط" لکھتے ہیں کہ "اس میں اختلاف ہے ملا رحمت اللہ سندھی نے "مناسک المتوسط" میں لکھا ہے کہ یہ معتمر حج سے پہلے دوسرا عمرہ نہ کرے اور ملا علی قاری نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اس کی بنا اس پر ہے کہ مکی کو مفرد عمرہ بھی اشہر حج میں ممنوع ہے(جیسا کہ ابن الہمام کا مذہب ہے، چونکہ ملا رحمت اللہ ان کے تلمیذ ہیں اس لئے اس کی اتباع کی وجہ سے مکروہ فرمایا ہو) حالانکہ مکی کو فقط تمتع وقران ممنوع ہے اور یہ متمتع آفاقی ہے اس کو عمرہ کرنا منع نہیں ہے۔ بلکہ تکرار عمروں کا اس کو جائز ہے کیوں کہ یہ مستقل عبادت ہے مثل طواف کے۔ اس کے بعد حضرت گنگوہی تحریر فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ جب آفاقی اشہر حج میں آکر عمرہ کرچکا تو اس کا تمتع اس عمرہ سے منعقد ہوا، پھر اس کے بعد مکہ میں رہ کر دوسرا عمرہ کیا تو وہ مفرد ہوا اور مفرد عمرہ مکی کے لئے سارے سال میں کرنا جائز ہے، سواء روز عرفہ اور عید نحر اور ایام تشریق گیارہویں، بارہویں تیرہویں کے(زبدۃ المناسک ۳۱۳) سراج الفقہاء ابوبکر کاسانی کی تحریر سے بھی مزید عمرے کی وضاحت ہورہی ہے: "فإن السنة كلها وقت العمرة وتجوز في غير أشهر الحج وفي أشهر الحج لكنه يكره فعلها في يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق وأما الجواز في الأوقات كلها" فلقوله تعالى: "وأتموا الحج والعمرة لله مطلق عن الوقت" (بدائع الصنائع ۲/۲۲۷) احناف کی دلیل حضرت عائشہؓ کی وہ روایت ہے، جس میں انہوں نے مطلقا عمرہ کے جواز کا قول کیا ہے ولنا ماروي عن عائشة أنها قالت وقت العمرة السنة كلها إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق والظاهر أنها قالت

سماعا من رسول الله لأنه باب لا يدرك بالاجتهاد (بدائع الصنائع ۲؍۲۲۷) حضرت گنگوہی نے ایک جگہ اور تحریر فرمایا ہے کہ" جو متمتع عمرہ کرنے کے بعد حج کرنے سے پہلے مدینہ طیبہ کو چلا جائے تو واپسی میں ثانی عمرہ کرسکتا ہے یا نہیں؟ امام صاحب کے نزدیک بغیر وطن اصلی کے جانے کے اس کا سفر واحد ہی رہتا ہے، اس لئے اس واپسی میں مفرد حج کا احرام باندھ کر آنا چاہیے نہ قران کا نہ عمرہ کا۔ کیوں کہ وہ مکی کے حکم میں ہے، بعض وجوہ کے اعتبار سے، اس لئے قران تو نہ کرے باقی عمرہ ثانی کی گنجائش ہے کہ آفاق سے آرہا ہے (زبدۃ المناسک رص ۳۱۸) نیز آنحضور اکرم کا ارشاد: "العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما" (ایک عمرہ دوسرے عمرہ تک کے درمیان واقع ہونے والی چیزوں کیلئے کفارہ ہے۔) اور عکرمہ کا ارشاد، يعتمر إذا أمكن الموسى فى شعره (عمرہ کرے گا جب تک کہ ممکن ہو استرہ کا اس کے بال پر چلنا۔) عطاء بن ابی رباح کا قول: إن شاء اعتمر فى كل شهر مرتين (اگر چاہے تو ہر ماہ دو مرتبہ عمرہ کرے) بھی تعدد پر دلالت کررہا ہے۔

۲۔ ازدحام کا ہونا عذر کا باعث نہیں ہے، حضرت گنگوہی کہتے ہیں" جو شخص کھڑے ہوکر نماز نہیں پڑھ سکتا، یا جمرات تک پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف ہوتی ہو وہ معذور ہے اسی طرح اگر اس کو آنے میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ، یا تکلیف ہوتی ہو وہ معذور ہے اور معذور دوسرے سے رمی کراسکتا ہے (زبدۃ ص ۱۸۶) معلم الحجاج کے ص ۱۸۱ پر بھی یہی مفتی اعظم سعید احمد صاحب علیہ الرحمہ نے تحریر فرمایا ہے۔ احسن الفتاوی میں حضرت مفتی رشید احمد صاحب سے ایک سوال اس طرح کیا گیا کہ "ایک شخص کے پاؤں پر چوٹ آ گئی ہے جس کی وجہ سے وہ نقل وحرکت سے بالکل معذور ہو گیا اس لئے اس نے اپنی رمی نیابۃ دوسرے شخص سے کرائی اور کوئی دوسرا محرم مرد نہ ہونے سے اپنی بیوی اور لڑکی کی طرف سے بھی کسی دوسرے سے رمی کرائی تو کیا ان تینوں کی رمی صحیح ہوگی۔ اس کا جواب مفتی صاحب نے یوں دیا" اگر سوار ہوکر بھی جمرات تک نہ جاسکتا ہو، یا سواری، یا کوئی اٹھا کر لے جانے والا نہ ملے تو اس کی رمی ہوگئی بیوی اور لڑکی کی طرف سے نیابۃ صحیح نہیں جمرات تک جانے کے لئے محرم ساتھ ہونا ضروری نہیں اس لئے ان پر دم واجب ہے۔ (احسن الفتاوی ۴؍ص ۵۲۲) مذکورہ جزئیہ کی تائید علامہ ابن تیمیہ اور تاتارخانیہ کے فتاوی سے بھی ہورہی ہے:

وكذلك من عجز عن الرمى بنفسه لمرض أو نحوه فإنه يستنيب من يرمى عنه ولاشيء عليه (اور اسی طرح وہ شخص جو بذات خود رمی کرنے سے عاجز ہو مرض کی وجہ سے یا اس جیسے عذر کی وجہ سے تو وہ نائب بنائے گا ایسے آدمی کو جو اس کی جانب سے رمی کرے اور اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔) (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶؍۲۴۵) وفي الولوالجية المريض لو وضع فى يده ثم رمى عنه أو رمى رجل عنه أجزاه إن لم يقدر بنفسه (اور الولوالجیہ میں ہے کہ اگر مریض ہاتھ میں رکھ دیا جائے پھر اس کی جانب سے رمی کرے، یا کوئی دوسرا آدمی اس کی جانب سے رمی کرے تو وہ کافی ہے اگر بذات خود وہ قادر نہیں ہے۔) (فتاوی تاتارخانیہ ۲؍۴۶۳)

صورت مسئولہ میں وہ لوگ محصر ہیں بشرطیکہ یہ احصار وقوف عرفہ سے پہلے ہوا ہو، اگر وقوف عرفہ کے بعد یہ صورت پیش آئے تو یہ احصار نہ ہوگا اور اس نے اگر صرف حج کا، یا عمرہ کا احرام باندھا ہے تو کسی شخص کو ایک دم یا دم کی

قیمت دے تاکہ وہ اس کی طرف سے حرم میں ذبح کردے اور بعد ذبح یہ حلال ہوجائے، اس کے بعد اس کو آنے والے سال میں قضا کرنی ہوگی چاہے حج فرض ہو، یا نفل، اپنا حج ہو، یا بدل صحیح ہو، یا فاسد حر ہو یا غلام، البتہ غلام پر قضا کا ادا کرنا آزاد ہونے کے بعد ہوگا۔ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

وأما وجوب قضاء ما أحرم به بعد التحلل الخ (بدائع الصنائع ۱۸۲/۲)

ابن قدامہ تحریر کرتے ہیں: أجمع أهل العلم على أن المحرم إذا حصره عدو من المشركين أو غيرهم فمنعوه الوصول إلى البيت ولم يجد طريقا آمنا فله التحلل وقد نص الله سبحانه بقوله "فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى" وثبت أن النبي ﷺ أمر الصحابة يوم حصروا في الحديبية وأن ينحروا ويحلقوا ويحلوا سواء كالإحرام بحج أوعمرة أو لهما في قول إمامنا وأبي حنيفة والشافعي وحكي عن مالك أن المعتمر لا يتحلل لأنه لا يخاف الفوات .

اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ محرم جب اس کو مشرکین میں سے کسی دشمن نے، یا ان کے علاوہ نے گھیر لیا اور وہ بیت اللہ تک جانے سے روک دیئے گئے ہوں اور نہ کوئی مامون راستہ پاتے ہوں، تو اس کے لئے حلال ہونا جائز ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کی صراحت کی ہے اپنے قول: "فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى" میں اور یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے اصحاب کو اس دن جس دن حدیبیہ میں وہ محصور ہوئے تھے حکم دیا کہ نحر کریں، حلق کرائیں اور حلال ہوجائیں خواہ احرام حج، یا عمرہ ہو، یا دونوں کا ہو، ہمارے امام کے قول کے مطابق اور ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق۔ اور امام مالکؒ سے بیان کیا گیا ہے کہ معتمر حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ فوات کا خوف نہیں ہے (المغنی وشرح ۳۷۱/۳)۔

حضرت گنگوہی فرماتے ہیں "جو شخص محصر ہوگیا اور حلال ہونا چاہتا ہے تو پھر وہ حرم میں ذبح کرکے حلال ہولیتا ہے تو قضا اس کے ذمہ واجب ہوتی ہے (زبدۃ ص ۴۳۵)۔

نیز علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ اگر وہ فرض کا احرام باندھے ہوئے تھا اور محصر ہوگیا تو بالاتفاق تمام علماء کے نزدیک فریضہ ساقط ہوگا اس کو قضا کرنی ہوگی اور اگر نفل ہے تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے

"ولكن لم يسقط الفرض عنه بل هو باق في ذمته باتفاق العلماء ولو كان قد أحرم مايتطوع من حج أو عمرة فأحصر فهل عليه قضاؤه ؟ على قولين مشهورين هما روايتان عن أحمد أشهرهما عنه أنه لا قضاء عليه وهوقول مالك والشافعي والثاني عليه القضاء وهو قول أبي حنيفة وكل من الفريقين احتج بعمرة القضية هؤلاء قالوا قضاها النبي ﷺ وأولئك قالوا لم يقضها المحصرون معه .

اور لیکن فرض اس کی جانب سے ساقط نہیں ہوگا بلکہ وہ اس کے ذمہ میں باقی ہے، اور علماء کا اس پر اتفاق ہے۔ اور اگر نفلی حج، یا عمرہ کا احرام باندھا، پھر محصر ہوگیا تو کیا اس پر اس کی قضاء ہے؟ تو دو مشہور قول ہیں اور امام احمد

سے دو روایت ہے ان دونوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ اس پر قضاء نہیں ہے اور یہی قول امام مالکؒ اور شافعیؒ کا ہے، اور دوسرا قول اس پر قضاء ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور دونوں فریقین میں سے ہر ایک نے عمرہ قضاء سے استدلال کیا ہے، ان لوگوں نے کہا کہ آپؐ نے اس کی قضاء کی ہے اور ان لوگوں نے کہا ہے کہ آپؐ کے ساتھ محصورین نے اس کی قضاء نہیں کی ہے (فتاوی ابن تیمیہ ۲۲۶/۲۶)۔

یہ دم احصار اور اس کے ساتھ سارے دم حرم کے ساتھ خاص ہیں بالاتفاق جیسا کہ درج ذیل عبارت دلالت کرتی ہے:

وفسر القدوری .... ثم هذا الدم وجميع مايجب من الدماء يختص جوازها بالحرم باتفاق بين العماء

اور قدوری نے تفسیر کی ہے کہ پھر یہ دم اور دوسرے تمام دم جو واجب ہوتے ہیں باتفاق علماء اس کا جواز حرم کے ساتھ خاص ہوتا ہے (فتاوی تاتارخانیہ ۵۳۶/۲)۔

جمہور فقہاء وائمہ کی دلیل فرمان باری تعالیٰ: **فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ولاتحلقوا روؤسكم حتى يبلغ الهدى محله**" ہے، جس سے مراد حرم ہے مگر امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک محلّہ سے مراد موضع حصر ہے مفتی ظفر احمد صاحب عثمانی تحریر کرتے ہیں:

"**اختلف السلف في المحل ماهو فقال عبدالله بن مسعود وابن عباس وعطاء وطاؤس ومجاهد والحسن وابن سيرين هوا لحرم وهو قول أصحابنا والثورى وقال مالك والشافعي محله وموضع الذى أحصر فيه فيذبحه ويحل .**

محل کے سلسلہ میں سلف میں اختلاف ہے کہ وہ کیا ہے۔ تو عبداللہ بن مسعود، ابن عباس، عطاء، طاؤس، مجاہد، حسن اور ابن سیرین نے فرمایا کہ وہ حرم ہے، اور یہی قول ہمارے اصحابؒ اور امام ثوریؒ کا ہے، اور امام مالکؒ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کا محل وہ جگہ ہے جس میں وہ احصار کیا گیا ہے، پس وہ اس کو ذبح کرے گا اور حلال ہو جائے گا۔ (احکام القرآن للشیخ ظفر احمد عثمانی ۳۰۲/۱)۔

رمی، نحر و حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، اگر بغیر عذر ترتیب ملحوظ نہ رکھی جائے تو دم دینا ہوگا۔

وأما الترتيب بينه وبين الرمى فسنة .

۱۔ بہرحال ترتیب تو اس کے اور رمی کے درمیان سنت ہے (ردالمحتار علی الدر ۵۱۷/۲)۔

ولو ترك شيئا من الواجبات بعذر لا شيء عليه على مافى البدائع .

اور اگر واجبات میں سے کسی چیز کو عذر کی وجہ سے چھوڑ دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے، جیسا کہ بدائع میں ہے۔

نیز علاؤالدین حصکفی تحریر فرماتے ہیں:

فيجب في يوم النحر أربعة أشياء الرمى ثم الذبح لغير المفرد ثم الحلق ثم الطواف .

نحر کے دن چار چیزیں واجب ہوتی ہیں، رمی، پھر مفرد کے علاوہ کیلئے ذبح، پھر حلق، پھر طواف (درمختار علی الرد ۲/۵۵۵)۔

وروی عن النبی ﷺ أنه قال أول نسكنا فی يومنا هذا الرمی ثم الذبح ثم الحلق

آپ ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ آپ نے فرمایا آج ہمارے حج کے احکام میں سب سے پہلے رمی، پھر، ذبح پھر حلق (بدائع ۲/۱۵۸)۔

وجوب ترتیب سے متعلق نص قص قرآنی: فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم رتب قضاء التفث وهوا لحلق على الذبح.

بدون احصار کے اگر ذبح سے قبل حلق کرالیا جائے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوگا اور صاحبین ودیگر ائمہ کے نزدیک کوئی حرج نہیں دیگر ائمہ کی دلیل "اذبح ولا حرج" ہے، مگر احناف کے دلائل قوی ہیں اور اسی پر فتوی ہے، چنانچہ حتی المستطاع ترتیب کی رعایت کرنی چاہیے، سعودیہ حکومت کی طرف سے جو کمپنیاں اس کام پہ مامور ہیں وہ بطاقۃ (کارڈ) دیتے وقت تعین کردیتی ہیں اس لئے اس وقت کے بعد ہی کچھ انتظار کرکے حلال ہوجانا چاہئے، نیز مدرسہ صولتیہ میں بھی اس ترتریب کا خاص خیال رکھا جاتا ہے، اس لئے اولاً تو حاجی صاحبان کو خود ہی منحر پہونچ کر قربانی کرنی چاہئے، اگر خود نہ کرسکیں تو ان محتاط اداروں کے سپرد کردینا چاہئے پھر بھی اگر کسی وجہ سے ترتیب ساقط ہوگئی تو فہم ناقص میں یہ بات آتی ہے کہ صاحبین کے قول مرجوح کے مطابق صحیح ہوجائے گا، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس قول کا افشاء نہ کیا جائے، کیوں کہ اس کی بنیاد پر امام ابوحنیفہؒ کا قول راجح یکسر فراموش ہوسکتا ہے۔

۹۔ صاحب تنویر الابصار شارح درمختار فرماتے ہیں کہ دم قران وتمتع وجنایت حاجی (مامور) پر ہوگا۔

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع "

قران، تمتع اور جنابت کا دم حج کرنے والے پر ہے، اگرچہ آمر نے اس کو تمتع اور قران کی اجازت دی ہے۔

علامہ شامی اس کی وجہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

أما الأول فلأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين وحقيقة الفعل منه وإن كان الحج يقع عن الآمر لأنه وقوع شرعي لا حقيقي.

بہر حال پہلا تو اس لئے کہ وہ حج وعمرہ کو جمع کرنے پر شکرانے کے طور پر واجب ہوا ہے، اور فعل کی حقیقت بھی اسی سے وابستہ ہے، اگرچہ حج آمر کی طرف سے ادا ہوا، اس لئے کہ یہ وقوع شرعی ہے نہ کہ حقیقی (ردالمحتار علی الدر المختار ۲/۶۱۱)۔

مامور جو دم دیتا ہے وہ دم شکر ہے اور چونکہ یہ فعل حج واقعۃً اسی سے صادر ہوا ہے، اسلئے دم شکر بھی حج بدل کرنے والا دے گا۔ مفتی رشید احمد صاحب بھی یہی تحریر فرماتے ہیں "غیر کی طرف سے حج کرنے والے مامور کو افراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے مگر دم شکر مامور پر ہوگا اور آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا

کردے تو جائز ہے (احسن الفتاوی ۴/۵۱۳) حضرت گنگوہی لکھتے ہیں۔ "دم قران اپنے مال سے دے آمر کے مال سے درست نہیں، ہاں اگر آمر اس سے نہ لے تو کچھ حرج نہیں (زبدۃ ص ۴۵۵) آخون جان کی عبارت سے حج بدل کرنے والوں کے لئے بڑی سہولت پیدا ہوجاتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں" امر الائق آنکہ تفویض کند امر بسوئے مامور و گوید از من حج بکن بہچہ کیف باشد خواہ افراد خواہ قران و تمتع" (حاشیہ زبدۃ ۴۵۷) آمر کو چاہئے کہ اپنے مامور کو ہر طرح اجازت دے دے کہ میری طرف سے جا کر حج کرو جس طریقہ سے بھی تیری مرضی اور سہولت ہو، حج افراد، حج تمتع و قران جو بھی کرو تو اس سے حج آمر کا ہوجائے گا، اگرچہ تمتع ہی کرے۔

حج کے مسائل کے ایک زبردست عالم مولانا شیر محمد صاحب سندھی کے نزدیک حج بدل میں تمتع نہ کرنا ہی بہتر ہے، لکھتے ہیں کہ "پھر بھی احتیاط اس میں ہے کہ حج بدل میں تمتع نہ کیا جاوے کہ مسئلہ مختلف فیہ ہے (زبدہ میں اضافہ مفیدہ/۴۵۶) حاشیہ معلم الحجاج ص ۲۷۷ کی عبارت بھی مذکورہ حکم کی تائید کرتی ہے۔ "بدل کرنے والے کو آمر کی بلا اجازت تو تمتع کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن اگر آمر تمتع کی اجازت دیدے تو بعض علماء جائز کہتے ہیں، مگر محققین کی رائے یہی ہے کہ حج بدل کرنے والے آمر کی اجازت سے بھی تمتع نہیں کر سکتے اگر تمتع اجازت سے کرے گا تو گو ضمان نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا، ملا علی قاری نے شرح لباب میں اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نے زبدۃ المناسک میں عدم جواز ہی کو اختیار کیا ہے اور حضرت الاستاد مولانا خلیل احمد صاحب مہاجر مدنی شارح سنن ابی داؤد (برد اللہ مضجعہ) بھی عدم جواز ہی کا فتوی دیتے تھے، اسلئے حج بدل والوں کو محض سہولت اور احرام کی طوالت سے بچنے کے لئے تمتع کرکے آمر کے حج کو خراب نہ کرنا چاہئے کہ بدل کرنے والے کو خاص طور سے ہدایت کردے کہ تمتع نہ کرے۔

۱۰۔ ایسی عورت کو طواف زیارت بحالت حیض ونفاس کرلینا چاہئے اور بعد میں بدنہ دے دینا چاہئے "من طاف للزيارة جنبا أو لم يعد فعليه بدنة".

جس شخص نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا اور نہیں لوٹایا تو اس پر بدنہ ہے (فتاوی سراجیہ علی ہامش قاضی خاں ۱/۲۰۵)۔

چونکہ طہارت شرط وجوب ہے اس لئے بدنہ سے اس کی کفایت ہوجائیگی، نامی شرح حسامی ص ۱۸۷ پر مذکور ہے:

"اى لم يجعل علماء نا الطهارة شرطافى طواف الزيارة حيث لايجوز بدونها".

یعنی ہمارے علماء نے طہارت کو طواف زیارت کے لئے شرط نہیں بنایا اس اعتبار سے کہ اس کے بغیر جائز نہیں ہوگا۔

علامہ ابن نجیم مصری "الاشباہ والنظائر" میں لکھتے ہیں: قال ابن نجيم ولم يجعل للحج إلا ركنين الوقوف والطواف وكذلك، قال بعض الحنفية إن الطهارة ليست واجبة فى الطواف بل سنة

.... وعلى قول هؤلاء فلايحرم الزيارة ولم يشترط الطهارة له (الاشباه والنظائر/۱۲۹)۔

ابن نجیم نے کہا کہ حج کے لئے صرف دو رکن ہیں، وقوف اور طواف اور اسی طرح بعض حنفیہ نے کہا کہ طہارت طواف میں واجب نہیں ہے کہ بلکہ سنت ہے، .... اور ان لوگوں کے قول پر طواف زیارت حرام نہیں ہوگا، اور نہ طہارت کو اس کے لئے شرط قرار دیا ہے۔

نیز علامہ کاسانی کی بھی تحریر ملاحظہ ہو:

فالطهارة عن الحدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف ولست بفرض عندنا بل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها وعند الشافعي فرض لايصح الطواف بدونها ولنا قوله تعالى: وليطوفوا بالبيت العتيق.

ہمارے نزدیک حدث، جنابت حیض اور نفاس سے پاک ہونا طواف کے جائز ہونے کے لئے شرط نہیں ہے اور نہ ہی کوئی فرض ہے، بلکہ واجب ہے اس کے بغیر بھی طواف جائز ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے، اس کے بغیر طواف صحیح نہیں ہوگا۔ اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا قول: "و ليطوفوا بالبيت العتيق"۔

زبدۃ کے حاشیہ پر محیط کی عبارت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے:

ذكر ابن أمير الحاج في منسكه امرأة حاضت قبل طواف الزيارة وعزم ركبها على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ وهل إذا طافت يتم حجها أم لا؟ قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد فإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافك وعليك ذبح بدنة وهذه المسئلة كثيرة الوقوع فتحير فيها النساء.

ابن امیر الحاج نے اپنے منسک میں ذکر کیا ہے کہ ایک عورت طواف زیارت سے پہلے حائضہ ہوگئی اور اب اس کا قافلہ کوچ کرنے کو ہے تو کیا وہ طواف کرے گی، یا نہیں؟ اگر طواف کرتی ہے تو اس کا حج پورا ہوا یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ لوگ اس سے کہیں گے کہ تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا حلال نہیں، پس اگر تو داخل ہوگئی اور طواف کرلیا تو گنہگار ہوگی اور طواف صحیح ہوگیا اور تجھ پر بدنہ لازم ہوگیا یہ مسئلہ کثیرۃ الوقوع ہے جس میں عورتیں اکثر پریشان رہتی ہیں۔

مولانا تقی عثمانی صاحب مدظلہ لکھتے ہیں کہ کتب حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ علامہ ابن تیمیہ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے ایسی عورت ناپاکی ہی میں طواف کرکے اور امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلافی کرے (درس ترمذی ۲۱۸/۳)، ابن تیمیہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

فأجاب الحمد لله العلماء لهم في الطهارة هل هي شرط في صحة الطواف؟ قولان مشهوران أحدهما أنها شرط وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين والثاني ليست بشرط وهو مذهب ابي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى، فعند هؤلاء لو طاف جنبا أو

محدثا أو حاملا للنجاسة أجزاه الطواف وعليه دم وأبو حنيفة يجعل الدم بدنة إذا كانت حائضا أو جنبا فهذه التي لم يمكنها أن تطوف إلا حائضا أدنى مابعذر فإن الحج واجب عليها ولم يقل أحد من العلماء أن الحائض يسقط عنها **الحج** وليس من أقوال الشريعة أن تسقط الفرائض للعجز عن بعض مايجب فيها كما لو عجز عن الطهارة في الصلاة (فتاویٰ لابن تیمیہ ۲۶۔۲۳۔۲۴۲)۔

پس اس نے جواب دیا اور تمام تعریف اللہ کے لئے ہے، طہارت کے بارے میں کہ کیا یہ صحت طواف کے لئے شرط ہے؟ یا نہیں؟ علماء کے دو مشہور قول ہیں: ان دونوں میں کا ایک تو یہ ہے کہ طہارت شرط ہے، اور یہی مذہب ہے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا، اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک، اور دوسرا قول یہ ہے کہ شرط نہیں ہے، اور یہ مذہب ہے امام ابوحنیفہ کا اور امام احمدؒ کی دوسری روایت ہے، لہذا ان لوگوں کے نزدیک اگر حالت جنابت، یا حدث، یا نجاست کی حالت میں طواف کیا تو اس کا طواف کافی ہے، اور اس پر دم ہے، اور ابوحنیفہؒ نے دم میں بدنہ کو متعین کیا ہے جب حائضہ یا جنبی ہو، لہذا اس کو طواف کرنا ممکن نہیں مگر حالت حیض میں، اس لئے کہ وہ عذر سے زیادہ قریب ہے، کیونکہ حج اس پر واجب ہے، اور علماء میں سے کسی نے نہیں کہا کہ حائضہ سے حج ساقط ہوجاتا ہے، اور نہ اقوال شریفہ میں سے کہ فرائض بعض ایسے عذر کی وجہ سے جو فرائض میں واجب ہوتا ہے، ساقط ہوجاتے ہیں، جیسا کہ نماز میں طہارت سے عاجز ہونے کی صورت میں۔

مذکورہ حکم مغنی ابن قدامہ اور اس کی شرح سے بھی معلوم ہوتا ہے:

الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرائط لصحة الطواف في ظاهر المذهب وهوقول مالك والشافعي وعن أحمد أن الطهارة ليست شرطا فمتى طاف للزيارة غير متطهر أعاد ما كان بمكة فإن خرج إلى بلده جبره بدم.......... وقال أبو حنيفة ليس شئ من ذلك شرطا واختلف أصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هوسنة لأن الطواف ركن للحج فلم تشترط له الطهارة كالوقوف (مغنی وشرحہ ۳۹۸/۳)۔

ظاہر مذہب میں طہارت صحت طواف کی شرطوں میں سے ہے یہی قول امام مالک اور امام شافعیؒ کا ہے اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک طہارت شرط نہیں ہے، لہذا اگر کوئی شخص بغیر طہارت کے طواف زیارت کرتا ہے تو جب تک کہ مکہ میں رہے اس طواف کا اعادہ کرے لیکن اگر وہاں سے نکلے تو اس کی تلافی دم سے ہوگی، حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ طہارت شرط نہیں ہے، اس کے بعد اس میں اختلاف ہے کہ وہ واجب ہے، یا سنت تو بعضوں نے واجب اور بعضوں نے سنت کا قول اختیار کیا ہے، کیوں کہ طواف حج کا رکن ہے جس میں طہارت کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ وقوف میں۔

نیز مفتی رشید احمد صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ اگر حاجی نے طواف زیارت نہ کیا اور پھر عمر بھر ادا نہ کرسکا تو

اس پر مرض الموت میں ایک بدنہ یعنی ایک اونٹ، یا گائے حرم میں ذبح کرنے کی وصیت کرنا واجب ہے (احسن الفتاویٰ ۴/۵۲۹)۔

اس سلسلہ میں علامہ شامی کی تحریر بھی ملاحظہ ہو:

قال في الشامية ...... فلو مات قبل فعله فقد ذكر بعض المحشين من شرح اللباب للقاضي محمد عيد عن البحر العميق أنهم قالوا إن عليه الوصية ببدنة لأنه جاء العذر من قبل من له الحلق الخ.

شامی میں کہا ہے .... کہ اگر اس کے کرنے سے پہلے مرگیا، تو بعض محشی حضرات نے شرح اللباب للقاضی محمد عید عن البحر العمیق سے ذکر کیا ہے کہ فقہاء نے کہا کہ اس پر بدنہ کی وصیت ہے، اس لئے کہ یہ عذر آیا ہے اس شخص کی جانب سے جس کے لئے حلق ہے۔

نیز صاحب ہدایہ کی عبارت سے بھی بدنہ اور حرم دونوں کا اثبات ہو رہا ہے: **ولو رجع إلى أهله وقد طاف جنبا عليه أن يعود وإن لم يعد بعث بدنة أجزاه** ۔لفظ بعث دلالت کرتا ہے کہ وہ بدنہ حدود حرم میں ذبح کیا جائے گا۔

اسی طرح فتاوی تاتارخانیہ ۲/۵۳۶ پر مرقوم ہے:

وفسر القدوري...... ثم هذا الدم وجميع من الدماء يختص جوازها بالحرم باتفاق بين العلماء.

اور قدوری نے تفسیر کی ہے.......... کہ پھر یہ دم اور وہ تمام دم جو واجب ہوتے ہیں ان کا جائز ہونا خاص ہے حرم کے ساتھ بالاتفاق۔

ساتھ ہی مفتی ظفر احمد صاحب عثمانی کی تحریر بھی پیش ہے: "**ولذلك اتفق الأئمة في سائر الهدى أن لاينحر إلا في الحرم غير دم الإحصار**" اور اسی وجہ سے تمام ائمہ متفق ہیں کہ تمام ہدی حرم ہی میں نحر کیے جائیں سوائے حرم احصار کے (احکام القرآن ۱/۳۰۰)۔

۱۱۔ عورت عدت کی حالت میں (خواہ وہ عدت فسخ نکاح، موت، طلاق رجعی ہو یا بائن) حج کو نہیں جاسکتی، وہ عورت محصرہ ہے، چنانچہ حضرت گنگوہی بحوالہ عالمگیری تحریر فرماتے ہیں کہ "کسی عورت نے حج کا احرام باندھا اور اس کے ساتھ محرم نہیں ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کا شوہر ہے، پھر اس کا شوہر مرگیا تو وہ عورت محصرہ ہے (زبدۃ بحوالہ عالمگیری ۳۲)۔

اب اگر عورت اس احصار کی حالت میں حج کرتی ہے تو اس کے حکم کے سلسلہ پر مفتی سعید احمد صاحب رقمطراز ہیں "اگر وہ اسی حالت میں حج کرے گی تو حج ہوجائے گا لیکن گنہگار ہوگی (معلم الحجاج ۸۸) غنیۃ ولباب سے بھی یہی حکم معلوم ہوتا ہے "**فإن حجت وهي في العدة جازت بالاتفاق وكانت عاصية**" (حاشیہ زبدۃ ص ۳۴)۔

۱۲۔ منیٰ کے مکہ مکرمہ کے ساتھ اتصال اور عدم اتصال سے مسئلہ پر کوئی فرق نہ پڑے گا اگر حاجی مکہ اس وقت پہونچتا ہے جب کہ یوم الترویۃ کو پندرہ دن سے کم ہے تو نماز میں قصر کرے گا، ورنہ نہیں۔ مفتی سعید احمد صاحب ''معلم الحجاج کے ص ۱۵٦'' پر لکھتے ہیں ''جو حاجی مسافر مکہ مکرمہ میں ایسے وقت آئے کہ آٹھویں تاریخ تک پندرہ روز سے کم ہے اور وہ مکہ مکرمہ میں پندرہ روز یا زیادہ کی اقامت کی نیت کرے تو اس کی نیت اقامت صحیح نہ ہوگی، وہ مسافر ہی رہے گا، کیوں کہ آٹھویں تاریخ کو وہ منیٰ اور نویں کو عرفات ضرور جائے گا۔ اس لئے ایسے شخص کو قصر کرنا چاہئے۔

۱۳۔ چونکہ فصل وعدم فصل دونوں ہی کے ساتھ روایات واحادیث بکثرت موجود ہیں، نیز غیر کے مذہب کی جانب عدول شخصی ضرورت کے تحت عبادات وطہارات کے، باب میں جائز ہے، اس لئے وتر امام حرم کے ساتھ پڑھنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ سے متعلق مسائل

محمد رضوان القاسمی

دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد

۱،۲۔ حج وعمرہ کے قصد سے حدود میقات سے گزرنا ہو تو بالاتفاق میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے، لیکن عبادت کے علاوہ کسی اور مقصد سے، مثلاً تجارت وغیرہ کی غرض سے حدود میقات میں داخل ہونا پڑے تو اس سلسلہ میں مشہور مسلک یہی ہے کہ میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے، لیکن صورت حال یہ ہے کہ موجودہ حالات میں نت نئی ایجادات نے مسافتوں کے فاصلے کم کردئے ہیں، ایک ہی دن میں کئی مرتبہ پیشہ ور حضرات، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور وغیرہ کو حدود میقات میں آنا اور جانا پڑتا ہے، ایسے لوگوں پر ہر مرتبہ احرام کا لزوم جس مشقت و پریشانی کا باعث ہوگا، وہ محتاج بیان نہیں، اس لئے اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کے اس قول کو اختیار کیا جائے جو جمہور کی رائے کے موافق ہے، جسے علامہ سرخسیؒ یوں نقل فرماتے ہیں:

"وإن أراد دخولها للتجارة أوطلب غريم له فله فيه قولان في أحد قوليه لا يجب عليه الإحرام ، لأن الإحرام غير مقصود لعينه بل لأداء النسك به بهذاالرجل غير قاصد اداء النسک فكان الحرم في حقه كسائر البقاع فكان له أن يدخلها بغير إحرام " (المبسوط ۴/۱۶۷)۔

امام ابوحنیفہ کے اس قول سے، واضح ہے کہ ایسے پیشہ ور حضرات جن کا بار بار حدود میقات میں داخل ہونا ہو، احرام باندھنا ضروری نہیں ہے، لہذا دفع حرج کی خاطر موجودہ حالات میں امام صاحبؒ کے اس قول کو اختیار کیا جائے تو قرین صواب ہوگا۔

۳،۴۔ تمتع وقران کے سلسلہ میں مسئلہ یہی ہے کہ مکی کے لئے تمتع کی بالکل گنجائش نہیں، البتہ قران کرنا چاہے تو کراہت کے ساتھ اس کی گنجائش ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

إن أهل مكة ومن في حكمهم لا يتصور منهم التمتع و يتصور منهم القران ، لكن مع الكراهة، (شامی ۲/۲۱۵)۔

علامہ شامی کے کلام سے معلوم ہوا کہ مکی کے لئے افراد ہی بہتر ہے، لیکن مکی کیلئے تمتع کی گنجائش نہ دینے کی صورت میں بالخصوص موجودہ زمانہ میں جس قدر مشقت وحرج ہے، وہ ظاہر ہے، کہ اشہر حج میں ناگزیر حالات میں میقات سے باہر نہ جانے کی پابندی نہیں لگائی جاسکتی، کیوں کہ ضروریات زندگی انسان کے ساتھ ہر وقت لگی ہوتی ہے، اس لئے کسی شدید ضرورت کی بناء پر میقات سے باہر جانے کی نوبت آئے اور اسی سال حج کا ارادہ ہو تو مکی کو تمتع کی اجازت دینا مناسب ہوگا، جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے،

وإن خرج المقيم بمكة سنة لحاجة في أشهر الحج ثم دخل محرما بعمرة ندب أن لا

تلزمہ" (کتاب النیل ۴/۶۳)۔

۵۔ متمتع آفاقی شخص اپنے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد از روئے شریعت کسی اور عمل میں مشغول نہیں ہے، اور نفس عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کرنا چاہے تو اس میں کوئی حرج نہیں، علامہ نوویؒ کا بیان ہے:

لـم المعتمر إن كان متمتعا أقام بمكة حلالا يفعل ماأراد من الجماع وغيره ما كان عليه حرام بالإحرام فإذا أراد أن يعتمر تطوعا كان له ذلك ويستحب الإكثار من الاعتماد. (کتاب الایضاح فی مناسک الحج والعمرۃ ۴۶۳)۔

۶۔الف، ب: اگر کوئی شخص کسی عذر کی بناء پر رمی نہ کر سکے تو رمی کے لئے کسی کو نائب بنانا درست ہے، کیوں کہ جب پورے حج میں نیابت درست ہے تو رمی حج کا ایک رکن ہے، اس میں عذر کی بناء پر نائب بنانا بدرجہ اولی درست ہوگا، جیسا کہ علامہ ابن ہمامؒ تحریر فرماتے ہیں، ،ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده و يرمي بها أو يرمي عنه غيره،، (فتح القدیر ۲/۴۹۸)۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ طاقتور اور جوان محض مرض کے احتمال و وہم یا ازدحام کی وجہ سے تن آسانی کے لئے نائب نہ بنائیں، بلکہ مشقت بھی ہو تو وقت مستحب کی بجائے ایسے جائز وقت کا انتخاب کرنے کی کوشش کریں، جس میں رمی مباح قرار دی گئی ہے، جیسے غروب آفتاب سے دوسرے دن طلوع صبح سے پہلے تک کا وقت۔

۷۔ اول تو یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ اس طرح کے قوانین جو اجتماعی سہولت اور نظم ونسق کی اصلاح کے لئے بنائے گئے ہیں، اس کی خلاف ورزی سے بچنا چاہئے، تاہم احرام باندھ لیا اور پولیس نے ارکان حج ادا کرنے سے روک دیا تو یہ "محصر" سمجھا جائے گا، اس احصار کی وجہ سے حلال ہونے کے لئے جو دم دیا جائے گا، اسے حرم بھیجنا ضروری ہے، اور بعد میں اس کی قضاء بھی اس کے ذمہ لازم ہوگی، چنانچہ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

المحصر في عرف الشرع هو اسم لمن أحرم ثم منع عن المضي في موجب الإحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أو الحبس و غيرها من الموانع " (بدائع ۱۷۷۔۲/۱۷۵)۔

وحكمه في الشرع ،ن يتحلل بشاة يبعثها إلى الحرم فقد ذبح هناك" (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۵۳۵)

۸۔ یوم نحر کے اب ل میں امام ابوحنیفہؒ ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں اور ترک ترتیب پر دم لازم قرار دیتے ہیں، صاحبینؒ (امام ابویوسفؒ اور محمدؒ) کے نزدیک ان افعال میں تقدیم وتاخیر سے دم لازم نہیں، چنانچہ صاحب اللباب لکھتے ہیں:

"ومن أخر الحلق عن وقته حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند أبي حنيفة و كذلك إن أخر الطواف عنده عنها، وقالا لاشيئ عليه، و كذلك الخلاف في تأخير الرمي وفي تقديم

نسک علی نسک'' (اللباب فی شرح الکتاب ۱/۲۱۰)۔

آج کل احکام حج سے ناواقفیت، قربانی گاہ کی دوری کے تحت، قربانی کے اختیاری نظام میں سہولت کے تحت ان افعال میں ترتیب کا لحاظ دشوار ہوتا ہے، اس لئے موجودہ زمانہ میں صاحبین کے قول کے مطابق ان افعال حج میں ترتیب کا واجب نہ ہونا زیادہ قرین مصلحت نظر آتا ہے۔

۹۔ (الف): آمر نے مامور کو صراحۃً تمتع کی اجازت دی ہو تو مامور آمر کی طرف سے تمتع ادا کرسکتا ہے، ''ودم القران والتمتع والجنایات علی الحاج إن أذن له الآمر بالقران و التمتع ، وإلا فیصیر مخالفا فیضمن (تاتارخانیہ ۲/۵۴۸)۔

(ب، ج): حج ایک عبادت ہے، اور عبادت میں کسی کو اختیار نہیں کہ دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے ادا کرے، لہذا آمر کی صریح اجازت کے بغیر مامور تمتع نہیں کرسکتا، چنانچہ محقق علامہ ابن ہمام کا بیان ہے:

ولا ولایة للحاج فی إیقاع نسک عنه لم یأمره به، ألا تری لو لم یأمر بشیئ لم یجز أداؤه عنه فکذا لم یأمره بالعمرة'' (فتح القدیر ۳/۱۵۳)۔

(د): آمر کی اجازت کے بغیر تمتع درست ہی نہیں، اگر آمر کی اجازت سے تمتع کر رہا ہو تب بھی دم تمتع آمر پر نہیں بلکہ مامور پر لازم ہوگا، کیوں کہ اصلاً براہ راست مامور ہی تمتع سے متمتع ہو رہا ہے، جیسا کہ تاتارخانیہ کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا'' ودم القران والتمتع والجنایات علی الحاج إن أذن له الآمر''

(ھ): حج بدل کرنے والا اجازت سے تمتع کرسکتا ہے، لہذا قانونی اعتبار سے افراد یا قران کی صورت میں جو دشواریاں پیش آسکتی تھیں، ان کا حل یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے تمتع کرے،

(و): اگر میت نے حج وعمرہ کی وصیت کی ہے تب تو اس کی طرف سے تمتع درست ہے، لیکن اگر وصیت نہیں کی ہے تو اس کی طرف سے تمتع کی گنجائش نہیں، کیوں کہ عبادت اجازت کے بغیر دوسرے کی طرف سے ادا نہیں کی جاسکتی، اس سلسلہ میں علامہ سرخسیؒ کے کلام سے روشنی ملتی ہے۔

لأن العمرة التی زادها لایقع عن المیت لأنه لم یأمره بذلک ولا ولایة علیه للحاج فی اداء النسک عنه إلا بقدر امره'' (المبسوط ۴/۱۵۵)۔

۱۰۔الف، ب، ج، د:

طواف کے لئے طہارت ضروری نہیں، بغیر طہارت کے بھی طواف درست ہے، اسی لئے حالت حیض میں عورت طواف افاضہ کرلے تو یہ فرض طواف کے لئے کافی ہوگا، البتہ حالت حیض میں طواف کرنے کی وجہ سے دم جنایت کے طور پر بدنہ کی قربانی لازم ہوگی، اور چوں کہ دم کی ادائیگی حرم ہی میں ہوسکتی ہے، اس لئے حرم ہی میں قربانی ضروری

ہوگی، چنانچہ شامی میں ہے:

" ولو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفت هل تطوف أم لا ، قالوا يقال لهالايحل لک دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافک و عليک ذبح بدنة" (الردالمحتار ۲/۱۹۹)۔

" وجميع ما يجب من الدماء يختص جواز ها بالحرم" (تاتارخانیہ ۲/۵۳۶)۔

۱۱۔ شوہر کی وفات کی وجہ سے عورت اپنے افعال حج یا عمرہ کو ترک نہ کرے، بلکہ اسی حالت میں حج یا عمرہ مکمل کرے، جیسا کہ "تاتارخانیہ" کی عبارت سے واضح ہے:

" وإن لز متها العدة بعد الخروج إلى الحج وهي مسافرة أو كانت عدة الوفاة إن كان بينها و بين منزلها مسيرة سفر فصاعدا وبينها وبين مكة دون ذلك فعليها أن تمضي عليها" (۲/۴۳۵)۔

۱۲۔ مذکورہ صورت میں اگر مکہ مکرمہ ومنی دونوں کو ایک ہی آبادی تصور کیا جائے تب بھی منی جانے کے بعد ۱۵ دن مکمل نہیں ہورہے ہیں، تو یہ شخص مسافر کے حکم میں رہیگا، اور اگر ۱۵ دن مکمل ہورہے ہیں تو مکان واحد ہونے کا اعتبار کرکے وہ شخص مقیم ہوجائے گا، چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

إذا نوى الإقامة بمكة شهرا، ومن نيته أن يخرج إلى عرفات ومنى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر لايصير مقيما لأنه يكون ناويا لإقامة، مستقبلة فلا يعتبر" (منحۃ الخالق علی البحر ۲/۱۴۳)۔

البتہ مکہ ومنی دونوں کو ایک ہی آبادی شمار کرے یا نہ کرے، اس سلسلہ میں ایک اصولی بات یہ ہے کہ شہر اور اس سے متصل آبادی کے درمیان کوئی مزرعہ وغیرہ یا قدر غلوہ کا فصل نہ ہو تو وہ آبادی اس شہر میں شامل سمجھی جائے گی، اس اصول کے مطابق مکہ ومنی میں اتصال ہے تو انہیں مکان واحد شمار کرنا چاہئے، ورنہ نہیں، چنانچہ فتاوی قاضی خاں میں ہے "إن كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء أيضا" (۱/۱۶۷)۔

۱۳۔ حرمین شریفین میں حنفی نقطہ نظر کے اعتبار سے ایک بڑی دقت یہ پیش آتی ہے کہ حرمین میں وتر کی نماز دو سلام کے ساتھ ہوتی ہے، اور احناف کے نزدیک وتر کی تین رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ ہیں، اجتماعیت کو برقرار رکھنے اور حرم شریف میں جماعت کی فضیلت سے سرفرازی کے لئے مناسب ہوگا کہ اس مسئلہ میں مشہور حنفی فقیہ امام ابو بکر جصاص رازیؒ کی رائے پر عمل کرلیا جائے، جو فصل کے ساتھ وتر پڑھنے والے امام کی اقتداء کو درست قرار دیتے ہیں:

لايجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر، وجوزه أبوبكر الرازيؒ ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كمالو اقتدى بإمام قد رعف" (البحر الرائق ۲/۳۹)۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے متعلق اہم مسائل

مفتی محبوب علی وجیہی۔ رامپور

ا۔ صورت مذکورہ میں علماء احناف کے نزدیک مسئلہ تو یہی ہے کہ اگر کوئی میقات کے باہر سے آئے تو دخول مکہ کے لئے اس پر ضروری ہے کہ میقات سے احرام باندھے، لیکن وہ لوگ جو ملازمت یا کاروبار کی وجہ سے بار بار مکہ آتے اور جاتے ہیں ایسے لوگ اگر ہر بار احرام باندھ کر آئیں اور پھر عمرہ ادا کریں تو ان کے کاموں میں بڑا خلل واقع ہوگا اور اس مشقت سے نظم وانتظام درہم برہم ہوجائے گا، شریعت مطہرہ میں ایسی مشقت، حرج مدفوع ہے۔ اور اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو اصول فقہیہ جو علماء احناف نے قائم کئے ہیں وہ بھی چاہتے ہیں کہ یہ حرج دفع کر دیا جائے۔

چنانچہ الاشباہ والنظائر کے القاعدۃ الرابعہ میں ہے: المشقة تجلب التيسير (مشقت آسانی کو کھینچتی ہے) اور خود قرآن پاک میں ہے:

"يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (اللہ تعالیٰ تم سے آسانی چاہتا ہے اور تم سے سختی نہیں چاہتا)۔

اور دوسری جگہ ہے: "وما جعل عليكم في الدين من حرج"

(اور دین کے سلسلہ میں تم پر کوئی تنگی نہیں بنایا)، قال العلماء تخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع

(علماء نے فرمایا اسی قاعدہ کے تحت شریعت کی تمام رخصتیں نکلتی ہیں)۔

اور ہدایہ جلد اول کتاب الحج میں ہے: ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لانه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار أهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج.

(اور جو شخص میقات میں رہتا ہو اس کو مکہ میں بغیر احرام کے اپنی ضرورت کی وجہ سے داخل ہونا جائز ہے، اس لئے کہ مکہ میں اس کا دخول کثرت سے ہوگا اور ہر مرتبہ احرام کے واجب کرنے میں کھلی ہوئی تنگی ہے تو اس اعتبار سے اہل مکہ کے لئے ان کی ضرورت کی وجہ سے مکہ سے خروج ودخول بغیر احرام کے مباح ہوگیا، بخلاف اس صورت کے جب کہ حج کی ادائیگی کا ارادہ کرے، اس لئے کہ اس کا تحقق کبھی کبھی ہوتا ہے تو کوئی تنگی نہیں ہے)۔

صاحب ہدایہ کی اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ جو لوگ مکہ مکرمہ اکثر آتے جاتے ہیں اور میقات کے اندر رہتے ہیں اگر ان کے لئے احرام ضروری قرار دیا جائے تو وہ تنگی اور تکلیف میں مبتلا ہوجائیں گے، لہذا وہ اہل مکہ کے مثل ہیں، میقات یا اس کے اندر کے رہنے والے بلا احرام آ جاسکتے ہیں، البتہ وہ عمرہ یا حج کی نیت سے جانا چاہیں تو بلا

احرام باندھے نہیں جاسکتے، کیوں کہ یہ کبھی کبھی ہوتا ہے، لہذا آج کی ضروریات اور کثرت آبادی اور قسم قسم کی تیز رفتار سواریوں نے مکہ میں آمد و رفت کو کثیر بنادیا، اور صاحب ہدایہ کی اس تعلیل کے پیش نظر ایسے لوگ جو ملازمت یا پیشہ وغیرہ کی ضرورت سے بار بار مکہ آتے جاتے ہیں انہیں احرام باندھنا معاف ہے ورنہ وہ لوگ مشقت میں پڑ جائیں گے، اور مشقت مدفوع ہے، البتہ عبادت کی نیت سے آئیں یا کبھی کبھار آنے کا اتفاق ہو تو احرام باندھ کر آئیں کیوں کہ اس میں مشقت نہیں پائی جاتی۔

۲۔ اس کا جواب پہلے سوال میں آچکا ہے اس لئے اب اس کی ضرورت نہیں رہی۔

۳۔ مکی کے لئے حج تمتع اور حج قران درست نہیں ہے، کیونکہ اس کو اس کی ضرورت نہیں ہے وہ جب چاہے عمرہ کرسکتا ہے، اس کی ضرورت صرف آفاقی کے لئے ہے، کیوں کہ وہ بار بار سفر کے کثیر مصارف برداشت نہیں کرسکتا، اس لئے شریعت مطہرہ نے اس کو یہ چھوٹ دی کہ ایک ہی سفر میں وہ دو عبادتوں سے فائدہ حاصل کرسکے لیکن اگر مکی حج تمتع یا قران کرے تو اس کا حج ہو جائیگا، مگر ایک دم بطور جرمانہ دینا پڑے گا۔

۴۔ وہ لوگ جو مکہ میں رہتے ہیں ان کے لئے یہ حیلہ ہے کہ یہ ایسے مقام کے قصد اور نیت سے واپس آجائیں جو حل میں ہے جیسے جدہ، پھر وہاں سے بلا احرام باندھے مکہ میں داخل ہو جائیں، چنانچہ درمختار کے کتاب الحج میں ہے:

اما لو قصد موضعامن الحل (بہر حال اگر حل میں سے کسی مقام کا ارادہ کرے)۔ اور ردالمحتار میں ہے:

قصداً أوليا كخليص وجدة حل مجاوزته بلا إحرام (جیسے خلیص اور جدہ تو اس کی آمد ورفت بغیر احرام کے حلال ہے)۔ اور اگر بار بار آنا جانا پڑتا ہے تو "الضرورات تبيح المحظورات" (ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں)۔ اور وہ دلائل جو اوپر آچکے ہیں ان کی روشنی میں بلا احرام باندھے مکہ میں آسکتا ہے مزید احتیاط یہ کرے کہ ایک دم جنایت دیدے اور پھر حج کے موقع پر حج إفراد کا احرام باندھ کر حج إفراد ادا کرے۔

۵۔ قوی اور صحیح بات یہ ہے کہ آفاقی عمرہ سے فارغ ہو کر اگر مزید عمرہ کرنا چاہے تو حج کا احرام باندھنے سے پہلے کرسکتا ہے، چنانچہ علامہ شامی اپنی کتاب ردالمحتار صفحہ (۲۶۸) باب التمتع میں فرماتے ہیں:

تنبيه: أفاد أنه يفعل مايفعله الحلال فيطوف بالبيت مابدا له ويعتمر من العمرة في أشهر الحج وإن لم يحج (معلوم یہ ہوا کہ وہ وہی افعال کرے جو غیر محرم کرتا ہے، چنانچہ بیت اللہ کا طواف کرے جو ہوسکے، اور حج کے مہینوں میں عمرہ کرے اگر چہ حج نہ کرے۔

۶۔ عبادت کی تین قسمیں ہے: ۱۔ بدنی، ۲۔ مالی، ۳۔ اور دونوں سے مرکب۔ بدنی میں نیابت کسی حال میں جائز نہیں ہے، جیسے نماز۔ عبادت مالی میں نیابت جائز ہے خواہ عذر ہو یا نہ ہو۔ اور جو عبادت دونوں سے مرکب ہے اس میں بلا عذر نیابت جائز نہیں، البتہ عذر میں حج جائز ہے، حج اور اس کے متعلق افعال اس تیسری قسم میں داخل ہیں لہذا اس میں نیابت بعذر درست ہے، جیسے حج بدل۔ اور بلا عذر درست نہیں ہے، پس ایسے بوڑھے اور کمزور جو جمرات تک نہیں جاسکتے، یہاں تک کہ وہ سواری پر بھی نہیں جاسکتے، یا سواری جمرات تک نہیں جاسکتی تو ان کے لئے رمی میں اپنا

نائب بنانا جائز ہے۔ ایسے ہی وہ لوگ جو اپنی جسمانی بناوٹ یا قلبی امراض کی وجہ سے اس مجمع کی دھکا پیل کو برداشت نہیں کر سکتے وہ بھی اپنا نائب بنا سکتے ہیں۔

الاشباہ والنظائر میں ہے: **اعلم أن أسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعة** (جان لو کہ عبادات اور غیر عبادات میں تخفیف کے سات اسباب ہیں)، اس کا دوسرا سبب یہ ہے: **الثاني المرض ورخصه كثيرة** (دوسرا سبب مرض ہے اور اس کی رخصتیں بہت ہیں)

اسی کے تحت بیان کیا ہے: **والاستنابة في الحج وفي رمي الجمار** (اور حج و رمی جمار میں نائب بنانا)۔ پس تندرست لوگ جو جمرات تک جا سکتے ہیں ان کے لئے ازدحام کے خوف سے نیابت درست نہیں ہے، ایسے لوگ نائب بنائیں گے تو ان کو دم دینا پڑے گا۔ گیارہ اور بارہ تاریخ میں غروب آفتاب کے بعد بھی رمی کر سکتا ہے گو فقہاء نے اس کو مکروہ لکھا ہے، مگر فی زمانہ حجاج کی کثرت اور وقت کی کمی کو دیکھتے ہوئے کراہت کا قول بھی مرتفع ہو جاتا ہے۔ عذر کی حد یہ ہے کہ ایسی بیماری اور کمزوری کہ جمرات تک نہ جا سکے۔

الف: عذر کی حالت میں دوسرے کو نائب بنانا جائز ہے۔

ب: ہر شخص کے لئے نائب بنانا جائز نہیں ہے اور نہ بھیڑ کے خوف سے نائب بنانا جائز ہے، معذوری کی حد یہ ہے کہ بیماری یا کمزوری کہ جمرات تک نہ جا سکے۔

۷۔ یہ لوگ اگر حالت احرام میں پکڑ لئے جائیں تو ان کے لئے محصر کا حکم ہے اور ان پر ہدی بھی نہیں ہے۔

کما فی الشامی: **واعلم أن كل من منع عن المضي في موجب الإحرام لحق فإنه يتحلل بغير الهدى فإذا أحرمته المرأة أو العبد بلا إذن الزوج أو المولى فلهما أن يحللهما في الحال كما سياتي بيانه في آخر الحج ولا يتوقف على ذبح.**

(اور جان لو کہ جس کو کسی حق کی وجہ سے موجب احرام میں گزرنے سے روک دیا جائے تو وہ بغیر ہدی کے حلال ہو جائے گا، جب عورت یا غلام شوہر یا آقا کی اجازت کے بغیر احرام باندھیں تو ان دونوں کو چاہئے کہ فوراً حلال ہو جائیں جیسا کہ اس کا بیان حج کے اخیر میں آئے گا اور ان کا حلال ہونا ذبح کرنے پر موقوف نہیں ہوگا)۔

چونکہ یہ لوگ اس ویزا سے گئے ہیں جو کام کرنے کے لئے ہے حج اور عمرہ کرنے کے لئے نہیں ہے، ان کو اپنا کام بلا اجازت اس شخص کے جس کے یہ ملازم ہیں چھوڑنا جائز نہیں ہے، نہ ان کو حکومت کی بلا اجازت اس مقام کا چھوڑنا درست ہے، پس یہ بیوی یا غلام کے حکم میں ہے۔

۸۔ احناف کے نزدیک متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق میں ترتیب واجب ہے، بقیہ اماموں کے نزدیک سنت ہے، اس لئے حنفی کے لئے لازم ہے کہ ان میں ترتیب قائم رکھے ورنہ اس کو دم دینا پڑے گا۔

میرے نزدیک گورنمنٹ کی طرف سے جو ادارے یا بعض سماجی کمیٹیوں کی طرف سے ادارے قربانی کی رقم جمع کرتے ہیں ان سے ذبح کا وقت طے کر لینا چاہئے، چنانچہ عموماً ایسا ہی ہوتا ہے اب وہ ادارہ ذمہ دار ہو گیا اور

قربانی کرنے والا بری الذمہ ہوگیا، اگر وہ اپنے وقت پر قربانی نہیں کرے گا اور یہ حلق کرالے گا تو اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی، اور درحقیقت یہ تحقیق بھی نہیں ہوسکتی کہ اس نے وقت معین پر قربانی نہیں کی اور وعدہ خلافی کی، پس مسلمان کو بے دلیل بدعہد اور جھوٹا قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۹۔ عام طور سے حج بدل میں بھیجنے والوں کو حج کی قیمتیں معلوم ہی نہیں ہوتی ہیں اس لئے یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ تمتع کے معنی اتنے عام ہوگئے ہیں کہ اس کو عرف میں داخل کرلیا جائے۔

الف: البتہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

ب: اجازت دوقسم کی ہوتی ہے صراحۃً اور دلالۃً۔

ج: اگر دلالۃً بھی آمر کی اجازت ہو تو حج تمتع ہوجائے گا، مثلاً اگر آمر سے کہتے تو وہ اجازت دیدیتا اور کوئی تامل نہ کرتا۔

د: دم تمتع مامور کے ذمہ میں ہوگا، لیکن اگر آمر نے مصارف حج کا اس کو مالک بنادیا تو پھر دم تمتع آمر کے مال میں سے ہوگا۔

ھ: اس کا جواب پہلے آچکا ہے کہ آمر کی اجازت سے حج تمتع جائز ہے خواہ دلالۃً اجازت ہو۔

و: بہتر تو یہی ہے کہ حج افراد کرے لیکن سفر کی صعوبت کی وجہ سے آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

۱۰۔ (الف) ایسی عورت ناپاکی میں طواف زیارت کرسکتی ہے۔

(ب) اس کا رکن ادا ہوجائے گا یعنی طواف افاضہ ادا ہوجائے گا اور اس پر دم واجب ہوجائے گا۔

(ج) اس کے ذمہ بدنہ ہوگا، بکرا وغیرہ سے کام نہیں چلے گا، ایک بدنہ (گائے یا اونٹ) ذبح کرے۔

(د) اس کی ادائیگی حرم میں ہی ضروری ہے، چنانچہ شامی میں ہے:

تنبيه: نقل بعض المحشين من منسک ابن أمير الحاج لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا قالوا يقال لها لايحل لک دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافک و عليک ذبح بدنة الخ.

(بعض محشین نے منسک ابن امیر الحاج سے نقل کیا ہے کہ اگر قافلہ واپس ہونا چاہے اور کوئی عورت اس میں پاک نہ ہو تو پوچھا کہ وہ طواف کرے گی یا نہیں تو لوگوں نے کہا کہ اس سے کہا جائے کہ تم کو مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اور اگر داخل ہوگئی اور طواف کرلیا تو گنہگار ہوگی اور طواف درست ہوگا لیکن اس پر (بدنہ) یعنی گائے یا بھینس ذبح کرنا واجب ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ وہ صاحب عذر ہے اور مجبور ہے قانون اس کے ہاتھ میں نہیں ہے نہ نظم اس کے اختیار میں ہے، لہذا اس کو بتایا جائے کہ وہ طواف کرے اور ایک بدنہ ذبح کرے اور گھر کو جائے، ان شاء اللہ گنہگار بھی نہ ہوگی۔

۱۱۔ درحقیقت جس کے شوہر کا انتقال سفر میں ہو جائے تو اگر اس کا وطن مدت سفر سے کم ہے تو وہ وطن واپس ہو جائے اور اگر جہاں جارہی ہے مثلاً مکہ، وہ مدت سفر سے کم ہے تو وہ وہاں چلی جائے، اب اس کے لئے محصر کا حکم ہوگا، اگر احرام باندھ لیا ہے تو ہدی ذبح کرنے کے بعد وہ حلال ہو جائے، عدت گذارے اگر ممکن ہو اور عدت کے بعد وطن چلی جائے، اور اگر وہاں عدت گزارنا ممکن نہ ہو تو وطن واپس چلی جائے ہدی ذبح ہونے کے بعد، اور آئندہ وہ حج کرے۔ اگر وطن کی مسافت مدت سفر سے کم ہو اور گھر لوٹنا چاہے جب بھی ہدی ذبح کرنا ہوگی جو مکہ میں ہی ذبح ہوگی، اگر حج ادا کرے گی یا عمرہ کریگی تو ادا تو ہو جائے گا مگر شریعت کی نظر میں اس نے نافرمانی کی۔ مگر میری رائے میں فقہ کے قواعد کلیہ اور شریعت کی آسانی پر نظر کرتے ہوئے وہ گنہگار یا نافرمان نہ ہوگی، بلکہ آج کل کے حالات کے مطابق اس کو اس کی اجازت دی جائے کہ وہ اگر مکہ میں پہونچ جائے تو ارکان ضروری ادا کر کے واپس جائے کیونکہ درمیانی طبقہ کے لوگ خصوصاً اس قدر وسعت نہیں رکھتے کہ دوبارہ حج کو آئیں۔

۱۲۔ اگر سعودی حکومت نے منیٰ کو مکہ میں شامل کر لیا ہے اور وہ حدود مکہ میں داخل ہو گیا ہے اور حاجی کے دونوں مقامات پر قیام کی مدت ۱۵ر دن یا اس سے زائد ہو جاتی ہے تو وہ مقیم ہوگا، اور اگر حکومت نے منیٰ کو مکہ سے علیحدہ رکھا ہے تو پھر وہ مقیم نہیں ہوگا بلکہ احکام قصر اس پر جاری ہوں گے۔

۱۳۔ حنفی لوگ وتر کی نماز میں ان ائمہ کی اقتداء نہ کریں جو وتر کی دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیتے ہیں پھر ایک رکعت علیحدہ سے پڑھتے ہیں، ایسے لوگ یا تو اپنی جماعت علیحدہ قائم کریں یا تنہا وتر پڑھیں، چنانچہ درمختار صفحہ (۶۲۵) پر ہے کہ بعض فقہاء کے یہاں مطلقاً اقتداء درست نہیں ہے، لمافی الإرشاد من انه لایجوز اصلا باجماع أصحابنا. اور بعض اصحاب کے نزدیک ابتداءً تو اقتداء درست ہے لیکن وہ جب سلام کے ذ ریعہ فصل کرتا ہے تو اس کی اقتداء فاسد ہو جاتی ہے۔

اور اسی میں ہے: والسلام قاطع فی اعتقاده فیفسد اقتدائه وإن صح شروعه معه إذلامانع منه فی الابتداء (اور سلام اس کے اعتقاد کے مطابق قاطع صلوۃ ہے تو اس کی اقتداء فاسد ہو جائے گی گرچہ اسکا شروع کرنا اس کے ساتھ صحیح ہے اس لئے کہ شروع میں اقتداء سے روکنے والی کوئی چیز نہیں تھی)۔

ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کہ مقتدی کا اعتبار نہیں، لہذا اسلام کے ذریعہ فصل کرنے سے بھی فساد پیدا نہیں ہوگا، لیکن اصح قول یہی ہے کہ حنفی شافعی کے وتر میں اقتداء نہ کرے کیونکہ سلام کے ذریعہ فصل سے اقتداء فاسد ہو جائے گی۔

☆☆☆☆☆

ذریعہ، اور دوسرے ظالم بادشاہ کے ذریعہ۔

اس کی تائید امام بخاری نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے واقعہ سے کی ہے۔ حجاج بن یوسف کی ابن الزبیر کے خلاف لشکر کشی کے زمانے میں جب انہوں نے عمرہ کا ارادہ کیا تو ان سے عبید اللہ بن عبداللہ اور سالم بن عبداللہ نے کہا کہ۔

لا يضير أن لا تحج العام إنا نخاف أن يحال بينك و بين البيت فقال.... إن حيل بيني وبينه فعلت كما فعل النبي ﷺ. (بخاری ۱/۲۴۳)۔

دونوں حضرات نے کہا کہ آپ اس سال حج نہ کریں تو کوئی نقصان نہیں کیونکہ ہمیں ڈر ہے کہ آپ کو بیت اللہ جانے سے روک دیا جائے گا۔ اس پر ابن عمر نے فرمایا... اگر ایسا ہی ہوا تو میں بھی وہی کام کروں گا جو رسول اللہ ﷺ نے کیا تھا۔

اس سے صراحۃً معلوم ہو گیا کہ ابن عمر کے نزدیک دارالاسلام میں مسلم بادشاہ کے ذریعہ بھی احصار متحقق ہے۔

علامہ عینی نے امام ابو یوسف کے نقل کے برخلاف تمام احناف کا یہی قول قرار دیا ہے:

فقال قوم و هم عطاء بن أبي رباح وإبراهيم النخعي و سفيان الثوري يكون الحصر بكل حابس من مرض أو غيره من عدو و كسر رجل و ذهاب نفقة ونحوها مما يمنعه عن المضي إلى البيت و هو قول أبي حنيفة و أبي يوسف و محمد وَ زفر و روى ذلك عن ابن عباس وابن مسعود و زيد بن ثابت (عمدۃ القاری ۵/۳۸)۔

رہا ان کے احرام سے فارغ ہونے کا مسئلہ تو حنفیہ کے نزدیک اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی شخص کو ایک بکرے کی قیمت دے کر بھیجے جو جانور خرید کر حرم میں جا کر اس کی طرف سے مقررہ تاریخ میں ذبح کر دے، تو احرام سے فارغ ہو جائے گا، اور اگلے سال اس پر حج یا عمرہ کی قضا لازم ہوگی۔

قال ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ يبعث وما ويحل به إذا نحر في الحرم وهو قول أبي حنيفة و محمد أي يبعث الهدى إلى الحرم و يعين وقتا بمن يبعث على هديه للنحر والذبح فيحل في ذلك الوقت و يخرج عن الإحرام ويقضي من قابل . إن حجا فحج وإن عمرة فعمرة. (معارف السنن ۶/۳۴۹)۔

ابن مسعودؓ وابن عباسؓ کہتے ہیں کہ قربانی کا جانور ہی بھیج دے اور اسی کے ذریعہ حلال ہو جائے جب کہ وہ حرم میں ذبح کر دے، یعنی حرم کی طرف جانور بھیج دے اور جس کو بھیج رہا ہے اسی کے ہاتھوں ذبح یا نحر کا وقت متعین کر دے پس وہ اسی وقت حلال ہو جائے گا اور احرام سے فارغ ہو جائے گا، اور اگلے سال اس کی قضا کرے۔

امام ابو یوسف نے فرمایا کہ وہ حلق بھی کرے، لیکن نہیں کرتا تو اس پر کچھ دم وغیرہ واجب نہیں ہے۔ **وقال ابو يوسف يحلق. وإن لم يحلق فلا شيء عليه** (معارف السنن ۶/۳۴۹)۔

پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہوکر جمرات تک آسکتا ہے اور مرض کی زیادتی یا تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنی ضروری ہے دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے۔ (معلم الحجاج رص ۱۸۵)

لیکن ازدحام (شدید بھیڑ) نیابت رمی کے لئے عذر نہیں ہے۔ حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب لکھتے ہیں:

لیکن ازدحام کی وجہ سے دوسرا شخص رمی نہیں کرسکتا، خود کنکری مارے، نہ مار سکے تو دم واجب ہوتا ہے، رات کے وقت ازدحام نہیں ہوتا، رات کو موقع پا کر رمی کرے مگر یہ وقت مکروہ ہے لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے بلا کراہت درست ہے۔ (فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۵، ۲۳۶)۔

۷۔ حکومت کی طرف سے غیر قانونی حج وعمرہ کرنے والوں کو واپس بھیج دینا بھی احصار کے حکم میں ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں:

الثالث أن حكم الإحصار عام زماناً و سبباً فيحصل حكمه، بكل حابس من مرض و عدو و كسر رجل، و ذهاب نفقة ونحوها مما يمنعه لمضى إلى البيت. وهذا قول ابن مسعود و رواية عن ابن عباس و به قال أصحابنا الحنفية (التعليق الممجد على مؤطا محمد رص ۲۳۷)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ احصار کا حکم عام ہے زمانہ اور سبب کے اعتبار سے، لہذا احصار کا حکم ہر ایسی رکاوٹ کی وجہ سے ثابت ہو جائے گا جو بیت اللہ تک پہنچنے سے روک دے۔ جیسے مرض، دشمن کا خوف، ٹانگ ٹوٹ جانا، اخراجات سفر کا گم ہو جانا، اور اسی جیسے اسباب جو بیت اللہ پہنچنے سے مانع ہوں۔ یہی حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے اور یہی روایت ابن عباس کی بھی ہے اور اسی کے ہمارے حنفی حضرات قائل ہیں۔ آگے فرماتے ہیں:

وأرجح الأقوال هو القول الثالث (ایضا) اور سب سے راجح قول تیسرا قول ہے۔

اگرچہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے اس مسئلہ کو دریافت کیا تو فرمایا کہ:

فأما اليوم فهي دار الإسلام فلا يتحقق الإحصار فيها۔ آج وہ دارالاسلام ہے لہذا اس میں احصار متحقق نہیں (المبسوط للسرخسی ۴/۱۱۴)۔

لیکن امام ابو یوسف نے فرمایا:

وإنما أنا أقول إذا غلب العدو على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر۔ اور میں یہ کہتا ہوں کہ جب مکہ پر دشمنوں کا غلبہ ہو جائے اور وہ حج یا عمرہ کرنے والے اور بیت اللہ کے درمیان حائل ہو جائیں تو وہ محصر ہے (ایضا)۔

اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ: قال أبو عمر الإحصار عند أهل العلم على وجوه منها المحصر بالعدو. و منها بالسلطان الجائر (عمدۃ القاری ۵/۳۸)۔

ابو عمر کہتے ہیں کہ احصار اہل علم کے نزدیک چند امور کے ذریعہ ہوتا ہے ان میں سے ایک دشمن کے

کہ مکی کے لئے بھی تمتع اور قران دونوں درست ہیں۔ (معارف السنن ۶/ ۵۹، ۶۰)۔

۴۔ اگر مکی شخص مکثرین للدخول والخروج میں سے ہے تو اس پر احرام کی کوئی پابندی نہیں، اور اگر اتفاقی ضرورت کی بنا پر میقات سے باہر جانا پڑا ہے تو اس سے مخرج کی صورت یہ ہے کہ بلا احرام گذر جائے اور حج کا احرام کسی میقات پر واپس جا کر باندھے اور تلبیہ پڑھے، اس سے دم بھی ساقط ہو جائے گا اور ارتکاب منہی عنہ کا اثم بھی مرتفع ہو جائے گا کیونکہ وہ اس ارتکاب پر مجبور تھا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ میقات کے باہر سے واپس ہوتے وقت کسی مقام حل میں قیام کا قصد کرے، پھر مکہ میں داخل ہو جائے کیونکہ وہ آفاقی کے حکم میں ہے جس کے لئے یہ حیلہ درست رکھا گیا ہے۔ (البحر الرائق ۲/ ۳۱۸، منحۃ الخالق علی ہامش البحر ص ۳۱۹، احسن الفتاوی ۴/ ۵۲۷، معلم الحجاج ۹۴)۔

۵۔ متمتع آفاقی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے۔

وهـذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف. (منحۃ الخالق علی ہامش البحر ۲/ ۳۶۶)۔

اور یہ متمتع آفاقی ہے جس کے لئے عمرہ ممنوع نہیں ہے پس اس کے لئے تکرار عمرہ جائز ہے کیونکہ یہ عبادت مستقلہ ہے طواف کی طرح۔

ایک سال کے اندر تکرار عمرہ کو امام اعظم اور امام شافعی نے مستحب قرار دیا ہے اور نویں ذی الحجہ سے تیرہویں ذی الحجہ تک (عرفہ سے ایام تشریق تک) مکروہ بتایا ہے، امام ابو یوسف نے یوم النحر کا استثنا کیا ہے۔ امام مالک نے ایک سال میں ایک سے زیادہ عمرہ کو مکروہ کہا ہے، امام احمد کے یہاں دس دن سے کم میں مکروہ ہے۔ (معارف السنن ۶/ ۳۲۳، ۳۲۴)۔

إن شيخ الاسلام قال إن العمرة بين العمرتين والإكثار من العمر إنه مكروه باتفاق السلف ولهذا لا ينبغي للإنسان أن يكررها دائما (دروس وفتاوی فی الحرم المکی ر ۲۴۰، محمد بن صالح عثیمین)۔

دوسری جگہ خلاف سنت بتایا ہے:

إذن هذا التكرار أي العمرة الذي يوجد من بعض الناس خلاف السنة.

عمرہ کی تکرار کی اجازت جو بعض لوگوں کی طرف سے پائی جاتی ہے خلاف سنت ہے۔ (دروس وفتاوی فی الحرم المکی ر ۲۴۳)۔

۶۔ الف. عمل رمی میں نیابت درست ہے: وإن رمى عنه أجزاه (کتاب الاصل للامام محمد ۲/ ۴۲۹)۔

ب: عمل رمی میں نیابت صرف مریض یا معذور کی طرف سے درست ہے۔

جہاں تک معذوری کی حد کا سوال ہے تو اس سلسلے میں مفتی سعید احمد صاحب لکھتے ہیں:

رمی کے بارے میں وہ شخص معذور اور مریض سمجھا جائے گا کہ جو کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک

لوٹنے کی مذکورہ بالاصورت میں بھی احرام کی پابندی نہیں ہے۔اسی طرح جن لوگوں کی ضرورۃً کثرت آمدورفت ہو جیسے ٹیکسی ڈرائیور، تجارتی سامان لانے والے اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹ یا غلہ اناج منتقل کرنے والے یا جن کی مکہ میں زمین جائداد ہو جس کے لئے بار بار آنا جانا پڑے (عمدۃ القاری ۴/ ۴۹۹) تو چونکہ ان کے لئے احرام کی پابندی میں مشقت ہے اس لئے وہ احرام سے مستثنیٰ ہوں گے، اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ :

لو وجب الإحرام على من يتكرر دخولها أفضى إلى أن يكون جميع زمنه محرما (عمدۃ القاری ۴/ ۴۹۹) اگر ایسے لوگوں پر احرام واجب قرار دیا جائے تو بات یہاں تک پہونچے گی کہ ساری عمر انہیں حالت احرام میں رہنا ہوگا۔

علامہ عینی لکھتے ہیں:

وقال ابو عمر لا أعلم خلافا بين فقهاء الأمصار في الحطابين و من يدمن الاختلاف إلى مكة و يكثره في اليوم والليلة إنهم لا يأمرون بذلك لما عليهم فيه من المشقة (عمدۃ القاری ۵/ ۱۰۹)۔

ابوعمر نے کہا کہ میں فقہاء امصار کے درمیان ایندھن فروخت کرنے والوں کا بار بار مکہ میں ہمیشہ آنا جانا ہوتا ہو اور رات دن اس کی کثرت رہتی ہو، ان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں جانتا کہ انہیں اس کا (احرام کی پابندی کا) حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس میں ان کے لئے مشقت ہے۔

۳۔ تمام علماء احناف کے نزدیک مکی کے لئے اشہر حج میں عمرہ کرنا درست نہیں۔ حافظ ابن ہمام کو مکی کے قران اور تمتع کے سلسلہ میں تردد رہا کہ وہ عمرہ کر کے گنہگار ہوگا یا عمرہ بالکل ہی درست نہیں یا عمرہ درست ہے؟ پھر انہوں نے اولاً فساد کو راجح قرار دیا پھر بطلان کا قول اختیار کیا اور فرمایا کہ: **إنه مقتضى كلام الأئمة. وكلامهم أولى بالاعتبار** ۔کلام ائمہ کا یہی تقاضا ہے اور انہیں کے کلام کا اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہے۔ البتہ صاحب تحفہ، **وغاية البيان. والعناية. والسراج و شرح الاسبيجابي على مختصر الطحاوي** نے صحت مع الکراہت کو اختیار کیا۔ لیکن بقول علامہ شامی بعد میں ابن ہمام نے صاحب بحر، والمنح والشرنبلالی والقاری کی طرح اس کی مخالفت کی۔ مگر خود علامہ شامی نے "درمختار" میں مکی کے تمتع کو باطل قرار دیا، اور اس کے قران کو مع الکراہت جائز قرار دیا، اور فرمایا صاحب بدائع کے کلام سے یہی مستنبط ہوتا ہے پھر اسی موقف کو انہیں نے صراحۃ نہایہ اور اسرار دبوسی میں دیکھا (شامی کے مطابق قران مع الکراہۃ التحریمہ درست ہے اور اس پر دم جبر ہ کہ دم شکر)۔

علامہ انور شاہ صاحب کشمیری نے فرمایا: **هذا هو الحق عندي فإن الدليل يساعده. فإنهم صرحوا بأن الإلمام الصحيح مبطل للتمتع دون القران.**

بس یہی میرے نزدیک حق ہے کیونکہ دلیل اس کی موافقت کرتی ہے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ المام صحیح (مکہ میں نا حل) تمتع کے لئے مبطل ہے قران کے لئے نہیں۔ لیکن امام شافعی، امام مالک، اور امام احمد کا مذہب یہ ہے

بن ابی رباح، لیث بن سعد، سفیان ثوری، ابوحنیفہ اوران کے اصحاب، اور ایک روایت میں امام مالک اور یہی ان کا صحیح قول ہے اور مشہور روایت کے مطابق امام شافعی، امام احمد، ابوثور اور حسن بن حی کا مذہب یہ ہے کہ کسی بھی شخص کے لئے جس کی رہائش میقات کے باہر کے شہروں میں ہو یہ درست نہیں کہ مکہ میں بلا احرام داخل ہو، اگر وہ بلا احرام داخل ہو گیا تو اس نے برا کیا، پھر بھی امام شافعی اور ابوثور کے نزدیک اس پر دم واجب نہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں اس پر حج یا عمرہ واجب ہے۔

اس مسئلہ میں جمہور فقہاء کے دلائل جو بلا احرام مکہ میں داخلہ کو ناجائز کہتے ہیں۔ اور مجوزین کے استدلالات کے جوابات کی بہتر تفصیل مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی نے جمع کردی ہے، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ بلا احرام داخلہ کا عدم جواز ہی راجح ہے۔

۲۔ حدود میقات کے اندر رہنے والوں کے لئے تو مکہ میں بلا احرام داخلہ کی عام اجازت ہے۔ شیخ عبدالغنی الدمشقی لکھتے ہیں:

(ومن كان منزله بعد المواقيت) اى داخلها و خارج الحرم(فوقته) للحج والعمرة (الحل) ويجوز لهم دخول مكة لحاجة من غير إحرام (اللباب فی شرح الکتاب ۱/۱۸۰)۔

قال محمد وبهذا نأخذ الخ (مؤطا محمد ص ۲۲۰)۔

البتہ میقات کے باہر رہنے والوں کے لئے جمہور کے نزدیک بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں، لیکن اگر مختلف ضروریات کے لئے انہیں کثرت سے حدود حرم میں آنا جانا پڑتا ہے تو وہ احرام کی پابندی سے مستثنیٰ قرار دیئے جائیں گے۔

علامہ عینی فرماتے ہیں: إلا الحطابين ومن قرب منها مثل جدة و عسفان والطائف لكثرة تردد هم إليها وبه قال أبو حنيفة والليث وعلى هذا فلا دم عليه (عمدة القاری ۵/۱۰۹)۔

مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں: ورخصوا للحطابين ومن يكثر دخولهم ولمن خرج منها يريد بلده ثم بدا له أن يرجع كما صنع ابن عمر (التعلیق الممجد ۲۱۹/)۔

ایندھن فروخت کرنے والوں اور جو لوگ کثرت سے داخل ہوتے ہوں اور جو مکہ سے باہر نکل جائیں اپنے شہر جانے کا ارادہ کر کے پھر ان کو واپسی کا خیال ہو جائے تو ان سب لوگوں کے لئے فقہاء نے رخصت دی ہے۔ حضرت ابن عمر کا واقعہ بخاری نے بھی نقل کیا ہے اور اس سے بلا احرام داخلہ پر استدلال کیا ہے (بخاری ۱/۲۴۹)۔

لیکن امام محمد نے کچھ تفصیل نقل فرمائی ہے: حدثنا نافع أن ابن عمر اعتمر حتى إذا كان بقديد جاء ه خبر من المدينة فرجع فدخل مكة بغير إحرام۔

حضرت ابن عمرؓ نے عمرہ کیا یہاں تک کہ مقام قدید تک پہنچ گئے تو انہیں مدینہ سے (فتنہ برپا ہو جانے کی) خبر ملی، تو واپس لوٹ گئے پھر مکہ میں بغیر احرام داخل ہوئے۔ معلوم ہوا کہ میقات سے باہر چلے جانے اور پھر واپس مکہ

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی

حج اسلام کے ارکان خمسہ میں سے ایک اہم رکن ہے لیکن اس کے مسائل کثیر الجہات کثیر الاختلافات ہیں۔ حالات کے تغیر نے ان کو مزید گہرا اور پیچیدہ بنادیا ہے، اور ضرورت متقاضی ہے کہ ان کا حل تلاش کیا جائے۔ ذیل میں ایسے چند مسائل کا حل ڈھونڈنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۱۔ اس مسئلہ میں علامہ عینی نے یہ تفصیل نقل کی ہے:

وقد اختلف العلماء في هذا الباب فقال ابن القصار واختلف قول مالك و الشافعي في جواز دخول مكة بغير إحرام لمن لم يرد الحج والعمرة فقالا مرة لا يجوز دخولها إلا بالإحرام لاختصاصها و مباينتها جميع البلدان إلا الحطابين ومن قرب منها مثل جدة والطائف و عسفان لكثرة ترددهم إليها. وبه قال أبو حنيفة والليث وعلى هذا فلا دم عليه نص عليه في المدونة وقالا مرة أخرى دخولها به مستحب لا واجب قلت مذهب الزهري والحسن البصري والشافعي في قول و مالك في رواية وابن وهب و داؤد بن علي وأصحابه الظاهرية أنه لابأس بدخول الحرم بغير احرام و مذهب عطاء بن أبي رباح والليث بن سعد والثوري وأبي حنيفة وأصحابه و مالك في رواية وهي قوله الصحيح والشافعي في المشهور عنه وأحمد وأبي ثور والحسن بن حي لا يصلح لأحد كان منزله من وراء الميقات إلى المصار أن يدخل مكة إلا بالاحرام فإن لم يفعل أساء ولا شئ عليه عند الشافعي وأبي ثور عند أبي حنيفة عليه حجة أو عمرة (عمدۃ القاری ۱۰۹/۵)

علماء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے، ابن قصار نے کہا کہ امام شافعی و مالک کے اقوال حج وعمرہ کا ارادہ نہ کرنے والے شخص کیلئے مکہ میں بلا احرام داخل ہونے کے جواز میں مختلف ہیں۔ کبھی تو ان دونوں حضرات نے فرمایا کہ احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں، مکہ کی خصوصیت اور دوسرے شہروں سے (حکم میں) اس کے علیحدہ ہونے کی وجہ سے، البتہ مکہ اور اس کے قریب کے شہروں جدہ، عسفان، طائف سے ایندھن لاکر فروخت کرنے والوں کے لئے کثرت آمدورفت کی وجہ سے بلا احرام داخلہ درست ہے، یہی بات امام ابوحنیفہؒ اور لیث بھی فرماتے ہیں اور اس بناء پر ان پر دم بھی واجب نہیں، مدونہ میں اس کی صراحت ہے۔ اور کبھی امام مالک و شافعی نے فرمایا کہ احرام کے ساتھ داخلہ صرف مستحب ہے واجب نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ زہری، حسن بصری، اور ایک قول میں شافعی اور ایک روایت میں امام مالک اور ابن وہب اور داؤد بن علی اور ان کے اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں، اور عطاء،

امام سرخسی نے فرمایا کہ اگر محصر اپنے جانور کے ذبح ہونے سے پہلے حلال ہو جائے تو اس پر ایک اور دم واجب ہوگا۔

وإن حل المحصر قبل أن ينحر هديه فعليه دم لإحلاله لأنه حل قبل أوانه (المبسوط للسرخسی ۴/۱۱۲)۔

قربانی کے علاوہ کسی اور طریقہ سے حلال نہیں ہوگا، کیونکہ نص قرانی سے جانور کے ذریعہ ہی حلال ہونا متعین ہے، لہذا اس کے علاوہ ذریعہ سے حلال نہیں ہوسکتا۔ جیسا کہ طواف زیارت عورت کے حلال ہونے کے لئے متعین ہے۔ لیکن اگر وہ اتنا غریب شخص ہے کہ جانور نہیں خرید سکتا تو حضرت عطاء نے اس کا طریقہ یہ بتایا کہ جانور کی قیمت کے اعتبار سے ہر مسکین کے حصے میں نصف متعین کر کے ہر مسکین کے کھانے کے بدلے میں ایک روزہ رکھے، اس طرح وہ جزائے صید کی ہدی کے درجہ میں حلال ہوسکتا ہے۔

وقال أبو يوسف ؒ في الأمالي وهذا أحب إليّ (المبسوط للسرخسی ۴/۱۱۳)۔

امام ابو یوسف نے ''امالی'' میں فرمایا کہ یہی مجھے زیادہ پسند ہے۔ امام سرخسی نے فرمایا کہ:

ويجزئه في هدى الإحصار الجذع العظيم من الضأن والثني من غيرها لماروى عن ابن عباس ؓ قال فما استيسر من الهدى شاة (المبسوط للسرخسی ۴/۱۱۳)۔

اور احصار کے جانور میں بھیڑ کا بچہ اور بھیڑ کے علاوہ سے دو دانت والا (بکرا) کافی ہے کیونکہ ابن عباس ؓ نے فما استیسر من الہدی کی تفسیر میں ہدی کے معنی بکری بتائے ہیں۔

۸۔ یوم النحر میں چار مناسک حج ادا کئے جاتے (۱) رمی (۲) قربانی (۳) حلق (۴) طواف، حدیث میں چاروں اعمال اسی ترتیب سے مذکور ہیں۔ پس اگر ترتیب میں جہالت یا نسیان کی وجہ سے خلل واقع ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس پر دم واجب ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں، جیسا کہ ''المغنی'' اور ''عمدۃ القاری'' میں اس کی تفصیل موجود ہے:

ترجمہ: عطاء، طاؤس، مجاہد، سعید بن جبیر اور حسن اس طرف گئے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں۔ یہی رائے امام شافعی، امام احمد، اسحاق، ابوثور، داؤد اور محمد بن جریر طبری کی ہے۔ اور ابن عباس ؓ نے فرمایا کہ اس پر دم واجب ہے، یہی قول نخعی اور ایک روایت کے مطابق حسن کا ہے، قتادہ بھی یہی کہتے ہیں۔ اور اسی طرف امام ابو حنیفہ، نخعی اور ابن ماجشون گئے ہیں۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ قارن ہے تو اس پر دو دم واجب ہیں: ایک تو دم قران، اور دوسرا دم جنایت۔ اور مالک، اوزاعی، ثوری کہتے ہیں کہ اگر ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ اور یہی صراحت حدیث میں ہے، اور ابن عبدالبر نے یہی مسلک جمہور علماء کا نقل کیا ہے، اور اسی طرف امام ابو حنیفہ کے دونوں اصحاب امام ابو یوسف اور امام محمد گئے ہیں۔ پس ترتیب امام ابو حنیفہ کے نزدیک رمی، قربانی، اور حلق کے درمیان واجب ہے اور جمہور کے نزدیک مسنون ہے۔

امام ابوحنیفہ مطلقاً دم کو واجب قرار دیتے ہیں خواہ خلاف ترتیب عمداً کیا ہو یا نسیاناً اور جہالۃً۔ لیکن وجوب ترتیب پہلی تینوں صورتوں میں ہے نہ کہ طواف افاضہ میں۔ پس بقیہ مناسک پر اس کی تقدیم سے دم واجب نہیں ہوتا، البتہ قربانی کے تین دنوں سے موخر کرنے کی صورت میں دم واجب ہو جاتا ہے ہاں اگر مفرد بالحج ہو تو اس پر رمی اور حلق کے درمیان تو ترتیب واجب ہے ذبح میں ترتیب واجب نہیں۔ ذبح میں ترتیب (رمی، نحر، حلق کے درمیان) قارن اور متمتع پر واجب ہے (عمدۃ القاری ۳۶/۴، ۷، معارف السنن ۶/۲۱۰، ۲۱۱)۔

اس مسئلہ میں موجودہ حالات کی رعایت سے امام ابو یوسف اور امام محمد اور جمہور علماء کے مسلک کو اختیار کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں، امام محمد فرماتے ہیں:

وبالحديث الذى روى عن النبى ناخذ أنه قال لا حرج فى شئ من ذلك. وقال أبو حنيفة لا حرج فى شئ من ذلك ولم ير فى شئ من ذلك كفارةً إلا فى خصلة واحدة. المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم وأما نحن فلا نرى عليه شيئا (موطا محمد/۲۳۵، باب من قدم نسکا قبل نسک)۔

اور اسی حدیث کو جو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ان میں سے کسی چیز (کی تقدیم و تاخیر) میں کوئی حرج نہیں، ہم اختیار کرتے ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ بھی فرماتے ہیں کہ ان میں سے کسی چیز میں کوئی حرج نہیں اور وہ اس میں کفارہ کو بھی واجب نہیں کہتے البتہ صرف ایک حالت میں جب کہ وہ قارن یا متمتع ہو اور ذبح سے پہلے حلق کرالے تو اس پر دم کو واجب قرار دیتے ہیں، اور بہر حال ہم اس پر کوئی چیز (دم) ضروری نہیں سمجھتے۔

موجودہ حالات میں دشواریوں کے پیش نظر امام ابو یوسف اور امام محمد کے قول پر فتوی دینا حنفیت کے خلاف نہیں ہے۔

۹۔ حضرت مفتی رشید احمد صاحب لکھتے ہیں:

اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران و دم شکر کا اذن ثابت ہے اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، لہذا صراحۃً اذن حاصل کر لینا بہتر ہے۔ (احسن الفتاوی ۵۲۳/۴)۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے، جیسا کہ علامہ شامی اور صاحب درمختار کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

الرابع عشر عدم المخالفة. فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه (شامی ۲/۲۳۹)

صاحب ''درمختار'' لکھتے ہیں:

(ودم القران) والتمتع (والجناية على الحاج) إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (درمختار علی ہامش رد المحتار ۲/۲۴۷)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری ایک استفتاء کے جواب تحریر فرماتے ہیں:

الجواب: حج بدل کرنے والا ''افراد'' کی نیت کرے قران اور تمتع کی اجازت نہیں، ہاں جس کی طرف سے حج کرے اس نے قران (ایک ہی احرام سے حج وعمرہ کرنا) یا تمتع (کہ پہلے عمرہ کا احرام باندھے عمرہ سے فارغ ہو کر حج کا احرام باندھے اور حج کرے) اجازت دی ہو تو اس کے مطابق عمل کرسکتا ہے (مگر دم قران، دم تمتع خود کے ذمہ ہے) مختصر یہ کہ بلا اجازت کے قران وتمتع نہیں کرسکتا (فتاوی رحیمیہ ۳/۱۲۰)۔

حضرت مفتی سعید احمد صاحب ؒمفتی اعظم مظاہر العلوم سہارنپور نے پندرھویں شرط (آمر کی مخالفت نہ کرنا) کے ذیل میں لکھا ہے:

البتہ قران آمر کی اجازت سے کرنا جائز ہے، لیکن دم قران اپنے پاس سے دینا ہوگا۔ آمر کے روپے سے دینا جائز نہیں اور تمتع کرنا اجازت سے بھی جائز نہیں۔ اگر اجازت سے تمتع کرے گا تو گو مامور پر ضمان نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا (معلم الحجاج/۲۸۵)۔

اس پر مولانا شیر محمد صاحب نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے:

حج بدل کرنے والے کو آمر کی بلا اجازت تو تمتع کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں لیکن اگر آمر تمتع کی اجازت دے دے تو بعض علماء جائز کہتے ہیں، مگر محققین کی رائے یہی ہے کہ حج بدل کرنے والے کو آمر کی اجازت سے بھی تمتع کرنا جائز نہیں، اگر تمتع کرے تو گو ضمان نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا۔ امام الناسکین ملا علی قاری نے ''شرح لباب'' میں اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے زبدۃ المناسک میں عدم جواز کو اختیار کیا ہے، اور حضرت الاستاد مولانا خلیل احمد صاحب مہاجر مدنی شارح سنن ابی داؤد بھی عدم جواز کا فتوی دیتے تھے (ایضا)۔

(ب) لیکن سوال یہ ہے کہ اگر یہ مسئلہ عدم مخالفت آمر کے ذیل میں آتا ہے تو جس طرح قران کی اجازت سے آمر کی مخالفت نہیں ہوتی ٹھیک اسی طرح تمتع کی اجازت سے اس کی مخالفت پیدا نہیں ہوتی، پھر دونوں میں جواز وعدم جواز کی تفریق کس بنیاد پر ہے؟ موجودہ دور حج تمتع کا دور ہے، اس دور میں اجازت آمر صراحۃً یا عرفاً سے جواز تمتع کا قول اختیار کرنا ہی انسب ہے، موجودہ محققین کا یہی فتوی ہے۔

(ج) اگرچہ شریعت میں ظن غالب کا اعتبار کیا گیا ہے اور موجودہ دور میں حج بمعنی حج تمتع کا عرف قائم ہو چکا ہے اس لئے صریح اجازت کے بغیر بھی حج بدل میں تمتع درست ہو جائے گا تاہم احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ آمر سے صریح اجازت لی جائے۔

(د) حج بدل میں تمتع باتفاق فقہاء احناف مامور کے مال میں ہوگا، اس لئے کہ حج مفروض سے زائد عمل کی ذمہ داری خود مامور نے قبول کی ہے لہذا اس زائد عمل پر دم شکر اسی کے ذمہ ہوگا، البتہ اگر آمر دم شکر کی قیمت بخوشی ادا کر دے تو جائز ہے۔

(ھ) اول تو باجازت آمر حج تمتع کی گنجائش سطور بالا میں نقل کی جا چکی ہے تاہم اگر زیادہ احتیاط مطلوب ہو تو احرام کی طویل پابندیوں سے بچنے کے لئے یہ صورت اختیار کی جا سکتی ہے کہ شروع کی فلائٹ سے ٹکٹ بک کرائے اور براہ جدہ سیدھے مدینہ طیبہ پہنچ جائے اور ایام حج کے قریب دنوں میں مکہ مکرمہ آتے وقت ذوالحلیفہ سے حج افراد کا احرام باندھے۔ حضرت مفتی محمود حسنؒ صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند نے اسی صورت کے جواب میں لکھا ہے:

آمر کی اجازت سے ایسا کرنا درست ہے (فتاوی محمودیہ ۱۹۲/۳)

(و) متوفی کی طرف سے فرض حج ادا کرنے کے لئے اس کا امر ضروری ہے۔ بغیر امر کسی اجنبی نے حج کیا تو یہ حج کرنے والے کا ہوگا۔ البتہ اگر وارث میت نے متوفی کی وصیت کے بغیر اس کی طرف سے حج کیا تو اس سے متوفی کا فرض ادا ہونے کی امید ہے انشاء اللہ۔ لیکن اگر میت نے وصیت کر دی تو یقیناً بلا مشیت اس کی طرف سے فرض ادا ہو جائیگا۔ (رد المحتار علی الدر المختار ۲۳۹/۲)۔

حج عن المیت کے مسئلہ میں مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب فرماتے ہیں:

جو شخص حج کے لئے جائے تو بہتر یہی ہے کہ وہ صرف حج کا احرام باندھے۔ قانونی دشواریوں کے پیش نظر قران و تمتع کرنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش ہے (فتاوی رحیمیہ ۲۳۵/۵)۔

۱۰۔ (الف) اس مسئلہ میں حضرت مولانا تقی عثمانی زید مجدہم لکھتے ہیں:

اگر کسی عورت کو طواف زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا، اور پاکی کے بعد طواف زیارت لازم ہوگا۔ اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔

ہمارے زمانے میں جبکہ حجاج کے آنے جانے ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ ان حالات میں حیض و نفاس والی عورتیں اپنے زمانہ طہر میں طواف زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں؟ یہ مشکل بسا اوقات عورتوں کو پیش آتی ہے۔

کتب حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کر لے اور امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دے کر اس کی تلافی کرے (درس ترمذی ۲۱۸/۳)۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی عبارت ذیل ہے:

ترجمہ: کیا طہارت صحت طواف کے لئے شرط ہے اس میں علماء کے دو مشہور قول ہیں۔

(۱) شرط ہے۔ یہی مذہب ہے امام مالک امام شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا۔

(۲) شرط نہیں ہے۔ یہی مذہب ہے امام ابوحنیفہ اور دوسری روایت کے مطابق امام احمد کا۔

پس ان علماء کے نزدیک اگر کسی نے طواف کیا جنابت، حدث، یا نجاست اٹھائے ہونے کی حالت میں تو طواف ادا ہو جائے گا، اور اس پر دم واجب ہوگا۔

لیکن امام احمد کے اصحاب نے اختلاف کیا ہے کہ کیا یہ حکم ہے علی الاطلاق اس معذور کے حق میں جو جنابت بھول گیا؟

اور امام ابوحنیفہ اس صورت میں دم بدنہ (اونٹ یا گائے) کو واجب کہتے ہیں جب کہ طواف حائضہ یا جنبی نے کیا ہو۔ پس وہ عورت جس کے لئے ممکن نہ ہو کہ وہ طواف کر سکے مگر حیض کی حالت میں تو وہ طواف بحالت حیض میں بدرجہ اولی معذور ہے۔ کیونکہ اس پر حج فرض ہے اور علماء میں سے کسی نے بھی نہیں کہا کہ حائضہ سے حج ساقط ہو جائے گا، اور شریعت کی بات بھی نہیں ہے کہ فرائض بعض فرض کی ادائیگی سے عاجز ہونے پر ساقط ہو جاتے ہوں، جیسا کہ طہارت سے عاجز ہو جائے نماز میں۔

پس اگر عورت کیلئے ممکن ہو کہ مکہ میں اپنے پاک ہونے تک ٹھہر سکے اور طواف کر سکے تو یہ بلا شبہ اس پر واجب ہے۔ لیکن اگر ایسا ممکن نہ ہو اور اس پر دوبارہ واپسی کو واجب کر دیا جائے تو گویا اس پر ایک حج کے لئے دو سفروں کو واجب کرنا لازم آئے گا جب کہ اس عورت کا کوئی قصور نہیں اور یہ بات شریعت کے خلاف ہے۔ پھر اس کیلئے دوبارہ واپسی بھی ممکن نہیں مگر سواری کے ساتھ، اور ہر مہینہ میں حیض آنا اس کی فطری عادت ہے، پس اس صورت میں اس کا پاک رہنا یقیناً ناممکن ہے۔ اور شریعت کے اصول کا دارومدار اس بات پر ہے کہ عبادت کی شرطوں میں جس شرط کی ادائیگی سے بندہ عاجز ہو تو وہ شرط ساقط ہو جاتی ہے، جیسا کہ نمازی شرمگاہ چھپانے سے عاجز ہو، یا استقبال قبلہ یا نجاست سے پرہیز سے عاجز ہو، یا جیسا کہ طواف کرنے والا اپنے آپ طواف کرنے سے عاجز ہو سواری یا پیدل حالت میں، تو اس کو اٹھا کر طواف کرایا جائے گا۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس کا طواف غیر معذور ہونے کی حالت میں بلا طہارت ادا ہو جائے گا اگرچہ دم دینا ہوگا جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے اصحاب میں سے کہنے والے یہ کہتے ہیں، پس ان حضرات کا یہی قول بحالت عذر بدرجہ اولی اور زیادہ عمدہ ہے۔ رہا غسل کرنا تو اگر عورت نے کر لیا تو بہتر ہے جیسا کہ حائضہ اور نفساء احرام کے لئے کیا کرتی ہیں۔ واللہ اعلم (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۴۲ تا ۲۴۳)۔

(ب) بحالت جنابت طواف زیارت کرنے سے بھی رکن ادا ہو جاتا ہے، یہ نہی عن الافعال الشرعیہ کی قبیل سے ہے، جس میں اصل صحت ہے، البتہ خلاف شرط کرنے کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔

(ج) دم بدنہ یعنی بڑے جانور یعنی اونٹ گائے کی قربانی لازم ہوگی کیونکہ جنایت بڑا ہے تو دم بھی بڑا چاہئے، بکرا کافی نہیں ہوگا: فلتفا حش النقصان قلنا یلزمہ الجبر بالبدنۃ (المبسوط للسرخسی ۴/۳۹)۔

(د) دم کی ادائیگی یعنی نحر وذبح حدود حرم میں ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر یا اپنے مقام پر درست نہیں ۔امام محمدؒ کی کتاب الاصل میں یہ قاعدہ کلیہ مذکور ہے:

وكل دم وجب عليه فى شئ من أمر الحج والعمرة فإنه لا يجزئه ذبحه إلا بمكة أو حيث شاء من الحرم (کتاب الاصل یعنی المبسوط للامام محمد ۴۳۴/۲)۔

ہر وہ دم جو حج یا عمرہ سے متعلق واجب ہو پس اس کا ذبح کرنا کافی نہیں ہے مگر مکہ میں یا حدود حرم میں جہاں چاہے۔

البتہ مکہ میں یوم النحر سے قبل اور اس کے بعد بھی ذبح کر دینا کافی ہے۔ یوم النحر میں ضروری نہیں ہے۔

ويجزئه ذبح ما وجب عليه من الدماء قبل يوم النحر و بعده بمكة (کتاب الاصل ۴۳۴/۲)۔

اور اگر تمام عمر بدنہ ذبح نہ کرا سکے تو اس کے لئے حرم میں ذبح کی وصیت کرنا واجب ہے (ردالمحتار للشامی ۱۹۸/۲)۔

۱۱۔ عام طور پر فقہاء نے ایام عدت میں حج وعمرہ کی ادائیگی سے بھی منع کیا ہے۔ (ردالمحتار ۱۴۶/۲، فتاوی قاضی خاں ۱/۱۳۵، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۳۱۵/۲)۔

لیکن فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر شوہر نے طلاق بائن سفر میں دی اور اس کے وطن اور مکہ مکرمہ کے درمیان مدت سفر یعنی تین روز کی مسافت سے کم ہے تو عورت کو اختیار ہے خواہ وطن واپس ہو جائے یا مکہ مکرمہ چلی جائے چاہے محرم ساتھ ہو یا نہ ہو یا شہر میں ہو یا جنگل میں ہو...اور اگر دونوں کے درمیان میں مدت سفر کی مسافت ہے اور شہر میں ہے تو اس کو اسی شہر میں عدت گذارنی چاہئے اگر چہ محرم بھی ساتھ ہو، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں اگر محرم موجود ہو تو عدت ختم کرنے سے پیشتر بھی اس کو اس شہر سے نکلنا جائز ہے (رد المحتار للشامی ۱۴۶/۲، معلم الحجاج ۸۶)۔

خط کشیدہ عبارت سے جو گنجائش مفہوم ہوتی ہے اس کے پیش نظر اس عورت کو افعال حج وعمرہ ادا کرنے کی اجازت دی جانی چاہئے، بلکہ محرم کی غیر موجودگی میں بھی ثقہ عورتوں کے ساتھ جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں بعض مقامات حج تک تنہا بھی جیسے رمی جمرات کیلئے منیٰ تک جانا جائز رکھا گیا ہے، تو اس مشکل ترین صورت حال میں عورت کو اگلے سال صعوبت سفر اور دیگر دشواریوں سے بچانے کے پیش نظر موجودہ سفر میں ہی ارکان کی ادائیگی کی اجازت ہونی چاہئے۔

مفتی سعید احمد صاحب نے لکھا ہے کہ:

عورت عدت کی حالت میں اگر حج کرے گی تو حج ہو جائے گا لیکن گنہگار ہوگی۔ (معلم الحجاج ۸۶)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب نے لکھا ہے کہ:

یہ اصل مسئلہ ہے مگر چونکہ حکومت کی جانب سے قوانین سخت ہو گئے ہیں اور نا قابل برداشت دشواریوں کا سامنا ہے اس لئے کتاب ''زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک'' (ص ۲۴/۲۵، ۲۵) میں لکھا ہے۔ الی قولہ۔ تو یہ بھی اسی طرح معذور سمجھی جائے جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ چلی جانے کا جواز ہے، تو اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہوسکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئے گی۔ اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہوگی تو پھر حج کی قضا کرنی لازم ہوگی پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہوگا۔

کسی معتبر کتاب میں اس کے متعلق جواز کی گنجائش نظر سے گذری تھی لیکن اب بہت تلاش کرنے سے بھی نہیں ملی، غالبًا کبیر میں یہ عبارت تھی۔ (فتاوی رحیمیہ ۲۳۸/۵، ۲۳۹)۔

۱۲۔ ایک ہی جگہ پر پندرہ یوم قیام اس طرح ہو کہ وہیں رات گزرے تب وہ شخص مسافر ہوگا اور مذکورہ بالا صورت میں چونکہ اس شخص کو پندرہ دنوں کے درمیان ہی عرفات اور مزدلفہ اور منیٰ جانا پڑتا ہے اس لئے وہ مقیم نہیں ہوسکتا۔

مکہ مکرمہ اور منیٰ کے درمیان کا فاصلہ اگر ایک سو پچاس گز (۱۳۷ء۱۶ میٹر) سے کم ہو اور درمیان میں زرعی زمین نہ ہو تب اس کو مکہ کے حکم میں شامل کیا جائے گا ورنہ نہیں۔

فإن اتصل بمصر اعتبر مجاورته وإن انفصل بغلوة أو مزرعة فلا (ردالمحتار ۷۳۲/۱)۔

و ذكر في كتاب المناسک أن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر و نوى الاقامة نصف شهر لا يصح لأنه لا بد له من الخروج إلى عرفات فلا يتحقق الشرط (البحرالرائق ۱۳۲/۲)۔

چنانچہ اب تک اہل فتویٰ حضرات مذکورہ بالا صورت میں پندرہ یوم کے قیام کو موجب عدم قصر نہیں ...ے (دیکھئے معلم الحجاج ص ۱۵۷، فتاوی محمودیہ ۱۸۴/۳)

دوسلام کے فصل سے وتر پڑھانے والے امام کے پیچھے حنفی کی اقتداء کو عام طور پر فقہاء احناف نے منع کیا ہے۔

...ن لا يقطع وتره بسلام على الصحيح (طحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۲۰۔ باب الوتر)۔

... الاقتداء فيه (أي في الوتر) بشافعي (لم يفصله بسلام) لا إن فصله (على

...ے

...ـ

...رت کرے

...ورت میں

...رح وہ احرام

...نوریؒ نے نقل کیا ہے کہ:

...افعي في الوتر وسلم ذلک الشافعي الإمام على الشفع الأول على

...حنفي عند أبي بكر الرازي وابن وهبان (معارف السنن ۱۷۰/۴)۔

...ر اکی اور اس شافعی امام نے اپنے مذہب کے مطابق پہلی دو رکعت پر سلام

...وہبان کے نزدیک حنفی کی اقتداء صحیح ہے، حنفی کی وتر صحیح ہوگی۔

...دار یوں کو پیش نظر

...س لئے اقتداء کی صحت کا فتوی دیا جانا چاہئے۔

خلاصۂ بحث

۱۔ جو لوگ حج و عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور غرض سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے احرام کی پابندی لازم ہے، یہی راجح مسلک ہے۔

۲۔ حدود حرم کے باہر جا کر مکہ مکرمہ کثرت سے آمد و رفت رکھنے والوں کیلئے بلا احرام مکہ میں داخلہ جائز ہے ورنہ ایسے لوگوں کیلئے شدید مشقت ہوگی بلکہ ان کو تمام عمر ہی حالت احرام میں رہنا پڑے گا جو شرعاً مدفوع ہے۔

۳۔ مکہ میں مقیم شخص کیلئے قران اور تمتع کی گنجائش ہے۔

۴۔ مقیم مکہ اشہر حج میں مکہ سے باہر جا کر واپس آنا چاہے تو احرام کی پابندی سے بچنے کے لئے کسی مقام حل کا قصد کرنا چاہئے، تاکہ وہ آفاقی کے حکم میں ہو کر بلا احرام مکہ میں داخل ہو سکے۔ یا میقات سے بلا احرام گذر جائے اور اس پر توبہ کرے اور کسی میقات پر واپس آ کر احرام باندھ کر تلبیہ کہہ لے، اس سے دم ساقط ہو جائے گا۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فارغ ہو کر حج سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے مگر ایسا کرنا خلاف سنت ہے۔

۶۔ عمل رمی میں نیابت صرف معذور و مریض کے لئے درست ہے۔ عذر کی حد یہ ہے کہ کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو یا جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو۔

۷۔ جو لوگ حکومت وقت کی طرف سے حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں واپس بھیج دیے جائیں وہ محصر کے حکم میں ہیں، ان کے حلال ہونے کی صورت یہ ہے کہ وہ حرم میں متعینہ تاریخ پر قربانی کرالیں۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان امام ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے۔ جمہور علماء اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمد کے نزدیک سنت ہے، خلاف ترتیب کرنے سے ان کے یہاں دم واجب نہیں، موجودہ صورت حال میں انہیں کے مسلک پر فتوی ہونا چاہئے۔

۹۔ حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے حج تمتع یا قران کرنا درست ہے، البتہ دم تمتع مامور ہو گا۔ آج کل حج عرفاً حج تمتع ہے، لہذا بر بنائے عرف صرف حج کے امر سے حج تمتع درست ہے، آمر سے اذن صریح حاصل کرنا ضروری نہیں۔ زیادہ احتیاط مطلوب ہو تو شروع میں مدینہ طیبہ چلا جائے اور حج کے دنوں میں واپس آ وقت ذوالحلیفہ سے احرام باندھ لے۔ حج عن المیت میں بھی تمتع کی گنجائش ہے۔

۱۰۔ حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس میں مبتلا ہو جائے تو مکہ میں ٹھہر کر طہارت کے بعد طواف زیا چاہئے۔ ایسا ممکن نہ ہو تو بحالت حیض و نفاس طواف زیارت کر لے، اس کا رکن ادا ہو جائے گا۔ البتہ اس صـ بڑے جانور اونٹ یا گائے کی قربانی بطور دم جبر کرنی ہوگی جس کو حدود حرم میں ذبح کرنا ضروری ہوگا۔ اس طـ سے فارغ ہو جائے گی۔

۔ سفر حج و عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو بحالت عدت موجودہ قانونی دشـ

رکھتے ہوئے اس کو ارکان حج ادا کرنے کی اجازت دی جانی چاہئے۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا ۸رذی الحجہ سے پہلے مکہ پہنچ کر پندرہ دن قیام کی نیت کرے تو اس سے وہ مقیم نہیں بنے گا۔ مکہ اور منیٰ کے درمیان ایک سو پچاس گز کا فاصل اور درمیان میں زرعی زمین ہو تو دونوں ایک شہر کے حکم میں شامل نہیں ہوں گے۔

۱۳۔ رمضان میں عمرہ کے لئے جانے والے حضرات اور مکہ مکرمہ میں مقیم احناف کے لئے کسی شافعی امام کی نماز وتر میں اقتداء جب کہ وہ دوسلام سے وتر پڑھتا ہو درست ہے، اگرچہ زیادہ حنفیہ اس کے برخلاف ہیں۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

مفتی جمیل احمد نذیری، مبارکپور

۱۔ آفاقی کا بلا احرام حدود حرم میں داخل ہونا:

آفاقی یعنی میقات سے باہر رہنے والا شخص اگر حدود حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ حج یا عمرہ (جیسا موقع ہو) کا احرام باندھ کر حدود حرم میں داخل ہو۔

خواہ حرم میں اس کے آنے کا مقصد حج یا عمرہ ہو یا نہ ہو، خواہ وہ تجارت کے لئے آئے، کسی سے ملنے یا ملاقات کے لئے آئے، محض گھومنے پھرنے آئے، بہر حال اسے احرام باندھ کر ہی آنا ہے۔

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد (ہدایہ ا/۲۱۴)

آفاقی جب مکہ پہونچے اور مکہ میں داخل ہونے کا قصد کرے تو احرام باندھے، حج کا قصد کرے یا عمرہ کا، یا کسی کا قصد نہ کرے۔

فتح القدیر میں ہے:

(قوله أو لم يقصد) بأن قصد مجرد الرؤية أو النزهة أو التجارة (فتح القدیر ۲/۳۳۵)۔

کسی کا قصد نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محض دیکھنے یا تفریح یا تجارت کا قصد ہو۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

إذا دخل الآفاقي مكة بغير إحرام وهو لا يريد الحج أو العمرة فعليه لدخول مكة إما حجة أو عمرة فإن أحرم بالحج أو العمرة من غير ان يرجع إلى الميقات فعليه دم لترك حق الميقات (فتاوی عالمگیری ا/۲۵۳)۔

جب آفاقی مکہ میں بغیر احرام داخل ہوا اور وہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو تو اس پر مکہ میں داخل ہونے کی وجہ سے یا حج ہوگا یا عمرہ، پس اگر میقات پر واپس آئے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لے تو اس پر حق میقات ترک کرنے کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔

چند سطروں کے بعد آگے لکھا ہے کہ اگر بار بار مکہ مکرمہ میں جانے کی ضرورت پیش آئے تو ہر بار حج یا عمرہ کا احرام باندھنا ہوگا۔

ولو جاوز الميقات قاصداً مكة بغير إحرام مراراً فإنه يجب عليه لكل مرة إما حجة أو عمرة (فتاوی عالمگیری ا/۲۵۳)۔

اگر مکہ کا قصد کرتے ہوئے بغیر احرام کے کئی بار میقات پار کرے تو ہر مرتبہ اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا۔

درمختار میں ہے:

حرم تأخير الإحرام عنها لمن أى لآفاقي قصد دخول مكة يعنى الحرم ولو لحاجة غير الحج (درمختار ۲/۱۶۷)۔

ہر اس آفاقی کے لئے احرام کو میقات سے مؤخر کرنا حرام ہے جو مکہ (مراد حرم) میں داخل ہونے کا قصد رکھتا ہو، خواہ حج کے سوا کسی اور ضرورت کے تحت سہی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک احرام کا وجوب اس خطہ مبارکہ کی عظمت کی وجہ سے ہے، اس عظمت کا خیال رکھنا اور اس کے شایان برتاؤ و سلوک ہر اس شخص پر لازم ہے جو اس خطہ مبارکہ میں داخل ہو رہا ہو خواہ حج یا عمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو، مگر اب داخل ہونے کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک کا ارادہ کرنا پڑے گا۔

وتعظيمها لم يختلف بالنسبة إلى الحاج أو غيره (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۲/۳۳۵)۔

اس کی تعظیم حاجی یا غیر حاجی کے اعتبار سے مختلف نہیں ہے۔

چنانچہ اس سلسلے کی احادیث کریمہ اور آثار صحابہؓ بھی عام ہیں، حاجی وغیر حاجی، معتمر اور غیر معتمر میں فرق نہیں کرتے۔

عن ابن عباسؓ أن النبى ﷺ قال لا يجاوز الوقت إلا بإحرام (مصنف ابن ابی شیبہ)۔

عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میقات کو بلا احرام پار نہ کیا جائے۔

عن أبى الشعساء أنه رأى ابن عباسؓ يرد من جاوز الميقات غير محرم (مسند شافعی)۔

ابوالشعساء سے مروی ہے انہوں نے عبداللہ بن عباسؓ کو دیکھا کہ وہ ان لوگوں کو لوٹاتے تھے جو میقات کو بلا احرام پار کرتے تھے۔

آفاقی کے اس حکم میں وہ لوگ بھی داخل ہیں جو مکی ہوں اور میقات سے باہر نکل گئے ہوں، یا حل کے رہنے والے ہوں اور میقات کے باہر آ گئے ہوں۔

(قوله اى لآفاقى) اى من ألحق به كالحرمى والحلى إذا خرجا إلى الميقات كما يأتى فتقييده بالآفاقى للاحتراز عما لو بقيا فى مكانهما فلا يحرم كما يأتى (ردالمحتار ۲/۱۶۷)۔

آفاقی اور جو لوگ آفاقی کے ساتھ ملحق ہیں جیسے حرمی اور حلی، جب یہ میقات کی طرف نکلیں، جیسا کہ عنقریب آئے گا، پس آفاقی کے ساتھ مقید کرنا اس حالت سے احتراز ہے جب یہ دونوں اپنی جگہ پر رہیں تو انہیں احرام نہیں باندھنا ہے۔

اسی کتاب میں ہے:

لأن المكى إذا خرج إلى الحل الذى فى داخل الميقات التحق بأهله كما مرّ آنفا بشرط أن لا يجاوز ميقات الآفاقى وإلا فهو كالآفاقى لا يحل له دخوله بلا إحرام (ردالمحتار

۱۶۸/۲)۔

کی جب اس حل کی طرف نکلے جو میقات کے اندر ہو تو وہ حل والوں کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے، جیسا کہ ابھی گذرا، بشرطیکہ آفاقی کی میقات پار نہ کرے، ورنہ وہ آفاقی کی طرح ہو جائے گا کہ اس کے لئے میقات میں داخل ہو جانا بلا احرام حلال نہیں۔

حدود حرم میں داخل ہونے والے کے لئے احرام کی حکمت و مصلحت کیا ہے، اسے درج ذیل عبارت کی روشنی میں سمجھیں:

قال في النهاية اعلم أن البيت لما كان معظما مشرفا جعل له حصن وهو مكة و حمى وهو الحرم وللحرم حرم وهو الميقات حتى لا يجوز لمن دونه أن يتجاوزه إلا بالإحرام تعظيما للبيت والأصل فيه أن كل من قصد مجاوزة ميقاتين لا يجوز إلا بالإحرام ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل له بغير إحرام بيانه أن من أتى ميقاتا بنية الحج أو العمرة أو دخول مكة لحاجة لا يجوز دخوله إلا بالإحرام لأنه قصد مجاوزة ميقاتين ميقات أهل الآفاقي و ميقات أهل الحل والحيلة لمن أراد من الآفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أو غيره من الحل فلايجب الإحرام لأنه قصد مجاوزة ميقات واحد (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۳۳۲/۲)۔

نہایہ میں ہے کہ بیت اللہ شریف چونکہ صاحب شرف وعظمت ہے اس لئے اس کے لئے ایک قلعہ بنایا گیا جو مکہ ہے اور ایک حفاظت گاہ وسرحد بنائی گئی جو کہ حرم ہے اور حرم کے لئے بھی ایک حرم بنایا گیا جو میقات ہے۔ جو لوگ میقات کے باہر کے ہوں ان کے لئے جائز نہیں کہ وہ میقات کو بلا احرام پار کریں بیت اللہ شریف کی عظمت کا لحاظ کرتے ہوئے، اور اصل اس میں یہ ہے کہ جو شخص دو میقات پار کرنے کا قصد کرے اس کے لئے بلا احرام پار کرنا جائز نہیں اور جو شخص ایک میقات پار کرنے کا قصد کرے اس کے لئے بغیر احرام پار کرنا حلال ہے، اس کا بیان یہ ہے کہ جو شخص میقات میں حج یا عمرہ کی نیت سے یا کسی حاجت سے مکہ میں داخل ہونے کے لئے آیا اس کے لئے بلا احرام داخل ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ اس نے دو میقاتوں کے پار کرنے کا قصد کیا۔ ایک میقات آفاقی کی، دوسری میقات حل والوں کی، اور حیلہ یہ ہے کہ آفاقی میں سے جو شخص مکہ میں بلا احرام داخل ہونا چاہے وہ بستان بنی عامر وغیرہ کا قصد کرے جو حل میں ہے۔ لہذا اس پر احرام واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے صرف ایک میقات پار کرنے کا قصد کیا ہے۔

لیکن محشی اس توجیہ سے اتفاق نہیں رکھتے، وہ کہتے ہیں:

أقول ظاهر الحديث إطلاق النهي عن مجاوزة الميقات بغير إحرام من غير تقييد بقصد مجاوزة ميقاتين و قصد دخول مكة كما لا يخفى (حوالہ مذکورہ)۔

میں کہتا ہوں ظاہر حدیث بلا احرام میقات پار کرنے کی ممانعت کا مطلق ہونا ہے، بغیر اس قید کے کہ وہ ایک میقات پار کرتا ہے یا دو میقات پار کرتا ہے اور مکہ میں داخل ہونے کا قصد کرتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر شخص کو اپنی میقات سے بغیر احرام آگے بڑھنا حرام قرار دیا گیا ہے خواہ دو میقات کو پار کرنے کی توجیہ قبول کی جائے یا نہ کی جائے، اتنا تو ظاہر ہی ہے کہ جب کوئی شخص آفاقی ہو یا مکی، اپنی میقات سے آگے نکل گیا تو اس پر احرام لازم ہو گیا۔

یہ ساری تفصیلات امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق تھیں، لیکن امام شافعیؒ اس شخص کے لئے بلا احرام، حدود حرم میں داخل ہونے کی اجازت دیتے ہیں جو حج یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو، گویا احرام ان کے نزدیک حج یا عمرہ کے قصد کے ساتھ مخصوص ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال فتح مکہ کے واقعہ سے ہے کہ آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرامؓ بلا احرام مکہ میں داخل ہوئے تھے، مگر اس کا جواب احناف کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ یہ آنحضرت ﷺ کی خصوصیات میں سے تھا اور اسی دن کے ساتھ خاص تھا، جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے فتح مکہ کے خطبہ میں خود ہی ارشاد فرما دیا۔

"إن مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموت والأرض وإنها لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي و إنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة"۔

بیشک مکہ حرام ہے، اللہ نے اس کو اسی وقت سے حرام کر رکھا ہے جب آسمان اور زمین کو پیدا فرمایا، مجھ سے پہلے وہ کسی کے لئے حلال نہیں ہوا، نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا۔ میرے لئے بھی دن کی ایک ساعت کے لئے حلال ہوا تھا، پھر اس کی حرمت قیامت تک کے لئے لوٹ آئی۔

بہر حال جہاں تک دلائل کا تعلق ہے، امام ابوحنیفہؒ کا مسلک نہایت قوی ہے مگر دفع حرج اور رفع مضرت کے لئے باقتضائے ضرورت و حاجت امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کیا جا سکتا ہے، جو صرف ارادہ حج و عمرہ کے وقت میں احرام کے وجوب کا ہے۔

۲۔ بار بار حدود حرم میں آنے والوں کے احکام:

ایسے لوگ جنہیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد و رفت کرنی ہوتی ہو، ان کے معاملے میں مسلک شوافع پر عمل کیا جائے، دفعاً للحرج و رفعاً للمشقة۔

۳۔ مکی کا حج کے مہینوں میں میقات سے باہر جانا:

احقر کا رجحان اس مسئلہ میں دم کے عدم لزوم پر ہے، اور اس کی وجہ وہ ضرورت و حاجت ہے جو سوال میں درج کی گئی ہے، یہاں بھی امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرنا چاہئے۔

جن لوگوں کو بار بار حدود حرم میں آنا جانا پڑتا ہو یعنی داخل میقات رہنے والوں پر قیاس کرتے ہوئے حرج و مشقت سے بچانے کے لئے باقتضائے حاجت و ضرورت بلا احرام آنے جانے کی گنجائش دی جا سکتی ہے۔

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجة لأنه يكثر دخوله مكة و

فی إیجاب الإحرام فی کل مرة حرج بیّن فصار کأهل مکة حیث یباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغیر إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسک لأنه یتحقق أحیانا فلا حرج (ہدایہ ۱/۲۳۵)۔

جولوگ میقات کے اندر (یعنی مکہ اور میقات کے درمیان) رہتے ہوں، انہیں اپنی ضرورت کے لئے بغیر احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے اس لئے کہ انہیں مکہ میں بہت داخل ہونا پڑتا ہے اور ہر مرتبہ احرام واجب کرنے میں کھلا ہوا حرج ہے لہٰذا وہ اہل مکہ کی طرح ہو گئے جنہیں اپنی حاجت کے لئے مکہ سے نکلنا اور مکہ میں داخل ہونا بلا احرام جائز ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب حج یا عمرہ کا اردہ ہو، اسلئے کہ وہ کبھی کبھی ہوتا ہے لہٰذا اس میں کچھ حرج و مشقت نہ ہوگی۔

۴۔ مکی کے لئے تمتع اور قران:

مکی کے لئے قران و تمتع نہیں ہے، یہ دونوں صرف آفاقی یعنی میقات سے باہر رہنے والوں کے لئے ہیں۔

درمختار میں ہے:

والمکی ومن فی حکمه یفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء و علیه دم جبر (درمختار ۲/۲۱۴، نیز دیکھئے معلم الحجاج رص ۲۱۵، ۲۱۷)۔

مکی اور جو اس کے حکم میں ہے وہ صرف افراد کرے گا، اگر قران کرے یا تمتع کرے تو جائز ہے، مگر اس نے برا کیا، اس پر دم جبر ہے۔

البحر الرائق میں ہے:

لکن صرح فی التحفة بأنه یصح تمتعهم و قرانهم فإنه نقل فی غایة البیان عنها أنهم لو تمتعوا جاز وأساؤوا و یجب علیهم دم الجبر وهکذا ذکر الاسبیجابی ثم قال ولا یباح لهم الأکل من ذلک الدم ولا یجزئهم الصوم إن کانوا معسرین فتعین أن یکون المراد بالنفی فی قولهم لا تمتع ولا قران لمکی نفی الحل لا نفی الصحة وإن أوجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة (البحر الرائق ۲/۳۶۵)

تحفہ میں صراحت ہے کہ مکی کا تمتع اور قران صحیح ہے، غایۃ البیان میں تحفہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر وہ لوگ تمتع کریں تو جائز ہے لیکن انہوں نے برا کیا، اور ان پر دم جبر واجب ہے، ایسے ہی اسبیجابی نے ذکر کیا ہے، پھر انہوں نے کہا ہے کہ ان لوگوں کے لئے اس دم سے کھانا مباح نہ ہوگا۔ اور اگر وہ لوگ تنگ دست ہوں تو روزہ رکھنا کافی نہ ہوگا، اس سے پتہ چلا کہ فقہائے احناف کے قول لاتمتع ولاقران سے مراد حلت کی نفی ہے، صحت کی نفی نہیں، اسی لئے اگر مکی تمتع یا قران کرلے تو دم جبر واجب ہوتا ہے اور دم جبر واجب ہونا صحت کی فرع ہے۔

۵۔ متمتع آفاقی کا مزید عمرے کرنا:

آفاقی جو کہ تمتع کر رہا ہو، اپنے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کے احرام سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے، معلم الحجاج میں ہے:

"متمتع ایک عمرہ کے بعد دوسرا عمرہ حج سے پہلے کر سکتا ہے"۔

حاشیہ پر ہے:

قال في اللباب ولا يعمر قبل الحج وقال القارى في الشرح وهذا بناء على أن المكى ممنوع من العمرة المفردة أيضا وقد سبق أنه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة كالطواف (معلم الحجاج رص۲۲۱۔ مسائل تمتع)۔

لباب میں ہے کہ حج سے پہلے عمرہ نہ کرے، ملا علی قاری نے شرح میں کہا ہے کہ یہ اس بنا پر ہے کہ مکی کو صرف عمرہ کرنے سے بھی منع کیا گیا ہے، حالانکہ سابق میں گذرا کہ یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ مکی کے لئے صرف تمتع اور قران ممنوع ہے۔ اور یہ متمتع آفاقی ہے جسے عمرہ کی ممانعت نہیں ہے، لہذا اسے عمرہ کا تکرار جائز ہے، اس لئے کہ وہ طواف کی طرح عبادت مستقلہ ہے۔

۶۔ رمی جمار میں نیابت کا مسئلہ:

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

وتجوز الإنابة في الرمي لمن عجز عن الرمي بنفسه لمرض أو حبس أو كبر سن أو حمل المرأة فيصح للمريض بعلة لا يرجى زوالها قبل انتهاء وقت الرمي وللمحبوس و كبير السن والحامل أن يوكل عنه من يرمي عنه الجمرات كلها ويجوز التوكل عن عدة أشخاص على أن يرمي الوكيل عن نفسه أولاً كل جمرة من الجمرات الثلاث (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۹۳/۳)۔

جو شخص خود رمی کرنے سے عاجز ہو اسے نائب بنانا جائز ہے۔ یہ عاجزی خواہ مرض کی وجہ سے ہو یا قید یا بڑھاپے یا عورت کے حمل کی وجہ سے۔ لہذا مریض کے لئے نائب بنانا ایسی علت کی وجہ سے جائز ہے جس کے اچھا ہونے کی، رمی کا وقت ختم ہونے سے پہلے امید نہ ہو، اور محبوس اور کبیر السن اور حاملہ اپنی طرف سے سارے جمرات کی رمی کے لئے وکیل بنا سکتا ہے، اور کئی شخصوں کی طرف سے بھی وکیل بننا جائز ہے، مگر یہ کہ وکیل سب سے پہلے خود رمی کرے، پھر نیابت والی رمی کرے۔

معلم الحجاج میں ہے:

"کسی دوسرے سے باوجود قادر ہونے کے بلا عذر رمی کرانی جائز نہیں، البتہ اگر مریض کسی دوسرے کو حکم کر دے، یا کوئی مجنوں و بے ہوش ہو یا بچہ ہو اور دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی کرے تو جائز ہے، اور افضل یہ ہے کہ کنکری

اس شخص کے ہاتھ پر رکھدی جائے اوراس کووہ خود پھینک دے یااس کا ساتھی پھینک دے، مریض کی طرف سے رمی کرنے کے لئے اس کا حکم شرط ہےاور بے ہوش وغیرہ کے لئے حکم شرط نہیں۔

رمی کے بارے میں وہ شخص مریض اور معذور سمجھا جائے گا جو کھڑا ہوکر نماز نہ پڑھ سکتا ہو،اور جمرات تک پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو،اگر سوار ہوکر جمرات تک آ سکتا ہےاور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے، تو اس کوخود رمی کرنی ضروری ہے دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہوتو معذور ہے، دوسرے سے رمی کراسکتا ہے..... اگر معذور کا عذر دوسرے سے رمی کرانے کے بعد رمی کے وقت میں زائل ہوگیا تو دوبارہ خود رمی کرنا ضروری نہیں (معلم الحجاج رص ۱۸۴، ۱۸۵)۔

ہجوم وازدحام عذر ہے یا نہیں؟ اور عورت ومرد سب کے لئے عذر ہے یا کسی ایک کے لئے ہے، یا کسی کے لئے نہیں۔

عبارات فقہ سے پتہ چلتا ہے کہ ازدحام کو کسی کے لئے عذر نہیں مانا گیا، نہ عورتوں کے لئے نہ مردوں کے لئے، چنانچہ الفقہ الاسلامی وادلتہ کی عبارت گزری، اس میں اعذار میں ازدحام کا کوئی تذکرہ نہیں، معلم الحجاج میں بھی کوئی تذکرہ نہیں، بلکہ اس کے برعکس یہ عبارت موجود ہے:

''مسئلہ: عورت کی طرف سے کسی دوسرے کو نائب بن کر ہجوم کی وجہ سے رمی کرنا جائز نہیں، اگر ہجوم کے خوف سے عورت نے رمی نہیں کی تو فدیہ واجب ہوگا (یہ لفظ فدیہ کے بجائے ''دم'' ہونا چاہئے)۔

اگر عورت دسویں تاریخ کو سورج نکلنے سے پہلے اور گیارہویں وبارہویں کو سورج غروب ہونے کے بعد رات میں ہجوم کے خوف سے رمی کرے تو مکروہ نہیں، اسی طرح ضعیف اور کمزور کا حکم ہے، ان کے علاوہ اور لوگوں کے لئے مکروہ ہے (معلم الحجاج رص ۱۸۶، ۱۸۷)۔

مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ لکھتے ہیں:

''ازدحام کی وجہ سے دوسرا شخص رمی نہیں کرسکتا، خود کنکری مارے، نہ مار سکے تو دم واجب ہوتا ہے، رات کے وقت ازدحام نہیں ہوتا، رات کو موقع پا کر رمی کرے، مگر یہ وقت مکروہ ہے، لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے رات کو بلا کراہت درست ہے (فتاوی رحیمیہ ۵ر۲۳۵)۔

حضرت مولانا مفتی عزیزالرحمٰن صاحب عثمانیؒ سے ایک سوال کیا گیا کہ:

''زید نے رمی جمرات ثلاثۃ ۱۲ رتاریخ کو عورتوں کی طرف سے وکالۃً کی، کیونکہ قافلہ چل رہا تھا، عورتوں کا رمی کرنا بہت دشوار تھا، یہ رمی صحیح ہوئی یا نہیں، بحالت عدم صحت دم واجب ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں مفتی صاحب لکھتے ہیں کہ:

''رمی جمار واجب ہے اور ترک واجب اگر بسبب کسی عذر کے ہوتو اس میں کچھ نہیں آتا، کما فی رد المحتار و کذا کل واجب إذا ترکه بعذر لا شئ علیه کما فی البحر (شامی وہکذا فی باب المناسک

وغیرہ) پس اس صورت میں بسبب عذر ازدحام کے جو عورتوں کی رمی ترک ہوئی تو اس میں دم واجب نہ ہوگا'' (فتاوی دارالعلوم دیوبند مدلل ومکمل ۶/۵۵۳)۔

جواب سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت مفتی صاحبؒ نے ازدحام میں عورتوں کی طرف سے نیابۃً رمی کو رمی تسلیم نہیں کیا بلکہ اسے ترک رمی قرار دیا، البتہ اس ترک کو بوجہ عذر ازدحام موجب دم نہیں کہا۔

گویا ازدحام کو ان اعذار میں مانا جن کی وجہ سے ترک واجب کے باوجود دم واجب نہیں ہوتا۔

احقر کی ادنی رائے یہ ہے کہ بالکلیہ ترک کو موجب دم نہ ماننے کے بجائے ازدحام کو نیابت کا عذر مان لینا بہتر ہے کیونکہ نائب کا فعل منوب عنہ کا فعل مانا جاتا ہے، علاوہ ازیں فی زماننا رمی میں جو ازدحام ہوتا ہے اور جس میں دن بہ دن شدت آتی جارہی ہے اس میں رات میں رمی کرنا بھی دشواریاں ہی پیدا کرے گا کیونکہ اس سے ترتیب کے مسائل بھی پیدا ہوں گے جو رمی، ذبح اور حلق کے درمیان واجب ہے، کیونکہ احقر کی معلومات کے مطابق رات میں مذبح بند ہو جاتا ہے۔ گویا ذبح کا کام ۱۱رذی الحجہ کو ہی ہو پائے گا جبکہ حلق کے بعد طواف زیارت کرنا ہے جو کہ ۱۰رذی الحجہ کو ہی افضل ہے، اور پھر ۱۰رکو ہی منیٰ واپس آکر رات گزارنی چاہیے۔

یہ ایسی مشکلات ہیں جن پر قابو پانا احقر کے خیال میں بہت دشوار ہوگا اس لئے عورتوں کے حق میں ازدحام کو عذر تسلیم کر لینا چاہیے، اور نیابت کی گنجائش ہونی چاہیے۔ واللہ اعلم

۷۔ حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد حکومت کی طرف سے روک دیا جانا:

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

والأكثر على أن الإحصار هو المنع سواء كان من خوف أو مرض أو عجز أو عدو واختاره في الكشاف وفي المغرب الحصر المنع من باب طلب يقال أحصر الحاج إذا منعه خوف أو مرض من الوصول لإتمام حجته أو عمرته وإذا منعه سلطان أو مانع قاهر في حبس أو مدينة قيل حصر هذا هو المشهور وفي الشريعة هو منع الوقوف والطواف (البحر الرائق ۳/۵۲)۔

اکثر فقہاء کے نزدیک احصار، رکاوٹ کا نام ہے، خواہ کسی خوف سے ہو یا مرض سے یا عاجزی سے یا دشمن کی وجہ سے ہو، اسی کو کشاف نے اختیار کیا ہے، اور مغرب میں ہے کہ حصر رکاوٹ کا نام ہے باب طلب سے، کہا جاتا ہے أحصر الحاج، جب اسے خوف یا مرض نے اس کا حج یا عمرہ پورا کرنے سے روک دیا ہو۔ اور جب کوئی بادشاہ یا مانع قاہر، قید میں یا کسی شہر میں روک دے تو کہا جاتا ہے حصر، یہی مشہور ہے، اور شریعت میں وقوف عرفہ اور طواف سے روک دیئے جانے کا نام احصار ہے۔

حج میں وقوف عرفہ اور طواف زیارت رکن ہیں، عمرہ میں طواف رکن ہے اور سعی واجب ہے، رکن کی ادائیگی میں خواہ وہ حج ہو یا عمرہ، رکاوٹ پڑ جانے میں احصار کا حکم عائد ہوتا ہے۔

إن العمرة يتحقق فيها الإحصار ولها ركن واحد وهو الطواف (ردالمحتار ۲/۲۵۲)۔

عمرہ میں بھی احصار کا تحقق ہوتا ہے اور اس کا صرف ایک رکن ہے، وہ طواف ہے۔

سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکی جنہیں حج وعمرہ کے لئے حکومت کی اجازت لینی ہوتی ہے اور بلا اجازت حج یا عمرہ کا احرام باندھ لینے اور پکڑ لئے جانے پر واپس کر دیئے جاتے ہیں وہ محصر کے حکم میں ہیں، اگر ان کا احصار زائل ہو سکے تو وہ درج ذیل صورتوں کے مطابق اپنے احرام سے باہر آ سکتے ہیں:

۱۔ اگر صرف حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا تو ایک قربانی (بکری، خصی، دنبہ وغیرہ) کی قیمت حرم میں بھیجد یں، اگر قارن ہوں تو دو قربانیاں یا ان کی قیمت حرم میں بھیج دیں، اس قیمت سے وہاں قربانی کا جانور خرید لیا جائے، یہ قربانی حرم میں کسی جگہ ذبح کر دی جائے، گو ۱۰ رذی الحجہ سے پہلے ہی کیوں نہ ہو، البتہ جانور یا قیمت بھیجتے وقت یہیں سے اس کے ذبح کا دن اور وقت مقرر کر دیں تا کہ اس دن اور اس وقت سے یہ لوگ اپنے کو احرام سے باہر سمجھنے لگیں، جانور ذبح ہوتے ہی ان لوگوں کا احرام ختم ہو جائے گا، خواہ بال کٹوائیں یا نہ کٹوائیں۔

۲۔ جس نے حج کا احرام باندھا تھا وہ ایک حج اور عمرہ کی قضا کرے گا، جس نے قران کا احرام باندھا تھا وہ دو عمرہ اور ایک حج کی قضا کرے گا، جس نے عمرہ کا احرام باندھا تھا وہ صرف ایک عمرہ کی قضا کرے گا۔

ویجب علیہ ان حل من حجہ ولو نفلا حجة بالشروع و عمرة للتحلل إن لم یحج من [illegible] عمرة وعلى القارن حجة و عمرتان احداهما للتحلل (درمختار ۲/۲۵۴)۔

وإنما يجب ترتيب الثلاثة الرمي ثم الذبح ثم الحلق لكن المفرد لا ذبح عليه فيجب عليه الترتيب بين الرمي والحلق فقط (ردالمحتار ۲/۲۲۶)۔

رمی، ذبح اور حلق تینوں میں ترتیب واجب ہے، چونکہ مفرد پر ذبح نہیں ہے اس لئے اس پر صرف رمی اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے۔

اگر متمتع اور قارن نے مذکورہ تینوں چیزوں کے درمیان ترتیب کی رعایت نہ کی تو دم ہوگا۔

ویجب الدم بعد الرمي قبل الحلق فإن حلق قبله لزمه دم عند أبي حنيفةؒ (فتح القدیر ۲/۴۱۷)۔

واجب ہوتا ہے دم رمی کے بعد، حلق سے پہلے، پس اگر حلق ' ' سے پہلے کرائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوگا۔

لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ عمومی اعذار مسائل میں گنجائش پیدا کرتے ہیں، لہذا سوال کے اندر جو صورت حال درج کی گئی ہے انہیں عمومی عذر مانا جائے گا اور علامہ ابن عابدین شامیؒ کی اس عبارت سے استدلال کرتے ہوئے ترتیب کے عدم وجوب اور دم کے سقوط کا حکم دیا جائے گا۔

لو ترک شیئا من الواجبات بعذر لا شيء علیه علی ما في البدائع (ردالمحتار ۲/۲۱۷۔ الجنایات)۔

اگر واجبات میں سے کوئی کسی عذر کی وجہ سے چھوڑ دے تو اس پر کچھ نہیں ہے جیسا کہ بدائع میں ہے۔

هذا حکم ترک الواجب في هذا الباب اه أي أنه إن ترکه بلاعذر لزمه دم وإن بعذر فلا شيء علیه مطلقا (ردالمحتار ۲/۲۲۵)۔

یہ اس باب میں واجب کے ترک کا حکم ہے، یعنی بلا عذر ترک پر دم واجب ہوگا، اور عذر سے چھوڑنے پر مطلقاً اس پر کچھ نہ ہوگا۔

۹۔ حج بدل میں تمتع:

آج کے دور میں ہندوستان سے جو حجاج جاتے ہیں، اگر حج سے پہلے پہونچ جانے کا امکان ہوتا ہے تو وہ عام طور پر حج تمتع کرتے ہیں، یہ چیز حجاج کے عرف وعادت اور تعامل میں داخل ہو چکی ہے، اگر کسی کو حج کے لئے بھیجتے ہیں تو بھی یہی تصور رہتا ہے کہ ہمارے ہی انداز میں یہ بھی حج کرے، اگر موقع ملے تو پہلے عمرہ کرے، پھر حج کرے، ورنہ حج کرے، پھر عمرہ کرے۔

لہذا جہاں حج بدل میں آمر نے کوئی صراحت نہ کی ہو وہاں اسی اذن عموم اور اختیار پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ حج سے پہلے والا عمرہ، آمر ہی کی طرف سے کیا ہو، بدلیل العرف والعادة۔

جہاں آمر نے صراحت کردی ہو وہاں اس صراحت پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) صریح اجازت نہ ہولیکن عرف وتعامل اسی طرح کا بن چکا ہوتو بھی حج تمتع کرسکتا ہے (ہکذا مستفاد من احسن الفتاوی ۴/۵۲۳)۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی، لیکن حج بدل کرنے والے کوظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دیدیتا، تو ایسی صورت میں بھی احقر کے خیال میں تمتع کرنے کی گنجائش ہے۔

(د) احسن الفتاوی کا یہ سوال وجواب ملاحظہ فرمائیں:

سوال: حج بدل کرنے والا قران کرے یا تمتع یا افراد، بینوا توجروا۔

جواب: اس کو افراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا، اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے۔ اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، معہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے (احسن الفتاوی ۴/۵۲۳)۔

(ھ) حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب عثمانیؒ نے جواہر الفقہ حصہ اول (ص/۵۰۸، ۵۱۶) میں اس مسئلہ پر طویل بحث کی ہے، پھر خلاصہ بحث کے تحت موجودہ زمانہ میں حج وعمرہ میں حکومت کی سخت پابندیوں اور قوانین کی بندشوں کے باعث تمتع کر لینے کی گنجائش لکھی ہے (جواہر الفقہ ۱/۵۱۶۔ حج بدل کے احکام)۔

(و) اگر میت نے حج کی وصیت کی تھی اور وہ ایسی جگہ کا باشندہ تھا جہاں کا عرف وتعامل اذن عمومی و اختیار کا ہوتو عدم صراحت کی صورت میں اذن عمومی واختیار پر محمول کیا جائے گا، اور صراحت کی صورت میں صراحت کے مطابق عمل لازم ہوگا۔

اگر حج کی وصیت نہیں کی تھی اور وارث یا غیر وارث حج کرا رہا ہے تو اسی وارث یا غیر وارث کے یہاں کے عرف وتعامل کا اعتبار ہوگا۔

اذن عمومی واختیار کا تعامل ہو یا عرف بن چکا ہو تو تمتع عن المیت کی گنجائش رہے گی خواہ صراحۃً اجازت نہ دی ہو۔

۱۰۔ حیض ونفاس والی عورت کے طواف زیارت کا مسئلہ:

جس مرد یا عورت نے حدث اصغر یا حدث اکبر کے ساتھ طواف زیارت کرلیا ہو اس کے احکام تفصیل کے ساتھ ہدایہ میں یوں بیان کئے گئے ہیں:

ترجمہ: افضل یہ ہے کہ جب تک مکہ میں رہے طواف کا اعادہ کرلے، اور اس پر ذبح نہیں ہے، اور بعض نسخوں میں ہے کہ اس پر اعادہ لازم ہے، لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ حدث میں اعادہ کا حکم استحباباً ہوگا اور جنابت میں ایجاباً ہوگا، اس لئے کہ جنابت کی وجہ سے نقصان بہت زیادہ ہے اور حدث میں کم ہے، پھر اگر حالت حدث میں طواف کرنے کے بعد اعادہ کیا ہو تو اس پر ذبح نہیں ہے اگر چہ ایام نحر کے بعد اعادہ کیا ہو، اس لئے کہ اعادہ کے بعد صرف شبہ

نقصان باقی رہا۔اور اگر حالت جنابت میں طواف کرنے کے بعد اعادہ کیا ہوا ایام نحر میں تو اس پر کچھ نہیں ہے کیونکہ اس کے وقت میں اعادہ کیا،اور اگر ایام نحر کے بعد اعادہ کیا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا جیسا کہ ان کا مذہب معروف ہے۔اور اگر اپنے گھر لوٹ گیا اور جنابت کی حالت میں طواف کیا تھا تو اس پر لازم ہے کہ لوٹ کر آئے کیونکہ نقصان کثیر ہے لہذا نقصان کی تلافی کے لئے اسے لوٹنے کا حکم ہوگا اور احرام جدید کے ساتھ لوٹے ،اور اگر نہیں لوٹا اور بدنہ بھیج دیا تو بھی کافی ہوجائے گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے کہ وہ نقصان کو دور کرنے والا ہے،مگر یہ کہ افضل لوٹنا ہی ہے(ہدایہ ا/۲۷۳۔باب الجنایات)۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

ترجمہ: اگر طواف زیارت بے وضو کر لے تو اس پر ایک بکری ہے اور اگر حالت جنابت میں کیا تو بدنہ واجب ہے،ایسے ہی اگر اکثر طواف جنابت یا حدث میں کیا تو یہی حکم ہے۔اور افضل یہ ہے کہ جب تک مکہ میں رہے طواف کا اعادہ کرے اور اس پر ذبح نہیں ہے،اور اصح یہ ہے کہ حدث میں اعادہ مندوب ہے اور جنایت میں واجب ہے،پھر اگر اعادہ کر لیا اور طواف حالت حدث میں کیا تھا تو اس پر دم نہیں ہے اگر چہ ایام نحر کے بعد اعادہ کیا ہو،اور اگر اعادہ کیا اور طواف جنابت میں کیا تھا تو اگر اعادہ ایام نحر میں کر لیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور اگر ایام نحر کے بعد اعادہ کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوگا۔ایسے ہی کافی میں ہے۔اور بدنہ ساقط ہو جائے گا،ایسے ہی السراج الوھاج میں ہے،اور اگر اپنے گھر لوٹ آیا اور طواف جنابت میں کیا تھا تو اس کو احرام جدید کے ساتھ لوٹنا ضروری ہے ،اور اگر نہیں لوٹا اور بدنہ بھیج دیا تو بھی کافی ہے لیکن لوٹنا افضل ہے،اور اگر گھر آ گیا اور حالت حدث میں طواف کیا تھا تو واپس آکر طواف کرنا جائز ہے،اور اگر ایک بکری بھیج دے تو یہ افضل ہے۔ایسے ہی تبیین میں ہے(فتاوی عالمگیری ا/۲۴۶۔باب الجنایات)۔

ہدایہ اور عالمگیری کی مذکورہ عبارات سے اس عورت کا مسئلہ بالکل واضح ہے کیونکہ جنبی اور حائضہ ونفساء کا حکم ایک ہی ہے جب جنبی کا حکم آ گیا تو حیض ونفاس والی عورت کا حکم بھی آ گیا۔

البتہ سوال نامہ کی شقوں کا جواب الگ الگ درج ذیل ہے:

(الف)ایسی عورت کے لئے اجازت ہے کہ وہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے،لیکن غسل کرے اور حفاظتی کپڑا وغیرہ باندھ لے۔

(ب)حیض ونفاس کی حالت میں ہی طواف زیارت ادا کرے اور دم دے دے،رکن ادا ہو جائے گا۔

یہ مسئلہ ایسا ہے کہ مذکورہ اعذار کی بنیاد پر غیر احناف بھی مسلک احناف کی پیروی پر مجبور ہیں۔چنانچہ ڈاکٹر وھبہ زحیلی اپنی کتاب الفقہ الاسلامی وادلتہ میں تحریر کرتے ہیں:

وإذا اضطرت المرأة اضطرارا شديداً لمغادرة مكة قبل انتهاء مدة الحيض أو النفاس ولم تكن قد طافت طواف الإفاضة فتغتسل وتشد الحفاظ الموضوع في أسفل البطن شداً

محكماً ثم تطوف بالبيت سبعاً طواف الإفاضة ثم تسعى بين الصفا والمروة سبعاً وعليها ذبح بدنة (وهي ما أتم خمس سنين من الإبل أو أتم سنتين من البقر) وذلك تقليدا للحنفية الذين يقولون بصحة الطواف حينئذ مع الحرمة، ووجوب إهداء البدنة (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۶۳/۳)۔

جب عورت مکہ چھوڑنے پر حیض ونفاس کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی مجبور ہو جائے اور ابھی اس نے طواف افاضہ (زیارت) نہ کیا ہو تو وہ غسل کرے اور بچاؤ کی چیز پیٹ کے نیچے باندھ لے، پھر بیت اللہ شریف کا سات طواف، طواف افاضہ کرے، پھر صفا اور مروہ کے درمیان سات بار سعی کرے۔ اور اس پر ایک بدنہ ذبح کرنا ہے (یعنی ایسا اونٹ جو پانچ سال کا ہو چکا ہو یا ایسی گائے جو دو سال کی ہو چکی ہو) اور ایسا احناف کی تقلید میں کیا جائے گا جو کہتے ہیں کہ اس حالت میں حرمت کے باوجود طواف صحیح ہو جائے گا اور بدنہ بھیجنا واجب ہوگا۔

احقر کا خیال یہ ہے کہ اس مجبوری اور اضطرار کی حالت میں جب حیض ونفاس والی عورت طواف زیارت کرے تو ان احتیاطی تدابیر کا خیال رکھے، ڈاکٹر وھبہ نے جن کا ذکر کیا ہے۔

(ج) دم میں بکری کافی نہ ہوگی، بدنہ دینا ہوگا جیسا کہ تفصیلات بالا سے ظاہر ہے، مزید البحر الرائق میں ہے:

اى يجب بدنة لو طاف للركن جنبا كذا روى عن ابن عباس ولأن الجنابة اغلظ فينوب جبر نقصانها في البدنة إظهارا للتفاوت بينهما والحيض والنفاس كالجنابة (البحر الرائق ۱۸/۳)۔

بدنہ واجب ہوگا، اگر رکن والا طواف حالت جنابت میں کرے، ایسے ہی عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے، اس لئے کہ جنابت اغلظ ہے لہٰذا اس کے نقصان کا تدارک بدنہ سے ہوگا، جنابت اور حدث کے درمیان فرق ظاہر کرتے ہوئے، اور حیض ونفاس جنابت کی طرح ہیں۔

(د) یہ دم اور ہر قسم کا دم حدود حرم میں ذبح کیا جائے گا (معلم الحجاج رص ۲۶۳)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جانا:

عورت ایام عدت میں حج یا عمرہ نہیں کر سکتی۔ درمختار میں ہے:

ترجمہ: عورت پر حج فرض ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس پر کسی طرح کی عدت نہ ہو، ردالمحتار میں ہے کہ ابن امیر الحاج نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط ادا ہے، اور یہی زیادہ ظاہر ہے۔ کسی عدت کے نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ نہ عدت وفات ہو، نہ عدت طلاق بائن، نہ عدت طلاق رجعی، کیونکہ یہ سب عدتیں سفر سے مانع ہیں۔ اگر یہ عدتیں سفر کے دوران پیش آجائیں تو اگر طلاق رجعی ہو تو شوہر اس کو جدا نہ کرے، اور بائن ہو تو اگر عورت کے شہر اور مکہ کے درمیان مدت سفر سے کم ہو تو عورت کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ اپنے شہر جائے یا مکہ جائے، اور اگر ایک طرف مدت سفر ہو، دوسری طرف مدت سفر نہ ہو، تو دوسری طرف جانا متعین ہو گیا۔ اور اگر دونوں طرف مدت سفر ہو تو اگر کسی شہر میں ہو تو وہیں ٹھہر جائے، عدت ختم ہونے تک وہاں سے نہ نکلے اگر چہ کوئی محرم مل جائے، صاحبین کا اس میں اختلاف ہے، لیکن اگر کسی گاؤں یا جنگل میں ہو اور اپنے کو محفوظ و مامون نہ سمجھتی ہو تو امن کی جگہ پہونچ کر رک جائے، وہاں سے

عدت ختم ہونے تک نہ نکلے اگر چہ محرم موجود ہوامام ابوحنیفہ کے نزدیک، اور صاحبین کہتے ہیں کہ محرم موجود ہوتو نکل سکتی ہے (درمختار۲/۱۵۹)۔

یہ عورت محصر مانی جائے گی اور حصار کے احکام اس پر صادق آئیں گے۔

ردالمحتار میں باب الاحصار کے تحت ہے:

زاد فی اللباب مما یکون به محصرا أمور أخر منها العدة (ردالمحتار۲/۲۵۳)۔

جن چیزوں سے حاجی محصر ہو جاتا ہے، لباب میں ان میں کچھ اور چیزوں کا اضافہ کیا ہے، انہیں میں سے عدت ہے۔

منحۃ الخالق میں ہے:

أما إذا أحرمت المرأة بحجة الإسلام ولا محرم لها ومنعها زوجها أو مات زوجها أومحرمها فی الطریق وهی محرمة ولو بحج تطوع فإنها لا تحل إلا بذبح الهدی (منحۃ الخالق علی البحرالرائق ۳/۵۴)۔

اگر عورت حج فرض کا احرام باندھے اور اس کے ساتھ محرم نہ ہواور شوہر نے اسے منع کر دیا ہو یا راستہ میں شوہر کا انتقال ہو گیا ہو یا اس کے محرم کا انتقال ہو گیا ہو اور یہ عورت ابھی احرام میں ہو، اگر چہ نفل حج کا احرام ہو، وہ بغیر ہدی ذبح کئے حلال نہیں ہو سکتی۔

۱۲۔ دوشہروں کی آبادیوں کا اتصال اور سفر واقامت کے احکام:

اس سلسلے میں چند عبارات فقہ عربی وارد واحقر کی نظر سے گزری ہیں، پہلے انہیں نقل کرتا ہوں، پھر نفس مسئلہ میں اپنی رائے ظاہر کروں گا۔

البحرالرائق میں ہے:

فإن كانت فی الجانب الذی خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفی القدیم كانت متصلة بالمصر لایقصر الصلوة حتی یجاوز تلک المحلة كذا فی الخلاصة (البحرالرائق ۲/۱۲۷)۔

جس جانب سے نکلا ہے اس جانب شہر سے متصل کوئی محلّہ ہو اور زمانہ قدیم میں وہ شہر سے متصل تھا، تو نماز قصر اس وقت تک نہیں پڑھے گا جب تک اس محلّہ سے پار نہ ہو جائے، ایسے ہی خلاصہ میں ہے۔

لیکن علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ اس محلّہ کا آباد ہونا ضروری ہے، اگر وہ آباد نہ ہو، اس میں رہائش نہ ہو، یا وہ کھیت و باغ بن چکا ہو، تو اگر چہ کسی زمانہ میں شہر کے متصل ہونے کی وجہ سے شہر میں داخل تھا اور اس سے آگے بڑھے بغیر قصر کی گنجائش نہ تھی، مگر اب جب شہر سے الگ ہو چکا اور غیر آباد بن چکا ہے تو قصر کے لئے اس سے آگے بڑھ جانا ضروری نہ ہوگا، بلکہ متصل ہو تو بھی ضروری نہ ہوگا۔

لکھتے ہیں:

وأراد بالمحلة في المسئلتين ما كان عامراً أما لو كانت المحلة خرابا ليس فيها عمارة فلا يشترط مجاوزتها في المسئلة الأولى ولو متصلة بالمصر كما لا يخفى فعلى هذا لايشترط مجاوزة المدارس التي في سفح قاسون إلاماكان له أبنية قائمة كمسجد الافرم والناصرية بخلاف ما صار منها بساتين و مزارع كالأبنية التي في طريق الربوة (ردالمحتار علی الدرالمختار ۱/۵۲۸)۔

محلّہ سے مراد دونوں مسئلوں میں آباد محلّہ ہے، لیکن اگر ویران ہو چکا ہو اور وہاں آبادی نہ ہو، تو پہلے مسئلہ میں اس محلّہ کو پار کرنا شرط نہ ہوگا (یعنی قصر کے لئے) اگر چہ شہر سے متصل ہو، جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان مدارس سے آگے بڑھنا قصر کے لئے شرط نہیں ہے جو قاسون کے دامن میں ہیں، مگر یہ کہ ان کی عمارتیں قائم ہوں جیسے مسجد افرم اور ناصریہ۔ برخلاف اس کے کہ ان میں سے جو باغ اور کھیت بن چکے ہوں جیسے وہ عمارتیں جو ربوہ کے راستہ میں ہیں۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

ولو كان للبلد محال كل محلة منفردة عن الأخرى كبغداد في الماضي فمتى خرج من محلته أبيح له القصر إذا فارق أهله وإن كان بعضها متصلا ببعض كاتصال أحياء المدن المعاصرة لم يقصر حتى يفارق جميعها.

ولو كانت قريتان متدانيتين (متقاربتين واتصل بناء أحدهما بالأخرى فهما كالواحدة وإن لم يتصل بناء هما فلكل قرية حكم نفسها (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲/۳۳۱)۔

اگر شہر کے کئی محلے ہوں، ہر محلّہ ایک دوسرے سے الگ ہو جیسے زمانہ ماضی میں بغداد تھا۔ پس جب اپنے محلّہ سے نکل جائے تو اس کے لئے قصر مباح ہو جائے گا، محلّہ والوں سے الگ ہو جانے کے بعد، اور اگر سب محلے ایک دوسرے سے متصل ہوں جیسے آج کے شہروں کے محلے، تو اس وقت تک قصر نہ کرے جب تک سب سے جدا نہ ہو جائے، اور اگر دو قریبی بستیاں ہوں اور ایک دوسرے سے مل گئی ہوں تو ایک بستی کے حکم میں ہوں گی، اور اگر ان دونوں کی عمارتیں متصل نہ ہوئی ہوں تو ہر بستی مستقل حکم رکھے گی۔

اسی مفہوم کی عبارت المغنی میں بھی موجود ہے (المغنی والشرح الکبیر ۲/۹۸)۔

مفتی رشید احمد صاحب لکھتے ہیں:

''اگر بستی سے شہر تک مسلسل عمارات نہیں بلکہ بقدر غلوہ (۱۶ء۱۳۷ میٹر) یا اس سے زائد خلا ہے، یا درمیان میں زرعی اراضی ہیں تو یہ مستقل آبادی شمار ہوگی، اس کے مکانات سے نکلنے پر قصر کا حکم شروع ہو جائے گا''۔

چند سطروں کے بعد پھر لکھتے ہیں:

''عبارات فقہ میں اتصال آبادی کا کوئی معیار نظر سے نہیں گزرا، بظاہر اس کا مدار رؤیت ظاہرہ پر ہے، یعنی دیکھنے میں اتصال نظر آئے، مگر وجود مزارع یا قدر غلوہ بہر کیف موجب انقطاع ہے''۔

دو سطروں کے بعد پھر لکھتے ہیں:

''البتہ فصل مذکور کے باوجود اگر عرف عام میں دو مقام ایک ہی شہر کے دو محلے سمجھے جاتے ہوں تو حکم اتحاد ہوگا''۔(احسن الفتاوی ۴/۴۳۷)۔

ایک اور استفتاء کے جواب میں لکھتے ہیں:

''دو بستیوں کے درمیان وجود مزارع یا قدر غلوہ (۱۶ء۱۳۷ میٹر) علامت انقطاع ہے۔ مع ہذا اگر دو مواضع عرف عام میں ایک ہی شہر کے دو محلے سمجھے جاتے ہوں تو فصل مذکور کے باوجود دونوں کو ایک موضع قرار دیا جائے گا''(احسن الفتاویٰ ۴/۴۷)۔

یہاں یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ شہروں، گاؤں، قصبوں کے حدود حکومت متعین کرتی ہے۔ بعض اوقات حکومت کی مقرر کردہ حد سے پہلے آبادی ختم ہو جاتی ہے کبھی بڑھ جاتی ہے، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کئی مقامات کو شامل کر کے حکومت کوئی ایک نام دیتی ہے۔

لہذا سفر واقامت اور قصر واتمام کا حکم درج ذیل امور کے تحت ہوگا:

۱۔ کسی شہر یا گاؤں کے حدود اربعہ جو حکومت نے متعین کئے ہوں ان کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ آباد مکانات کا اعتبار ہوگا، خواہ وہ جھونپڑے ہوں، لہذا ان کے حدود سے نکلنے پر سفر کا اور ان کے حدود میں داخل ہونے میں مقیم ہونے کا حکم ہوگا۔

۲۔ جن مختلف آبادیوں کو ملا کر حکومت نے کسی ایک آبادی کا نام دے دیا ہو، اس آبادی کے مکانات سے نکلنے پر سفر کا اور اس آبادی میں داخل ہونے پر مقیم ہونے کا حکم ہوگا۔

۳۔ لیکن اگر کسی آبادی کا نام نص سے ثابت ہو اور اس کی کوئی مخصوص وجہ بھی ہو تو حکومت کا اسے کسی آبادی کے تحت لانا اور کسی بڑی آبادی کے ماتحت بنانا، اس کی الگ حیثیت کو ختم نہ کرے گا۔

لہذا سوال میں درج صورت حال میں اولاً تو حکومت نے منیٰ کو مکہ مکرمہ میں داخل کر کے دونوں آبادیوں کو مکہ مکرمہ کا نام نہیں دیا، دوم دونوں آبادیاں نصاً الگ الگ ہیں۔ لہذا اتصال آبادی کے باوجود دونوں آبادیاں الگ الگ مانی جائیں گی، اور دونوں جگہ ملا کر مدت اقامت ۱۵ یوم ہو جائے تو بھی مقیم ہونے کا حکم نہ ہوگا۔

۱۳۔ ایسے امام کی اقتدا جو نماز وتر میں دو رکعات پر سلام پھیر دیتا ہو:

امام کی اقتداء میں نماز وتر ادا کرے، لیکن جب دو رکعت پر امام سلام پھیرے تو یہ نہ پھیرے بلکہ کھڑا ہو کر تیسری رکعت پڑھ لے۔

البحر الرائق میں ہے:

لا یجوز اقتداء الحنفی بمن یسلّم من الرکعتین فی الوتر وجوزہ أبو بکر الرازی ویصلی معہ بقیۃ الوتر لأن إمامہ لم یخرج بسلامہ عندہ وہو مجتہد فیہ کما لو اقتدی بإمام قد رعف واشتراط المشائخ لصحۃ اقتداء الحنفی فی الوتر بالشافعی أن لا یفصلہ علی الصحیح

مفيد لصحته إذا لم يفصله اتفاقا (البحر الرائق ۲/۳۹)۔

حنفی کا وتر میں ایسے شخص کی اقتداء کرنا جائز نہیں جو دو رکعت پر سلام پھیر دے، لیکن ابوبکر رازی نے اسے جائز کہا ہے، اور بقیہ وتر اسی کے ساتھ پڑھے، اس لئے کہ اس کا امام اس کے نزدیک اپنے سلام سے نماز کے باہر نہیں ہوا اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ بھی ہے، جیسے اگر کسی ایسے امام کی اقتدا کرے جسے نکسیر پھوٹی ہو، مشائخ کا حنفی کے لئے وتر میں شافعی امام کی اقتدا کے صحیح ہونے میں یہ شرط لگانا کہ فصل نہ کرے بالاتفاق اقتدا کے صحیح ہونے کا فائدہ دیتی جبکہ فصل نہ کیا ہو۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

ومعنى كونه لم يخرج بسلامه أن سلامه لم يفسد وتره لأن مابعده يحسب من الوتر فكأنه لم يخرج منه (رد المحتار ۱/۴۹۴)۔

اپنے سلام سے نماز سے باہر نہیں ہوا کا مطلب یہ ہے کہ اس کے سلام نے اس کی وتر کو فاسد نہیں کیا، اس لئے کہ اس کے بعد والا حصہ بھی وتر میں ہی شمار ہوگا، پس گویا وہ نماز سے باہر نہیں ہوا۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ سے متعلق حل طلب مسائل

سید مصلح الدین احمد قاسمی
دارالعلوم بڑودہ۔ گجرات

۱۔ وہ آفاقی شخص جو حج یا عمرہ کے ارادہ سے مکہ معظمہ جانا چاہتا ہو اس پر باجماع امت میقات سے احرام باندھنا واجب ہے اور میقات سے بلا احرام تجاوز کرنا موجب دم ہے۔ لیکن وہ آفاقی جو حج یا عمرہ کے علاوہ اور کسی غرض مثلاً تجارت، ملازمت، عیادت، ملاقات وغیرہ سے حرم مکہ یا مکہ معظمہ میں داخل ہونا چاہتا ہو اس شخص کے لئے بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک میقات سے احرام باندھنا واجب ہے، اور بلا احرام داخلہ موجب دم ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے شخص کے لئے احرام باندھنا افضل ہے واجب نہیں۔

محاذی میقات شخص کا حکم:

وہ آفاقی شخص کہ مکہ معظمہ جاتے ہوئے اس کے خشکی، دریائی، فضائی راستہ میں پانچ میقاتوں میں سے کوئی میقات نہ پڑتا ہو اور دو میقاتوں کے درمیان سے اس کا گذر ہوتا ہو تو وہ غور وفکر اور تحری کرے، خوب کوشش کرے تا کہ اس کے راستہ کے قریب تر میقات کی محاذاۃ سے اس کا احرام واقع ہو سکے اور جو میقات اپنے سے قریب تر ہو اس کی

عمرہ کا بھی فائدہ اٹھایا اس کے ذمہ وہ ہدی جو اسے میسر ہو، واجب ہے۔ آیت کریمہ میں یہ حکم عام ہے، اس میں مکی وغیر مکی کی کوئی تخصیص وقید نہیں۔

احناف کی دلیل "ذلك لمن يكن أهله حاضري المسجد الحرام" (سورہ بقرہ) ہے، آیت کریمہ میں لام اختصاص کے لئے ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمتع وقران مسجد حرام کے غیر حاضرین کے ساتھ مخصوص ہے۔

مسجد حرام کے حاضرین کا مصداق کون ہے؟

مسجد حرام کے حاضرین سے احناف کے نزدیک اہل مکہ اور اہل حل (داخل مواقیت خمسہ) مراد ہیں، مالکیہ کے نزدیک اس کا مصداق صرف اہل مکہ وذی طوی ہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا مصداق مکہ اور مسجد حرام سے غیر مسافت قصر کے باشندے ہیں۔ ان اقوال میں احناف کا قول راجح ہے کیونکہ داخل مواقیت خمسہ توابع مکہ میں سے ہیں، اس لئے کہ ان کے لئے مکہ معظمہ میں کسی حاجت کی بنا پر بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، لہذا یہ لوگ مسجد حرام کے حاضرین کے حکم میں داخل ہیں، نیز عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اہل مکہ کے لئے تمتع و قران (جائز) نہیں۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ لباب المناسک سے قران کی صحت وجواز کی شرائط کے ذیل میں فرماتے ہیں:

السادس أن يكون آفاقيا ولو حكما فلا قران لمكي إلا إذا خرج إلى الآفاق قبل أشهر الحج (ردالمحتار ۲/۵۳۰) جواز قران کی چھٹی شرط یہ ہے کہ وہ شخص آفاقی ہو اگرچہ وہ حکماً آفاقی ہو، پس مکی شخص کے لئے قران جائز نہیں مگر اس صورت میں جب کہ وہ حج کے مہینوں سے پہلے آفاق میں چلا جائے۔

علامہ شامی لباب المناسک سے نقل کرتے ہوئے جواز تمتع کی شرائط میں فرماتے ہیں:

التاسع عدم التوطن بمكة فلو اعتمر ثم عزم على المقام بمكة أبدا لا يكون متمتعا وإن عزم شهرين اى مثلا و حج كان متمتعا. نویں شرط جواز تمتع کی یہ ہے کہ مکہ معظمہ میں وطن کا نہ ہونا، پس کسی نے عمرہ کر کے مکہ میں مقیم ہو جانے کا ارادہ کیا تو وہ متمتع نہ ہوگا۔

الحادى عشر أن يكون من أهل الآفاق والعبرة للتوطن فلو استوطن المكي في المدينة مثلا فهو آفاقي وبالعكس مكي۔ جواز تمتع کی گیارہویں شرط یہ بتلاتے ہیں کہ وہ آفاقی ہو اور اس بارہ میں اعتبار وطن بنا لینے کا ہے، چنانچہ کسی مکی نے مدینہ کو وطن بنالیا تو وہ آفاقی شمار ہوگا اور کسی مدنی نے مکہ معظمہ کو وطن بنالیا تو وہ مکی کہلائے گا۔ (ردالمحتار ۲/۵۳۶)۔

۴۔ مکی کسی ضرورت کی بنا پر خارج میقات جا کر وہاں سے مکہ معظمہ واپس آ رہا ہے تو وہ میقات سے احرام باندھ کر تمتع وقران کرسکتا ہے یا نہیں؟

اگر شوال شروع ہونے کے بعد مکہ معظمہ سے آفاق (خارج میقات) میں گیا تو وہاں سے واپسی میں وہ صاحبینؒ کے نزدیک تمتع وقران کرسکتا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شخص بہ حکم مکی ہے اس لئے تمتع وقران نہیں کرسکتا

اسی پر فتوی ہے، لہذا ایسا شخص افراد ہی کرے۔

وأما الآفاقی إذا دخل المیقات أو دخل مکة بعمرة وحل منها قبل أشهر الحج فإن مکث بها حتی دخل أشهر الحج فهو کالمکی بالاتفاق وإن خرج إلی الآفاق قبل أشهر الحج فکالآفاقی بالاتفاق أو فیها فکالمکی عند أبی حنیفة إلا أن یعود إلی أهله وکالآفاقی عندهما کبیر (غنیہ ر۱۲۱)۔

آفاقی شخص جب میقات میں داخل ہوا، یا مکہ معظمہ میں عمرہ کا احرام باندھ کر داخل ہوا اور عمرہ کرکے حج کے مہینوں کے شروع ہونے سے پہلے حلال ہوگیا اور پھر حج کے مہینے یعنی شوال شروع ہونے تک مکہ معظمہ میں قیام پذیر رہا تو ایسا شخص امام صاحب اور صاحبین کے یہاں بالاتفاق مکی کے حکم میں ہے، اور اگر وہ افعال عمرہ سے فارغ ہوکر اشہر حج سے پہلے آفاق میں چلا گیا تو وہ بالاتفاق آفاقی کے حکم میں ہے، اور جو شخص عمرہ سے فارغ ہوکر شوال شروع ہونے کے بعد آفاق میں گیا تو وہ شخص امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آفاقی کے حکم میں ہے، مگر وہ آفاق میں اپنے وطن واپس لوٹ گیا ہو تو پھر وہ مکی کے حکم میں نہیں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ شخص آفاقی کے حکم میں ہے۔

مناسک کی عام کتابوں میں تحریر ہے کہ مکی نے تمتع کیا یا قران کیا تو بکراہت تحریمیہ صحیح ہوجائے گا اور اس پر دم شکر کے بجائے دم جبر (جنایت) واجب ہے، اس لئے وہ خود اس میں سے نہیں کھا سکتا۔ مگر علامہ شامیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ حکم صحت مع الکراہۃ التحریمیہ صرف قران کے لئے ہے، مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا، اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر (جنایت) واجب نہیں، بطلان تمتع سے بطلان حج کا وہم نہ ہو "لأن الأول لا یستلزم الثانی۔ وقال العلامة المخدوم محمد هاشم السندی: اختلاف در آنکه نهی در حق مکی به معنی عدم جواز است مع وجود صحت وانعقاد یا به معنی عدم صحت وانعقاد اصلا، وصحیح آنست که قران در حق مکی منعقد می شود و لهذا واجب می شود بروے دم جبر للجنایة نه شکر چنانکه در حق آفاقی. واما عمره پس منعقد نمی شود اصلا در حق او (الی قوله) ولهذا لازم نه باشد بروے دم دریں صورت، زیرا که دم از لوازم تمتع است و چوں منتفی شد ملزوم منتفی گشت لازم او. (حیات القلوب رص ۹۸ بہ حوالہ احسن الفتاوی ۴ر۵۲۵)۔

بہرحال مکی کی ضرورت کی بنا پر خارج میقات جاکر وہاں سے مکہ معظمہ واپس آرہا ہو تو اس پر میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے۔ حج تو عمر میں صرف ایک ہی مرتبہ فرض ہے اس لئے زندگی بھر میں ایک سال نیز اس کے بعد جب نفل حج کا ارادہ ہو اس سال اشہر حج میں خارج میقات سفر سے بچنے میں کوئی خاص دشواری اور تنگی نہیں، اور حج فرض ایک مرتبہ ادا کرچکنے کے بعد اشہر حج میں خارج میقات کا سفر کرنے کی صورت میں واپسی کے وقت میقات سے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ معظمہ واپس آتا رہے۔

سوال میں مذکور تنگی اور دشواری کی بنیاد پر مکی اور داخل میقات کے باشندوں کو تمتع وقران کی گنجائش نہیں۔

۵۔ آفاقی متمتع کے لئے افعال عمرہ سے فراغت کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے نفل عمرے کرنا جائز ہے۔

ولا يعتمر قبل الحج و قال القاري في الشرح وهذا بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضا قد سبق أنه غير صحيح بل أنه ممنوع من التمتع و القران وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة...... كالطواف (لباب المناسک ص ۱۵۶)۔

لباب المناسک کی عبارت میں صراحۃً مذکور ہے کہ آفاقی متمتع کیلئے تکرار عمرہ جائز ہے، اس لئے کہ عمرہ طواف کی طرح مستقل عبادت ہے۔

۶۔ حج کے افعال ومناسک میں اصل یہی ہے کہ آدمی بذات خود ان کو بجالائے اور کسی کو نائب نہ بناوے۔ بنا بریں تندرست اور چلنے پر قادر شخص کو بذات خود رمی کرنی چاہئے، بلا عذر کسی دوسرے سے رمی کرانا موجب دم ہے۔ وإن طرحها طرحا أجزاه لوجود الرمي إلا أنه رمي خفيف فيجزئه وسواء رمي بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض الذي لايستطيع الرمي فوضع الحصى في كفه فرمي بها أو رمي عنه غيره لأن أفعال الحج تجري فيه النيابة كالطواف والوقوف بعرفة و مزدلفة (بدائع ۲/۱۳۷)۔

یعنی معذور وعاجز کے لئے دوسرے سے رمی کرانا جائز ہے کیونکہ بہ حالت عذر افعال حج میں نیابت جائز ہے چنانچہ ایسا مریض ومعذور کہ انتہاء وقت رمی تک اس کے مرض وعذر کے زائل ہونے کی بہ ظاہر امید نہ ہو، اسی طرح محبوس (قیدی) اور ایسا بوڑھا کمزور یا صرف کمزور کہ جو جمرات تک پیدل نہ چل سکتا ہو، یا چلنے میں نا قابل برداشت تکلیف ہو، نیز حاملہ عورت وغیرہ ایسے معذورین کے لئے کنکر مارنے کے لئے کسی کو وکیل بنادینا اور اس سے رمی کرانا جائز ہے۔ ایک آدمی کسی ایک شخص یا چند اشخاص کی طرف سے وکیل بالرمی (کنکر مارنے کا وکیل) بن سکتا ہے، لیکن اس صورت میں وکیل بالرمی پر لازم ہے کہ وہ تینوں جمرات کی رمی خود کی طرف سے کرنے کے بعد اپنے موکل کی طرف سے رمی کرے یعنی کنکر مارے۔

جوازِ نیابت کا معیار:

جمرات تک پیدل چلنے پر قدرت نہ ہونا یا چلنے سے نا قابل برداشت تکلیف کا ہونا یا قید ہونا وغیرہ ہے۔ سستی، آرام، سہولت پسندی اور صرف خوف ازدحام (بھیڑ کا خوف واندیشہ) شرعاً عذر معتبر نہیں، لہذا ایسی صورت میں دوسرے کسی سے رمی کرانے کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔

۱۰/۱۱/۱۲/ ذی الحجہ میں سے ہر ایک دن کی رمی کا وقت دوسرے دن کی طلوع صبح صادق تک رہتا ہے لہذا رات کو گیارہ بارہ بجے دیر سے کنکر مارنے میں بھیڑ کا خوف وخطرہ خود بہ خود ختم ہو جاتا ہے، البتہ ۱۳/ ذی الحجہ کی رمی کا وقت زوال آفتاب سے غروب آفتاب تک رہتا ہے اور غروب آفتاب پر ختم ہو جاتا ہے۔

۷۔ احصار کے لغوی معنی روک دینا، منع کرنا ہے۔ اور احصار کے شرعی معنی احناف کے نزدیک یہ ہیں کہ "محرم کو

حج کے دونوں رکن (وقوف عرفہ اور طواف زیارت) کی ادائیگی اور بجا آوری سے روک دینا"۔ اور جمہور کے نزدیک محرم کو تمام راستوں سے حج یا عمرہ کی تکمیل سے روک دینا، احناف کے نزدیک احصار، دشمن کے روک دینے کے ساتھ مخصوص نہیں، چنانچہ دشمن، بیماری، قید، ہڈی وغیرہ ٹوٹ جانا، لولا لنگڑا اور اپاہج ہو جانا وغیرہ عوارض وموانع، کہ جن کی بناپر محرم اپنے احرام کے مقتضی (حج یا عمرہ) کی تکمیل سے عاجز ہو، اس سے احصار متحقق ہو جاتا ہے۔

جمہور کے نزدیک احصار، دشمن کے روک دینے کے ساتھ مخصوص ہے، ان کے نزدیک مذکورہ بالا اعذار میں سے کسی عذر کی بناپر تحلل (احرام سے حلال ہو جانا۔ احرام کھول دینا) جائز نہیں، محصر کو احصار کی بناپر تحلل (احرام فسخ کر دینا اور شریعت کے مقرر کردہ طریقہ سے احرام کی پابندیوں سے خود کو آزاد کر لینا) جائز ہے۔

محصر کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ کہ ہدی (دم احصار) ذبح کئے بغیر حلال نہ ہو سکے، اور دوسرا محصر کہ ہدی کا جانور (دم احصار) ذبح کئے بغیر اس کے لئے حلال ہونا جائز ہو۔

ہر وہ احصار کہ جو حق اللہ کی بناپر متحقق ہو اس سے حلال ہونے کے لئے ہدی کا ذبح کرنا لازم ہے۔ اور ہر وہ احصار کہ جو حق العبد کی بنیاد پر پیش آوے اس سے حلال ہونے کے لئے ہدی کا ذبح کرنا لازم اور ضروری نہیں۔

سعودی عربیہ میں رہنے والے کسی غیر ملکی نے حج کا احرام یا عمرہ کا احرام باندھا اور مکہ معظمہ یا حرم میں داخل ہونے سے پہلے یا داخل ہونے کے بعد گرفتار کر کے واپس کر دیا گیا اور وہ وقوف بہ عرفہ اور طواف زیارت دونوں کی ادائیگی سے عاجز ہو تو ایسا شخص محصر ہے، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک رکن کی ادائیگی پر قادر ہو تو وہ محصر کے حکم میں نہیں۔

محصر کا حکم:

اگر اس شخص نے صرف حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھا ہے تو ایک قربانی کی قیمت بھیج دے، اور اگر قران یعنی حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا ہے تو دو قربانیوں کی قیمت بھیج دے اور دن مقرر کر دے کہ فلاں دن فلاں وقت یہ قربانی میری طرف سے حرم میں ذبح کر دی جائے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ قربانی ایام نحر (۱۰، ۱۱، ۱۲ ذی الحجہ) میں ہی کی جائے بلکہ اس سے پہلے یا بعد میں بھی کی جاسکتی ہے۔ جب مقررہ وقت و دن گذر جائے تو احرام کھول دے۔ سر منڈانا ضروری نہیں مستحب ہے۔ بعض نے صرف حرم میں احصار پیش آنے کی صورت میں سر منڈانا واجب قرار دیا ہے۔ قول وجوب احوط وعدم وجوب ارجح ہے، پھر آئندہ سال قضا واجب ہے، اگر صرف عمرہ کا احرام تھا تو صرف عمرہ کی قضا واجب ہے، اور صرف حج (افراد) کا احرام باندھا تھا تو حج وعمرہ دونوں واجب ہیں، اور اگر حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا تھا یعنی قران کیا تھا تو ایک حج اور دو عمرے بہ طور قضا واجب ہوں گے۔ (دیکھئے رد المحتار ۲/۵۹۲)۔

۸۔ متمتع وقارن کے لئے رمی۔ ذبح۔ حلق کے درمیان ترتیب صاحبینؒ اور دیگر ائمہؒ کے نزدیک مسنون ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وإن كان قارنا أو متمتعا يجب عليه أن يذبح و يحلق ويقدم الذبح على الحلق لقوله

تعالی" ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم" رتب قضاء التفث وهو الحلق على الذبح و روى عن النبي ﷺ أنه قال أول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الذبح ثم الحلق و روى عنه ﷺ أنه رمى ثم ذبح ثم دعا بالحلاق فإن حلق قبل الذبح من غير إحصار فعليه لحلقه قبل الذبح دم في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف و محمد و جماعة من أهل العلم أنه لا شئ عليه.

صاحبینؒ وغیرہ کا استدلال یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا گیا ایسے شخص کے بارے میں جس نے ذبح سے پہلے حلق کرالیا تھا تو آپ ﷺ نے جواب دیا کہ "اذبح ولا حرج" ذبح کرلو اور کوئی حرج نہیں۔لہذا اگر ترتیب واجب ہوتی تو البتہ اس کے ترک میں حرج واقع ہوتا۔امام ابوحنیفہؒ ان کی دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ لاحرج میں حرج کی نفی ہے کفارہ کی نفی نہیں،اور گناہ کی نفی کفارہ کی نفی کو مستلزم نہیں،چنانچہ جو شخص سر میں تکلیف کی بناپر حلق کرائے یا خطاءً حلق کرائے تو اس پر گناہ نہیں مگر کفارہ واجب ہے۔بہرحال متمتع وقارن کے لئے بہ قول امام ابو حنیفہؒ (جو مفتی بہ ہے) ترتیب لازم ہے اور اس کا ترک موجب دم ہے۔

لیکن آج کل بے پناہ ہجوم وازدحام،موسم کی شدت،قیامگاہ اور مذبح میں کافی دوری اور سواری نہ ملنا وغیرہ اعذار ودشواریوں کی بناپر اگر حجاج ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو صاحبینؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔

۹۔ حج بدل کا اصلی حکم تو یہی ہے کہ مامور بالحج إفراد کرے لیکن آمر یا وصی کی اجازت سے قران اور تمتع کرنا بھی جائز ہے۔میت پر حج فرض ہو یا نہ ہو اور میت نے حج بدل کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو،ان تمام صورتوں میں آمر یا وصی کی اجازت سے مامور کو تمتع کرنا جائز ہے۔

آج کل عام طور پر حج تمتع معروف ومعتاد ومتعارف ہے،لہذا حج بدل میں مطلق امر بالحج،حج تمتع کی اجازت قرار دیا جاسکتا ہے لیکن احوط وانسب یہی ہے کہ آمر سے صراحت ووضاحت کرالی جائے اور حج بدل میں جانے والا شخص آمر سے ہر قسم کے احرام کی اجازت لے لے۔

قال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضلؒ إذا أمر غيره أن يحج عنه ينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني بهذا المال كيف شئت إن شئت حجة وإن شئت عمرة وإن شئت قرانا (فتاوی قاضی خان علی ہامش الہندیہ)۔

آمر کی اجازت سے یا بغیر اجازت کے تمتع یا قران کرنے کی صورت میں دم تمتع اور دم قران مامور پر خود کے مال میں سے واجب ہوگا،نیز اگر مامور بالحج سے موجب دم کوئی جنایت صادر ہوجائے تو دم جنایت بھی مامور پر خود کے مال میں سے واجب ہوگا،آمر کے مال میں سے واجب نہ ہوگا۔ہاں اگر آمر کی جانب سے دم تمتع وقران اور دم جنایت کی اجازت (صراحۃً یا دلالۃً) ہو تو مال آمر میں سے ادا کیا جانا جائز ہے۔

و دم القران والتمتع و الجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع(قوله على

الحاج) ای المامور أما الاول فلانه وجب شکرا علی الجمع بین النسکین (ردالمحتار)۔

۱۰۔ حالت حیض میں طواف زیارت:

بہ حالت حیض طواف زیارت کرنا (جو حج کا رکن اعظم ہے) بہت سنگین گناہ ہے، لہذا پاک ہونے کے بعد ہی طواف زیارت کر کے واپسی کی تمام ممکنہ تدابیر اختیار کرنا (مثلاً ٹکٹ اور ویزا وغیرہ کی تاریخ تبدیل کرا کے مدت بڑھا لینا اور روانگی کو موخر کرانا) اس کے ذمہ لازم اور ضروری ہے۔

لیکن اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہو سکے اور دوبارہ وطن واپسی بھی مشکل ہو اور وہ عورت بہ حالت حیض طواف زیارت کر لے تو وہ بیشک سخت گناہ گار ہوگی، مگر اس کا یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہوگا اور وہ اپنے احرام سے پورے طور پر حلال ہو جائے گی۔

لیکن بہ حالت حیض طواف زیارت کرنے کی وجہ سے بہ طور دم جنایت ایک بدنہ یعنی بڑے جانور (اونٹ، گائے وغیرہ) کو ذبح کرنا اس کے ذمہ واجب ہوگا۔ نیز اس بڑے جانور کو حد حرم میں ذبح کرنا واجب ہے کیونکہ یہ دم جنایت ہے اور دم جنایت کا ذبح حد حرم کے ساتھ مخصوص ہے لہذا اور کسی جگہ خارج حرم ذبح کرنا معتبر نہ ہوگا۔

اگر وہ عورت مذکورہ بالا دم جنایت (بڑا جانور) ذبح کئے جانے سے پہلے کسی وقت بھی طواف زیارت کا اعادہ کر لے تو یہ دم جنایت اس سے ساقط ہو جائے گا۔

۱۱۔ سفر حج کے دوران معتدہ کا حکم:

عمرہ یا حج کے سفر کے دوران عورت پر عدت واجب ہو جائے تو عدت میں حج یا عمرہ کر سکتی ہے یا نہیں؟ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں کہ عورت پر وجوب حج کی مخصوص شرائط میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت طلاق یا وفات کی عدت میں نہ ہو کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: "ولا تخرجو هن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأ تين الخ...." (سورہ طلاق) یعنی معتدہ عورتوں کو ان کے گھر سے مت نکالو اور وہ خود بھی نہ نکلیں۔

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اگر عورت کو سفر حج یا عمرہ میں عدت لازم آ جائے، پس اگر خاوند نے طلاق رجعی دی ہے تو خاوند کو دوران سفر اس سے جدا نہ ہونا چاہئے کیونکہ طلاق رجعی سے زوجیت زائل نہیں ہوتی جبکہ اس سے رجعت کر لینا بہتر ہے۔ اور اگر طلاق بائن یا وفات زوج کی وجہ سے دوران سفر حج یا عمرہ عدت لازم ہوئی ہے تو اس کے حکم کی تفصیل درج ذیل ہے:

جائے وفات وطلاق اور اس عورت کے وطن کے درمیان مدت سفر شرعی سے کم مسافت ہے اور اس جگہ اور مکہ معظمہ کے درمیان مدت سفر کی مسافت ہے تو وہ اپنے گھر واپس لوٹ جاوے۔

اور اگر اس جگہ سے مکہ معظمہ کی طرف مسافت سفر شرعی سے کم فاصلہ ہو تو مکہ معظمہ چلی جائے۔ اور اگر دونوں طرف مسافت سفر سے کم فاصلہ ہے تو اس کو اختیار ہے کہ وطن واپس چلی جاوے یا مکہ معظمہ چلی جاوے۔ اور اگر دونوں جانب مسافت سفر کا فاصلہ ہے، پس اگر وہ عورت شہر میں ہے تو وہاں سے اختتام عدت تک نکلنا محرم میسر ہو یا نہ

کے باوجود امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ محرم میسر ہوتو وہاں سے نکلنا جائز ہے، اور اگر محرم میسر نہ ہوتو بالاتفاق وہاں سے نکلنا جائز نہیں۔

دونوں جانب مسافت سفر کا فاصلہ ہونے کی حالت میں اگر وہ عورت جنگل یا ایسے دیہات میں ہے جہاں اس کو جان و مال کا خطرہ لاحق ہے تو اس غیر محفوظ جگہ سے مامون و محفوظ جگہ سفر کر کے منتقل ہو جانا اس کے لئے جائز ہے (بدائع ۱۲۴/۲)۔

۱۲۔ آجکل مکہ معظمہ کی آبادی کے پھیلاؤ اور منیٰ تک پہنچ جانے کی وجہ سے اگر منیٰ کو داخل شہر یا فناء شہر مان بھی لیا جائے پھر بھی مزدلفہ اور عرفات تو یقیناً مکہ معظمہ سے الگ خارج شہر جگہ ہے اسے تو فناء شہر نہیں کہا جا سکتا اور ہر حاجی ایک رات یقیناً مزدلفہ میں گذارتا ہے، لہذا مسئلہ کا حکم جو توسیع سے پہلے تھا وہی برقرار رہے گا اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی۔

وذكر في كتاب المناسك أن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر و نوى الإقامة لا يصح لأنه لابد له من الخروج إلى عرفات فلا تتحقق نية إقامة خمسة عشر يوماً فلا يصح (بدائع ۹۸/۱)۔

۱۳۔ رمضان شریف میں عمرہ کے لئے جانے والے نیز سعودی عربیہ میں مقیم حنفی المسلک لوگ اپنی وتر کی نماز رمضان شریف میں الگ سے منفرداً تین رکعت بہ یک سلام (بلا فصل) پڑھیں، امام کے ساتھ وتر کی نماز باجماعت بہ دو سلام (فصل کے ساتھ) نہ پڑھیں۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

خورشید انور اعظمی
جامعہ مظہر العلوم، بنارس

آج زمانہ کافی ترقی کر چکا ہے، زندگی کے ہر شعبہ میں نمایاں تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں، اور اس مشینی دور نے جہاں بہت سی سہولتیں مہیا کی ہیں، وہیں نت نئے مسائل بھی پیدا کر دئے ہیں، جس کے سبب شریعت اسلامیہ کے بہت سے احکام پر عمل کرنے میں دشواریاں پیش آتی ہیں، حج وعمرہ کی ادائیگی میں بھی بعض مقامات پر حجاج کرام کو مشکلات کا سامنا ہوتا ہے، یہاں انہیں مشکلات کو فقہ وفتاوی کے قدیم، مستند اور اہم مأخذ کی روشنی میں حل کرنے کی حقیر کوشش کی گئی ہے۔

۱۔ تجاوز میقات اقوال فقہاء کی روشنی میں:

حرم مکی ایک مقدس مقام ہے اس کی حیثیت دیگر مقامات سے مختلف ہے، دوسری جگہوں پر جانے کے لئے کسی آداب کا لحاظ کرنا ضروری نہیں ہے، مگر اس مقام مقدس کی عظمت وتقدیس کا تقاضا ہے کہ وہاں جانے کے کچھ آداب ہوں تاکہ عام مقامات اور اس کے درمیان امتیاز قائم رہے، اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے کچھ جگہوں کو بطور میقات متعین فرمایا کہ حرم میں داخل ہونے کے لئے وہاں سے احرام باندھ کر آگے بڑھنا واجب ہے، اس میقات سے باہر کے لوگوں کو آفاقی کہا جاتا ہے۔ آفاقی شخص اگر حج وعمرہ کی نیت سے میقات سے تجاوز کر رہا ہے تو اس کے لئے احرام کا باندھنا بالاتفاق واجب ہے، لیکن اگر اس کا ارادہ ملاقات، زیارت اور تجارت وغیرہ کا ہے تو اس سلسلے میں فقہاء کرام کے اقوال مختلف ہیں۔

بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز ہے:

اس کے قائل صاحب بذل المجہود کی صراحت کے مطابق امام شافعی اپنے قول اخیر میں، ابن عباس اپنے ایک قول میں، اور ابن عمر ہیں (بذل المجہود ـ ۳/۳۴۷) اور بقول علامہ عینی، امام زہری، حسن بصری، شافعی اپنے ایک قول میں، مالک ایک روایت میں، ابن وہب، داؤد بن علی اور ان کے اصحاب ظاہریہ ہیں (عمدۃ القاری ۱۰۹/۵) علامہ مروزی نے امام مالک اور اہل مدینہ کا یہی مذہب نقل کیا ہے (اختلاف العلماء) اور علامہ ابن حجر عسقلانی نے اسی کو امام شافعی کا مذہب مشہور قرار دیا ہے (فتح الباری ۵۹/۴)۔

بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے:

اس کے قائل جمہور علماء (بذل المجہود ۳/۳۴۷) اور بقول علامہ عینی عطاء بن ابی رباح، لیث بن سعد، ثوری، ابوحنیفہ، ان کے اصحاب، مالک اپنے قول صحیح میں، شافعی اپنے قول مشہور میں، احمد اور ابوثور ہیں (عمدۃ القاری ۱۰۹/۵) علامہ مروزی نے امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا یہی مسلک نقل کیا ہے (اختلاف العلماء) اور علامہ ابن حجر

عسقلانی نے اسے امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام مالک کا قول مشہور بتایا ہے (فتح الباری ۵۹/۴)۔

دلائل مجوزین:

عن جابر أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة وعلیه عمامة سوداء بغیر إحرام (صحیح مسلم ۴۳۹/۱)۔

(جابرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے داخل ہوئے اور آپ ﷺ پر ایک کالی پگڑی تھی)۔

علامہ نووی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

هذا دلیل لمن یقول یجوز دخول مکة بغیر إحرام لمن لم یرد نسکا سواء کان لحاجة تکرر کالحطاب والحشاش والسقاء والصیاد وغیرهم أم لم تتکرر کالتاجر والزائر وغیرهما وسواء کان آمنا أو خائفا وأصح القولین للشافعی وبه یفتی أصحابه (شرح النووی علی مسلم ۴۳۹/۱)۔

(یہ دلیل ہے ان کی جو یہ کہتے ہیں کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے ان کے لئے جو حج کا ارادہ نہ رکھتے ہوں خواہ بار بار پیش آنے والی ضرورت کی وجہ سے ہو، جیسے لکڑی چننے والا، گھاس کاٹنے والا، پانی پلانے والا اور شکار کرنے والا اور ان کے علاوہ، یا ایسی ضرورت ہو جو بار بار پیش نہ آتی ہو جیسے تاجر اور زائر وغیرہ، خواہ وہ مامون ہو یا نہ ہو، اور امام شافعیؒ کا صحیح قول یہی ہے، اور اسی پر ان کے اصحاب نے فتوی دیا ہے)۔

مجوزین حضرات اپنے مسلک کی تائید میں ایک دلیل یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ جب مکہ کے اندر بغیر احرام کے سکونت اختیار کرنا جائز ہے تو بغیر احرام کے اس میں داخل ہونے کی اجازت تو بدرجہ اولی ہونی چاہئے، اس وجہ سے کہ داخل ہونا وہاں سکونت پذیر ہونے سے کم تر درجہ کا ہے (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲)۔

تیسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے میقات کی تعیین کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: **فهن لهن ولمن أتی علیهن من غیر أهلهن ممن أراد الحج والعمرة** (صحیح مسلم ۳۷۴/۱)۔

(یہ ان کے لئے ہیں (یعنی میقات والوں کے لئے) اور ان لوگوں کے لئے ہے جو اہل میقات میں سے نہ ہوں لیکن حج وعمرہ کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں)۔

علامہ نووی اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

فیه دلالة للمذهب الصحیح فیمن مر بالمیقات لا یرید حجا ولا عمرة أنه لا یلزمه الإحرام لدخول مکة (شرح النووی علی مسلم ۳۷۴/۱)۔

(حدیث مذکور میں صحیح مذہب کی دلیل ہے اس شخص کے بارے میں جو بغیر حج وعمرہ کے ارادہ سے میقات سے گزرے، تو اس کے لئے مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام ضروری نہیں ہے)۔

دلائل مانعین:

عن ابن عباس أن النبی ﷺ قال لا تجاوزوا المیقات إلا بالإحرام (شرح نقایہ ۱۸۸/۱)۔

(ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہ کرو)

عن النبی ﷺ أنه قال ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالیٰ لم تحل لأحد قبلی و لا تحل لأحد بعدی و إنما أحلت لی ساعة من نهار ثم عادت حراماً إلی يوم القيامة". (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴)۔

(آپ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جان لو کہ مکہ اس دن سے قابل احترام ہے جس دن اللہ تعالیٰ نے اس کو وجود بخشا مجھ سے پہلے نہ کسی کے لئے حلال ہوا نہ اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، اور میرے لئے تھوڑی دیر کے لئے حلال کیا گیا ہے، پھر قیامت تک کے لئے مکہ کی حرمت پہلی حالہ لوٹ آئی)۔

علامہ کاسانی نے اس حدیث سے تین طریقہ سے استدلال کیا ہے (۱) إلا إن مكة حرام سے (۲) لا تحل لأحد بعدی سے (۳) عادت حراما إلی يوم القيامة سے، یہ مطلق ہے اس میں حج وعمرہ اور غیر حج وعمرہ کی کوئی تفریق نہیں ہے (بدائع ۲/۱۶۴)۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اس مقام مقدس کے لئے احرام اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ وہ قابل تعظیم ہے اور اس حیثیت سے حاجی و معتمر اور غیر حاجی و معتمر سب برابر ہیں (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

وہ مبارک اور شریف مقام ہے، اللہ کے یہاں اس کی قدر و منزلت ہے، لہذا دیگر مقامات پر اس کی شرافت کو ظاہر کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں داخلہ بشکل عبادت ہو (بدائع ۲/۱۶۴)۔

مذکورہ بالا دلائل سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا ضروری اور لازم ہے، خواہ حج وعمرہ کی نیت سے وہاں جانا ہو یا کسی اور غرض سے، اس وجہ سے کہ اس مقدس سرزمین کی عظمت و شرافت کا یہی تقاضا ہے، تاکہ اس کے اور دوسرے مقامات کے درمیان فرق و امتیاز باقی رہے۔

اور رہا فتح مکہ کے دن آپ کا بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا تو یہ آپ کے لئے اور آپ کے صحابہ کے لئے اس وقت کے ساتھ مخصوص حکم تھا (شرح وقایہ ۱/۱۸۸، مرقاۃ ۶/۸)۔

اور رہی اہل مکہ کو مکہ میں بغیر احرام کے سکونت پذیر رہنے کی اجازت کی بات تو ان لوگوں کو اس کی اجازت اسی بنیاد پر ہے کہ وہ لوگ وہاں بسنے کے سبب اس کی تعمیر، حفاظت اور خدمت میں حصہ لیتے ہیں جس کی وجہ سے ان کا شمار تعظیم کرنے والوں میں ہو گیا ہے (بدائع ۲/۱۶۲)۔

۲۔ مکہ بار بار آنے جانے والوں کا مسئلہ:

یہ تو اپنی جگہ مسلم ہے کہ احترام مکہ کے پیش نظر وہاں جانے کے لئے احرام باندھنا از حد ضروری ہے، مگر عصر حاضر کی برق رفتار ترقیات نے انسانی زندگی کی بھاگ دوڑ کو بھی بہت تیز کر دیا ہے، اور آمد و رفت کی سہولیات نے مختلف شہروں کو تجارتی اور معاشی بنیادوں پر باہم مربوط کر دیا ہے، جس کی وجہ سے لوگ اپنی اپنی ضرورتوں کے تحت ان جگہوں

پر بار بار آنے جانے پر مجبور ہوتے ہیں، مکہ بھی ایک عظیم شہر ہے جہاں سے بہت سے لوگوں کی تجارتی ومعاشی ضرورتیں وابستہ ہیں اور انھیں وہاں جانے کا بار بار سابقہ پڑتا ہے اوران میں کتنے ہیں جو میقات سے گزر کر ہی مکہ میں داخل ہو سکتے ہیں، اسی طرح بہت سے اہل مکہ اپنی ضرورتوں کے پیش نظر میقات سے باہر آنے پر مجبور ہوتے ہیں، اور بار بار ہوتے ہیں تو اصلی صورت میں اگر ان حضرات کو ہر بار احرام کا پابند بنایا جائے تو بہت ہی تنگی اور دشواری میں مبتلا ہو جائیں گے، اس لئے ضرورت ہے کہ فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں اس کا صحیح اور مناسب حل تلاش کیا جائے تا کہ امت حرج وتنگی سے محفوظ رہے۔

اس سلسلے میں فقہاء کرام کی تصریحات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے یہاں اگر کوئی شخص حج اور عمرہ کے ارادے سے نہیں بلکہ کسی اور ارادے سے مکہ جارہا ہے تو اس کے لئے احرام باندھنا ضروری نہیں، خواہ وہ کسی ضرورت کے تحت جارہا ہو، یہی ان کا مذہب صحیح ہے، چنانچہ علامہ نووی شرح مسلم میں تحریر فرماتے ہیں:

"وأما من لا يريد حجا ولا عمرة فلا يلزمه الإحرام لدخول مكة على الصحيح من مذهبنا سواء دخل لحاجة تتكرر كحطاب وحشاش وصياد ونحوهم أو لا تتكرر كتجارة وزيارة ونحوهما" (شرح صحیح مسلم للنووی ۴۳۷/۱)۔

(بہر حال جو شخص حج وعمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا ہے تو ہمارے صحیح مذہب کے مطابق مکہ میں داخل ہونے کے لئے اس پر احرام ضروری نہیں ہے خواہ ایسی ضرورت کی وجہ سے داخل ہو جو بار بار پیش آتی ہے جیسے لکڑی چننے والا، گھاس چننے والا، اور شکاری وغیرہ، یا بار بار پیش آنے والی نہ ہو جیسے تجارت کرنے والے اور زیارت کرنے والے وغیرہ)۔

اسی طرح امام احمد بن حنبل نے "حاجۃ متکررۃ" کے سبب بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کی اجازت دی ہے "العدۃ شرح العمدۃ" میں ہے:

"لا يجوز لمن أراد دخول مكة تجاوز الميقات غير محرم إلا لقتال مباح وحاجة تتكرر كالحطاب ونحوه" (العدۃ شرح العمدۃ ۱۶۵/۱، کشف القناع عن متن الاقناع ۴۷/۲)۔

(مکہ میں داخل ہونے والے کے لئے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے، مگر قتال مباح کی وجہ سے اور ایسی ضرورت کی وجہ سے جو بار بار پیش آتی ہو جیسے لکڑی چننے والا وغیرہ)

لیکن اگر تجارت وزیارت کے لئے جاتا ہو تو احرام ان کے یہاں لازم ہے، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ نے اپنی تصنیف المحرر فی الفقہ میں اس کی صراحت فرمائی ہے، لکھتے ہیں:

"وإن قصدها لغير ذلك من تجارة ونحوها لزمه أن يدخلها محرما من الميقات" (المحرر فی الفقہ ۲۳۵/۱)۔

(اور اگر مکہ کا ارادہ کیا اس کے علاوہ کسی وجہ سے یعنی تجارت اور اس جیسی چیز تو اسکو مکہ میں میقات سے احرام کی حالت میں داخل ہونا ضروری ہے)۔

امام مالک نے بھی ان لوگوں کو بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت دی ہے جنہیں مکہ بار بار جانے کا اتفاق ہوتا ہے، اور جو لوگ تجارت یا کسی اور غرض سے وہاں جا رہے ہوں تو ان کے لئے وہ بھی بغیر احرام کے جانے کی اجازت نہیں دیتے، شرح وقایہ میں ہے:

"ومذهب مالك يجوز مجاوزة الميقات بغير إحرام للذي يكثر ترداده إلى مكة كأهلها والمقيمين بها الذين يخرجون للمعاش، دون أهل الآفاق الذين إنما يقصدونها لحاجة أو تجارة" (شرح وقایہ ۱/۱۸۸)۔

(امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز ہے اس شخص کے لئے جس کی کثرت سے مکہ آمد و رفت ہو، جیسے اہل مکہ اور مکہ میں وہ رہنے والے جو معاش کے لئے نکلتے ہوں، نہ کہ وہ آفاقی جو مکہ کا ارادہ کئے ہوں کسی ضرورت یا تجارت کی وجہ سے)۔

ائمہ ثلاثہ کے مذاہب کی مذکورہ تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات ایسے شخص کو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کی اجازت دینے پر متفق نظر آتے ہیں جسے مکہ بار بار آنے جانے کا سابقہ پڑتا ہو۔

باقی رہے فقہائے احناف تو ان کی عام تصریحات سے یہی واضح ہوتا ہے کہ آفاقی کے لئے کسی بھی صورت میں بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت نہیں ہے، ہدایہ میں ہے:

"ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا" (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

(ہمارے نزدیک آفاقی جب مکہ میں داخل ہونے کی غرض سے پہونچے تو اس کا محرم ہونا ضروری ہے خواہ حج و عمرہ کا قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو)۔

ہاں اگر کوئی بغیر احرام کے مکہ جانا چاہتا ہو تو اس کے لئے ایک شکل یہ ہے کہ وہ پہلے "حل" کا ارادہ کرے اور وہاں پہونچ کر پھر مکہ جانے کا ارادہ کرے تو ایسی صورت میں احرام کی ضرورت نہیں ہوگی، اس لئے کہ دفع حرج کے سبب اہل حل احرام کی پابندی سے مستثنیٰ ہیں، درمختار میں ہے:

"أما لو قصد موضعا من الحل كخليص وجدة حل له مجاوزته بلا إحرام فإذا حل به التحق بأهله فله دخول مكة بلا إحرام وهو الحيلة لمريد ذلك" (درمختار ۲/۱۶۷)۔

یہ تو آفاقی کے میقات سے تجاوز کر کے مکہ جانے کا مسئلہ تھا کہ اس سلسلہ میں فقہائے احناف کے یہاں کسی بھی حالت میں بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت کا ثبوت نہیں ملتا، لیکن اگر کوئی مکی اپنی ضرورت کے تحت مکہ سے باہر نکلے اور میقات سے بھی تجاوز کر جائے تو اس سلسلے میں صاحب البحر الرائق، رد المحتار (۲/۱۶۸) اور بدائع الصنائع (۲/۱۶۷) کے اعتبار سے وہ آفاقی کے حکم میں ہو گیا، اس کے لئے بغیر احرام کے مکہ آنے کی اجازت نہیں رہی، طحطاوی علی الدر المختار (ص/۸۲۶) میں بھی اسی کی تائید مذکور ہے، لیکن مجمع الانہر شرح ملتقی

الأ بحر میں ہے کہ حطابین مکہ اگر میقات سے آگے بڑھ جائیں تو ان کے لئے احرام کی پابندی ضروری نہیں ہے، بغیر احرام باندھے مکہ آسکتے ہیں۔

اسی طرح علامہ عبدالعلی بحرالعلوم اپنی کتاب رسائل الارکان میں رقم طراز ہیں:

"وأما المكي إن خرج لحاجة ثم عاد فلا يجب عليه العود بالإحرام لأن وجوب دخول الآفاقي محرما إنما كان لتحية البيت ولا تحية في حق المكي ألا ترى أنه سقط عنه طواف القدوم في الحج" (رسائل الارکان/۲۷۴)۔

(اگر مکی کسی ضرورت کی وجہ سے نکلا اور پھر لوٹا تو اس پر احرام کی حالت میں لوٹنا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ احرام کے ساتھ حرم میں داخل ہونے کا وجوب صرف آفاقی اور غیر مکی کے لئے ہے، اور احرام کا وجوب بھی صرف اس لئے ہے کہ وہ بیت اللہ کا سلام اور تحفہ ہے اور مکی کے حق میں (دن رات وہاں رہنے کی وجہ سے) یہ تحیہ نہیں ہے، اسی وجہ سے تو مکی سے حج میں طواف قدوم ساقط ہے)۔

العرف الشذی میں بھی حطابین وحشاشین کا استثناء امام ابوحنیفہ کی جانب منسوب کرتے ہوئے مذکور ہے:

"قال أبو حنيفة من مر على الميقات مريدا مكة يجب عليه الإحرام أراد الحج أو العمرة أولا إلا الحطابين والحشاشين وقال الشافعي لا يجب الإحرام إلا على من يريد أحدهما" (العرف الشذی/۳۱۸)۔

(ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اس شخص پر احرام واجب ہے جو مکہ کا قصد کرتے ہوئے میقات سے گذرے، حج وعمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو سوائے لکڑی اور گھاس چننے والے کے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ احرام حج وعمرہ میں سے کسی کا ارادہ کرنیوالے ہی پر واجب ہوتا ہے)۔

الغرض وہ مکی جسے مکہ سے بار بار باہر نکلنے اور میقات سے تجاوز کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اس کے لئے تو فقہ حنفی کی مذکورہ تصریحات میں بھی احرام باندھے بغیر مکہ آنے جانے کی گنجائش نکلتی ہے، پھر اس وقت حطابین کی عادت یہ تھی کہ میقات کے اندر ہی رہتے تھے، اس سے تجاوز نہیں کرتے تھے اس لئے ان کی اس رخصت کو حل تک محدود رکھا گیا، جیسا کہ صاحب بدائع (۱۶۶/۲) علامہ کاسانی نے اس کی وضاحت فرمائی ہے، مگر آج جو لوگ حطابین کے حکم میں ہیں ان کی عادتیں میقات سے باہر جانے کی ہیں، لہذا اس رخصت میں عموم بہر حال ہونا چاہئے، اور ڈرائیور یا ایسے لوگ جنہیں میقات سے نکلنے کا بار بار سابقہ پڑتا ہو انہیں احرام کی پابندی سے مستثنیٰ ہونا چاہئے۔

باقی رہے ایسے آفاقی جنہیں مکہ بار بار آنے جانے کا اتفاق ہوتا ہے تو انہیں یا تو اس طرح کے مکی حضرات پر قیاس کرتے ہوئے احرام کی پابندی سے مستثنیٰ قرار دیدیا جائے یا بصورت دیگر موجودہ ضرورت کا لحاظ کرتے ہوئے امام شافعی وغیرہ کے فتویٰ پر عمل کیا جائے اور احرام کے بغیر آنے جانے کی انہیں اجازت دیدی جائے۔

۴،۳۔ مکی کے لئے تمتع اور قران کا مسئلہ:

اہل مکہ اور مکہ میں مقیم حضرات کے لئے صرف حج افراد کی اجازت ہے تمتع اور قران کی نہیں، ہدایہ میں ہے:

"وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي حتى لايكون له متعة ولا قران" (ہدایہ ۱/۲۴۳)۔

(اور اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ان کے لئے صرف افراد ہے، اور جو مواقیت میں داخل ہے وہ مکی کے حکم میں ہے، لہذا ان کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے)۔

درمختار کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی مکی تمتع اور قران کرلے تو جائز ہے مگر گناہ گار ہوگا اور اس پر دم واجب ہوگا۔

"والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر" (در مختار ۲/۲۱۴)۔

(مکی اور جو اس کے حکم میں ہے صرف افراد کریگا، اور اگر قران اور تمتع کیا تو جائز ہے، اور اس نے برا کیا اور اس پر دم واجب ہوگا)

لیکن علامہ ابن عابدین شامی نے (ردالمحتار ۲/۲۱۴) میں اس بات کو پسند فرمایا ہے کہ مکی کا تمتع باطل ہے، قران باطل نہیں، بلکہ اس کا قران کراہیت کے ساتھ جائز ہے، اور علامہ انور شاہ کشمیری کے نزدیک یہی قول برحق ہے (معارف السنن ۶/۲۹۴)۔

۵۔ متمتع ایک عمرہ کے بعد حج سے پہلے مزید عمرہ کرسکتا ہے:

اس مسئلے میں کہ تمتع کرنے والا حج سے پہلے ایک عمرہ کے بعد مزید عمرہ کرسکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ علامہ سندھی نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف لباب المناسک میں اس کی اجازت نہیں دی ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"ولا يعتمر قبل الحج" (ارشاد الساری/۱۹۳)۔

لیکن ملا علی قاری نے اپنی شرح لباب میں اس کی تردید فرمائی ہے اور کہا ہے کہ متمتع حج سے قبل ایک عمرہ کرنے کے بعد مزید عمرہ کرسکتا ہے، لکھتے ہیں:

"وهذا بناء على ان المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضا وقد سبق أنه غير صحيح بل أنه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقي وغير ممنوع فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة" (ارشاد الساری/۱۹۳)۔

(اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ مکی عمرہ مفردہ سے بھی روکا گیا ہے، حالانکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ وہ تمتع اور قران سے روکا گیا ہے، اور یہ متمتع آفاقی ہے جو روکا نہیں گیا ہے، لہذا اس کے لئے اس کا تکرار جائز

ہے کیونکہ وہ ایک مستقل عبادت ہے)۔

دوسری جگہ اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے بصراحت لکھتے ہیں:

"والظاهر أن المتمتع بعد فراغه من العمرة لا يكون ممتنعا من إتيان العمرة فإنه زيادة عبادة" (ارشادالساری ر۱۸۰)۔

(اور ظاہر یہ ہے کہ متمتع عمرہ سے فراغت کے بعد عمرہ کرنے سے مانع نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس میں عبادت کی زیادتی ہے)۔

مفتی سعید احمد صاحب نے معلم الحجاج (۱/۲۳۸) میں اور مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی صاحب رہبر حجاج (ص ر۳۳) میں اسی نظریہ کی تائید فرمائی ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، اس وجہ سے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے سال کے اندر کئی بار عمرہ کرنے کی اجازت دی ہے اور اس میں حاجی اور غیر حاجی کے درمیان تفریق نہیں کی ہے، التمہید میں ہے:

"قال أبو حنيفة وأصحابه: العمرة مباحة في السنة كلها إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق قال والحاج وغيره في ذلك سواء" (التمہید ۲۰/۱۹)۔

(امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے فرمایا کہ عمرہ یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام تشریق کے علاوہ پورے سال مباح ہے اور فرمایا کہ حج کرنے والے اور اس کے علاوہ سب اس میں برابر ہیں)۔

ایک سال کے اندر تکرار عمرہ کے سبھی فقہاء قائل ہیں، سوائے امام مالک کے کہ وہ اسے مکروہ جانتے ہیں، مگر علامہ ابن عبدالبر نے صراحت فرمائی ہے کہ مکروہ قرار دینے والوں کے پاس کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے، لکھتے ہیں:

قال أبو عمر: لا أعلم لمن كره العمرة في السنة مراراً حجة من كتاب ولا سنة يجب التسليم لمثلها" (التمہید ۲۰/۲۱)۔

(ابوعمر نے کہا کہ سال میں چند مرتبہ عمرہ کرنے کو مکروہ قرار دینے والوں کی کوئی دلیل کتاب وسنت میں مجھے نہیں ملی جس کا تسلیم کرنا ضروری ہو)

٦۔عمل رمی میں نیابت کا مسئلہ:

اگر کوئی شخص معذور ہے تو دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی جمار کرسکتا ہے، شریعت نے اس کی اجازت دی ہے، تبیین الحقائق میں ہے:

"جاز بفعل غيره إذا عجز" (تبیین الحقائق ۲/۱۳۸) (جب عاجز ہو تو دوسرے کے کرنے سے جائز ہوگا)۔

اسی طرح مبسوط میں ہے:

"المريض الذي لا يستطيع رمي الجمار يوضع الحصى في كفه حتى يرمي لأنه فيما يعجز عنه يستعين بغيره وإن رمى عنه أجزاه بمنزلة المغمى عليه فإن النيابة تجري في النسك

كما في الذبح" (مبسوط۴/۶۹)۔

(جو مریض رمی جمار کی طاقت نہ رکھتا ہو، تو اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھ دی جائے تا کہ وہ رمی کرے، اس لئے کہ جس سے وہ عاجز ہے اس میں دوسرے سے مدد لے گا، اور اگر کسی نے اس کی طرف سے رمی کر دیا تو کافی ہوگا اور وہ بے ہوش کے درجہ میں سمجھا جائے گا اس لئے کہ نیابت حج وعمرہ میں جاری ہوتی ہے جیسا کہ ذبح میں)۔

لیکن یہ اجازت چھوٹے بڑے ہر عذر پر نہیں دی گئی ہے، بلکہ ایسا عذر شدید ہو کہ آدمی اپنے ضعف ومرض کے سبب کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور نہ اس کے لئے سواری سے یا پیدل جمرات تک پہونچنا ممکن ہو، تب کوئی دوسرا شخص عمل رمی میں اس معذور شخص کی نیابت کر سکتا ہے، ملا علی قاری تحریر فرماتے ہیں:

"ثم المريض ليس على إطلاقه ففي الحاوي عن المنتقى عن محمد إذا كان يصلي المريض بحيث يصلي جالسا رمى عنه ولا شئ عليه" (ارشاد الساری/۱۶۶)۔

آگے لکھتے ہیں:

"ولعل وجهه أنه إذا كان يصلي قائما فله القدرة على حضور المرمى راكبا أو محمولا فلا يجوز النيابة عنه" (ارشاد الساری/۱۶۶)۔

(اور شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھتا ہے تو اس کے لئے رمی کرنے کی جگہ حاضر ہونے کی قدرت ہے خواہ سوار ہو کر ہو یا اس کو اٹھا کر لے جایا جائے، تو اس کی نیابت جائز نہیں ہے)۔

اسی طرح مفتی سعید احمد صاحب معلم الحجاج میں تحریر فرماتے ہیں:

"رمی کے بارے میں وہ شخص مریض اور معذور سمجھا جائے گا جو کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہو کر جمرات تک آسکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو خود رمی کرنی ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے، دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے" (معلم الحجاج/۱۸۵)۔

اور رہا خوف ازدحام، تو یہ عذر نہیں ہے، اس کی بنیاد پر کسی کو نائب بنانا درست نہیں ہے، چنانچہ محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی صاحب نے رہبر حجاج (ص ر ۴۶) میں، مفتی سعید احمد صاحب نے معلم الحجاج میں (ص ر۱۸۴) میں، مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری نے فتاوی رحیمیہ (۲۳۸/۵) میں اس کی صراحت فرمائی ہے، لہذا عورتیں اور معذورین محض ازدحام کے خوف سے کسی اور کو نائب نہ بنائیں بلکہ از خود رمی کریں، ہاں اگر ازدحام کا اندیشہ ہو تو دن کے بجائے رات میں کریں، کہ ان کے لئے بلا کراہت جائز ہے۔

۷۔ حکومت سعودیہ کی جانب سے کسی کے بحالت احرام روک دیے جانے کا حکم:

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکومت سے اجازت لئے بغیر بعض لوگ احرام باندھ لیتے ہیں اور جب تفتیش ہوتی ہے تو انہیں حکومت کا عملہ واپس بھیج دیتا ہے اور وہ حج نہیں کر پاتے، ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوتے ہیں، محصر کی تعریف ہے:

" المحصر محرم ممنوع عن المضى إلى إتمام أفعال ما أحرم لأجله" (عنایہ علی ہامش الفتح ۲/۲۹۵)۔

لیکن محصر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ حج کے دونوں رکن طواف زیارت اور وقوف عرفہ سے روک دیا گیا ہو، اگر صرف کسی ایک رکن روکا گیا ہو تو محصر نہیں ہوگا، مرقاۃ المفاتیح میں ہے:

" هو المنع عن الوقوف والطواف شرعا فإن قدر على أحدهما فليس بمحصر " (مرقاۃ ۲/۱۲۶)۔

(وہ وقوف اور طواف سے شرعاً روکنا ہے، اگر ان دونوں میں سے کسی پر قادر ہے تو وہ محصر نہیں ہے)۔

مفتی سعید احمد صاحب اس مسئلے کی تعریف کرتے ہوئے اس بات کی بھی وضاحت فرماتے ہیں کہ ایسے لوگوں کو کیا کرنا ہوگا، تحریر فرماتے ہیں:

" اگر مکہ مکرمہ میں ہی محرم کو کوئی ایسا مانع پیش آجائے کہ وقوف عرفات اور طواف زیارت دونوں نہ کر سکے تو وہ بھی محصر ہے، اگر صرف ایک سے روکا تو محصر نہ ہوگا کیونکہ اگر وقوف سے رکا ہے تو عمرہ کر کے حلال ہو جائے گا، اور اگر طواف زیارت سے رکا ہے تو یہ طواف ساری عمر میں ہو سکتا ہے، البتہ ایام نحر کے بعد کرنے سے دم واجب ہوگا" (معلم الحجاج ۲۷۲)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب کا مسئلہ:

متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب قائم رکھنا امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب اور حضرات صاحبین کے نزدیک سنت ہے، مرقاۃ میں ہے:

"إعلم أن الترتيب بين الرمي و الذبح والحلق للقارن و المتمتع واجب عندأبي حنيفة و سنة عندهما" (مرقاۃ المفاتیح ۵/۳۶۳)۔

(جان لو کہ قارن اور متمتع کے لئے ترتیب رمی، ذبح اور حلق کے درمیان امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے)۔

چنانچہ اگر کسی نے ترتیب کا لحاظ نہیں کیا اور ان میں تقدیم و تاخیر کر دی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں، اسی طرح امام مالک، ثوری، اوزاعی، شافعی، احمد، اسحاق، ابوثور، داؤد، اور ابن جریر کا مسلک بھی صاحبین کا سا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک عدم ترتیب پر دم واجب نہیں ہوتا (عمدۃ القاری ۴/۷۳۶)۔

آج حج کے زمانہ میں زبردست ازدحام ہوتا ہے جس کے سبب ترتیب کا لحاظ کرنے میں حجاج کرام کو بہت سی دشواریاں پیش آتی ہیں اور بسا اوقات ترتیب قائم بھی نہیں رہ پاتی اور امام صاحب کے فتوی کے رو سے دم واجب ہو جاتا ہے، اس لئے حالات زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے مناسب ہوگا کہ حضرات صاحبین کے قول پر فتوی دیا

جائے، تاکہ امت تنگی سے محفوظ رہے۔

۹۔حج بدل میں قران اور تمتع:

حج بدل کے صحیح ہونے کی بہت ساری شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مأمور (یعنی حج بدل کرنے والا) (آمر یعنی حج بدل کرانے والے) کے حکم کی خلاف ورزی نہ کرے، اگر اس نے ایسا کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حج آمر کے طرف سے نہیں ہوگا اور مأمور سارے اخراجات کا ضامن ہوگا، مثلاً آمر نے مأمور کو صرف حج کرنے کا حکم دیا اور اس نے قران یا تمتع کردیا تو اس صورت میں اسے مخالف تصور کیا جائیگا اور وہ ضامن قرار پائیگا، لباب المناسک میں ہے:

لو أمره بالافراد فقرن أوتمتع لم يقع حجه عن الآمر ويضمن النفقة (لباب المناسک ۲۹۴)۔

(اگر اس کو افراد کا حکم دیا لیکن اس نے قران یا تمتع کیا تو اس کا حج آمر کی جانب سے نہیں ہوگا اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا)۔

علامہ ابن عابدین شامی اس مسئلے کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

" وجهه أنه لم يأت بالمأمور به لأنه أمره بسفر يصرفه إلى الحج لا غير فقد خالف أمر الآمر فضمن " (ردالمحتار ۲/۲۶۸)۔

لیکن اگر حج بدل کرانے والے نے مامور کو تمتع کرنے کی بصراحت اجازت دیدی تو اس سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے، ملاعلی قاری، مولانا رشید احمد گنگوہی وغیرہ کا خیال ہے کہ آمر کی اجازت سے بھی تمتع کرنے کی گنجائش نہیں ہے، لیکن صاحب البحر الرائق، لباب المناسک اور غنیۃ الناسک وغیرہ کی تصریحات سے پتہ چلتا ہے کہ آمر کی اجازت سے مأمور تمتع کرسکتا ہے، غنیۃ الناسک میں ہے:

" ولكن ما زاد في اللباب يوافقه ما في البحر وغيره من جواز التمتع عن الآمر إذا كان بأمره " (غنیۃ الناسک ۱۸۵)۔

نیز ردالمحتار کی مندرجہ ذیل عبارت سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ آمر کی اجازت سے تمتع کرنے کی اجازت ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

ودم القران و التمتع و الجنايات على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن " (دارلمحتار ۲/۲۶۸)۔

مفتی محمد شفیع صاحب نے اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کرنے کے بعد بہت واضح اور جچی تلی رائے دی ہے، اور تمتع کی گنجائش بتائی ہے، لکھتے ہیں:

"اگر چہ من حیث الدلیل رجحان اس کا معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے قران اور تمتع دونوں جائز ہوں، اور فقہائے متاخرین میں صاحب لباب اور اس کے حاشیہ حباب وغیرہ میں اس کو اختیار بھی کیا گیا ہے، مگر ملاعلی قاری اور حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ کا فتوی اس سے مختلف ہے، وہ تمتع کو باذن آمر بھی جائز قرار نہیں

دیتے، معاملہ ادائے فرض کا نازک ہے اس لئے احتیاط لازم ہے، جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا جائے، تمتع نہ کریں لیکن اس زمانے میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جاسکیں اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کرسکیں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں، اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کے لئے تمتع کر لینے کی بھی گنجائش ہے" (جواہر الفقہ ۱/۵۱۶)۔

پھر یہ اجازت بصراحت ہونی چاہئے، چنانچہ اگر صراحتاً اجازت نہیں دی اور مامور نے تمتع یا قران کرلیا تو اسے مخالف تصور کیا جائے گا اور اس ضمن کے سارے اخراجات کا ضامن ہوگا، چنانچہ البحر الرائق کی اس عبارت سے یہ بات بہت صاف واضح ہوتی ہے:

"وبقی صورتان یکون بالقران فیهما مخالفا أحدهما ما لم یأذن له بالقران فقرن عنهما ضمن نفقتهما".

اگر آمر نے کوئی صراحت نہیں کی ہے تو اس سے حج افراد مراد ہوگا، چنانچہ مفتی کفایت اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"جبکہ آمر نے صرف حج کا امر کیا تو اس وقت بظاہر اس کا امر حج آفاقی پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ جب آمر خارج میقات کا رہنے والا ہے تو ظاہر یہی ہے کہ اسکا حکم ایسے ہی حج سے متعلق ہوگا جس کا احرام میقات سے باندھا گیا ہو، اور اس ظاہر حال کی دلالت سے مطلق حج کے امر کو حج عن المیقات کے ساتھ فقہاء نے مقید کیا ہے"۔ (کفایت المفتی ۴/۳۲۵)۔

اور مامور جب قران یا تمتع کرے گا تو ان کا دم اسی پر آئے گا آمر پر نہیں، خواہ اس نے آمر کی اجازت سے کیا ہو یا بغیر اجازت کے، درمختار میں ہے:

"دم القران والتمتع والجنایة علی الحاج" (درمختار ۲/۲۶۷) (قران، تمتع اور جنایت کا دم حاجی پر ہے)۔

لباب المناسک میں ہے:

"ولو أمر بالقران أو التمتع فالدم علی المأمور" (لباب المناسک/۳۰۵)۔

(اور اگر اس کو حکم دیا ہے قران اور تمتع کا تو پھر دم مامور پر ہے)

باقی رہا حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش کا مسئلہ، تو اگر میت نے حج کی وصیت کی ہے تو اس میں حج بدل کی تمام شرطوں کا لحاظ کیا جائے گا، چنانچہ اگر اس نے تمتع کی صراحت نہیں کی ہے تو مامور کے لئے اس کے کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، اور اگر اس نے صراحتاً اس کی اجازت دیدی ہے تو مامور کے لئے تمتع کرنا صحیح ہوگا، ارشاد الساری میں ہے:

"إن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا بلا خلاف بين الأئمة الأسلاف" (ارشادالساری ۳۰۴)۔

(اگر میت نے مامور کو تمتع کا حکم دیا، پھر مامور نے تمتع کیا تو صحیح ہے اور وہ مخالفت کرنے والا نہیں ہے اور نہ اس سلسلہ میں ائمہ اسلاف کے درمیان کوئی اختلاف ہے)

اور اگر میت نے کوئی صراحت نہیں کی ہے تو ورثہ کی اجازت سے تمتع اور قران جائز ہوں گے وصی کی اجازت سے نہیں (کفایت المفتی ۳۶۲/۴)۔

۱۰۔حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت:

حالت حیض ونفاس میں طواف کرنا ممنوع ہے، مگر کسی مجبوری کے سبب اگر کوئی عورت طواف کرہی لے تو طواف ہوجائیگا، ردالمحتار میں ہے:

" ويمنع حل الطواف لأن الطهارة له واجبة فيكره تحريما وان صح كما في البحر وغيره" (ردالمحتار ۲۱۴/۱)۔

(وہ طواف کے حلال ہونے کو روکتی ہے، اس لئے کہ طواف کے لئے طہارت واجب ہے پس وہ مکروہ تحریمی ہوگا اگرچہ صحیح ہے، جیسا کہ بحر وغیرہ میں ہے)۔

اور وہ عورت گناہگار تو ضرور ہوگی مگر اس طواف کے ذریعہ اس کا رکن ادا ہوجائیگا اور احرام سے نکل جائیگی، اور اس پر بدنہ (اونٹ یا گائے) واجب ہوگا۔

فتاوی محمودیہ میں ہے:

''ناپاکی کی حالت (حیض ونفاس اور جنابت) میں طواف کرنا حرام ہے، اس کو گناہ نہ سمجھنا خطرناک گناہ ہے، طواف زیارت ایسی حالت میں کرنے سے اونٹ یا گائے کا دم دینا واجب ہے، تاہم اس کا فریضہ حج ادا ہوجائیگا'' (فتاوی محمودیہ ۱۳/۱۸۰)۔

اور یہ دم حرم میں دیا جائے گا، تبیین الحقائق میں ہے:

والكل بالحرم اى كل دم يجب على الحاج يختص بالحرم" (تبیین الحقائق ۲/۹۰)۔

(اور تمام دم حرم میں دیئے جائیں گے یعنی حج کرنے والے پر تمام دم حرم ہی میں واجب ہوں گے)۔

۱۱۔سفر حج میں شوہر کے انتقال کے بعد معتدہ عورت کے حج کا مسئلہ:۔

اگر سفر حج یا عمرہ کے دوران کسی عورت کا شوہر انتقال کرگیا تو اس پر عدت واجب ہوگی، اور ایام عدت میں عورت پر حج واجب نہیں ہوتا، تاہم اگر کوئی عورت اس حالت میں بھی حج کرلے تو حج ہوجائیگا مگر گنہگار ہوگی، ارشاد الساری میں ہے:

" وإن حجت وهي في العدة جاز حجها وكانت عاصية" (ارشارالساری ۳۹)۔

(اور اگر اس نے عدت کی حالت میں حج کیا تو اس کا حج جائز ہے لیکن گنہگار ہوگی)۔

اور اگر وہ بحالت احرام تھی کہ اس کا شوہر انتقال کر گیا تو ایسی صورت میں وہ محصر قرار پائے گی اور حرم میں دم دے کر حلال ہو جائیگی البحر الرائق میں ہے:

" ولو احرمت المرأة بحجة ولا محرم لها ومنعها زوجها أومات عنها زوجها أومحرمها في الطريق وهي محرمة ولو بحج تطوع فإنها لا تحل إلا بذبح الهدى في الحرم" (البحر الرائق ۳/۵۸)۔

(اور اگر عورت نے حج کا احرام باندھا اور اس کا کوئی محرم نہ ہو یا اس کے شوہر نے اس کو روک دیا ہو یا شوہر مر گیا یا اس کا محرم راستہ میں مر گیا، اور یہ احرام کی حالت میں ہے، اگر چہ نفلی حج ہی کیوں نہ ہو، تو وہ حرم میں ہدی ذبح کئے بغیر حلال نہیں ہو سکتی)

۱۲۔ پندرہ دن سے کم مکہ رہ کر منی جانے والا شخص مسافر ہوگا یا مقیم؟

اگر کوئی شخص مکہ اس وقت پہونچتا ہے کہ پندرہ دن گزارنے سے قبل ہی اسے منی چلے جانا ہے تو ایسی صورت میں وہ مقیم نہیں ہوگا، مسافر ہی رہیگا حتی کہ اگر وہ پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت بھی کر لے تب بھی وہ مسافر ہی رہے گا اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا، البحر الرائق میں ہے:

" وذكر في كتاب المناسك أن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهر لا يصح لأنه لابد له من الخروج إلى عرفات فلا يتحقق الشرط" (البحر الرائق ۲/۱۴۳)۔

(اور کتاب المناسک میں ذکر کیا گیا ہے کہ حج کرنے والا ایام عشر میں مکہ پہونچا اور پندرہ دن اقامت کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو عرفات جانا ضروری ہے، لہذا شرط متحقق نہیں ہوگی)۔

یہ تو سچ ہے کہ آج منی کی آبادی بڑھتے بڑھتے مکہ سے جا ملی ہے، مگر پھر بھی اس اتصال سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں آئے گا، آج آبادیوں کی تعیین کے لئے حکومت کی جانب سے نشانات ہوتے ہیں، اور وہی آبادیوں کے اتصال وانفصال کے مدار ہوتے ہیں، پھر یہ حقیقت بھی محتاج بیان نہیں ہے کہ منی ایک مستقل آبادی ہے۔

پھر کتب فقہ میں اس طرح کی کوئی صراحت تو نہیں ملتی کہ منفصل آبادی اگر متصل ہو جائے تو اس سلسلے میں اس پر کیا حکم مرتب ہوگا، مگر ایسا ضرور ملتا ہے کہ اگر کوئی آبادی پہلے سے متصل تھی اور بعد میں علیحدہ ہوگئی تو اس شہر سے نکلنے میں قدیم اتصال کا اعتبار کیا جائے گا۔

البحر الرائق میں ہے:

" فإن كانت في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر ، أي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة" (البحر الرائق ۲/۱۳۹)۔

(اور وہ نکل رہا ہے ایسے جانب سے جس جانب سے وہ محلہ شہر سے الگ ہے حالانکہ پہلے وہ شہر سے متصل

تھا تو نماز کی قصر نہیں کرے گا، جب تک وہ اس محلہ کو پار نہ کر جائے، اسی طرح خلاصہ میں ہے)۔

اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اتصال وانفصال کا اعتبار ہونا چاہئے۔

۱۳۔نماز وتر میں کسی شافعی امام کی اقتداء کا مسئلہ:

نماز وتر میں کسی ایسے امام کی اقتداء کرنا جو دو رکعت پر سلام پھیر دیتا ہو علماء احناف کے مذہب صحیح کے مطابق جائز نہیں ہے۔علامہ ابن نجیم نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف البحر الرائق میں تحریر فرمایا ہے:

"المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر إن لم يسلّم على رأس الركعتين و عدمها إن سلّم" (البحر الرائق ۲/۴۲)۔

(صحیح مذہب یہ ہے کہ شافعی امام کی اقتداء کرنا وتر کی نماز میں صحیح ہے اگر وہ دو رکعت پر سلام نہ پھیرے، اور اس کی اقتداء درست نہیں ہے اگر دو رکعت پر سلام پھیر دے)

علامہ زیلعی نے بھی اس کی تصحیح کی ہے (البحر الرائق ۲/۴۲) لیکن علامہ ابوبکر رازی نے مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کے سبب اس صورت میں بھی اقتداء کو جائز قرار دیا ہے، البحر الرائق میں ہے:

"وجوزه أبوبكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كما لو اقتدى بامام قد رعف" (البحر الرائق ۲/۴۲)۔

(اور ابوبکر رازی نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور (ان کا خیال ہے کہ) وتر کی بقیہ رکعت بھی اس کے ساتھ پڑھے اس لئے کہ دو رکعت پر سلام پھیرنے کی وجہ سے ان کے نزدیک امام نماز سے نہیں نکلتا، نیز یہ کہ یہ مسئلہ بجائے خود مجتہد فیہ ہے، لہٰذا اس کا حکم ویسے ہی ہوگا جیسا کہ اگر اقتداء کی جائے ایسے امام کی جس کی نکسیر پھوٹ گئی ہو)۔

اسی طرح مولانا محمد یوسف بنوری نے بھی علماء کی جانب منسوب کرتے ہوئے اس کے جواز کی بات نقل کی ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"وكذلك صرحوا بجواز اقتداء الحنفي خلف الشافعي في الوتر إن سلّم" (معارف السنن ۱/۱۶۳)۔

(اور اسی طرح وتر کی نماز میں شافعی کے پیچھے اگر چہ وہ سلام پھیر دے حنفی کے اقتداء کرنے کے جواز کی صراحت کی ہے)۔

ان تمام تصریحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ہونا تو یہی چاہئے کہ اگر شافعی امام دو رکعت پر سلام پھیر دے تو اقتدار جائز نہ ہو، لیکن حرمین شریفین کی جماعت کا ثواب حاصل کرنے اور دوسری مصلحتوں کے پیش نظر اس کے جواز کی بات کہی جانی چاہئے اور ایک اجتہادی مسئلے میں تشدد کے بجائے تخفیف کا راستہ اپنانا چاہئے۔

خلاصۂ بحث:

۱۔ اگر کوئی آفاقی شخص حج وعمرہ کے ارادے سے نہیں بلکہ صرف ملاقات، زیارت اور تجارت کی غرض سے مکہ جارہا ہے تو اس سلسلے میں امام شافعی کا مذہب صحیح اور مشہور یہ ہے کہ اس کے لئے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کسی بھی حالت میں بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھنا جائز نہیں، ویسے فقہاء کی اس میں مختلف روایات ہیں۔

۲۔ جن حضرات کو مکہ بار بار آنے کا اتفاق ہوتا ہے مثلاً ڈرائیور وغیرہ، ان کے لئے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت ہونی چاہئے، مکی کے لئے بعض کتب حنفیہ کی تصریحات کی روشنی میں، اور آفاقی کے لئے یا تو مکی پر قیاس کرتے ہوئے یا مذہب غیر پر فتوی دیتے ہوئے۔

۳۔ مکی کا تمتع باطل ہے، قران باطل نہیں۔

۴۔ جب اہل مکہ اور دوسرے وہ حضرات جنہیں مکہ بار بار جانے کا سابقہ پڑتا ہے، احرام کی پابندی سے آزاد ہوگئے تو اب کوئی مشکل نہیں رہی۔

۵۔ متمتع ایک عمرہ کے بعد حج سے پہلے مزید عمرہ کرسکتا ہے۔

۶۔ (الف) معذور شخص کی جانب سے کوئی دوسرا شخص رمی جمار کرسکتا ہے۔

(ب) یہ نیابت صرف مریض اور معذور کے لئے ہے، وہ بھی ایسا معذور جو کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور جمرات تک پیدل یا سواری سے جانے کی طاقت نہ رکھتا ہو، محض ازدحام کا خوف عذر نہیں ہے۔

۷۔ حکومت سعودیہ کی جانب سے بحالت احرام حج سے روک دیئے جانے والا شخص محصر ہے بشرطیکہ حج کے دونوں رکن سے روک دیا گیا ہو۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان امام ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے، مگر آج کی حالت کے مدنظر صاحبین کے قول پر فتوی دیا جانا چاہئے۔

۹۔ (الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) آمر کی صریح اجازت ضروری ہے۔

(ج) غلبۂ ظن کافی نہیں ہے۔

(د) دم تمتع مامور پر ہوگا، خواہ اجازت سے ہو یا بغیر اجازت کے۔

(ہ) جب آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہے تو کوئی مسئلہ ہی نہیں رہا۔

(و) اگر میت نے تمتع کا امر کیا ہے تو تمتع صحیح ہے، ورنہ نہیں، اور اگر اس نے اس کی صراحت نہیں کی ہے تو ورثہ کی اجازت سے تمتع جائز ہے وصی کی اجازت سے نہیں۔

(۱۰) (الف) حالت حیض میں عورت کے لئے طواف زیارت ممنوع ہے۔

(ب) لیکن اگر اسی ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلے تو رکن ادا ہو جائیگا۔

(ج) اور اس پر بدنہ (اونٹ یا گائے) واجب ہوگا۔

(د) اس دم کی ادائیگی حرم میں ہوگی۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی عورت کا شوہر انتقال کر گیا تو ایام عدت میں اس پر حج واجب نہیں ہے لیکن کرلے تو حج ہو جائے گا مگر گناہگار ہوگی، اور اگر شوہر کا انتقال اس وقت ہوا جبکہ وہ احرام کی حالت میں تھی تو وہ محصر کے حکم میں ہوگی۔

۱۲۔ پندرہ دن سے کم مکہ رہ کر منی چلا جانے والا شخص مسافر ہی ہوگا۔

۱۳۔ نماز وتر میں کسی ایسے امام کی اقتداء کرنا جو دو رکعت پر سلام پھیر دیتا ہو جائز ہے، اس میں تشدد نہیں ہونا چاہئے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے حل طلب مسائل

مفتی شیر علی (گجرات)

۱۔ اگر کوئی آفاقی شخص مکۃ المکرمہ جانے کے ارادے سے میقات پر پہونچا تو ہمارے نزدیک اس پر احرام باندھنا واجب ہے خواہ اس کا ارادہ حج کا ہو یا عمرہ کا یا ان کے علاوہ تجارت وغیرہ کی غرض سے جانا چاہتا ہو، اور یہی امام احمدؒ کا مذہب ہے۔

امام شافعی و دیگر فقہاء فرماتے ہیں کہ جب حج یا عمرہ کی نیت سے میقات سے گذرنا ہو تو اس وقت احرام باندھنا واجب ہے ورنہ عام حالت میں مستحب ہے۔

وقال الشافعي إن دخلها للنسک وجب عليه الإحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله من غير إحرام (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴)۔

حنفی مذہب کی ترجمانی کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أولم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلامحرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيه الحاج والمعتمر وغيرهما (ہدایہ ۱/۲۳۵)۔

صاحب البحر الرائق تحریر فرماتے ہیں:

وشمل ما إذا كان قاصدا عند المجاوزة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلک بعد أن يكون قد قصد دخول مكة لأن الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فاستوى فيه الكل وأما دخوله ﷺ مكة بغير إحرام يوم الفتح مكان مختصا بتلک الساعة بدليل قوله ﷺ في ذلک اليوم مكة حرام لم تحل لأحد بعد ى وإنما حلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير إحرام (۲/۳۱۸)۔

وفي تنوير الأبصار: وحرم تأخير الإحرام عنها لمن قصد دخول مكة ولو لحاجة وقال الشامي في تشريح قوله ولو لحاجة كمجر د الرؤية والنزهة أو التجارة (شامی مطبوعہ بیروت ۳/۴۸۲)۔

علاء الدین سمرقندی تحریر فرماتے ہیں:

فمواقيت أهل الآفاق خمسة للحج والعمرة وهي مواقيت بيّنها رسول الله ﷺ تعظيما للبيت، حتى لايجوز للآ فاقي التجاوز عن هذه المواقيت لدخول مكة لقصد الحج أو للتجارة ونحوها محرما (تحفۃ الفقہاء ۲/۳۹۴)۔

حنفیہ کی دلیل حضور ﷺ کا فرمان:

"لایجاوز أحد المیقات إلامحرماوأیضاعن ابن عباس أن النبی ﷺ قال لا تجاوزوا المواقیت إلا باحرام" یہ حدیث حجت ہے اگر چہ حافظ ابن حجر نے خصیف راوی پر کلام کیا ہے اس لئے کہ صاحب إعلاء السنن مولانا ظفر تھانوی فرماتے ہیں:

قلت فماله وهو حسن الحديث على الأصل الذى أصّلنا غير مرة وقال ابن معين لا بأس به وقال مرة ثقة وقال ابن سعيد كان ثقة وأخرج البيهقى بلفظ . لايدخل أحد مكة إلا محرما قال الحافظ إسناده جيد ۔ (نیل الأوطار)۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ احرام باندھنا اس مقدس سرزمین کی تعظیم کے پیش نظر واجب ہے نہ کہ حج وعمرہ کی شرط ہونے کی وجہ سے ۔ یہی وجہ ہے کہ جولوگ میقات اور حرم کے درمیان میں رہتے ہیں ان پر بھی احرام باندھنا واجب ہے ۔ بہرحال احرام کا وجوب حرم کی سرزمین کے معظم اور مکرم ہونے کی وجہ سے ہے، اور تعظیم میں سب برابر ہیں یعنی تعظیم حرم سب پر واجب ہے خواہ حج وعمرہ کا ارادہ ہو یا ان کے علاوہ تجارت وغیرہ کا۔

شوافع کی دلیل: إنه عليه السلام دخل يوم الفتح وعليه عمامة سوداء بغير إحرام (رواہ مسلم)۔

ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جب مکہ میں قیام بغیر احرام کے جائز ہے تو دخول بلا احرام بدرجہ اولی جائز ہوگا اسلئے کہ یہ تو قیام سے اہون ہے: وجه قوله إنه تجوز السكنى بمكة من غير إحرام فالدخول أولى لأنه دون السكنى...، ترجیح ان تمام احادیث شریفہ کو سامنے رکھ کر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف کے مستدلات کے الفاظ عام ہیں لہذا عموم کا تقاضہ بھی ہے کہ ہر شخص پر احرام واجب ہونا چاہئے جو بھی میقات سے گذرے ۔ جہاں تک شوافع کے مستدل حدیث کا تعلق ہے تو یہ آپ کی خصوصیت پر محمول ہے، اس تخصیص کی دلیل خود ایک دوسری روایت مشکوۃ (۱/۲۳۸) میں مذکور ہے۔

اور شوافع کی عقلی دلیل کا ضعف بھی واضح ہے، اور سکان حرام پر آفاقی کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اصل میں تو آفاقی کا مسئلہ ہے، اس لئے کہ سکان حرم تو ہمیشہ رہتے ہیں ان کو احرام کا پابند کرنے میں عظیم مشقت ہے ، پھر اس کا ایک جواب صاحب بدائع الصنائع دیتے ہیں:

وأهل مكة بسكناهم فيها جعلوا معظمين لها بقيامهم بعمارتها وسدانتها وحفظها وحمايتها لذلک أبيح لهم السكنى (۱۶۴/۲)۔

نیز حرم کی شعائر اللہ میں سے ہے اور شعائر اللہ کی تعظیم ہر مسلمان پر ضروری ہے لہذا تعظیم کا تقاضہ یہی ہے کہ احرام باندھ کر داخل ہو۔

اس لئے ان فقہی روایات اور احادیث کو سامنے رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز بہرصورت ناجائز ہے۔

۲۔ لا يجوز مجاوزة آخر المواقيت إلا محرما فإذا جاوزه بلا إحرام لزمه دم وأحد النسكين إما حج أو عمرة لأن مجاوزة الميقات بنية دخول الحرم بمنزلة إيجاب الإحرام على نفسه۔ (البحرالرائق ۴۸/۳)۔

لا يجوز لأحد منهم أن يجاوز ميقاته إذا أراد الحج أو العمرة إلا محرما وكذلك لو أراد بمجاوزة هذه المواقيت ودخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها إلا محرما سواء أراد بدخول مكة النسك من الحج أو العمرة أو التجارة أو حاجة أخرى عندنا (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲)۔

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لايجاوز أحد الميقات إلامحرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى الحاج والمعتمر وغيرهما (ہدایہ ۲۳۵/۱)۔

كذا في الفتاوى التاتارخانية ۴۷۵/۲ كذافي الهنديه ۲۵۲/۱ كذا في خانية الهامش على الهندية ۲۸۴/۱ كذا في (إعلاء السنن ۱۸/۱۰)۔

فقہ کی ان عبارتوں سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوجاتی ہے کہ آفاقی کو بدون احرام میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت نہیں ہے، چاہے حج وعمرہ کا قصد ہو یا کوئی دوسری ضرورت ہو۔

اب رہا فتویٰ علی مذہب الغیر جیسا کہ زوج مفقود میں بعض متاخرین احناف نے امام مالکؒ کے مذہب پر فتوی دیا ہے، اور بھی اسی طرح دیگر وہ مسائل جن پر علماء احناف نے دوسرے ائمہ کے مذہب پر فتوی دیا ہے جب کہ زوج مفقود میں حنفی مذہب از روئے دلیل نہایت قوی اور غایت احتیاط پر مبنی ہے، یہ خروج عن المذہب یا بالفاظ دیگر فتوی علی مذہب الغیر اس وقت جائز ہے جب کہ اپنے مذہب میں عمل کرنے میں ضرر عظیم ہو اور ایسی صورت ہو کہ جس کا ازالہ ممکن نہ ہو جیسا کہ زوج مفقود میں۔

رہی ضرورت کی بات کہ ضرورت کے وقت افتاء علی مذہب الغیر جائز ہے تو جہاں تک ضرورت کا مسئلہ ہے تو یہ دفع مضرت کے لئے ہے، یعنی ضرورت کی بناء پر کسی حرام کے ارتکاب واستعمال کی اس وقت اجازت ہوگی جب کہ کسی ضرر کو دفع کرنا مقصود ہو کسی نفع کے حصول کے لئے نہیں، لہٰذا اگر ضرورت کی بنیاد مال و دولت کی بڑھوتری و زیادتی، اسراف، عیش پرستی، حفاظت مال واسباب ہو تو حرام کے ارتکاب واستعمال کی اجازت نہ ہوگی، جیسا کہ حضرت تھانویؒ امداد الفتاوی میں تحریر فرماتے ہیں، اور صاحب الاشباہ کا ایک قول بھی اس کی تائید کرتا ہے، زیادتی کے حق میں کوئی ضرورت نہیں پائی جاتی، یعنی ضرورت کا اعتبار صرف ضرورت پوری کرنے کے لئے ہوتا ہے مال و دولت میں اضافہ کرنے کے لئے نہیں۔ (بحوالہ "الربا" لمولانا عبیداللہ اسعدی ر۲۵۹)۔

ان اقوال وقیودات اور ان تمام قیودات کی روشنی میں جو دوسرے ائمہ کے مذاہب پر فتوی دینے کے لئے ملحوظ ہیں بظاہر اس مسئلہ میں ضرورت کا تحقق اس درجہ کا نہیں ہے کہ حنفی مذہب چھوڑ کر دیگر ائمہ کے مذاہب پر فتوی دیا جائے۔

اب رہی یہ بات کہ پھر اس مسئلہ کا حل کیا ہے تو اگر واقعی ضرورت ہے جیسا کہ سوال سے ظاہر ہوتا ہے تو ضرورت وحاجت کا تعین نہ تو خود صاحب ضرورت کر سکتا ہے اور نہ ہی ہر کس وناکس، بلکہ شرعی قوانین واصول کی روشنی میں کوئی متدین عالم ماہر شریعت اور ایسا صاحب بصیرت شخص ہی کر سکتا ہے جو وہاں کے حالات سے بخوبی واقف ہو اور اس نے بچشم خود دیکھا ہو کہ واقعی لوگ ضیق وتنگی میں مبتلا ہیں، نیز یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ باعتبار نقل وعقل احناف کا مذہب اس سلسلہ میں نہایت قوی اور تعظیم شعائر اللہ پر مبنی ہے۔

ویسے جہاں تک ٹیکسی ڈرائیوروں کی کثرت آمد ورفت کا مسئلہ ہے تو اس کا ایک حل یہ بھی تو نکالا جا سکتا ہے کہ حل میں حدود حرم کے قریب ایک ٹیکسی ڈرائیور لائے اور پھر وہاں سے دوسری سواری کا نظم کیا جائے، اگر چہ موجودہ دور کے بعض علماء نے آفاقی کو بلا احرام مثلاً ٹیکسی ڈرائیور اور تجار کو حرج کی بناء پر داخل ہونے کی اجازت دی ہے لیکن ہمیں ان سے اتفاق نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ حرج کی وجہ سے اصل کو وہاں چھوڑا جاتا ہے جہاں اس کا کوئی بدل ہو جیسا کہ نماز میں قیام پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے بیٹھکر نماز پڑھنے کی اجازت ہے، اور بیٹھنے پر قادر نہ ہو تو لیٹ کر ادا کرے، اسی طرح پانی کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا بدل تیمم ہے، اور یہاں کوئی ایسا بدل نہیں ہے، جس کی وجہ سے اصل کو چھوڑ دیا جائے اور ضرورت بھی تحصیل اموال اور اس کے اضافہ کی ہے۔

۳۔ مکۃ المکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا مکروہ ہے اور اگر حج کا ارادہ نہ ہو تو مکروہ نہیں، شامی میں ہے:

(تنبیہ) یزاد على الأيام الخمسة ما في اللباب وغيره من كراهة فعلها في أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعناهم: أي من المقيمين ومن في داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا في سنتهم، فيكونوا متمتعين وهم عن التمتع ممنوعون وإلا فلا منع للمكي عن العمرة المفردة في أشهر الحج إذا لم يحج في تلك السنة ومن خالف فعليه البيان (شرح اللباب ومثلہ فی البحر شامی ۳/۴۷۷ کذا فی زبدۃ لمناسک ۱/۲۵۵)۔

مکی کے لئے قران وتمتع مکروہ ہے لیکن اگر کر لیا تو ادا ہو جائے گا اور دم جبر لازم ہوگا۔

(والمكي ومن في حكمه يفرد فقط) ولو قرن أوتمتع جاز وأساء وعليه دم جبر ۔(شامی ۳/۵۶۷) **وليس لأهل مكة ولا لأهل داخل المواقيت التي بينها وبين مكة قران ولا تمتع...... ولو جمع المكي بين العمرة والحج في أشهر الحج فعليه دم لكن دم كفارة الذنب لادم نسک** ۔ (بدائع الصنائع ۲/۱۶۹ کذا فی الہندیہ ۱/۲۳۹)۔

۴۔ وہ مکی جس کا ارادہ اسی سال حج کا ہے اگر وہ اپنی کسی ضرورت کے لئے میقات سے باہر گیا تو اب چونکہ واپسی میں میقات سے بلا احرام گذرنا جائز نہیں ہے اس لئے احرام باندھنا ضروری ہوگا اور احرام سے حلال ہونے کے لئے ارکان عمرہ بھی ادا کرنا ضروری ہوگا، پھر جب اسی سال حج بھی کرے گا تو متمتع بھی ہو جائے گا، حالانکہ تمتع اس کے

لئے ممنوع ہے لیکن اس کا متمتع ہونا ضرورۃً یا ضمناً ہے اصلاً یا قصداً نہیں ہے، اور جو چیز ضرورۃً یا ضمناً ثابت ہوتی ہے اس کا حکم اس چیز سے جو اصلاً یا قصداً ثابت ہو مختلف ہوتا ہے، کتب فقہ میں اس کی بہت سی نظیریں موجود ہیں کہ ضمناً اور تبعاً ایک چیز جائز ہوتی ہے اور اصالۃً و مستقلاً ناجائز ہوتی ہے، لہٰذا اس صورت میں اگر چہ دم جبر واجب ہوگا لیکن ضمناً یا تبعاً اس کے غیر ممنوع اور جائز ہونے کی گنجائش خاص طور سے اس وقت جبکہ اتنی طویل مدت تک مکہ سے نہ نکلنے میں حرج اور نقصان ہو نکل سکتی ہے، لہٰذا علماء اس پر غور فرمائیں۔

۵۔ متمتع آفاقی ایک عمرہ کے بعد دوسرا عمرہ حج سے پہلے کرسکتا ہے (معلم الحجاج۔۲۳۸)۔

اس لئے کہ نہایہ مبسوط بحر، اخی زادہ وعلامہ قاسم وغیرہم نے اس کی تصریح کی ہے، پانچ ایام ممنوعہ کے سوا باقی تمام سال میں عمرہ کرنا بلاکراہیت جائز ہے اور اس بارے میں مکی اور آفاقی میں کوئی فرق نہیں ہے (بحوالہ عمدۃ الفقہ ۲۹۴/۴)۔

۶۔ (الف) عمل رمی میں ایک شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے۔ **لأن أفعال الحج يجرى فيها النيابة** (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷)۔

(ب) یہ نیابت صرف مریض اور معذور کے لئے ہوسکتی ہے، **و سواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمى بنفسه كالمريض الذى لا يستطيع الرمى فوضع الحصى فى كفه فرمى بها أو رمى عنه غيره** (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷)۔

اس معذوری کی حد یہ ہے کہ ایسا معذور ہو کہ کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کرسکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سواری پر آنے میں سخت تکلیف ہو یا فرض میں زیادتی تاخیر سے صحت یاب ہونے کا خوف ہو یا سواری یا اٹھانے والا کوئی شخص نہ ملے تو ایسا شخص معذور ہے اور اس کی طرف سے دوسرا شخص رمی کرسکتا ہے، اور اگر مذکورہ بالا اعذار نہ ہوں تو خود رمی کرنا ضروری ہوگا اور اس کے لئے نیابت جائز نہ ہوگی، ازدحام کے خوف سے نائب بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے جس کو ازدحام کا خوف ہو رات کو رمی کرسکتا ہے، ویسے رات کو رمی کرنا مکروہ ضرور ہے لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے بلاکراہت جائز ہے، اگر خوف ازدحام کی وجہ سے خود رمی نہ کرے تو دم واجب ہوگا۔

قد تبين مما قدمنا أنهم جعلوا خوف الزحام عذراً للمرأة ولمن به علة أو ضعف فى تقديم الرمى قبل طلوع الشمس أو تأخيره إلى الليل لا فى جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (غنیۃ الناسک فی بغیۃ المناسک ۱۰۰)۔

۷۔ ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں لہٰذا محصر کے تمام احکام ان پر جاری ہوں گے۔

فى نهاية ابن الأثير يقال أحصره المرض أو السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر (فتح القدیر ۳/۵۲)۔

محصر سے کہا جائیگا کہ حرم میں ذبح کرنے کے لئے ہدی بھیج دے اور جس کے ساتھ ہدی بھیجے اس سے ایک

معین دن کا وعدہ کرلے کہ فلاں دن ذبح کرے اور جب محصر کو اس بات کا یقین ہو جائے کہ ہدی ذبح ہوگئی تو اپنے آپ کو حلال کرلے۔

یقال له ابعث شاة تذبح فی الحرم وواعد من تبعته بیوم بعینه یذبح فیه ثم تحلل (ہدایہ ۲۹۴/۱)۔

۸۔ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور احناف میں سے صاحبین ان امور اربعہ میں ترتیب کی سنیت کے قائل ہیں جبکہ امام اعظمؒ اور امام مالکؒ ان امور میں ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں، موجودہ دور میں چونکہ بوجہ ازدحام ترتیب کی رعایت میں کافی دشواری درپیش ہے اور جبکہ صحیح روایت بھی موجود ہے جیسا کہ (افعل ولاحرج، افعل ولاحرج) ان امور پر نظر کرتے ہوئے صاحبین کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے، یہ بات ملحوظ رہے کہ امام صاحب کا مذہب باعتبار دلیل قوی ہے لہذا حتی الامکان ترتیب کا لحاظ کیا جائے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

اشتیاق احمد اعظمی

دارالعلوم، مئو

۱۔ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے والے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو۔ لیکن حج وعمرہ کی نیت، جو لوگ نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو اس سلسلے میں ان کے لئے احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھنا ہے یا نہیں، اس سلسلے میں فقہائے امت اور ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف رائے ہے، جو درج ذیل ہے:

(۱) احناف: آفاقی شخص مکہ مکرمہ میں دخول کے ارادہ سے جب میقات پر پہونچے تو اسے بہر حال احرام باندھ کر ہی آگے بڑھنا ہوگا، خواہ اس کا قصد، حج یا عمرہ کا ہو یا نہ ہو، ہدایہ میں ہے:

الآفاقی إذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد (۲۱۴/۱)۔

(۲) مالک: جو شخص مکہ مکرمہ میں بغیر احرام، عمداً، یا جہالۃً داخل ہوا تو اس نے برا کام کیا، لیکن اس پر کوئی دم لازم نہیں، عینی میں ہے: **قال مالك: من دخل مكة غير محرم متعمداً أو جاهلاً فقد أساء ولا شئ عليه** (عینی شرح ہدایہ ۱۴۰۴/۴)۔

(۳) شافعی: جو شخص مکہ مکرمہ میں حج، یا عمرہ کا ارادہ کر کے داخل ہونا چاہتا ہے تو اس کے لئے میقات ہی سے احرام باندھ کر جانا واجب ہے۔ لیکن مکہ مکرمہ میں داخل ہونا کسی اور مقصد کے تحت ہو اور اس کی آمد و رفت مکرر اور بار بار ہوتی ہو تو اس پر احرام واجب نہیں۔ امام شافعی کا ایک دوسرا قول، مکہ مکرمہ میں دخول کے وقت استحباب احرام کا بھی ہے، جیسا کہ امام نووی نے منہاج میں لکھا ہے: **وفي المنهاج للنووي: من قصد مكة غير لا شك أنه يستحب له أن يحرم بحج أو عمرة وفي قول يجب إلا أن يتكرر دخولها كحطاب و صياد** (۱۴۰۴/۴ عینی)۔

(۴) احمد: مکلف شخص اگر مکہ مکرمہ میں بلا ارادہ قتال مشروع، یا بلا حاجۃ متکررہ، جانا چاہتا ہو تو اس کے لئے میقات سے بلا احرام باندھے، تجاوز ناجائز ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی تحریر فرماتے ہیں: **المكلف الذي يدخل بغير قتال ولا حاجة متكررة لا يجوز تجاوز الميقات غير محرم و به قال أبو حنيفة، .مض أصحاب الشافعي** (المغنی ۲۶۹/۳)۔

لیکن اگر کوئی شخص بارادہ قتال مباح، خوف یا حاجت متکررہ، مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہو جیسے حشاش (گھاس اکٹھا کر کے فروخت کرنے والا) حطاب (لکڑہارا) ناقل الميرة والفيح (غلہ اور چارہ کو ایک جگہ سے دوسری

جگہ لانے اور لیجانے والا) یا ایسا شخص جس کی جائداد، حرم مکہ کی حدود میں ہو اور وہ ہر روز آمد ورفت رکھنے پر مجبور ہو تو ایسے تمام لوگوں پر احرام باندھ کر مکہ مکرمہ میں دخول واجب نہ ہوگا۔

من دخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب وناقل الميرة والفيج ومن كانت ضيعته، يتكرر دخوله و خروجه إليها فهؤلاء لا إحرام عليهم (المغني ۴/۲۶۸)۔

قول اول کے ادلہ:

وہ حدیث جسے ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اپنی سند کے توسط سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: لا یجاوز أحد المیقات الإمحرما" یعنی کوئی میقات سے بغیر احرام باندھے آگے نہ بڑھے، یہ حدیث طبرانی نے بھی اپنی معجم میں روایت کی ہے۔

عن أبی الشعثاء أنه رأى ابن عباسٌ: یرد من جاوز المیقات غیر محرم (التعلیق الصبیح ۳/۱۷۶)۔

ابوشعثاء سے مروی ہے کہ انہوں نے ابن عباسؓ کو دیکھا کہ وہ ہر اس شخص کو جو میقات سے احرام باندھے بغیر آگے بڑھ جاتا تھا، اسے واپس لوٹا رہے تھے۔

عقلی دلیل: وہ یہ کہ احرام کا وجوب، اس مقدس سرزمین کے تقدس اور عظمت واحترام کے پیش نظر ہے، اس لئے وجوب احرام کے معاملہ میں، حاجی اور معتمر اور ان کے علاوہ دیگر تمام لوگ یکساں حکم رکھیں گے، عینی میں ہے:

ولأن وجوب الإحرام لتعظیم هذه البقعة الشریعة فیستوی فیه الحاج والمعتمر وغیرهما (۴/۴/۱۳۰)۔

دوسرے قول کی دلیل:

حضرت عبداللہ بن عمر کا فعل کہ وہ مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ جارہے تھے، راستہ پر ان کو ایسی خبر ملی جس کی بناپر وہ مدینہ منورہ نہ جاکر مکہ کی طرف واپس لوٹ آئے اور مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوئے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے اپنی مؤطا میں یہ باب قائم کیا ہے، باب دخول مکة بغیر احرام" اور اس کے ذیل میں یہ روایت نقل کی ہے، اخبرنا مالک حدثنا نافع أن ابن عمر اعتمر ثم أقبل حتی إذا کان بقدید جاءه خبر من المدینة فرجع فدخل مکة بغیر إحرام (۲۱۹ موطا امام محمدؒ)۔

تیسرے اور چوتھے قول کی دلیل:

۱۔ حج اور عمرہ کا قصد ہو تو بغیر احرام باندھے میقات سے تجاوز ناجائز ہونے کی دلیل وہی روایتیں ہیں جن کا ذکر قول اول کے ادلہ میں آچکا ہے۔

لیکن اگر حج وعمرہ کا قصد نہ ہو تو بغیر احرام باندھے، میقات سے تجاوز کے جواز کی دلیل، اس روایت کا مفہوم ہے جس میں یہ کلمات وارد ہوئے ہیں: فهن لهن ولمن أتى علیهن من غیر أهلهن لمن کان یرید

الحج والعمرة (مشکاۃ شریف باب المناسک، بحوالہ التعلیق الصبیح ۳/ ۱۷۶)۔

مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلویؒ حدیث کے ٹکڑے "لمن کان یرید الحج والعمرة" پر تحریر فرماتے ہیں: وفیه دلالة علی أن من مر بالمیقات لایرید حجا ولا عمرة لا یلزمه الإحرام لدخول مکة کما هو الصحیح عند الشافعیة (۳/ ۱۷۶ التعلیق)۔

۲۔إن النبی ﷺ دخل یو الفتح مکة حلالا وعلی رأسه المغفر (متفق علیه) وفی روایة مسلم وعلی رأسه عمامة سوداء (تعلیق ۳/ ۲۶۹)۔

۳۔روی عن ابن عمر أنه دخلها بغیر إحرام.

۴۔اور اس لئے بھی مکہ مکرمہ میں احرام باندھ کر جانا واجب نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ دو حرموں میں سے ایک ہے تو جیسے مدینہ منورہ جاتے وقت احرام باندھ کر جانا واجب نہیں ہوتا، اسی طرح مکہ مکرمہ میں جانے کے وقت بھی احرام واجب نہیں ہوگا۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں: دلالة أحد الحرمین فلم یلزمه الإحرام لدخوله کحرم المدینة (۳/ ۲۶۹ المغنی)۔

۵۔لو أوجبنا الإحرام علی من یتکرر دخوله أفضی إلی أن یکون جمیع زمانه محرما فقط للحرج (۳/ ۲۶۹ المغنی) یعنی بار بار مکہ آنے جانے والے شخص کو اگر احرام باندھنے کا مکلف بنادیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ہر وقت احرام کی حالت میں رہے اور یہ حرج کی بات ہے، اس لئے دفع حرج کے پیش نظر احرام باندھ کر جانے کی قید اٹھالی جائے گی۔

ترجیح: دلائل کی روشنی میں قول اول راجح معلوم ہوتا ہے کہ ہر مکہ جانے والے شخص پر احرام باندھ کر جانا واجب ہونا چاہئے الا یہ کہ وہ لوگ جو روزانہ آمدورفت رکھنے پر مجبور ہوں تو رفع حرج کے پیش نظر انہیں مستثنیٰ کیا جانا چاہئے۔

۲۔ آج کل تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمدورفت کی کثرت وسہولت کی وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جاکر پھر مکہ مکرمہ واپس آنا اور حجاز مقدس کے دوسرے شہروں (مدینہ منورہ وغیرہ) کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ اور مدینہ کے درمیان آمدورفت کرتے ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے لے جانے والے ملازمین، اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم سے باہر آمدورفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی وقت طلب اور وقت طلب ہے، چونکہ فقہائے احناف کے نزدیک، حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے (خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو) احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے۔ تاہم ان جیسے حالات میں رفع حرج کے پیش نظر ایسے لوگوں کو صرف مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے جن کی واقعی روزانہ آمدورفت رہتی ہو اور وہ اس کے لئے مجبور ہوں۔ کیونکہ فقہائے احناف نے خود، میقات کے اندر رہنے والے افراد کو بغیر احرام باندھے، مکہ میں

دخول کی اجازت صرف رفع حرج کے پیش نظر دے رکھی ہے، تو یہ بنیاد جب میقات سے باہر رہنے والوں کے لئے آج کل کے دور میں پائی جارہی ہے تو انہیں بھی احرام کی قید سے مستثنی کیا جانا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

ہدایہ میں ہے: ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجة لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم (۲۱۴/۱ ہدایہ)۔

علامہ عینی نے اس موقع پر شرح کرتے ہوئے یہ روایت ذکر فرمائی ہے: روى عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام رخص للحطابين أن يدخلوها بغير إحرام والظاهر أنهم لا يجاوزون الميقات فدل على أنه من كان داخل الميقات (۱۴۰۵/۲ عینی) یعنی حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے لکڑ ہاروں (حطابین) کو مکہ مکرمہ میں بغیر احرام باندھے، داخل ہونے کی اجازت دی تھی، علامہ عینی اس روایت کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ یہ امر ظاہر ہے کہ حطابین عام طور سے، میقات سے باہر نہیں جایا کرتے تھے، اس لئے اس روایت کا ماحصل یہ نکلا کہ یہ اجازت انہی لوگوں کو حاصل ہوگی جو میقات کے اندر رہتے ہوں۔ لیکن آج کے دور میں مندرجہ بالا تیز رفتار ترقی کو سامنے رکھ کر یہ کہنا مشکل نہیں کہ حطابین جو آپ (ﷺ) کے زمانہ میں اپنے کام کے سلسلے میں میقات کے اندر ہی آمدورفت رکھا کرتے تھے، ان کے بالمقابل آج کے پیشہ ور لوگ، میقات کے باہر اور اس سے کہیں زیادہ دور دراز کی مسافت میں آمدورفت رکھتے ہیں اور اپنے پیشہ کی بقا کے پیش نظر وہ اس کے لئے مجبور بھی ہیں، اس لئے ان حالات کو سامنے رکھ کر ہر ایسے شخص کو جس کی آمدورفت واقعی متکرر ہو اور وہ آنے جانے پر واقعی مجبور ہو تو اس کے حق میں رفع حرج کو بنیاد بنا کر احرام کی قید سے مستثنی کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ دیگر فقہاء کرام کے مسلک میں اس باب میں توسع ہے۔

۳۔ مکی کے لئے قران وتمتع کا حکم:

مکہ مکرمہ میں مقیم شخص، اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست نہیں ہے، یعنی مکی اور ان تمام لوگوں کے لئے جو مکی کے حکم میں ہیں، تمتع، یا قران کی گنجائش نہیں ہے۔ ہدایہ کی شرح فتح القدیر میں حضرت عمرؓ کا قول لکھا ہے: وصح عن عمر أنه قال: ليس لأهل مكة تمتع ولا قران (۴۲۸/۲)۔

اور درمختار میں ہے: والمكي ومن في حكمه يفرد فقط (۲۷۰/۲ درمختار الشامی) یعنی مکی اور وہ شخص جو مکی کے حکم میں ہے، اسے صرف حج افراد کرنے کی اجازت ہے۔

لیکن مکی اور اس کے حکم میں آنے والا شخص، اگر قران، یا تمتع کر ہی لے، جس کی اس کے لئے شرعا گنجائش نہیں تھی، تو فقہاء احناف اسے جنایت کا مرتکب گردانتے ہوئے اس کے تمتع وقران کو جواز کی حیثیت دیتے اور اس پر دم جبر واجب قرار دیتے ہیں۔ قال في التحفة: ومع هذا لو تمتعوا جاز وأساءوا وعليهم دم الجبر (۴۲۸/۲ فتح القدیر)۔

اورعلامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر (۲؍۲۷۰شامی)۔

مکی کے حق میں تمتع وقران کے عدم جواز کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام (سورۃ البقرۃ آیہ رقم ۱۹۶)۔اور یہ (یعنی تمتع) اس شخص کیلئے ہے جس کے اہل وعیال، مسجد حرام یعنی کعبہ کے قرب میں نہ رہتے ہوں (ترجمہ از شیخ الہندؒ)۔

اور چونکہ قران وتمتع کی مشروعیت میں یہ علت کارفرما ہے کہ آفاقی حاجی کو بجائے دو مستقل سفر کے ایک ہی سفر میں، عمرہ وحج دونوں ادا کرنے کی سہولت حاصل ہو اور اس سہولت کی حصولیابی، آفاقی حاجی ہی کی صورت میں ہو سکتی ہے، اس لئے قران وتمتع، صرف آفاقی حاجی ہی کے لئے درست ہوگا، نہ کہ مکی اور ان لوگوں کے لئے جو مکی کے حکم میں ہوں۔علامہ برہان الدین مرغینانی ہدایہ میں لکھتے ہیں:

لأن شرعهما للترفه بإسقاط إحدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي (ہدایہ۱؍۲۴۳)۔

۴۔ یہ بات مسلم ہے کہ مکی اور مقیم مکہ شخص کے لئے تمتع وقران کرنا درست نہیں ہے۔اور میقات کے باہر سے، مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج، یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر مکہ مکرمہ میں داخل ہونا ضروری ہے۔اب مکہ مکرمہ میں مقیم حضرات، جو حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے، میقات سے باہر گئے، پھر اشہر حج کے اندر، مکہ مکرمہ واپس لوٹنے لگے تو احرام باندھ کر آنا لازمی ہے۔اور احرام سے حلال ہونے کے لئے، ارکان عمرہ کی ادائیگی کرنی ہوگی اور اگر اس سال، وہ حج بھی ادا کرلے تو ایسی صورت میں اس پر دم جنایت واجب نہ ہوگا باتفاق ائمہ اربعہ، لیکن تمتع کرنے کی وجہ سے، اس پر دم تمتع، عند البعض لازم ہوگا، ملاعلی قاری مناسک میں لکھتے ہیں:

وقد ذكر عزين جماعة في منسكه: أن المكي إذا خرج إلى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمرة في اشهر الحج ثم حج من عامه، لم يلزمه الدم باتفاق الأربعة (شرح اللباب،ص۱۵۳)۔

یعنی عزین جماعہ نے اپنی کتاب ''منسک'' میں ذکر کیا ہے کہ مکی جب اپنی بعض ضروریات کی وجہ سے کسی آفاقی علاقہ میں چلا جائے، پھر لوٹے اور اشہر حج میں عمرہ کا احرام باندھے (اور عمرہ مکمل ادا کرلے) اور پھر اسی سال حج بھی کرلے تو اس مکی پر باتفاق ائمہ اربعہ، دم لازم نہ ہوگا۔یہاں جس دم کے عدم لزوم کی بات ہو رہی ہے، یہ وہ دم جبر ہے جس کا ترتب ترک سنت کے باعث ہوتا ہے، نہ کہ دم تمتع، کیونکہ دم تمتع کا لزوم بالاتفاق ہوا کرتا ہے، ہاں بعض فقہاء مثلاً حنفیہ اس کو دم شکر کہتے ہیں، اور غیر حنفی فقہاء اسے دم جبر کا نام دیتے ہیں، ملاعلی قاری لکھتے ہیں: والمراد بعدم لزوم الدم، دم الجبر المتفرع على تركه السنة، لأن دم المتعة، سواء كان شكرا عندنا او جبراً عند غيرنا فهو لازم اتفاقا (شرح اللباب،ص۱۵۳)۔

مذکورہ بالا صورت میں مکی کا تمتع، بالکل درست ہے، اس میں کوئی کراہت ہے اور نہ ہی کسی طرح کی جنایت

، جس پر دم لازم ہو، البتہ اس مکی کے تمتع کی درستگی اور صحت کے لئے، ملا علی قاری نے ایک شرط لگائی ہے، وہ یہ کہ مکی کا تمتع اس وقت درست مانا جائے گا جب کہ اس کا مکہ مکرمہ سے باہر آفاق میں جانا اشہر حج سے پہلے ہوا ہو۔ چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

فمقصوده أن تمتعه حينئذ يكون مسنونا غير مكروه بلا خلاف لكن لا بد من قيد خروجه من مكة إلى الآفاق قبل اشهر الحج عندنا (شرح اللباب ۱۵۴۔۱۵۳)۔

پھر ملا علی قاریؒ اس سلسلے میں مکی اور مکہ میں مقیم شخص کے درمیان بھی فرق کرنے کے قائل ہیں، اور وہ یہ کہ مذکورہ بالا صورت میں، اصل مکی شخص کے حق میں تمتع کے جواز کے قائل نہیں (کیونکہ مکی شخص عمرہ سے فراغت کے بعد الما م صحیح کے زمرہ میں آجاتا ہے) ہاں جو شخص، مکہ مکرمہ میں مقیم ہو اس کے لئے مندرجہ بالا شکل میں تمتع کی اجازت دیتے ہیں اور اس کے تمتع کو بالکل صحیح، درست اور سنت کے مطابق قرار دیتے ہیں۔ ملا علی قاری رقم طراز ہیں:

ولا يبعد أن يفرق بين المكي المتوطن و بين المكي المقيم فيمتنع تمتع الأول دون الثاني (شرح اللباب ۱۵۳۔۱۵۴)۔

اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص، اگر اشہر حج کے آغاز سے قبل، مکہ مکرمہ سے نکل کر آفاق میں کسی جگہ چلا جائے اور ضرورت پوری کر کے اشہر حج میں مکہ مکرمہ میں واپس آئے، تو عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ مکرمہ میں عمرہ ادا کرے اور پھر حج اسی سال کرے تو وہ یقیناً متمتع ہوگا، اس پر کسی طرح کا دم جنایت واجب نہ ہوگا، بلکہ دیگر تمتع کرنے والوں کی طرح اسے بھی صرف دم شکر ادا کرنا ہوگا۔

۵۔ آفاقی متمتع کے عمرہ سے فراغت کے بعد اور حج کا احرام باندھنے سے قبل، مزید نفلی عمرہ کرنے کا حکم:

عمرہ ایک عبادت ہے اس کی ادائیگی کے لئے حج کی مانند شریعت نے مخصوص ایام کی تعیین وتحدید نہیں فرمائی ہے، بلکہ اس کی ادائیگی کے لئے پورے سال کے اندر صلاحیت موجود ہے، ہاں چند مخصوص ایام میں عمرہ کرنا مکروہ تحریمی ہے اور وہ پانچ دن ہیں، یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق کے تین دن، بغیۃ المناسک میں مولانا حسن شاہ تحریر فرماتے ہیں: **و تصح في كل السنة ولكن يكره تحريما انشاؤها بالإحرام في خمسة أيام: يوم عرفة و يوم النحر و أيام التشريق للنهي عنها فيها** (ص ۱۰۵)۔

رہا آفاقی متمتع شخص، تو جب وہ عمرہ ادا کر کے حلال ہو جائے گا اور پھر حج تک وہ مکہ مکرمہ میں مقیم رہے گا تو دوسرے اشخاص کی مانند، حج سے پہلے نفلی طواف اور نفلی عمرے ادا کر سکتا ہے۔ علامہ شامیؒ درمختار کی عبارت: أقام بمكة حلالا (أي المتمتع) کے ذیل میں تحریر فرماتے ہیں: أفاد أنه يفعل ما يفعله الحلال فيطوف بالبيت ما بداله ويعتمر قبل الحج (شامی ۲/۲۶۸)۔

اور علامہ ابن نجیم اپنی شہرہ آفاق تصنیف "البحر الرائق" میں رقم طراز ہیں:

هـذا المتمتع الآفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف.

ابوبکر بصاص رازی نے حضرت عمرؓ کا ایک اثر، ابن عباس کی روایت سے نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے پہلے، عمرہ کے تکرار میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ عن ابن عباسؓ قال وسمعت عمر يقول: لو اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعت (أحکام القرآن لجصاص الرازی ۱/۲۸۵)۔

حضرت عمرؓ کا یہ ارشادگرامی اس پس منظر میں ہے جب کہ ایام جاہلیت میں اشہر حج کے اندر عمرہ کرنا أفجر الفجو رتصور ہوتا تھا۔

دوعمروں کے درمیان کتنافصل ہونا چاہئے:

دوعمروں کے درمیان کس قدر فصل ہونا چاہئے، اس ضمن میں علماء امت کے مختلف اقوال، ہمیں ملتے ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

ا۔ بعض حضرات کے نزدیک، ایک سال میں ایک صرف مرتبہ عمرہ کیا جاسکتا ہے، یہ قول حسن بصری، ابن سیرین، امام مالک اورامام نخعی کا ہے۔ قال النخعي: ما كانوا يعتمرون في السنة إلا مرة، ولأن النبي ﷺ لم يفعله (۲۲۶/۳المغنی لابن قدامہ)۔

۲۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت اور دیگر علماء امت اس بات کے قائل ہیں کہ سال کے اندر عمرہ کی تکرار میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ قول حضرت علی، ابن عمر، ابن عباس، انس، عائشہ رضی اللہ عنہم اور حضرت عطاء، طاؤس، عکرمہ اورامام شافعیؒ سے مروی ہے۔

پھران حضرات کے مابین اس امر میں اختلاف واقع ہے کہ دوعمروں کے مابین، کم ازکم کتنا فصل ہو۔

(الف)۔ حضرت علی نے فرمایا ہر ماہ میں ایک مرتبہ عمرہ کیا جاسکتا ہے۔

(ب)۔ حضرت انس کا معمول یہ تھا کہ ایک مرتبہ عمرہ کرنے کے بعد جب حلق کرالیتے اور پھر بال اگ جاتا تو دوسرا عمرہ کرتے تھے۔ كان أنس إذا حمم رأسه خرج فاعتمر (المغنی۲۲۶/۳)۔

(ج) عکرمہ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ عمرہ اس وقت کرتے تھے جب ان کے بال پراسترا چلنا ممکن ہوتا۔

(د) عطاء فرماتے ہیں کہ اگر چاہے تو ہر ماہ، دومرتبہ عمرہ کرلے۔

(ھ) امام احمد کا خیال ہے کہ دس دن سے پہلے عمرہ کی تکرارنہیں ہونی چاہئے، کیونکہ عمرہ کے بعد حلق، یا قصر کرنا واجب ہے اور دس یوم سے کم میں حلق کرانا ناممکن ہوگا۔ قال أحمد: إذا اعتمر فلا بد من أن يحلق أو يقصر وفي عشرة أيام يمكن حلق الرأس فظاهر هذا أنه لا يستحب أن يعتمر في أقل من عشرة أيام (المغنی۲۲۶/۳)۔

۶۔الف: عمل رمی میں نیابت:

رمی چونکہ مناسک حج میں سے ایک نسک ہے اس لئے جس طرح تمام افعال حج کو بشرط صحت وعدم مجبوری ومعذوری، حاجی خود ادا کرے گا، ایسے رمی بھی خود ادا کرنی ہوگی، بغیر معذوری کے خود سے نہ کرنا درست نہیں۔ لیکن مجبوری اور معذوری کی حالت میں نیابت جائز ہوگی۔ علماء کرام نے عمل رمی کی ادائیگی اور صحت کے لئے دس شرائط بیان کی ہیں، منجملہ ان شرائط کے، ایک شرط یہ بھی ہے کہ حاجی رمی خود کرے، چنانچہ بغیۃ المناسک میں ہے: الشـــرط السادس أن یومی بنفسـه فلا تجوز النیابة فیه عند القدرة (ص/۱۰۰)۔

شرح لباب اس کو پانچویں شرط شمار کرایا ہے چنانچہ اس کی عبارت یوں ہے: الخامس أن یومی بنفسـه فلا تجوز النیابة عند القدرة (ص/۱۳۲)۔

مجبور ومعذور کے لئے، عمل رمی میں نیابت کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کیا جا سکتا ہے جسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں، وعن جابر رضی الله عنه: قال حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء والصبیان فلبینا عن الصبیان ورمینا عنهم (رواہ احمد وابن ماجہ بحوالہ فقہ السنہ لسید سابق ۱/۶۳۳)

(ب): رمی میں نیابت ہو سکتی ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، لیکن اس کی اجازت صرف معذور اور مریض تک محدود ہوگی۔ و تجوز (النیابة) عند العذر (ص/۱۰۰ بغیۃ المناسک)۔ واضح ہو کہ عمل رمی کی حیثیت وجوب کی ہے اور واجب کا ترک بغیر عذر صحیح نہیں۔ لیکن اگر کوئی معذوری ومجبوری میں ترک کرے تو اس پر کوئی دم لازم نہ ہوگا۔ لو ترک شیئا من الواجبات لعذر لاشیء فیه (بغیۃ المناسک /ص ۱۲۸) اور عذر سے مراد ہو عذر ہوگا جو منجانب اللہ ہو چنانچہ اگر عذر من جانب العباد ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا جیسے کسی کے جبر واکراہ کے باعث، کوئی اگر کسی محظورات احرام کا ارتکاب کرلے تو وہ شرعاً معذور نہ ہوگا مثلاً کسی کے دباؤ اور اکراہ کے نتیجہ میں، بحالت احرام، خوشبو لگا لے یا لباس پہن لے تو دم واجب ہوگا۔

ثم مرادهم بالعذر ما یکون من الله تعالى فلو کان من العباد فلیس بعذر حتى لو أکره على محظورات الإحرام کالطیب واللبس فیجب علیه الجزاء (بغیۃ المناسک ص/۱۲۸)

مجبوری ومعذوری کی تحدید:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ معذوری ومجبوری کی حد کیا ہوگی، جس کے باعث نیابت، عمل رمی میں جائز ہو سکتی ہو تو اس کی تحدید فقہاء کرام کے یہاں ہمیں ملتی ہے۔

وحد المریض أن یصیر بحیث یصلی جالسا لأنه لا یستطیع الرمی راکبا ولا محمولا إما لأنه تعذر علیه الرمی أو یلحقه بالرمی ضرر (بغیۃ المناسک /ص ۱۰۰) (یعنی مریض اور معذور کی حد یہ ہے کہ وہ اتنا کمزور اور بیمار ہو جائے کہ نماز بیٹھ کر ہی پڑھ سکتا ہو، کیونکہ ایسا شخص نہ تو سوار ہو کر رمی کر سکتا ہے اور نہ اس صورت میں وہ رمی کر سکتا ہے کہ اسے دوسرا شخص لاد کر رمی تک لے جائے، یا تو اس کے لئے عمل رمی بالکل دشوار ہو

چکا ہو، یا یہ کہ وہ رمی کسی طرح کر لے سکتا ہے لیکن اس رمی کی وجہ سے اسے ضرر اور نقصان لاحق ہونے کا اندیشہ ہے)

چنانچہ اگر مریض کو لاد کر مرمی تک لے جایا جا سکتا ہے، اور وہ وہاں محمولاً ہو کر، بدون الم شدید کے رمی کر سکتا ہے اور اس عمل رمی کی وجہ سے اس کے مرض میں اضافہ کا اندیشہ ہے اور نہ صحت یابی میں تاخیر کا خدشہ، تو ایسے مریض اور معذور کے لئے عمل رمی میں نیابت درست نہ ہوگی، بغیۃ المناسک میں ہے:

فإن كان مريض له قدرة على حضور المرمى محمولا ويستطيع الرمى كذلك من غير أن يلحقه ألم شديد ولا يخاف زيادة المرض ولا بطوء البرء، لا يجوز (النيابة عنه /ص ۱۰۰)

ہاں اگر ایسا شخص، کسی سہارا اور مدد دینے والے کو نہ پاتا ہو تو اس وقت اس مریض کے لئے نیابت جائز ہو سکتی ہے۔ إلا أن لا يجد من يحمله (بغیۃ المناسک /ص ۱۰۰)۔

ازدحام کے خوف سے رمی میں نیابت کا حکم:

اگر حاجی اس قدر کمزور، ضعیف یا سن رسیدہ ہے کہ اسے یہ خوف لاحق ہے کہ اگر میں خود جا کر، بھیڑ میں رمی کروں تو جان کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے، تو ایسی صورت میں اس کے لئے عمل رمی میں نیابت جائز ہو سکتی ہے۔ اس طرح کا فتوی ہمارے اکابر میں سے حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی دامت برکاتہم نے دیا ہے (ملاحظہ ہو فتاوی نظامیہ ۱/۱۹۱)۔

۷۔ سعودیہ عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کیلئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر، حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں۔ ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے۔ بغیۃ المناسک میں ہے:

ويتحقق بكل حابس يحبسه ولو بمكة بالاتفاق بين ائمتنا على الأصح كالكسر والعرج والقروح و منع السلطان (ص/۱۶۶) (اور احصار کا تحقق ہر ایسے روکنے والے کے ذریعہ ہو جائے گا جو حاجی کو اعمال حج کی ادائیگی سے روک دے، اگر چہ یہ روکنا مکہ مکرمہ میں ہی کیوں نہ ہو، اور یہ حکم صحیح مسلک کے اعتبار سے ہمارے ائمہ کے درمیان متفق علیہ ہے، حابس کی مثال یہ ہے کہ حاجی کسی حادثہ کا شکار ہو کر لنگڑانے لگے، یا اس کا کوئی عضو ٹوٹ پھوٹ جائے، یا زخمی ہو جائے، یا یہ کہ بادشاہ وقت آگے بڑھنے، یا حج ادا کرنے سے روک دے)۔

چونکہ صورت مسئولہ منع السلطان کے ذیل میں آتی ہے، اس لئے اس پر احصار کا اطلاق ہوگا۔ ہاں اگر وہ جس راستہ اور چیک پوسٹ پر پکڑا گیا ہے اور واپس بھیج دیا گیا ہے، اس راستہ کے علاوہ کوئی راستہ مکہ مکرمہ جانے والا اختیار کر سکتا ہے، اگر چہ وہ راستہ طویل کیوں نہ ہو، تو اس صورت میں احصار نہ ہوگا، جیسا کہ آج کل سعودیہ کے مقیم لوگوں میں یہ بات مشہور و معروف ہے کہ عام ڈرائیور چونکہ مین روڈ ہی سے گذر کر مکہ مکرمہ جایا کرتے ہیں اور عام طور پر چیک پوسٹ مین روڈ پر ہی ہوا کرتے ہیں جہاں سے گذر کر بے اجازت جانے والوں کا پکڑا جانا تقریباً یقینی ہوا کرتا ہے، تاہم اس آڑے وقت میں اس کو اس مشکل سے نکالنے کے لئے کچھ دوسرے ڈرائیور اس طرح کا احرام باندھنے

والوں کا تعاون کرنے کیلئے آمادہ اور تیار ہوتے ہیں اور وہ انہیں غیر معروف اور طویل راستوں سے گذار کر مکہ مکرمہ پہونچادیا کرتے ہیں، اگر چہ وہ اس کا معقول اور واجبی، معاوضہ اور حق المحنت وصول کرتے ہیں، تو اس طرح کے محرمین کے لئے ان جیسی صورتوں کے ہوتے ہوئے، اول وہلہ میں احصار کا تحقق نہ ہوگا۔

محصر کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور اسے کیا کیا کرنا ہوگا:

جس شخص نے حج، یا عمرہ کا احرام باندھا، پھر وہ محصر ہوگیا، تو جب وہ احرام سے حلال ہونا چاہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ کسی شخص کو اپنا نائب یا وکیل بنا کر اس کے ذریعہ ہدی کا جانور حدود حرم میں بھیجے، وہ نائب، یا وکیل اس ہدی کے جانور کو اپنے موکل کی طرف سے حدود حرم میں ذبح کرے، نیز موکل کے لئے یہ بھی واجب ہے کہ وہ وکیل سے کسی خاص دن اور وقت کا تعین کر لے کہ اسی دن اور وقت میں وہ جانور ذبح کرے گا، تا کہ موکل کو اپنے حلال ہونے کے وقت کا علم رہے۔ شرح اللباب میں ہے:

إذا أحصر المحرم بحجة أو عمرة وأراد التحلل، يجب عليه أن يبعث الهدى لقوله تعالى: وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى" فيذبح عنه أي وكيله نيابة عنه في الحرم ويجب أن يواعده يوما معلوما يذبح فيه حتى يعلم وقت إحلاله (ص ۲۳٦)۔

محصر اگر قارن ہے تو اسے ہدی کے دو عدد جانور بھیجنے ہوں گے، ولو كان المحصر قارنا يبعث بهديين (شرح اللباب ص ۲۳۷)۔

اگر محصر، حج افراد کا احرام باندھے تھا اور احصار کے بعد حلال ہوگیا، تو اسے آئندہ ایک حج اور ایک عمرہ کرنا ہوگا۔

اگر محصر، عمرہ کے احرام سے حلال ہوا ہے تو اسے صرف ایک عمرہ، بعد میں کرنا ہوگا۔ اور اگر محصر قران کا احرام باندھے تھا اور وہ حلال ہوگیا ہے، تو اس کے ذمہ ایک حج اور دو عمرہ کرنا ہوگا۔ جیسا کہ فقہ کی اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے:

إن حل من حج، حج و عمرة، ومن عمرة عمرة، ومن قران حج و عمرتان (شرح الوقایہ ۱/۲۸٦)۔

اگر مفرد بالحج احصار کی وجہ سے حلال ہوگیا، پھر اس کا احصار زائل ہوگیا اور اس نے اسی سال نیا احرام باندھ کر حج بھی کر لیا تو اسے قضائے حج کی کرنی ہے اور نہ اس پر عمرہ کرنا لازم ہے، لیکن امام صاحب سے حسن بن زیاد کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ اسے حج اور عمرہ دونوں کرنا ہوگا اور قضا کی نیت بھی لازم ہوگی۔ عینی شرح ہدایہ میں ہے:

المفرد بالحج إذا تحلل ثم زال الإحصار عنه فأحرم و حج من عامه فليس عليه نية القضاء ولا عمرة عليه وروى الحسن عن أبي حنيفة: أن عليه قضاء حجة و عمرة ولا بد من نية القضاء (۲/۱۵۹۴)۔

اور اگر حج نفل کی صورت میں احصار ہوا ہے تو اس پر حج اور عمرہ کی قضا واجب ہوگی، المحصر بالحج النفل يجب عليه قضاء حجة و عمرة (عینی شرح ہدایہ ۲/۱۵۹۲)۔

محصر ہدی کا جانور حدود حرم میں بھیجنے کے بعد کہاں رہے:

جب محصر ہدی کا جانور بھیج دے تو اسے اس جانور کے ذبح ہونے تک احصار والی جگہ میں ٹھہرنا واجب نہیں، بلکہ وہ اپنے اہل وعیال میں بھی لوٹ سکتا ہے، یا کہیں اور چاہے تو جا سکتا ہے، لیکن ان دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت اختیار کرے، اسے ہر حال میں جانور کے ذبح ہونے تک حالت احرام میں باقی رہنا ہوگا۔

وإذابعث المحصر الهدى فليس عليه أى وجوبا أن يقيم بمكانه أى المحصور فيه حتى يذبح بل له أن يرجع إلى أهله أو حيث شاء أى له أن يصير فى مكانه لكن فى الصورتين يكون محرما إلى وقت تحقق ذبحه (شرح اللباب ۲۳۹)۔

محصر کو ہدی کے جانور کے ذبح ہوجانے کے بعد اپنے احرام سے حلال ہونے کے لئے حلق کرانا ضروری نہیں ہے:

محصر کو جب اس بات کا یقین ہوجائے کہ اس کا وکیل جانور ذبح کر چکا ہوگا، تو اسے اپنے احرام سے نکلنے کے لئے حلق کرانا واجب نہیں ہے، بلکہ وہ ممنوعات احرام میں سے اگر کوئی عمل کرے گا تو حلال ہوجائے گا، لیکن محض ہدی کے جانور کے ذبح ہوجانے سے وہ احرام سے باہر نہیں نکل سکتا۔ محصر کو حلال ہونے کے لئے گرچہ حلق کرانا واجب تو نہیں تاہم وہ اگر حلق یا قصر کے ذریعہ حلال ہو تو یہ امر مستحسن اور جائز ہوگا، ملا علی قاری لکھتے ہیں:

وإذا علم المحصر انه قد ذبح هديه بالحرم وأراد ان يتحلل يفعل ادنى ما يحظره من الإحرام من قص شارب أو قلم ظفر أو تطييب عضو ولا يجب عليه الحلق ولا التقصير خلفا عنه وإن فعله فحسن ولا يخرج من الإحرام بمجرد الذبح (شرح اللباب ص ۲۴۱)۔

دم احصار میں کون سا جانور کفایت کرے گا:

دم احصار کے طور پر جو جانور محصر کو بھیجنا واجب ہوتا ہے اس میں بدنہ، یا گائے کا ساتواں حصہ کفایت کرسکتا ہے اور مکمل ایک بکری بھی کافی ہوسکتی ہے، جمہور صحابہ اور فقہاء کا یہ مسلک ہے۔

لیکن حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ دم احصار میں بکری کفایت نہیں کرے گی۔ عینی شرح ہدایہ میں ہے: الهدى بسبع بدنة أو بقرة أو شاة بكما لها وهو قول الجمهور وعن عائشة وابن عمر: لا تجزيه الشاة (۱۵۹۳/۲)۔

ہدی کے جانور میں باعتبار سن وعمر کے وہ شرط ملحوظ رکھنی ہوگی جو قربانی کے جانور میں معتبر ہوا کرتی ہے۔ فـی السـن يجزيه ما يجزى فى الأضحية عند الجمهور (عینی شرح ہدایہ ۱۵۹۳)۔

دم احصار کے ذبح ہونے کے لئے زمان ومکان کی قید ہے یا نہیں:

احناف کے نزدیک، دم احصار خواہ حج کی طرف سے ہو، یا عمرہ کی طرف سے، اس کا ذبح ہونا حدود حرم کے اندر متعین اور واجب ہے، لیکن دیگر ائمہ، مثلاً امام مالک، شافعی، حج اور عمرہ دونوں میں اور امام احمد، صرف عمرہ میں اس کے قائل ہیں کہ وہ شخص جہاں محصور ہوا ہے وہیں ہدی کا جانور ذبح کرے گا۔

ولا یجوز ذبح دم الإحصار إلا فی الحرم عندنا فی الحج و العمرة وقال الشافعی ومالک واحمد فی العمرة یذبح هدیه حیث أحصر (عینی ۲/۱۵۹۱)۔

رہا دم احصار میں وقت کا تعین تو فقہاء احناف کا اتفاق ہے کہ عمرہ کے دم احصار کا یوم النحر میں ذبح ہونا لازم نہیں، بلکہ اس سے قبل بھی اس کا ذبح جائز ہے اور یہی قول امام اعظم کا حج کے دم احصار میں ہے، لیکن صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ حج کا دم احصار یوم النحر میں ہی ذبح کیا جانا چاہئے۔ چنانچہ عینی میں ہے:

انہ یجوز ذبحہ قبل یوم النحر فی العمرة اتفاقا و کذا فی الحج عند أبی حنیفة وقال أبو یوسف و محمد وغیرھما أنہ لا یجوز قبل یوم النحر (۲/۱۵۹۱)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے ترتیب کے سلسلہ میں ائمہ کے مسالک کی تفصیل:

یہ بات واضح ہے کہ حاجی کو یوم النحر میں کل چار واجب کام انجام دینے ہوتے ہیں: رمی، ذبح، حلق اور طواف زیارت، عینی میں ہے: واعلم أنہ یفعل فی یوم النحر أربعة أشیاء الرمی والنحر والحلق والطواف (۲/۱۵۴۴)۔

ائمہ مسالک کا باہم اختلاف ہے کہ ان امور میں ترتیب ملحوظ رکھنا واجب ہے یا مسنون؟

پہلا قول: امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کا ایک قول: ان چاروں امور میں سے پہلے تین امر، رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے اور یہ وجوب قارن اور متمتع کے لئے ہے، علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: والحاصل أن الطواف لا یجب ترتیبہ علی شیء من الثلاثة وإنما یجب ترتیب الثلاثة: الرمی ثم الذبح ثم الحلق (۲/۲۸۶)۔

چونکہ مفرد بالحج کے ذمہ ذبح لازم نہیں اس لئے مفرد بالحج کے لئے صرف دو امر یعنی رمی اور حلق کے درمیان ترتیب لازم ہے، شامی میں ہے: لکن المفرد بالحج لا ذبح علیہ فیجب علیہ الترتیب بین الرمی والذبح فقط (۲/۲۸۶)۔

دوسرا قول: صاحبین اور امام شافعی کی دوسری روایت: ان چاروں امور میں ترتیب مستحب ہے، اگر قارن یا متمتع نے حلق کو ذبح پر مقدم کردیا تو ان حضرات کے نزدیک یہ فعل درست ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، لیکن اگر حلق کو رمی پر مقدم کردیا تو امام شافعی کے نزدیک دم واجب ہوگا: وعلی قول آخر للشافعی مستحب أما لو قدم الحلق علی النحر جاز ولا یجب شیء عندہ قولا واحدا و کذا عندھما ولو قدمہ علی الرمی لزمہ دم عند الشافعی (عینی ۲/۱۵۴۴)۔

تیسرا قول: امام احمد کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان امور میں سے اگر کسی کو دوسرے پر سہوا یا جہالۃ مقدم کردیا تو اس پر کچھ واجب نہیں اور اگر ایسا عمداً کیا ہو تو امام احمد سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں یعنی ایک روایت میں دم واجب ہوگا، دوسری روایت میں دم کا وجوب نہیں ہوگا، وقال احمد لو قدم کل واجب علی الآخر ساھیا او

جاھلا لا شئ علیه وان کان عامدا ففی وجوب الدم روایتان (عینی ۲/۱۵۴۲)۔

امام اعظم کے نزدیک ان امور کے درمیان تقدیم وتاخیر سہواً و جہالۃً دونوں حالتوں میں موجب دم ہے اور یہ قول امام زفر اور امام مالک کا بھی ہے۔ وعند أبی حنیفة التقدیم والتأخیر یوجب الدم ساھیا أو جاھلا وبه قال زفر مالک (عینی ۲/۱۵۴۲)

اور تقدیم وتاخیر کی صورت میں صاحبین کے نزدیک کچھ واجب نہیں۔ وعند أبی یوسف و محمد لا شئ فی التقدیم والتاخیر (عینی ۲/۱۵۴۲)۔

احناف کے مفتی بہ قول میں ترتیب کو واجب کہا گیا ہے اور ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا گیا ہے دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کرام کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کے باعث، حجاج بالخصوص ضعیف اور معذور حجاج کیلئے خود مذبح جا کر قربانی کرنا انتہائی دشوار اور مشکل ہوگیا، اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کر کے فارغ ہو جاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابۃً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں۔ قربانی کا نظم کرنے والے ان اداروں کے ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں، اس لئے یہ لوگ بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے۔ ان حالات میں اگر رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے تو مفتی بہ قول کے مطابق تو دم کا لزوم ہوگا۔ حجاج کرام کو ان اداروں کے ذمہ داروں سے وقت مقررہ پر ذبح کرنے کی تاکید کرنی چاہئے اور احتیاطاً ان اداروں کے ذمہ داروں کے بتائے اور متعین کئے ہوئے وقت ذبح کے کافی بعد حلق کا عمل اختیار کرنا چاہئے، لیکن ان ساری احتیاطی تدابیر کے باوجود اگر تقدیم وتاخیر ہو ہی جائے تو اس مسئلہ میں فقہ حنفی کے قول مرجوح یعنی صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے، بالخصوص جب کہ آنحضور ﷺ سے متعدد صحابہ کرام نے یوم النحر میں تقدیم وتاخیر کے سلسلے میں سوالات فرمائے تو آپ کا سب کو ایک ہی جواب تھا ''لاحرج'' مشکوۃ شریف میں یہ روایت ہے:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ وقف فی حجة الوداع بمنیٰ للناس یسالونه فجاءه رجل فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح فقال: إذبح ولا حرج فجاءه آخر فقال: لم اشعر فنحرت قبل أن ارمی فقال: ارم ولا حرج فما سئل النبی ﷺ عن شئ قدم واخر الاقال افعل ولا حرج (متفق علیہ) بحوالہ التعلیق الصبیح ۳/۲۴۲)۔

صحابہ کرام کے استفتاء کے جواب میں آپ کا ''لاحرج'' فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب نہیں اور نہ ہی ترتیب کے چھوٹنے پر دم واجب ہے، کیونکہ اگر ''لاحرج'' سے مراد صرف رفع اثم ہوتا اور دم کا وجوب باقی رہتا تو آپ ﷺ دم کے واجب ہونے کو بالتصریح بیان فرماتے کیونکہ تاخیر البیان عن وقت الحاجة درست نہیں۔ ہمارے اس خیال کی تائید امام الہند حضرت مولانا شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے کلام سے ہوتی ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں:

وأفتى فيمن حلق قبل أن يذبح أو نحر قبل أن يرمي أو رمى بعد ما أمسىٰ أو أفاض قبل الحلق أنه لا حرج ولم يأمر بكفارة والسكوت عند الحاجة بيان وليت شعري هل في بيان الاستحباب صيغة أصرح ولا يتم التشريع إلابيان الرخص في وقت الشدائد (حجۃ اللہ البالغۃ ۲/۶۵)۔

شاہ صاحب نے بالکل وضاحت ہی فرمادی کہ استحباب کے بیان کے لئے لاحرج سے زیادہ کون سا صریح صیغہ ہوسکتا ہے، نیز یہ کہ دم کا حکم نہ دینا، اس کے عدم وجوب کے لئے کھلا ہوا بیان ہے۔

۹۔ آج عام طور پر معروف حج تمتع ہے، افراد، یا قران شاذ و نادر ہے۔ تاہم ایسی صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا۔

اولاً تو اس وجہ سے کہ تمتع کا عام طور پر معروف و مشہور ہونا یہ ہمارے جیسے دور دراز ملکوں کے باشندوں کے لئے ہے، لیکن جو حضرات مکہ مکرمہ کے قرب و جوار، یا سعودی کے متصل ملکوں میں رہتے ہیں ان کے لئے حج کی ساری صورتیں قابل عمل اور معروف و مشہور ہیں، اس لئے صرف کسی خاص علاقہ کے رہنے والوں کا عرف شرعاً معتبر نہ ہوگا، کیونکہ فقہاء نے یہ صراحت کردی ہے: التعارف الذي تثبت به الأحكام لا تثبت بتعارف أهل بلدة واحدة (ص/۱۲۔ الأشباہ والنظائر)

دوسرے اس وجہ سے کہ جو شخص صرف مامور بالحج ہوتا ہے، اس کے لئے حج کے علاوہ عمرہ کرنا درست نہیں، کیونکہ اس صورت میں مخالفت آمر لازم آئے گی اور حج عن الغیر کی منجملہ شرائط میں سے ایک شرط عدم مخالفۃ الآمر بھی ہے۔ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

فإن المأمور بالحج ليس له أن يحرم بعمرة أي لأنه إذا اعتمر ثم احرم بالحج يصير مخالفا في قولهم كما في التتارخانيه (۲/۲۲۱)

الف: حج فرض میں نیابت کے سلسلے میں فقہاء احناف نے تقریباً ۲۰ شرطیں ذکر فرمائی ہیں۔ ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مامور سفر کو مامور بہ ہی کے لئے خاص رکھے، مثلاً اگر آمر نے حکم دیا ہے حج کرنے کا تو مامور مکہ مکرمہ جا کر سیدھے حج ادا کرے، اگر حج سے پہلے عمرہ کرے گا تو یہ سفر عمرہ کے لئے مانا جائے گا نہ کہ حج کے لئے، ان شروط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مامور بالحج کو میقات آمر سے احرام باندھنا ہوگا، اور ایک شرط عدم مخالفۃ الآمر کی بھی ہے جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔

چنانچہ پہلی دو شرطوں کی روشنی میں حج بدل کرنے والے کو تمتع کی گنجائش نہیں نکل سکتی اگر اجازت دیدے تو مامور، قران، یا تمتع کرسکتا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ باذن الآمر کی صورت میں عدم مخالفت آمر کی بنا پر اس کا قران و تمتع کرنا جائز ہوگا۔ غنیۃ المناسک میں ہے: إن الأمر بالحج تضمن الآمر بأمور، بالحج بنفسه ومن بلده وبماله وبركوب أكثر الطريق ويجعل السفر له وبافراد السفر له وبإحرامه من الميقات وكذا لو أمره بالعمرة فلو احل بواحد فهو مخالف إلا إذا وجد الإذن (۱۷۹)۔

لیکن باذن الآمر کی صورت میں عدم مخالفت تو پائی گئی باقی اور شرطیں، مثلاً "إفـراد السـفـر لـه" اور "إحـرامـه مـن الـميـقـات" وغیرہ کا فقدان رہا، اور چونکہ بروئے مذہب، حج بدل میں حج کا میقاتی ہونا شرط ہے، اس لئے آمر کی اجازت کے باوجود تمتع کرنے سے مامور بالحج کو احتراز کرنا ہوگا کہ اسی میں احتیاط کا پہلو ہے۔

اردو فتاوی میں مولانا عبدالرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ نے تحریر فرمایا ہے کہ احوط اور ارجح یہ ہے کہ اجازت کے باجود تمتع کا احرام نہ باندھا جائے (فتاوی رحیمیہ ۲؍۶۰)

مولانا ظفر احمد تھانوی نے فتاوی مظاہر علوم میں بڑی طویل گفتگو فرمائی ہے اور آمر کی اجازت کے بعد تمتع کے جواز کا فتوی صادر فرمایا ہے اور اس کی تصویب حضرت تھانویؒ نے بھی فرمائی ہے۔ (فتاوی مظاہر علوم ۱؍۹۱) لیکن یہ فتوی جب مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ کی خدمت میں پیش ہوا تو آپ نے اس فتوی کی مخالفت فرمائی اور عدم جواز تمتع کی بات تحریر فرمائی۔ مولانا خلیل احمد صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"میری رائے حج عن الغیر کے جواز کی نہیں ہے اور جو عبارتیں آپ نے (مولانا ظفر صاحب) تمتع کے استدلال جواز میں لکھی ہیں اور جو عبارتیں اس قسم کی اور پائی جاتی ہیں میرے نزدیک اس مدعا کے لئے مفید نہیں" آگے لکھتے ہیں "بروئے مذہب حج عن الغیر ادا ہونے کے لئے حج میقاتی ہونا شرط ہے تو پھر جواز تمتع کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا، ملا علی قاری اپنی مناسک میں ماتن کا قول نقل کرتے ہیں:

وینبغی للآمر أن یفوض الأمر إلی المأمور فیقول حج عنی کیف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا" ملا علی قاری اس قول کی شرح میں لکھتے ہیں: وفیه أن هذا القید سهو ظاهر إذ التفویض المذکور فی کلام المشائخ مقید بالإفراد والقران لا غیر (۱؍۹۱ فتاوی مظاہر علوم) (مولانا خلیل احمد کی بات یہاں مکمل ہوئی)

ملا علی قاری کی مندرجہ شرح والی عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ملا سندی نے لباب میں تفویض کے ضمن میں "متمتعا" کی جو صراحت کی ہے وہ صحیح نہیں ہے، بلکہ وہ ان کا سہو ہے کیونکہ مشائخ کے کلام میں جو تفویض کی عبارت ملتی ہے اس میں صرف افراد اور قران کی تفویض ہے نہ کہ تمتع کی۔ چنانچہ ملا علی قاری نے اس کے بعد کلام المشائخ سے وہ عبارت نقل کی ہے، جس میں تفویض مقید بالقران والإفراد ہے۔ ملاحظہ ہو (شرح اللباب ص ۲۶۰)

اس کے بعد ملا علی قاری نے فتاوی قاضی خاں کی ایک عبارت نقل کی ہے جس سے حج عن الغیر کی صورت میں تمتع کے جواز کا شبہ پیدا ہو سکتا تھا، اس لئے ملا علی قاری نے اسے ذکر کر کے پیدا ہونے والی غلط فہمی کو دور کر دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

وأما ما فی فتاوی قاضی خان من التخییر بحجة أو عمرة أو حجة أو بالقران فلا دلالة علی جواز التمتع إذ الواو لا تفید الترتیب فیحمل علی حجة و عمرة بأن یحج أولا عنه ثم یأتی بعمرة له إیضا فتدبر فإنه موضع خطر (شرح اللباب ۲۶۰)۔

فتاوی قاضی خاں کی عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ حج عن الغیر میں آمر، مامور کو اختیار دے کہ یا تو حج کر

لو، یا عمرہ اور حج کرلو، یا قران کرلو(عمرۃ وحجۃ) سے تمتع کی گنجائش نہیں نکل سکتی کیونکہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے نہ کہ ترتیب کے لئے، اس لئے اس کو ''حجۃ وعمرۃ'' پر محمول کیا جائے گا، یعنی مامور پہلے آمر کی طرف سے حج ادا کرلے پھر آمر کی طرف سے عمرہ بھی ادا کرے(فیحمل علی حجة و عمرة بأن یحج أو لا عنه ثم یاتی بعمرة له أیضا) ملا علی قاری نے آگے یہ جملہ بھی بڑھا دیا کہ: فتدبر فإنه موضع خطر'' جس سے اشارہ مقصود ہے کہ قاضی خاں کے ظاہر کلمات سے کوئی جواز مستنبط نہ کرے، چنانچہ انہوں نے اس کو پر خطر مقام قرار دیا۔

(ب)اوپر کے پورے بحث کی روشنی میں ظاہر ہے یہی کہا جائے گا کہ آمر کی صریح اجازت کے بعد بھی تمتع نہ کرنا ہی احوط وارجح ہے۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دے گا۔ اس صورت میں بھی تمتع نہ کرنا ہی احوط وارجح ہوگا کیونکہ جب صراحۃً اجازت ہونے کی صورت میں، احوط وارجح عدم جواز تمتع ہے تو ظن غالب کی صورت میں گو احکام وہی ہوا کرتے ہیں جو یقین کی صورت میں، پھر بھی یہاں، احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ تمتع نہ کیا جائے۔

(د) اگر مامور بالحج، خلاف احوط وارجح باذن الآمر تمتع کر ہی لے تو دم تمتع مامور کو اپنے مال سے ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر بدون اذن الآمر تمتع کیا ہے تو اس صورت میں مخالفت آمر کی بنا پر پورے حج کے نفقہ کا بھی ضامن ہوگا، اور دم تمتع تو ہر حال میں مامور کو اپنے مال سے ادا کرنا ہوگا۔

ولو أمره بأن یحج عنه فاعتمر ضمن لأنه خالف ولو اعتمر ثم حج من مكة یضمن النفقة (بدائع ۲/۲۱۴)

اور دم تمتع، مامور کے مال سے ہوگا اس سلسلے میں درمختار کی یہ عبارت ملاحظہ ہو:

ودم القران والتمتع والجنایة علی الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا یصیر مخالفا (درمختار مع الشامی ۲/۲۳۸)

(ھ) حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت کے بعد بھی احوط وارجح یہی ہے کہ وہ تمتع نہ کرلے۔ لیکن حج بدل کرنے والا جسے حکومت کے نظم وقانون کے تحت، ایام حج سے بہت پہلے، حج کا سفر کرنا پڑتا ہے اور اس صورت میں اسے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا گو دشوار ہو تو اس کے لئے فقہاء کرام نے حیلہ شرعی پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ:

مامور بالحج طول احرام سے بچنے کے لئے اپنے گھر سے روانہ ہوتے ہوئے چندروز جدہ میں قیام کرنے کی نیت کرے، اور اس سفر کو جدہ کا سفر قرار دے اور راستہ میں نہ عمرہ کا احرام باندھے، نہ حج کا، نہ اپنی طرف سے، نہ آمر کی طرف سے، اور بغیر احرام باندھے چندروز کے بعد جدہ کے قیام سے فارغ ہو کر مکہ مکرمہ چلا جائے اور عمرہ وغیرہ کچھ نہ کرے۔ صرف طواف وغیرہ بدون احرام کے کرتا رہے اور حج کا وقت آنے پر جدہ آکر حج کا احرام باندھ کر حج ادا کرے۔

یہ حیلہ مولانا ظفر احمد صاحب تھانویؒ نے مامور بالحج کے طول احرام سے بچنے کے لئے تحریر فرمایا ہے (فتاوی مظاہر العلوم ۱/۹۰)۔

مذکورہ بالا حیلہ فقہ کی کتابوں سے ماخوذ ہے۔ چنانچہ البحر الرائق کے حاشیہ پر جو درج ذیل عبارت ہے اس سے یہ چیز مفہوم ہوتی ہے: فینبغی التفصیل وهو أن يجاوز الميقات بلا إحرام قاصدا البستان ثم دخل مكة ثم خرج إلى الحل وقت الإحرام فأحرم من الميقات عن الآمر يجوز لأنه صار آفاقيا (حاشیہ ابن عابدین علی البحر ۲/۳۱۸، شامی ۲/۲۱۱)۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع نہ کرنا احوط وارجح ہوگا۔ اس لئے کہ اگر میت پر حج فرض تھا تو حج بدل کرنے والا صرف حج ہی کرے نہ کہ تمتع، تا کہ اس کا حج، آفاقی ہو سکے اور سفر صرف مامور بہ کے لئے۔ اور یہ اسی وقت ہو سکے گا جب کہ وہ پہلے عمرہ نہ کرے۔ اور اگر وہ عمرہ کر لیتا ہے، تو اس کا سفر عمرہ ہی کے لئے مانا جائے گا، گو بعد میں وہ حج کر لے، کیونکہ فقہاء نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ: أن الأمر بالحج تضمن الأمر بأمور بالحج بنفسه ومن بلده و بماله و بركوب أكثر الطريق ويجعل السفر له و بإفراد السفر له و بإحرامه من الميقات فلو أحل بواحد فهو مخالف (بغیۃ المناسک ص/۱۷۹)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ اگر میت نے حج کی وصیت کی ہے اور اس کے پاس مال بھی موجود ہے تو اس کی یہ وصیت اور اس کا یہ امر بالحج بھی چندان امور کو متضمن ہوگا جن کا ذکر مذکورہ بالا عبارت میں ہوا، حج بدل کرنے والے کے لئے جو میت کی وصیت اور اس کے امر بالحج کی تنفیذ کے لئے جا رہا ہے، اسے بھی ان مذکورہ بالا امور کا جن کا ذکر "بغیۃ" کی عبارت میں ہوا ہے، خیال رکھنا ضروری ہوگا، اگر ان میں سے کسی بھی امر میں خلل ہوگا تو مخالفت آمر کا تصور نا گزیر ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع نہ کرنا احوط وارجح ہوگا۔

۱۰۔ حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کا حکم:

حج کرنے والی عورت، حیض ونفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کر سکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے، کیونکہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے، یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پا رہی ہے، یا نفقہ کے ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا مشکل ہے، اگر وہ طواف زیارت کئے بغیر وطن واپس چلی جاتی ہے تو اس کا حج ترک رکن کی وجہ سے نامکمل رہے گا۔ دوبارہ اس کا وطن سے واپس آ کر طواف زیارت کرنا نا قابل عمل، کیونکہ اس میں استطاعت نہیں، یا قانونی رکاوٹیں واپس آنے میں حائل ہیں۔

(الف) ان امور مذکورہ بالا کے ہوتے ہوئے بھی اس عورت کیلئے شرعا حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کی اجازت نہیں دی جا سکتی، کیونکہ حالت حیض وغیرہ میں طواف زیارت کی حرمت، دو امور کی وجہ

سے ہے، ایک تو اس کے لئے اس حالت میں دخول مسجد جائز نہیں۔ دوسرے یہ کہ طواف کے لئے طہارت واجب اور شرط ہے، بغیر طہارت کے طواف جائز نہیں ہوسکتا، فتح القدیر شرح ہدایہ میں ہے: الحاصل أن حرمة الطواف لوجهين دخولها المسجد و ترك واجب الطواف فإن الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر (فتح القدیر ۲/۴۳۸)۔

(ب) اگر عورت حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کر ہی لے باوجود یکہ وہ منہی عنہ ہے، وہ طواف لازم الإعادہ ہوگا، اگر اعادہ نہ کرسکی تو اس پر دم جنایت کے طور پر بدنہ ذبح کرنا ہوگا' وراس طرح اس کا حج مکمل ہوجائے گا، علامہ ابن الہمام تحریر فرماتے ہیں: فإن طافت، كانت عاصية لعقاب الله تعالى ولزمها الإعادة فإن لم تعد، كان عليها بدنة وتم حجها (فتح القدیر ۲/۴۳۸)۔

اور علامہ شامی رقم طراز ہیں: عن منسك ابن أمير الحاج لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا، يقال لها: لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت و طفت، أثمت وصح طوافك وعليك ذبح بدنة، وهذه مسئلة كثيرة الوقوع تتحير فيها النساء (شامی ۲/۲۵۲)۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ اگر عورت ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے گی تو گنہ گار ہوگی، لیکن اس کا رکن فرض ادا ہوجائے گا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا۔

(ج) حالت ناپاکی میں طواف زیارت کرنے کی صورت میں بدنہ کا ذبح واجب ہوگا، بکرا نا کافی ہوگا۔ درمختار میں ہے: وتجوز الشاة (في الحج) في كل شئ إلا في طواف الزيارة (جنبا) أو حائضا (درمختار مع الشامی ۲/۳۴۳)۔

(د) دم کی ادائیگی اور جانور کا ذبح ہونا حرم مکی میں ضروری ہے، حرم مکی کی حدود سے باہر یا اپنے مقام پر اس دم کا ادا کرنا صحیح نہیں۔ درمختار میں ہے: ويتعين الحرم للكل (درمختار مع شامی ۲/۳۴۴)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں، خاتون کے شوہر کا انتقال ہوگیا، اگر انتقال ایسے مقام پہ ہوا ہے کہ وہاں سے مکہ مکرمہ کی مسافت، مدت سفر جتنی ہے اور اس کا شہر خواہ مدت سفر کی مسافت سے کم پر ہو، یا زیادہ پر، لیکن اس عورت کے لئے اس مقام میں، یا اس سے کسی قریبی مقام میں ٹھہرنا ممکن ہو تو یہ عورت کے حق میں احصار ہوگا، اور اس وجہ سے وہ آگے مکہ مکرمہ نہیں جاسکتی اور نہ ہی وہ عمرہ یا حج کرسکتی ہے۔

اور اگر اس کے برعکس صورت ہو، یعنی مقام موت زوج اور مکہ مکرمہ کے درمیان کی مسافت، مدت سفر کی مسافت سے کم ہے، یا یہ کہ شوہر کا انتقال مکہ مکرمہ ہی میں ہوا ہو تو اس صورت میں عورت پر احصار کا حکم نہ لگے گا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ عورت تمام اعمال حج وعمرہ انجام دے سکے گی۔

بغیۃ المناسک میں ہے: ومنه (من الإحصار) موت المحرم للمرأة في الطريق أو زوجها إذا

كان بينها و بين مكة مسيرة سفر وبلدها أقل منه أو أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها أو قريب منه وإلا فلا إحصار (ص ر ۱۶۷)۔

شرح اللباب اور شامی میں بھی اس جیسی بات ملتی ہے۔(دیکھئے شرح اللباب ص ر ۲۳۳ اور شامی ۲ر۳۲۰)۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا، ایام حج سے اتنی مدت پہلے مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منٰی چلا جاتا ہے تو اگر مکہ مکرمہ اور منٰی دونوں میں اقامت کی مدت مجموعی طور پر ۱۵ روز ہوجاتی ہے تو وہ مقیم شمار ہوگا، کیونکہ اب مکہ مکرمہ کی آبادی بڑھ کر منٰی سے متصل ہوچکی ہے اور مکہ مکرمہ اور منٰی دونوں، دو جگہ متصور نہیں ہوتیں۔ بلکہ دونوں کو ایک ہی جگہ سمجھا جاتا ہے کیونکہ منٰی، اب مکہ ہی کا ایک محلہ بن چکا ہے چنانچہ منٰی کا علاقہ حی العزیزیہ کے ذیل میں آتا ہے، بلدیہ بھی ایک ہے اس لئے منٰی کو اب مکہ مکرمہ سے الگ اور علیحدہ تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ہاں دو علیحدہ شہروں اور مستقلاً دو مختلف مقامات پر ملا کر مجموعی طور پر اگر ۱۵ یوم اقامت کی نیت ہوتو وہ شرعاً مقیم نہ ہوگا جیسا کہ ماضی میں منٰی اور مکہ مکرمہ کا یہی حکم تھا۔لیکن اب حالات کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی آچکی ہے۔

فقہاء کرام کی عبارتوں سے یہ مفہوم واضح ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص دو مختلف جگہوں میں مجموعی طور پر ۱۵ یوم اقامت کی نیت کرتا ہے تو وہ مقیم نہ ہوگا، بلکہ مستقلاً ایک شہر میں پندرہ یوم کی اقامت کی نیت ضروری ہے۔ہاں پندرہ یوم اقامت کی نیت دو ایسی جگہوں میں کرے کہ ان میں ایک جگہ اصل ہو اور دوسری اس کے تابع اور ماتحت۔تو اس صورت میں دونوں میں ملا کر بھی مجموعی مدت اقامت اگر پندرہ یوم ہوجاتی ہے تو یہ نیت اقامت معتبر ہوگی، اور وہ شخص مقیم ہوگا۔

علامہ عینی لکھتے ہیں: وفي المفيد والتحفة هذا إذا كان كل واحد منهما أصلا كمكة ومنى أو كالكوفة والحيرة فإذا كان أحدهما تبعا للآخر بأن نوى الإقامة في المصر وفي موضع آخر تبع لها وهوما يلزم ساكنيه حضور الجمعة، يصير مقيما لأنهما مكان واحد (عینی شرح الہدایہ ۲ر۹۷۵)۔

علامہ عینی نے اگر چہ مکہ و منٰی دونوں کو دو مستقل جگہ شمار کیا ہے، لیکن یہ اس زمانہ کے اعتبار سے تھا، آج کل کے حالات میں منٰی چونکہ مکہ مکرمہ کے تابع ایک محلہ بن چکا ہے، اس لئے اب دونوں جگہیں ایک ہی مقام کے حکم میں ہوں گی اور اب دونوں میں مجموعی طور پر ۱۵ ریوم کی نیت اقامت سے وہ شخص مقیم ہوگا۔

۱۳۔ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں، نیز سعودیہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتدا کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات، فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں۔ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے۔ یہ صورت مناسب نہیں معلوم ہوتی۔دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتدا میں وتر ادا کرے تو یہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے۔

مذکورہ بالا دونوں میں سے دوسری صورت اختیار کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس صورت میں حرمین کی جماعت اور مجمع کی رعایت میں امام مسجد کی وہ اقتدا کرے گا۔جیسا کہ حرمین کی جماعت اور مجمع کی رعایت ہی

میں وہ عصر کی نماز مثل اول پر ادا کرتا ہے۔اور وتر میں وہاں کے امام مسجد کی اقتدا کی اجازت بعض فقہاء احناف نے دی بھی ہے۔البحرالرائق میں ہے:

وجوزه أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده (۳۹/۲)۔

اس عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ ابوبکر رازی نے اقتدا کی اجازت دی ہے، اور درمیان وتر میں سلام پھیرنے کے بعد بھی حنفی مقتدی، اپنی بقیہ نماز وتر (**یعنی ایک رکعت**) امام کی اقتدا میں پوری کرے گا، کیونکہ درمیانی سلام کی وجہ سے اس کا امام نماز سے باہر نہیں ہوتا۔اس لئے گویا اس نے مکمل نماز بغیر فصل کے ہی ادا کرلی۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا عبدالقیوم پالنپوری

جامعہ نذیریہ کاکوسی، گجرات

۱؍۲۔ حدود حرم سے باہر رہنے والے جو لوگ حج وعمرہ کی نیت نہیں رکھتے ہیں بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اور امام شافعیؒ کی مشہور روایت اور امام مالکؒ کے صحیح قول میں ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں۔

(اسی طرح جو اہل مکہ اور حدود حرم یا حل میں رہنے والے کسی ضرورت سے میقات سے باہر جائیں تو ان کے لئے بھی واپسی پر میقات سے احرام باندھ کر ہی آگے بڑھنا ضروری ہے)، البتہ امام شافعیؒ کے ایک قول اور امام مالکؒ کی ایک روایت میں اور امام زہریؒ، حسن بصری اور ابن وہب اور اصحاب ظواہر کے نزدیک میقات سے بلا احرام گذرنا جائز ہے، جیسا کہ حضرت علامہ شیخ الاسلام شبیر احمد عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں:

قوله ممن أراد الحج والعمرة الخ، استدل بمفهومه على أن الإحرام يختص بمن أراد الحج والعمرة، ففهومه أن المتردد إلى مكة بغير قصد الحج و العمرة لا يلزمه الإحرام وقد اختلف العلماء في هذا، فمذهب الزهري والحسن البصري والشافعي في قول ومالك في رواية وابن وهب و داؤد بن علي و أصحابه الظاهرية: أنه لا بأس بدخول الحرم بغير إحرام، و مذهب عطاء والليث بن سعد و الثوري وأبي حنيفة وأصحابه ومالك في رواية وهي قوله الصحيح والشافعي في المشهور عنه وأحمد وأبي ثور والحسن بن حي لا يصلح لأحد كان منزله من وراء الميقات إلى الأمصار أن يدخل إلا بالإحرام، فإن لم يفعل أساء ولا شئ عليه عند الشافعي وأبي ثور وعند أبي حنيفه عليه حج أو عمرة (فتح الملہم ۳؍۲۱۱۔۲۱۲)۔

عبارت مذکورہ کے مفہوم سے اس پر استدلال کیا گیا ہے کہ احرام اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو آدمی حج وعمرہ کے ارادہ کے بغیر مکہ کا آنا جانا رکھے، اس پر احرام لازم نہیں ہے، اور اس بابت علماء کا اختلاف ہے، زہری، حسن بصری، امام شافعی (ایک قول کے مطابق) اور امام مالک (ایک روایت کے مطابق) اور ابن وہب نیز داؤد بن علی اور ان کے ظاہری اصحاب، ان سب کا مذہب یہ ہے کہ حرم کے اندر بغیر احرام داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور عطاء، لیث بن سعد، ثوری، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، امام مالکؒ (قول صحیح کے مطابق)، امام شافعی (مشہور قول کے مطابق)، امام احمد وابوثور اور حسن بن حی، ان سب کا مذہب یہ ہے کہ جو لوگ میقات سے باہر رہتے ہیں، ان کے لئے بغیر احرام حرم کا داخلہ درست نہیں ہے، اور اگر کوئی ایسا کرے تو امام شافعی وابوثور کے نزدیک برا تو کیا مگر اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسے شخص پر حج یا عمرہ لازم ہے۔

جولوگ حدودمیقات سے باہر رہتے ہیں، اسی طرح وہ اہل مکہ، جو بغرض تجارت یا کسی مجبوری میں حدودمیقات سے باہر بار بار آتے جاتے ہیں، ایسے لوگوں کے لئے اصل حکم یہ ہے کہ جب بھی یہ لوگ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی نیت سے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر حج یا عمرے کا احرام لازم ہے، لیکن ڈرائیور اور تجارتی اغراض سے روزمرہ اور بکثرت آنے جانے والوں کے لئے ہر بار احرام میں حرج ومشقت ہے، اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے لئے امام شافعیؒ کے قول کے مطابق بغیر احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی گنجائش ہے (تجویز ۲ چھٹا فقہی اجتماع دیوبند)۔

۳۔ مکی اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ صاحب زبدۃ المناسک حضرت مولانا شیر محمد سندھیؒ نے تحریر فرمایا: ''کہ مکی اشہر حج میں جمع نہ کرے، بصورت قران یا بصورت تمتع اگر چہ تمتع منعقد نہ ہو، البتہ انعقاد کی صورت میں دم جبر بھی ہوگا اور ممانعت ہر صورت میں باقی... پس جاننا چاہئے کہ مکی اشہر حج میں عمرہ کرلے پھر حج کرلے یہ تو سب کے نزدیک ممنوع ہے، یہ بھی ان علماء کے نزدیک جو مکی کے عمرہ (سے تمتع) کے منعقد ہونے کے قائل ہیں، وہ اس پر دم جبر لازم کہتے ہیں، اور جو منعقد ہونے کے قائل نہیں ہیں وہ دم جبر کا حکم نہیں فرماتے... عدم انعقاد کو جواز لازم نہیں... اس لئے علماء نے فرمایا ہے کہ مکی کو اشہر حج میں عمرہ نہ کرنا چاہئے اور عمرہ کرے تو حج نہ کرے اور اشہر حج کو عمرہ سے خالی رکھے (زبدۃ المناسک ۲/۲۱-۲۲-۲۳)۔

اور حضرت مفتی لاجپوری صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

اگر (حلی یا مکی کا) اسی سال حج کا ارادہ ہے تو عمرہ کرنا مکروہ ہے، اگر حج کا ارادہ نہیں تو مکروہ نہیں... زبدۃ المناسک میں ہے، مسئلہ: مکہ والوں کو اور جو شخص مکہ والوں کے حکم میں ہے یعنی داخل میقات رہنے والا (یا عین میقات پر رہنے والا) اور جو شخص کہ اشہر حج سے پہلے سے مقیم مکہ ہے (جیسے کہ آفاقی اشہر حج سے پہلے حلال ہو کر مکہ مکرمہ میں رہا ہو، پھر اس پر اشہر حج آگئے) ان کو عمرہ کرنا اشہر حج میں مکروہ ہے جو کہ اسی سال حج کرنا چاہے اور اگر اس سال حج نہ کرے تو عمرہ اشہر حج میں کرنا ان سب کو مکروہ نہیں (زبدۃ المناسک ۲/۲۵۵، فتاویٰ رحیمیہ ۵/۲۲۲)۔

۴۔ مکی اشہر حج میں کسی ضرورت سے میقات سے باہر جائے اور اسی سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اگر اس سے ممکن ہو تو میقات سے حج کا ہی احرام باندھے، یا میقات سے عمرہ کا احرام باندھ لے اور حج کے ارادہ کو ختم کردے اور اگر اس نے میقات سے عمرہ کا احرام باندھا اور اسی سال حج بھی ادا کیا تو اکثر احناف کے نزدیک تمتع منعقد ہوجانے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا، لیکن علامہ شامیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ تمتع منعقد نہیں ہوگا لہٰذا دم جنایت بھی واجب نہ ہوگا، چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

فإذا خرج (المكي) إلى الكوفة وقرن صح بلا كراهة لأن عمرته وحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي، قال المحبوبي هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج، وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران... وقول المحبوبي هو الصحيح، نقله الشيخ الشلبي عن الكرماني، شرنبلالية، وإنما قيد بالقران، لأنه لو اعتمر هذا المكي في أشهر الحج من عامه لا يكون متمتعا

لأنه مسلّم بأهله بين النسكين حلال إن لم يسق الهدى و كذا إن ساق الهدى لا يكون متمتعا... كذا في النهاية عن المبسوط ، هذا صريح في أن أهل مكة ومن في حكمهم لا يتصور منهم التمتع ويتصور منهم القران لكن مع الكراهة للإخلال بميقات أحد الإحرامين ، ثم رأيت مثل ذلك أيضا في كافي الحاكم... ونصه وإذا خرج المكي إلى الكوفة لحاجة ، فاعتمر فيها من عامة وحج لم يكن متمتعاً وإن قرن من الكوفة كان قارنا (ردالمحتار ۲/۲۷۰-۲۷۲)۔

اگر مکی کوفہ کا سفر کرے اور قران کرے تو بغیر کراہت درست ہے، اس لئے کہ اس کا عمرہ اور اس کا حج اس صورت میں میقاتی ہوگا تو وہ آفاقی کے درجہ میں ہو جائے گا، محبوبی کا کہنا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کوفہ کا سفر ایام حج سے پہلے کرے اور اگر اس کے بعد سفر کرے گا تو اس کو قران سے منع کیا جائے گا... اور محبوبی کا قول ہی صحیح ہے، اس کو شیخ شلبی نے کرمانی سے نقل کیا ہے، اور قران کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر یہی مکی اشہر حج میں اسی سال عمرہ کرے تو وہ متمتع نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ حج وعمرہ دونوں عبادتوں کے درمیان اپنے گھر میں اور گھر والوں میں رہے گا، اس حال میں کہ وہ حلال (غیر محرم) ہوگا، خواہ قربانی کا جانور اس نے حاصل کر لیا ہو یا نہ کیا ہو، نہایہ میں مبسوط سے ایسا ہی نقل کیا ہے، اور اس سے یہ صراحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے کہ اہل مکہ اور جو لوگ ان کے حکم میں ہوتے ہیں، ان کے حق میں تمتع ممکن نہیں ہے، ہاں قران ہو سکتا ہے اور وہ بھی کراہت کے ساتھ، اس لئے کہ اس کی طرف سے ایک احرام کی میقات کے حق میں خلل ضرور ہوگا، بعد میں ''حاکم'' کی کتاب 'الکافی' میں بھی مجھ کو یہی بات ملی، ان کے الفاظ یہ ہیں کہ اگر مکی کسی کام سے کوفہ جائے اور پھر اسی سال عمرہ کرے اور حج بھی تو متمتع نہیں ہوگا اور کوفہ سے قران کرے تو وہ قارن ہوگا (یعنی اس کا قران کرنا صحیح ہے)۔

اور صاحب عمدۃ الفقہ لکھتے ہیں: اس تیسری روایت کا ماحصل یہ ہے کہ اگر مکی نے حج کے مہینوں میں عمرہ کا طواف کر لیا، پھر اسی سال حج کیا یعنی تمتع کیا اور عمرہ وحج کے افعال ادا کئے، اس کا تمتع باطل ہو جائے گا یعنی وہ شرعاً متمتع نہ ہوگا بلکہ اس کا عمرہ بھی مفرد ہوگا اور اس پر کوئی جزاء واجب نہ ہوگی (عمدۃ الفقہ: مولانا زوار حسین ۴/ ۲۸۰)۔

۵۔ راجح یہ ہے کہ تمتع کرنے والے آفاقی کے لئے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرنا جائز ہے (کذا فی فتاویٰ محمودیہ)، فتاویٰ رحیمیہ کے حاشیہ میں لکھا ہے:

مسئلہ اختلافی ہے، دونوں طرف دلائل ہیں، مگر معلم الحجاج میں جس قول کو اختیار کیا ہے وہ راجح معلوم ہوتا ہے، لہٰذا اگر اس پر عمل کرے تو قابل مواخذہ نہ ہونا چاہئے، خصوصاً اس زمانہ میں، معلم الحجاج کے حاشیہ میں حضرت مفتی سعید احمد صاحب نے لکھا ہے:

قال في اللباب ولا يعتمر قبل الحج ، قال القاري في الشرح وهذا بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضا ، قد سبق أنه غير صحيح ، بل أنه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة ، فجاز له تكرارها ، لأنها عبادة مستقلة

کالطواف ا ھ (فتاوی رحیمیہ ۶/ ۳۹۷-۳۹۸)

(لباب میں ہے کہ حج سے پہلے عمرہ نہ کرے، ملا علی قاری شرح میں کہتے ہیں: یہ اس لئے کہ مکی کو تبعاً عمرہ سے بھی منع کیا گیا ہے، اور گذر چکا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کو تمتع اور قران سے منع کیا گیا ہے، اور ہر متمتع آفاقی ہے جس کے لئے عمرہ منع نہیں ہے، لہذا اس کے لئے عمرہ کی تکرار بھی جائز ہے، کیوں کہ عمرہ طواف کی مانند ایک مستقل عبادت ہے)۔

۶۔ جو مرد یا عورت اتنے معذور یا مریض ہوں کہ جمرات تک پیدل یا سواری سے نہ جا سکتے ہوں تو ان کی طرف سے ان کے امر سے دوسرا شخص نیابۃً رمی کرلے تو صحیح ہے، بغیر عذر محض کسل، آرام پسندی یا ازدحام کے خوف کی وجہ سے مرد یا عورت کا کسی دوسرے کو نیابۃً رمی کے لئے بھیجنا درست نہیں ہے، ان پر ترک رمی کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔

فتاوی رحیمیہ میں لکھا ہے:

رمی جمار بوجہ مرض وضعف شدید کہ کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھ سکے اور پیدل یا سواری پر بھی وہاں تک پہنچنا دشوار ہو تو دوسرا آدمی اس کی طرف سے رمی کرسکتا ہے (معلم الحجاج ر ۲۰۱) لیکن ازدحام کی وجہ سے دوسرا رمی نہیں کرسکتا ہے، خود کنکری مارے، نہ مار سکے تو دم واجب ہوگا رات کے وقت ازدحام نہیں ہوتا... معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے رات کو بلا کراہت درست ہے (۵/ ۲۳۵-۲۳۶)۔

۷۔ جن لوگوں کو حالت احرام میں پکڑ کر حکومت ان کو ان کی جائے ملازمت یا اقامت واپس بھیج دیتی ہے، یہ لوگ بھی محصر کے حکم میں ہیں، چنانچہ عمدۃ الفقہ میں اسباب احصار میں سے تیسرا سبب قید ہونا یا بادشاہ کا منع کرنا (اگرچہ اس کا منع کرنا احرام باندھ لینے کے بعد ہو) بتایا ہے، لہذا یہ لوگ بھی محصر ہی ہیں، دوسرے محصر کی طرح ان کا احرام بھی ختم کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ ان کے لئے جائز ہے کہ وہ احرام کھولے بغیر اپنی جائے ملازمت یا اقامت میں رہیں یہاں تک کہ وہ مانع زائل ہوجائے پھر مانع دور ہوجانے کے بعد اگر حج ان کو مل سکے تو بہت اچھا، پس وہ افعال حج ادا کر کے حقیقی طور پر احرام سے باہر (حلال) ہوجائیں، اور اگر ان کو حج نہ مل سکے تو حج فوت ہوجانے والے شخص کی طرح عمرہ کے افعال یعنی طواف وسعی کر کے اور حلق کرا کر حکمی طور پر حلال ہوجائیں، اور ان پر ہدی واجب نہیں ہے، یہ حکم محصر بالحج کا ہے، اور اگر عمرہ کے احرام کی حالت میں محصر ہوئے ہیں تو عمرہ پر قدرت حاصل ہوتے ہی ان کا احصار زائل ہوجائے گا۔

اور اگر زوال احصار کے انتظار میں دقت ہو اور ہدی کے ساتھ جلد حلال ہونا چاہتے ہیں یا جلد احصار زائل ہونے کی کوئی امید نہیں تو ہدی کے ذریعہ حلال ہوجائیں، پس اگر صرف حج یا عمرہ کا احرام باندھا تھا تو کسی شخص کو ایک ہدی یا اس کی قیمت دے کر حرم میں بھیجے تاکہ وہ اس قیمت سے وہاں پر ہدی خریدے اور اس کو امر کرے کہ اس کی طرف سے حدود حرم میں ہدی ذبح کرلے، اور اگر قران کا احرام باندھا ہے تو دو ہدی بھیج کر حدود حرم میں ذبح کرائے، امام صاحبؒ کے نزدیک قربانی کے دن سے پہلے محصر بالحج کی ہدی کو بھی ذبح کرنا جائز ہے، اور وہ محصر حدود حرم میں نہیں

ہے تو ہدی کے ذبح کرنے کے بعد احرام سے باہر ہونے کے لئے حلق یا قصر شرط نہیں ہے، محض ہدی کے ذبح ہوتے ہی محصر کا احرام کھل جائے گا، اور اگر محصر مکہ یا حدود حرم میں ہے تو اس پر ذبح ہدی کے ساتھ حلق یا قصر کرنا بھی بالاتفاق ضروری ہے، اور ہدی سے حلال ہونے کی صورت میں محصر بالحج پر ایک حج اور ایک عمرہ کی قضا واجب ہے، اور قارن محصر پر دو عمرے اور ایک حج اور محصر بالعمرہ پر ایک عمرہ کی قضا واجب ہے (عمدۃ الفقہ ۶۱۳/۴ تا ۶۲۴ بحذف وتغییر)۔

۸۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر جو مفتیٰ بہ ہے، متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، اس کے ترک سے دم واجب ہو جاتا ہے، اور امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک ترتیب واجب نہیں ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور ضرورت شدیدہ کے متحقق ہونے کے وقت اپنے مذہب کے غیر راجح قول یا دوسرے مسلک پر فتویٰ دینا اور عمل جائز ہے، لہذا جن لوگوں کو ان واجبات میں ترتیب قائم رکھنا سخت دشوار ہو ان کے لئے صاحبینؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے، محض سہولت کی بنا پر صاحبینؒ کے قول پر عمل کی اجازت نہیں ہے۔

۹۔ (الف، ب، ج) حج بدل کرنے والا جہاں تک ممکن ہو حج افراد کرے یا قران کرے، تمتع نہ کرے، لیکن اگر آمر کی اجازت سے خواہ اجازت صراحۃً ہو یا دلالۃً ہو تمتع بھی درست ہے، آمر کی دلالۃً یا صراحۃً اجازت کے بغیر تمتع درست نہیں ہے، اس زمانہ میں عموماً تمتع ہی لوگ کرتے ہیں اور آمر کی طرف سے بھی کوئی پابندی نہیں ہوتی ہے، لہذا تمتع کی دلالۃً اجازت سمجھی جائے گی، الا یہ کہ کوئی آمر صراحۃً ممانعت کردے تو تمتع درست نہیں ہے، بہتر یہی ہے کہ صراحۃً آمر سے تمتع کی اجازت لے لے۔

(د) باذن الآمر یا بدون إذن الآمر مامور کے تمتع کرنے کی صورتوں میں دم تمتع حج بدل کرنے والے ہی پر واجب ہوگا، البتہ آمر اگر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو درست اور جائز ہے، مطالبہ کرنا درست نہیں ہے۔

(و) حج بدل عن المیت کی صورت میں بھیجنے والے یا وصی یا ورثاء کی اجازت سے مامور تمتع کرسکتا ہے، اور اس صورت میں بھی دم تمتع حج بدل کرنے والے کو اپنے پیسوں سے ادا کرنا ہوگا، الا یہ کہ بھیجنے والا یا ورثاء بخوشی دم تمتع کی قیمت دیدیں تو جائز ہے۔

۱۰۔ الف: اگر طواف زیارت سے پہلے کسی عورت کو حیض آجائے تو اس پر ایسی تدبیر اختیار کرنا ضروری ہے، جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کرکے ہی مکہ مکرمہ سے واپس ہو، جیسے ٹکٹ اور ویزا کی تاریخ بڑھانا یا حج کمیٹی سے روانگی کو مؤخر کرانا وغیرہ، اور اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہوسکے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو اور وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کرلے تو اس کا رکن یعنی طواف زیارت ادا ہو جائے گا، شرعاً اس حالت میں اسے طواف زیارت کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے گنہگار ہوگی، لیکن طواف زیارت ادا ہو جانے کی وجہ سے پوری طرح حلال ہو جائے گی اور اس پر ایک بدنہ یعنی بڑے جانور کی قربانی جنایت میں لازم ہوگی اور اس دم جنایت کی قربانی بھی حدود حرم میں کرنی ضروری ہوگی، شامی میں لکھا ہے:

(تنبیہ) نقل بعض المحشین عن منسک ابن أمیر الحاج: لو همّ الرکب علی القفول ولم تطهر فاستفتت، هل تطوف أم لا؟ قالوا: یقال لها، لا یحل لک دخول المسجد، وإن دخلتِ وطفت أثمت وصح طوافک وعلیک ذبح بدنة، وهذه مسئلة کثیرة الوقوع یتحیر فیها النساء (ردالمحتار ۱۸۴/۲، نعمانیہ دیوبند)۔

بعض محشین نے ابن امیر حاج کی مناسک سے نقل کیا ہے کہ اگر قافلہ واپسی کا ارادہ کرے اور عورت پاک نہ ہوسکے اور فتویٰ حاصل کرے تو فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے کہا جائے گا کہ تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا منع ہے، اور اگر تو داخل ہوکر طواف کرے تو گناہ ہوگا مگر طواف ہوجائے گا، اور تیرے اوپر ایک بڑے جانور کا ذبح کرنا لازم ہوگا یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے جس میں عورتیں پریشانی کا سامنا کرتی ہیں۔

۱۱۔ سفر حج میں کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے اور انتقال کی جگہ سے مکہ مکرمہ مسافت سفر یا اس سے زیادہ پر ہے (اور وہاں قیام ہوسکتا ہے) تو وہ عورت محصرہ ہے، اس کو وہاں عدت گذارنا ممکن ہو تو وہاں گذارے، ورنہ وطن واپس لوٹ جائے اور حرم میں ہدی کی قیمت بھیج کر ہدی ذبح کرائے اور ہدی کے ذبح ہونے کے بعد اس کا احرام کھل جائے گا۔

لو مات الزوج أو محرمها فی الطریق فلا تتحلل إلا بالهدی (شامی ۲۵۴/۲)۔

اس صورت میں عمرہ کا احرام ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ وہ عورت محصرہ ہے، اور اگر عمرہ کے سفر میں عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے اور مکہ مکرمہ مسافت سفر سے کم پر ہے یا مکہ مکرمہ میں شوہر کا انتقال ہوجائے تو یہ عورت محصرہ نہیں ہے، عمرہ کے افعال مکہ مکرمہ میں قیام کے دوران ادا کرنا صحیح ہیں، لہذا عمرہ ادا کرلے، اور اگر حج کے سفر میں عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے اور مکہ مکرمہ مسافت سفر سے کم پر ہے یا مکہ مکرمہ ہی میں قبل الحج شوہر کا انتقال ہوجائے تو یہ عورت محصرہ نہیں ہے لیکن حج کے ارکان کی ادائیگی کے لئے عدت میں سفر ہونے کی وجہ سے عرفات جانے کی اجازت شرعاً نہیں ہے، لہذا وہ وقوف عرفہ کے وقت کے گذر جانے کے بعد بغیر ہدی حلال ہوجائے اور مکہ مکرمہ میں قیام ہونے کی صورت میں عمرہ کے افعال ادا کرکے احرام کھول دے تو اس کی بھی اجازت ہے، ان صورتوں میں (خواہ عورت محصرہ ہو یا محصرہ نہ ہو لیکن عرفات جانے کی اجازت نہ ہو) اگر عورت نے حج کے ارکان وافعال ادا کرلئے تو حج صحیح ہوجائے گا۔ عمدۃ الفقہ (۵۸/۴) میں لکھا ہے:

باوجود عدت کے اگر (عرفات) جاکر حج کرلیا تو جائز ہوجائے گا، لیکن گنہگار ہوگی۔ اور زبدۃ المناسک کے حاشیہ میں لکھا ہے:

فإن حجت وهی فی العدة جازت بالاتفاق، وکانت عاصیة و العدة أقوی فی منع الخروج من عدم المحرم حتی منعت ما دون السفر فإن لزمتها فی السفر (غنیۃ ۲۳/۱)۔

عمدۃ الفقہ میں مولانا زوار حسین صاحب تحریر فرماتے ہیں:

محصرہ بعدت طلاق اور محصرہ بعدت وفات میں یہی فرق معلوم ہوتا ہے کہ عدت طلاق کی صورت میں مکہ معظمہ سے مسافت سفر پر ہونا نہ ہونا برابر ہے اور عدت موت کی صورت میں مکہ معظمہ سے مسافت سفر پر ہے تو محصرہ ہے ورنہ نہیں (عمدۃ الفقہ ۴/۵۹)

ثم هذا إذا كان بينها وبين مكة مسيرة سفر وبلدها أقل منه أو أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها، و إلا فلا إحصار فيما يظهر (رد المحتار ۲/۲۵۴)۔

اور حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب مدظلہ تحریر فرماتے ہیں: بحالت موجودہ محرم کے ساتھ بھی حج کے لئے عرفات جانے کی شرعاً اجازت نہیں۔

ومنها العدة، فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها ولزمها العدة صارت محصرة ولو مقيمة أو مسافرة معها محرم (شامی ۲/۳۲۰)۔

ممکن ہوتو ایک سال رہ کر حج کر کے آئے یا آئندہ سال حج کیلئے واپس جائے، عذر شرعی کی وجہ سے نہ جاسکے تو حج بدل کی وصیت کر جائے، یہ اصل مسئلہ ہے، مگر چونکہ حکومت کی جانب سے قانون سخت ہو گئے ہیں اور ناقابل برداشت دشواریوں کا سامنا ہے، اس لئے کتاب زبدۃ المناسک میں لکھا ہے کہ:

"اگر چہ مکہ معظمہ ہی میں ہوتو عرفات پر نہ جائے، بلکہ عمرہ کے افعال بجالا کر حلال ہو، اور چاہے تو فوت ہونے وقت وقوف عرفہ کے حلال ہوجائے، اس مسئلہ میں بہت ہی مشکل پیش آئے گی........إلی قولہ.....تو یہ بھی معذور سمجھی جاوے، جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہوتو مکہ مکرمہ چلے جانے کا جواز ہے، تو اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہوسکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئے گی، اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہوگی تو پھر حج کی قضا کرنی ہوگی، پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہوگا، واللہ اعلم، کسی کتاب معتبر میں اس کے متعلق جواز کی گنجائش نظر سے گذری تھی، لیکن اب بہت تلاش کرنے سے بھی نہیں ملی، غالبًا کبیر میں کہیں عبارت تھی (زبدۃ ۲۴/۲۵، فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۸_۲۳۹)۔

۱۲۔ حج کے لئے جانے والا اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچا ہے کہ ۱۴ یوم مکہ مکرمہ میں قیام کرنا ہے اور پندرہویں دن ۸/ذی الحجہ کو منیٰ جاتا ہے تو وہ مقیم باقی رہے گا یا نہیں؟ اس بارے میں جواب یہ ہے کہ اگر حکومت سعودیہ نے منیٰ کی آبادی رمکہ مکرمہ کے ساتھ لاحق کردیا ہے اور مکہ مکرمہ کی بلدیت (کارپوریشن یا میونسپلٹی) کے ساتھ ملادیا ہے تو منیٰ کی آبادی بھی مکہ مکرمہ کا ایک محلہ شمار ہوگی، اور یہ شخص مقیم رہے گا، اور اگر حکومت کے اعتبار سے اس کا انتظام مکہ مکرمہ سے علیحدہ ہے اور اس کا انتظام مکہ مکرمہ کے ساتھ ملحق نہیں تو یہ شخص مقیم نہیں ہوگا، چنانچہ فتاویٰ رحیمیہ میں لکھا ہے کہ:

"وطن اصلی یا وطن اقامت کی آبادی سے باہر ہوجانے پر شرعی مسافر کا اطلاق ہوگا، دوسری آبادی اگر چہ متصل ہومگر وہ دوسری آبادی ہے، دونوں کے نام الگ ہیں، حکومت اور کارپوریشن (میونسپلٹی، نگر پالیکا) نے دونوں آبادیوں کے حدود الگ الگ مقرر کئے ہیں، اس لئے وہ دونوں دو مستقل آبادیاں شمار ہوں گی، اور اگر متصل ہونے کی

وجہ سے کارپوریشن نے دونوں کو ایک کردیا ہو تو وہ آبادی شہر کا محلہ ہے اور وہ محلہ شہر کا جز ہے، لہٰذا اب اس سے تجاوز ہونے پر مسافرت کے احکام جاری ہوں گے۔

شامی میں ہے:

وأشار إلى أنه يشترط مفارقة ما كان من توابع موضع الإقامة كربض المصر وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن ، فإنه في حكم المصر ، وكذا القرى المتصلة بالربض في الصحيح (شامی ١/٣٢، ٧٤٢، فتاویٰ رحیمیہ ٦/٣٦٤)۔

١٣۔ حرم مکی میں جبکہ غیر حنفی امام وتر کی تین رکعت فصل کے ساتھ ادا کرتا ہے تو مقتدی حنفی کو جماعت چھوڑ کر تنہا وتر کی نماز ادا کرنی چاہئے، فتاویٰ رحیمیہ میں لکھا ہے:

الجواب: صحیح قول یہ ہے کہ اگر شافعی امام وتر دو سلام سے ادا کرے تو حنفی مقتدی اس کی اقتداء نہ کرے، اسی میں احتیاط ہے۔ طحطاوی علی المراقی میں ہے:

وأن لا يقطع وتره بسلام على الصحيح (ص ٢٠١، باب الوتر)۔

درمختار میں ہے: وصح الاقتداء فيه (في الوتر) بشافعي لم يفصله بسلام ، لا إن فصله (على الأصح) (درمختار ١/٦٢٥، رحیمیہ ٦/٣١٥)۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج وعمرہ

عبداللطیف مظاہری
جامعہ نذیریہ، کاکوسی، گجرات

۱۔ جولوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے، بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم محترم میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں، بغیر احرام کے میقات سے تجاوز جائز نہیں ہے، یہی ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء ومحدثین کا مسلک ہے، البتہ امام مالک وشافعیؒ سے جواز کی روایت ہے، لیکن امام شافعیؒ سے عدم جواز کی روایت مشہور ہے۔

فبهذا قلنا إن سنة الله تعالى في عباده أن لا يدخل الحرم إلا حراما و بأن من سمعناه من علمائنا قالوا فمن نذر أن يأتي البيت يأتيه محرما بحج أو عمرة(قال) ولا أحسبهم قالوه إلا بما وصفت وان الله تعالى ذكر وجه دخول الحرم فقال لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم و مقصرين (قال) فدل على وجه دخوله للنسک وفي الأمن وعلى رخصة الله في الحرب و عفوه فيه عن النسک. (الأم ۲/۱۴۱)۔

امام شافعی اپنی کتاب ''الأم'' میں فرماتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اللہ کا حکم اس کے بندوں کی بابت یہ ہے کہ بندے حرم کے اندر حالت احرام میں ہی داخل ہوں، اور اس لئے کہ ہم نے علماء سے یہ سنا ہے وہ فرماتے ہیں کہ جو آدمی اس بات کی نذر مانے کہ وہ بیت اللہ کا سفر کرے گا تو اس کو حج یا عمرہ کے احرام کے ساتھ سفر کرنا ہوگا۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ انہوں نے یہ بات اسی وجہ سے کہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے، اور اس لئے کہ اللہ تعالی نے حرم کے داخلہ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے: ''لقد صدق اللہ رسولہ...'': اس سے عبادت کے لئے اور امن کے حال میں داخلہ کا حکم اور جنگ کی حالت میں اور اس حال میں عذر کے حکم کا حال معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ تجارتی اغراض کی سہولت کی خاطر جمہور کے مسلک سے عدول جائز نہیں ہے، ہاں اگر اہل مکہ تجارتی اغراض اور دیگر ضرورتوں سے ان شہروں میں جائیں جو حدود حل میں داخل ہیں مثلاً جدہ، تو مکہ مکرمہ واپسی کے لئے احرام لازم نہ ہوگا جب تک کہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ ہو جیسا کہ کتب فقہ میں مصرح ہے۔

۳،۴۔ مکی کے لئے قران کی گنجائش نہیں ہے، رہا تمتع تو یہ مکی سے متصور ہی نہیں ہوسکتا، لہذا مکی اشہر حج میں عمرہ کرے یا میقات سے باہر جائے اور عمرہ کا احرام باندھ کر واپس آئے اور عمرہ کے افعال ادا کر کے احرام کھول دے پھر اسی سال حج بھی کرے تو شرعاً وہ متمتع نہیں ہوگا، کیونکہ مکی عمرہ کر کے اپنے اہل وعیال میں حلال ہو کر رہتا ہے جو کہ المام صحیح ہے، اور تمتع کے صحیح ہونے کے لئے حج اور عمرہ کے درمیان المام صحیح کا نہ ہونا شرط ہے، لہذا مکی سے تمتع کا تصور ہی نہیں ہوسکتا، بلکہ اس کا عمرہ بھی مفرد ہوگا اور حج بھی مفرد ہوگا اور اس پر کوئی دم واجب نہ ہوگا۔

وهذا قول ثالث لم أر من صرح به لكن يدل عليه تصريح البدائع بعدم تصور تمتع المكي.... ثم رأيت مايدل على ذلک أيضا و ذلک ما في النهاية عن الأسرار للإمام أبو زيد الدبوسي حيث قال ، لا متعة عندنا ولا قران لمن كان وراء الميقات على معنى أن الدم لا يجب نسكا أما التمتع فإنه لا يتصور للإلمام الذي يوجد منه بينهما ...ثم رأيت مثل ذلک أيضا في كافي الحاكم الذي هو جمع كتب ظاهر الرواية و نصه إذا خرج المكي إلى الكوفة لحاجة فاعتمر فيها من عامه و حج لم يكن متمتعا وإن قرن من الكوفة كان قارنا (شامی۲/۱۹۸،عمدۃ الفقہ۴/۲۸۰)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے۔

قال في اللباب ولا يعتمر قبل الحج و قال القاري في الشرح وهذا بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضا قد سبق أنه غير صحيح بل أنه ممنوع من التمتع والقران و هذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة كالطواف (معلم الحجاج/ص۲۱۴)۔

۶۔الف،ب: رمی جمرات میں صرف مریض یا معذور کی نیابت ہوسکتی ہے، ہر شخص کی نیابت نہیں ہوسکتی، اور رمی کے بارے میں وہ شخص مریض یا معذور سمجھا جائے گا کہ جو کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہو کر جمرات تک آ سکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنی ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں ہے، ہاں! اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے (احسن الفتاوی۴/۵۳۴،عمدۃ الفقہ۴/۲۳۸،معلم الحجاج/ص۱۸۱)۔

۷۔ جو لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں یہ لوگ محصر کے حکم میں ہیں، اور ان کا احرام کھلنے کی صورت یہ ہے کہ یا تو وہ احصار کے زوال کا انتظار کریں اور احصار کے زوال کے بعد اگر حج مل سکے تو بہت اچھا ہے پس وہ افعال حج ادا کر کے حقیقی طور پر احرام سے حلال ہو جائیں، اور اگر اس کو حج نہ مل سکے تو حج فوت ہو جانے والے شخص کی طرح عمرہ کے افعال یعنی طواف و سعی کر کے اور حلق کرا کر حکمی طور پر حلال ہو جائے اور اس پر ہدی واجب نہیں ہے، اور یہ حکم اس وقت ہے جب کہ وہ حج کے احرام کی حالت میں محصر ہوا ہو، اور اگر عمرہ کے احرام کی حالت میں محصر ہوا ہو تو عمرہ پر قدرت حاصل ہوتے ہی اس کا احصار زائل ہو جائے گا اور اگر زوال احصار کے انتظار میں وقت ہو اور ہدی کے ساتھ جلد حلال ہونا چاہتا ہے تو یہ بھی جائز ہے تا کہ احرام میں زیادہ عرصہ تک رہنے کی تکلیف دور ہو جائے (عمدۃ الفقہ۴/۶۰۷۔۶۱۱)۔

۸۔ ومن أخر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند أبي حنيفةؒ و كذا إذا أخر طواف الزيارة وقالا لا شئ عليه في الوجهين و كذا الخلاف في تأخير الرمي و في تقديم نسک على

نسک کالحلق قبل الرمی و نحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح (ہدایہ ۱/۲۷۶)۔

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب چھوڑنے پر امام صاحبؒ کے نزدیک دم واجب ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک دم واجب نہیں ہوگا، اور ہمارے فقہاء متقدمین و متاخرین اور ماضی قریب کے ارباب افتاء نے امام صاحبؒ کے قول کو اختیار فرمایا ہے جب کہ سوال میں مذکورہ اعذار ہر زمانے میں رہے ہیں، اور ہمارے زمانے میں اگر ان اعذار میں اضافہ ہوا ہے تو اسی کے مناسب حکومت کی طرف سے سہولتیں بھی مہیا کی گئیں ہیں۔ لہذا عام حجاج کے لئے محض سہولت کی خاطر ان اداروں میں رقم جمع کروانا جو ترتیب کا خیال نہیں رکھتے جائز نہیں ہے، ہاں! وہ معذورین جو دوسروں کے ذریعہ بھی اپنی قربانی نہیں کرواسکتے اور ان کے حق میں واقعۃً ضرورت شدیدہ کا تحقق ہو ان کے لئے صاحبینؒ کے قول پر عدم وجوب دم کا فتوی دیا جاسکتا ہے۔

۹۔ (الف، ب، ج) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت کے بغیر بالاتفاق تمتع نہیں کرسکتا اور آمر کی اجازت سے تمتع کے بارے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء جواز کے قائل ہیں اور بعض عدم جواز کے قائل ہیں، لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ حتی الامکان آمر کی اجازت کے باوجود حج افراد ہی کرلے، لیکن اگر احرام کے لمبا ہونے کی وجہ سے پابندیاں نبھانا دشوار ہو تو آمر کی اجازت سے تمتع بھی کرسکتا ہے، اور اجازت بھی صراحۃً ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ دلالۃً بھی کافی ہے، لہذا اگر کسی میت نے مطلقاً حج بدل کی وصیت کی ہو اور صراحۃً تمتع کی اجازت نہ دی ہو تو بھی ہمارے زمانے میں دلالۃً اجازت کے دیئے جانے کی وجہ سے تمتع کرسکتا ہے جب کہ احرام کے لمبا ہونے کی وجہ سے پابندیاں نبھانا دشوار ہو، اور اگر وارث اپنی طرف سے تبرعاً کسی کو حج بدل کے لئے بھیجے تو وارث کی اجازت کا اعتبار ہوگا۔

(د) تمتع باذن الآمر ہو یا بدون اذن الآمر بہر صورت دم تمتع مامور کے مال میں لازم ہوگا الا یہ کہ آمر اپنے مال میں سے دم تمتع کی اجازت دے تو آمر کے مال میں سے جائز ہے۔ (جواہر الفقہ ۱/۵۱۶، احسن الفتاوی ۴/۵۱۳)۔

(ھ) آمر کی اجازت سے گنجائش ہے۔

(و) اوپر تفصیل آگئی ہے۔

۱۰۔ (الف، ب، ج) سوال میں مذکورہ اعذار کی بنا پر حائضہ عورت سے طواف زیارت کے لئے وجوب طہارت کا حکم ساقط نہیں ہوسکتا کیونکہ آج کل جہازوں میں بعد کی تاریخوں میں نشست تبدیل کرائی جاسکتی ہے۔ حالت حیض میں طواف زیارت کرکے دم دینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، لیکن اگر کوئی عورت حالت حیض میں طواف زیارت کرلے تو وہ پوری طرح حلال ہو جائے گی اور اس کے ذمے بدنہ (اونٹ یا گائے) کا ذبح کرنا واجب ہوگا، اور کفارہ دینے کے باوجود اس گناہ سے توبہ کرنا بھی لازم ہوگا۔

(تنبیہ) نقل بعض المحشین عن منسک ابن أمیر حاج لو همّ الرکب علی القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا قالوا یقال لها لا یحل لک دخول المسجد وان دخلت و

طفت أثمت و صح طوافک و علیک ذبح بدنة وهذه مسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (شامی ۲/۱۸۴، عمدۃ الفقہ ۴/۵۲۷)۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے۔

۱۱۔ سفر حج میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو عدت کی حالت میں اسے حج وعمرہ ادا نہیں کرنا چاہئے بلکہ محصر کی طرح دم دے کر حلال ہو جائے، پھر حج وعمرہ کی قضا کرے، لیکن اگر عدت کی حالت میں حج کرلیا تو حج ادا ہو جائے گا لیکن گنہگار ہوگی۔

ومع عدم عدة عليها مطلقاً أية عدة كانت ابن ملک (قوله أية عدة كانت) أى سواء كانت عدة وفات أو طلاق بائن أو رجعي (شامی ۲/۱۴۶، عمدۃ الفقہ ۴/۵۸، معلم الحجاج رص ۸۸)۔

۱۲۔ ایک آدمی ایسے وقت مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ آٹھ ذی الحجہ تک ۱۴ دن ہوتے ہیں اور آٹھویں ذی الحجہ کو پندرہواں دن ہے جس میں وہ منی جاتا ہے تو یہ آدمی مقیم ہے، کیونکہ منی کی آبادی اب مکہ مکرمہ سے متصل ہے لیکن اگر آٹھ ذی الحجہ تک ۱۳ دن ہوتے ہیں اور پندرھویں دن وہ عرفات جاتا ہے تو یہ آدمی مسافر ہوگا کیونکہ عرفات مکہ مکرمہ سے الگ ہے نیز وہاں آبادی نہیں ہے۔

۱۳۔ حرم مکی جس میں وتر کی نماز دو سلام سے ادا کی جاتی ہے، تو حنفی کے لئے وتر کی جماعت میں شرکت کی گنجائش نہیں ہے، حنفی وتر کی نماز تنہا ادا کرے۔

وصح الاقتداء فيه (أى الوتر) بشافعي مثلا لم يفصله بسلام لا إن فصله على الأصح. (درمختار علی الشامی ۱/۴۴۸، فتاوی رحیمیہ ۶/۳۱۵)۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج وعمرہ

خورشید احمد اعظمی
رگھوناتھ پورہ، مئو

مکہ مکرمہ "زادھا اللہ شرفا وعظما" جسے اللہ رب العزت نے ام القریٰ کی حیثیت بخشی ہے، اور جہاں وہ مقدس ومحترم بناء ابراہیمی ہے، جسے بیت اللہ شریف کہتے ہیں، اس بابرکت گھر کی عظمت اور اس کے تقدس واحترام کے سبب اللہ رب العزت نے زبان رسالت کے ذریعہ اس مقدس شہر کے اردگرد کچھ حدود اور مقامات کی تعیین کردی ہے، جنہیں میقات سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ ہر چہار طرف سے آنے والے جو لوگ بھی اس حدود سے گذرتے ہوئے اس مقدس شہر میں داخل ہونا چاہتے ہیں وہ ان حدود پر پہونچ کر ایک خاص ہیئت یعنی حالت احرام میں ہی آگے بڑھیں۔ جو لوگ حج، یا عمرہ کے ارادہ سے آئے ہوں ان کے بارے میں تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے کہ وہ بغیر احرام کے ان حدود سے تجاوز نہ کریں، بلکہ حالت احرام میں حرم مکی میں داخل ہوں۔

(۱) البتہ وہ لوگ جو حج، یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتے اور کسی دوسرے مقصد سے اس مقدس شہر میں داخل ہونا چاہتے ہیں، کیا ان پر بھی احرام ضروری ہے؟۔ اس سلسلہ میں ائمہ کے درمیان مختلف اقوال ملتے ہیں، تفصیل درج ذیل ہے:

(۲) حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آفاقی شخص کے لئے ہر حال میں دخول حرم مکی کے وقت احرام واجب ہے، خواہ وہ عمرہ، یا حج کے ارادہ سے داخل ہو رہا ہو، خواہ کسی اور مقصد، تجارت، یا زیارت کی غرض سے۔

ثم الآفاقي إذا انتهىٰ إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا۔

پھر جب آفاقی دخول مکہ کے ارادہ سے میقات پر پہونچے تو اس پر ضروری ہے کہ احرام باندھے، حج، یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو، یا نہ رکھتا ہو، ہمارے نزدیک (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

صاحب ہدایہ نے دلیل میں ایک حدیث کا حوالہ دیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص بھی بغیر احرام میقات سے تجاوز نہ کرے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے بیہقی کے حوالہ سے ایک حدیث کا ذکر کیا ہے اور حافظ ابن حجر کے حوالہ سے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اس کی سند جید ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔

لا يدخل أحد مكة إلا محرما۔

(بغیر احرام کے کوئی بھی مکہ میں داخل نہ ہو) (نیل الأوطار ۵/۲۸)۔

نیز مسند امام شافعی رحمہ اللہ میں ابوالشعثاء کی ایک روایت ہے: أنه رأى ابن عباس رضي الله عنهما يرد

من جاوز المواقيت غير محرم (مسند شافعی ١٦/١)۔

(انہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ وہ اس شخص کو جو بغیر احرام کے میقات سے گذرتا واپس کر دیتے تھے)۔

ان جملہ احادیث مذکورہ میں چونکہ اطلاق ہے اور عموم ہے اس لئے اس میں قاصد حج وعمرہ اور انکا غیر سب شامل ہیں۔

صاحب ہدایہ نے دوسری دلیل یہ ذکر کی ہے کہ احرام کا وجوب اس بقعہ شریفہ کی تعظیم واحترام کی وجہ سے ہے، لہذا کوئی عمرہ وحج کے ارادہ سے داخل ہونا چاہے، یا کسی اور مقصد سے چونکہ اس بقعہ شریفہ کا قرب وجوار اسے حاصل ہوگا اس لئے اس پر احرام واجب ہے۔

(٢) امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی ہر اس شخص کیلئے جوان حدود سے تجاوز کرنا چاہتا ہے، اس پر احرام واجب ہے، البتہ وہ شخص جس کی آمد ورفت بار بار ہوتی ہو، جیسے حطابین اوران جیسے لوگ، وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

(٣) اور یہی قول امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا بھی ہے۔

علامہ ابن رشد مالکی رحمہ اللہ قمطراز ہیں:

أما من لم يرد هما و مر بها فقال قوم كل من مر بها يلزمه الإحرام إلامن يكثر ترادادہ مثل الحطابين وشبههم و به قال مالك رحمه الله۔

(بہر حال وہ شخص جوان دونوں کا، یعنی حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو اوران مواقیت سے گذرے تو ایک قوم نے کہا کہ ہر وہ شخص جوان سے گذرے اس پر احرام لازم ہے، الا یہ کہ اس کی آمد ورفت زیادہ ہو، جیسے حطابین اوران جیسے لوگ، اور یہی امام مالک رحمہ اللہ نے بھی کہا ہے) (بدایۃ المجتہد ١/٣٩٨)۔

الروض المربع کی عبارت یہ ہے کہ:

ولا يحل لحر مسلم مكلف أراد مكة أو النسك تجاوز الميقات بلا إحرام إلا لقتال مباح أو خوف أو حاجة تتكرر كحطاب ونحوه۔

اور کسی بھی مکلّف مسلمان کے لئے جو مکہ کا ارادہ کرے، یا حج وعمرہ کا، بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا حلال نہیں ہے، مگر جائز قتال کے لئے، یا کسی خوف کی وجہ سے، یا کسی ایسی ضرورت سے جو بار بار پیش آئے، جیسے حطاب اور اس جیسے (الروض المربع ١/٤٦٥)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا درست نہیں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی یہی نقل کیا ہے: "والمشهور عن الأئمة الثلاثة الوجوب" (فتح الباری ٤/٥٩، باب دخول الحرم ومكة بغير إحرام)۔

(٤) البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مشہور اور صحیح قول یہ ہے کہ احرام اس شخص پر واجب ہے جو حج، یا عمرہ کے

ارادہ سے مکہ میں داخل ہونا چاہتا ہو اور جو حج، یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا اس پر احرام واجب نہیں، وہ بغیر احرام مکہ میں داخل ہو سکتا ہے۔

فالمشهور من مذهب الشافعي عدم الوجوب مطلقا وفي قول يجب مطلقا ۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مشہور مذہب علی الاطلاق عدم وجوب (احرام) ہے اور ایک قول کے مطابق احرام واجب ہے مطلقاً (یعنی حج و عمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو) (فتح الباری ۵۹/۴)۔

وأما من لا يريد حجا ولا عمرة فلا يلزمه الإحرام لدخول مكة على الصحيح من مذهبنا سواء دخل لحاجة تتكرر كحطاب، وحشاش وصياد ونحوهم أو لا تتكرر كتجارة وزيارة ونحوهما (الإمام النووی فی شرح مسلم ۸۲/۸)۔

بہر حال جو کوئی حج، یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو، تو اس شخص پر ہمارے صحیح مذہب کے مطابق دخول مکہ کے لئے احرام ضروری نہیں ہے، عام اس سے کہ وہ ایسی ضرورت کے لئے داخل ہو جو متکرر رہو، جیسے لکڑی، یا گھاس چننے والے، یا شکاری، یا ان جیسے لوگ، یا وہ حاجت متکرر نہ ہو، جیسے تجارت اور ملاقات وغیرہ۔

امام نووی رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کے اس عدم وجوب والے قول کو دوسری جگہ استحباب احرام سے تعبیر کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

وإلا إذا دخل مكة أو حرمها لحاجة لا تتكرر من تجارة أو زيارة ونحوهما ففي وجوب الإحرام بحج أو عمرة خلاف العلماء وهما قولان للشافعي أصحهما استحبابه والثاني وجوبه (نووی شرح مسلم ۷۲/۸)۔

ورنہ جب مکہ یا حرم میں داخل ہو کسی ایسی ضرورت سے داخل ہو جو بار بار پیش نہ آتی ہو، جیسے تجارت، یا ملاقات وغیرہ تو حج، یا عمرہ کے احرام کے واجب ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اور وہ دونوں قول ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کے، ان میں کا زیادہ صحیح احرام کا مستحب ہونا ہے اور دوسرا اس کا واجب ہونا ہے۔

امام شافعیؒ نے بیان مواقیت کے سلسلہ میں مذکورہ حدیث کے اس جملہ سے استدلال کیا جس کے الفاظ مبارکہ یہ ہیں:

فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة (صحیح مسلم بشرح النووی ۸۳/۸)۔

انہوں نے "ممن أراد الحج والعمرة" کی قید کو احتراز پر محمول کیا ہے۔

نیز صاحب سبل السلام نے ایک عقلی دلیل بھی ذکر کی ہے کہ یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ حج اور عمرہ زندگی میں صرف ایک مرتبہ فرض، یا واجب ہے، ان لوگوں کے نزدیک جو عمرہ کو واجب کہتے ہیں، اب اگر ہر مرتبہ کے دخول مکہ پر عمرہ، یا حج کے احرام کو واجب کہا جائے تو حج، یا عمرہ کا عمر میں کئی دفعہ واجب، یا فرض ہونا لازم آئے گا جو متفق علیہ مسئلہ کے خلاف ہے۔

ولأنه قد ثبت بالاتفاق أن الحج والعمرة عند من أوجبها إنما تجب مرة واحدة فلو أوجبنا على كل من دخلها أن يحج أو يعتمر لوجب أكثر من مرة۔ (سبل السلام ۲۰۷/۱)۔

(اوراس لئے کہ بالاتفاق یہ بات ثابت ہے کہ جن لوگوں نے حج اور عمرہ کو واجب قرار دیا ہے، ان کے نزدیک صرف ایک مرتبہ واجب ہوتا ہے، تو اگر ہم جو بھی اس میں داخل ہو اس پر حج اور عمرہ کو واجب کردیں تو یقیناً ایک مرتبہ سے زائد واجب ہوگا)۔

جو شخص حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا، اس کے لئے احرام واجب نہ ہونے کا قول اصحاب ظواہر، نیز امام زہری اور حسن بصری رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے۔

وفي رواية عن كل منهم لا يجب وهو قول ابن عمر والزهري والحسن وأهل الظاهر (فتح الباری ۵۹/۴)۔

(اوران میں سے ہرایک سے ایک روایت میں یہ ہے کہ واجب نہیں ہوگا، اور وہ ابن عمر، زہری وحسن اور اہل ظاہر کا قول ہے)۔

جمہور علماء مجتہدین کا قول تو یہی ہے کہ دخول حرم مکی کے لئے احرام علی الاطلاق واجب ہے، بلکہ بقول امام نووی رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اگرچہ واجب نہیں، لیکن مستحب یہی ہے کہ احرام کی حالت میں ہی میقات سے تجاوز کرے۔

(۲) ایسے حضرات کے لئے جنہیں اپنی مختلف ضروریات کے باعث تقریباً روزانہ، یا ایک سے زائد مرتبہ مکہ مکرمہ آمدورفت کا اتفاق ہوتا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق کوئی دقت نہیں، اور اسی طرح امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے اقوال کے مطابق بھی کوئی پریشانی نہیں کہ ان کے وہاں بھی حاجات متکررہ کا استثناء موجود ہے، بدایۃ المجتہد ۳۹۸/۱، کی عبارت ہے:

"إلا من يكثر تردداه مثل الحطابين وشبههم وبه قال مالك رحمه الله۔

(مگر وہ لوگ جن کی آمدورفت زیادہ رہتی ہے جیسے لکڑیاں چننے والے اور ان جیسے لوگ، اور اسی کے قائل امام مالکؒ ہیں)۔

اور اسی طرح۔ الروض المربع ۴۶۵/۱، کی عبارت میں بھی استثناء موجود ہے:

إلا لقتال مباح أو خوف أو حاجة تتكرر كحطاب ونحوه۔

لہٰذا ائمہ ثلاثہ امام مالک وامام شافعی وامام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک ایسے لوگوں کے لئے گنجائش ہے کہ وہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوں۔

البتہ احناف کے یہاں وجوب احرام علی الاطلاق کا ذکر ملتا ہے اور اس سلسلہ میں کسی استثناء کا ذکر نہیں، سوائے اس شخص کے جو میقات کے اندر حل میں رہتا ہو، اس کے لئے اجازت ہے کہ وہ حج، یا عمرہ کے علاوہ اپنی دوسری کسی ضرورت سے مکہ میں بغیر احرام بھی داخل ہوسکتا ہے۔

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته، لأنه يكثر دخوله مكة،

وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج۔ (ہدایہ/ ۱)۔

اور جو شخص میقات کے اندر ہو اس کے لئے اجازت ہے کہ وہ اپنی ضرورت سے بغیر احرام مکہ میں داخل ہو، اس لئے کہ مکہ میں اس کا داخل ہونا بار بار ہوگا، اور ہر مرتبہ اس پر احرام واجب کرنے میں حرج بین ہے، لہذا وہ اہل مکہ کی طرح ہوگیا کہ ان کے لئے مباح ہے مکہ سے نکلنا اور پھر بغیر احرام اپنی ضروریات سے داخل ہونا، بخلاف اس کے جب کہ وہ نسک کا ارادہ کرے، اس لئے کہ وہ کبھی کبھی ہوتا ہے، لہذا کوئی حرج نہیں۔

مجمع الأنہر میں ہے:

(ويحل لمن هو داخلها) المواقيت (دخول مكة) لحاجة لا للنسك (غير محرم) لأن في إيجاب الإحرام عليها في كل مرة حرجا لأنه يكثر دخولها لحوائجه، فصار كالمكي بخلاف ما إذا دخل للحج۔

اور جو لوگ میقات کے اندر رہتے ہیں ان کیلئے ضرورت کے تحت بغیر احرام کے مکہ جانا جائز ہے، حج اور عمرہ کے لئے جانا جائز نہیں اس لئے کہ بارہا ان پر احرام واجب کرنے میں حرج ہے کیوں کہ ضرورتوں کے تحت مکہ میں آمد و رفت بکثرت ہوتی ہے، لہذا وہ مکی کی طرح ہوگیا، اس صورت کے برعکس جب کہ وہ برائے حج مکہ جائے۔ (مجمع الأنہر ۱/ ۲۶۶)۔

ایسے شخص کے لئے جو کسی ضرورت سے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہتا ہے ایک حیلہ کی صورت ملتی ہے کہ وہ میقات کے اندر مقامات حل میں سے کسی مقام کے ارادہ سے میقات سے بلا احرام تجاوز کر جائے، اور پھر جب مقام مقصود پر پہونچے گا تو وہ ان لوگوں کے حکم میں ہوجائے گا جو میقات کے اندر رہتے ہیں، اور جس طرح ان لوگوں کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے ویسے ہی اس کے لئے بھی بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہوگا۔

(قيدنا بقصد مكة لأن الآفاقي إذا قصد موضعا من الحل كخليص يجوز له أن يتجاوز الميقات غير محرم وإذا وصل إليه التحق بأهله ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير إحرام إذا لم يقصد الحج أو العمرة وهي الحيلة لمن أراد أن يدخل مكة بغير إحرام۔

(اور قید لگائی ہم نے قصد مکہ کی، اس لئے کہ آفاقی جب حل میں سے کسی مقام کا ارادہ کرے، جیسے خلیص تو اس کے لئے بغیر احرام میقات سے گذرنا جائز ہے اور جب میقات میں پہونچ جائے گا تو اہل میقات کے ساتھ ملحق ہوجائے گا اور جو شخص میقات کے اندر رہتا ہو بلا ارادہ حج و عمرہ بغیر احرام مکہ جا سکتا ہے اور جو شخص بغیر احرام مکہ جانا چاہے اس کے لئے یہی حیلہ ہے) (البحر الرائق ۲/ ۳۱۸)

لیکن موجودہ دور میں جب کہ ضروریات کی اس قدر فراوانی ہے کہ وقت تنگ ہوگیا ہے، یہ حیلہ مستقل ایک مسئلہ ہے اور اس کے اختیار کرنے میں خود حرج بین ہے۔

صاحب ہدایہ رحمہ اللہ کے مذکورہ قول میں داخل میقات رہنے والوں کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کی جو علت بیان کی گئی ہے، یعنی ہر ہر مرتبہ احرام واجب کرنے میں حرج کا واقع ہونا، جب کہ سبب احرام، یعنی عظمت بقعہ مبارکہ ہر ایک کے لئے برابر ہے، خواہ آفاقی ہو یا غیر آفاقی، اور قاصد حج وعمرہ ہو یا نہ ہو۔ اس علت پر غور کیا جائے تو یہ بہ نسبت پہلے کے آج کے لوگوں پر زیادہ صادق آتی ہے کہ ضروریات بڑھ گئی ہیں، وسائل آمد ورفت کی سہولت ہے، تیز رفتار سواریاں فراہم ہیں اور ایسے لوگ جو میقات سے باہر رہتے ہیں انہیں بھی بہ کثرت مکہ مکرمہ آمد ورفت رکھنی پڑتی ہے۔

لہٰذا مذکورہ علت اور موجودہ ضرورت ومجبوری کو سامنے رکھا جائے تو ایسے لوگوں کے متعلق جنہیں غایت درجہ مجبوری کی وجہ سے بار بار مکہ مکرمہ آنا جانا پڑے بلا احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی اجازت ہونی چاہئے، جب کہ ائمہ مجتہدین میں سے اکثر کے نزدیک حاجات متکررہ کا لحاظ کیا گیا ہے۔

واضح رہے کہ یہ رخصت چونکہ بدرجہ مجبوری ہے اس لئے ایسے لوگوں تک ہی محدود ہونی چاہئے جن کی ضروریات بغیر دخول مکہ پوری نہ ہوسکیں، جیسے ٹیکسی ڈرائیور، اس لئے کہ تجارتی ضروریات کی تکمیل کے دوسرے ذرائع ٹیلیفون، فیکس، ذرائع حمل ونقل موجود ہیں، اور زیارت وملاقات کوئی ایسی شدید ضرورت نہیں ہے کہ روزانہ درپیش ہو، اس مقدس جگہ کی عظمت اور اس کا احترام ایک مسلمہ حقیقت ہے، جس کا لحاظ حتی الوسع ضروری ہے۔

(۳) مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لئے اشہر حج میں عمرہ کرنے میں بقول دیگر مکی کے لئے تمتع وقران کے جواز وعدم جواز میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔

اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالیٰ کا قول "ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" ہے اس آیت کی تفسیر میں علامہ ابن کثیر نے حضرت عبداللہ بن عباس کا یہ قول نقل کیا ہے: "يا أهل مكة لا متعة لكم أحلت لأهل الآفاق و حرمت عليكم" (اے اہل مکہ تمہارے لئے تمتع نہیں ہے، آفاقی کے لئے حلال ہے اور تم پر حرام ہے)، اسی طرح حضرت طاؤس تابعی کا بھی قول ہے: "المتعة للناس لا لأهل مكة من لم يكن أهله من الحرم" (تمتع اہل مکہ کے لئے نہیں ہے، ان لوگوں کے لئے ہے جس کے اہل وعیال حرم میں نہ ہوں) (تفسیر ابن کثیر ۱/۲۳۵)۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا مذکورہ قول امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اپنی صحیح میں ایک حدیث کے ضمن میں نقل کیا ہے، فرماتے ہیں: "وأباحه للناس غير أهل مكة" (صحیح بخاری مع الفتح ۳/۴۳۳)۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة خلافا للشافعي

اور اہل مکہ کے لئے نہ تمتع ہے اور نہ قران، اور ان کے لئے صرف افراد ہے خاص کر (یا احناف کے نزدیک ہے) بخلاف امام شافعیؒ کے (ہدایہ ۱/۲۴۳)۔

البحر الرائق میں صراحت ہے:

ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها لقوله تعالى: ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام بناء على عود اسم الإشارة إلى التمتع لا إلى الهدى بقرينة وصلها باللام وهي تستعمل فيما لنا أن نفعله بخلاف الهدى فإنه علينا۔

(اہل مکہ اور جو لوگ اس کے گرد و نواح میں رہتے ہیں، ان کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، اللہ تعالی کے قول "ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" کی وجہ سے، اور وہ اس بنا پر کہ (قواعد کی رو سے اسم اشارہ تمتع کی طرف لوٹے گا نہ کہ ہدی کی طرف، اس قرینہ کی بنیاد پر کہ وہ لام کے صلہ کے ساتھ آیا ہے، اور اس کا استعمال اسی جگہ ہوتا ہے جس کا بجالانا ہمارے لئے آسان ہو، (اور وہ تمتع ہے) برخلاف ہدی کے کہ وہ تو ہمارے اوپر لازم ہوتا ہی ہے، (جبرا) (البحر الرائق ۲/۳۶۵)۔

مذکورہ اقوال کی روشنی میں یہ واضح ہوگیا کہ مقیم مکہ مکرمہ کے لئے صرف حج افراد کی اجازت ہے، تمتع اور قران کرنا درست نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود اگر ان لوگوں نے تمتع، یا قران کیا تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام عبارتیں وضاحت کرتی ہیں کہ وہ حج تمتع یا قران صحیح ہوجائیگا، البتہ یہ ایک گناہ کا کام ہوگا اس لئے دم جبر لازم آئے گا۔

"إنهم لو تمتعوا جاز وأساء وا ويجب عليهم دم الجبر"۔

(بلاشبہ اگر وہ لوگ تمتع کریں تو جائز ہے، لیکن گنہگار رہوں گے اور تلافی کے لئے دم واجب ہوگا)۔

آگے فرماتے ہیں:

فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم "لا تمتع ولا قران لمكي" نفي الحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة (البحر الرائق ۲/۳۶۵، ۳۶۶)۔

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر۔

(مکی اور جو لوگ ان کے حکم میں ہیں صرف حج افراد کریں، اگر حج قران، یا تمتع کریں گے تو جائز ہے لیکن گنہگار رہوں گے اور ان پر دم جبر واجب ہوگا) (در مختار ۲/۲۷۰)۔

امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک مکی کے لئے تمتع کرنا جائز ہے، اور اس پر کوئی دم نہیں ہے۔

اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ ہے (الروض المربع ۱/۲۷۰)۔

وأبو حنيفة يقول: إن حاضري المسجد الحرام لا يقع منهم التمتع، وكره ذلك مالك (بداية المجتهد ۱/۲۷۰)۔

(امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مسجد حرام کے قریب رہنے والوں کی جانب سے تمتع واقع نہیں ہوگا، اور امام مالکؒ نے اس کو ناپسند کیا ہے)۔

۴۔ مذکورہ بالا نصوص کی روشنی میں ان حضرات کے لئے جو مکہ مکرمہ میں مقیم ہیں تمتع کی اجازت نہیں معلوم ہوتی، بنابریں جو شخص اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے اسے اشہر حج میں عمرہ سے احتیاط کرنی چاہئے۔

اس دور ترقی میں جب کہ وسائل کی بھرمار ہے، ٹیلیفون، فیکس، ذرائع نقل وحمل کے ذریعہ تجارت وغیرہ کی

بہت سی ضروریات گھر بیٹھے پوری ہوسکتی ہیں، اگر اسے فریضۂ حج کی ادائیگی لازم ہے تو ایک سال وہ اس تنگی ودشواری کو جھیلے، آخر وہ لوگ جو دوسرے ممالک سے سفر حج پر جاتے ہیں، اپنا ڈیڑھ، دو مہینے کا نقصان برداشت کرتے ہیں، فریضۂ حج اور اس کے ثواب کی اہمیت کے پیش نظر دنیاوی معمولی نقصان برداشت کرنا ایک معمولی بات ہے، حج کی فرضیت عمر میں صرف ایک بار ہے، اس کے بعد پھر نفل ہی ہے، پھر مکہ مکرمہ میں مقیم ہونے کی فضیلت بجائے خود ایک بڑی چیز ہے، اس لئے وہ ایک سال فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے اشہر حج میں مکہ سے باہر جانے سے احتیاط کرے۔

عمرہ کے مواقع اس کے لئے بہت ہیں، عمرہ کی فضیلت اور اس کا ثواب بھی بہت ہے۔

فالحاصل أن المكي إذا أحرم بعمرة في أشهر الحج فإن كان من نية الحج من عامه فإنه يكون آثما لأنه عين التمتع المنهي عنه لهم، فإن حج من عامه لزمه دم جناية لا دم شكر وإن لم يكن من نية الحج من عامه ولم يحج فإنه لايكون آثما بالاعتمار في أشهر الحج لأنهم وغيرهم سواء في رخصة الاعتمار في أشهر الحج۔

خلاصہ کلام یہ کہ مکی شخص جب اشہر حج میں عمرہ کا احرام باندھے تو اگر اس کی نیت اس سال حج کرنے کی ہو تو وہ گنہگار ہوگا، کیونکہ یہ بعینہ وہی تمتع ہے جس سے ان کو روکا گیا ہے، تو اگر وہ اس سال حج کر لے گا تو اس پر دم جنایت لازم آئے گا نہ کہ دم شکر، اور اگر اس کی نیت اس سال حج کرنے کی نہ ہو اور وہ حج نہ بھی کرے تب وہ اشہر حج میں عمرہ کرنے سے گنہگار نہ ہوگا، کیوں کہ مکی وغیر مکی اشہر حج میں عمرہ کرنے کی اجازت میں برابر ہیں (البحر الرائق ۲/۳۶۶)۔

اس کے باوجود اگر کوئی مکی شخص اشہر حج میں عمرہ کرتا ہے اور پھر اسی سال حج بھی کرتا ہے تو اس کا یہ حج صحیح ہوگا، اگرچہ اس کا یہ فعل معصیت ہوگا۔

فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم "لا تمتع ولا قران لمكي" نفي الحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة۔

(متعین ہوگیا کہ ان کے قول "لا قران والا تمتع لمکی" میں نفی حلال مراد ہے صحت کی نفی مراد نہیں ہے اور اسی وجہ سے اگر وہ لوگ کرلیں تو دم واجب ہوگا اور وہ صحت کی فرع ہے) (البحر الرائق ۲/۳۶۶)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے؟

اس سلسلہ میں عصر حاضر کے محدث فقیہ حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی رحمہ اللہ اپنی کتاب "رہبر حجاج" میں لکھتے ہیں:

"جس نے تمتع کے ارادہ سے عمرہ کا احرام باندھا، وہ عمرہ سے فارغ ہوکر زمانۂ قیام مکہ میں حج سے پہلے مزید عمرے بھی کرسکتا ہے، ملا علی نے "المسلک المتقسط ر۱۹۳" میں اور علامہ شامی نے "منحۃ الخالق" میں نہایہ، مبسوط، بحر الرائق اور علامہ قاسم وغیرہم کے حوالہ سے اس کے جواز کی تصریح کی ہے اور صاحب ارشاد الساری نے ان جاہل معلموں پر سخت اعتراض کیا ہے جو پردیسی حاجیوں کو اس بڑے ثواب سے روک کر ان کی محرومی کا سبب بنتے ہیں (ارشاد

الساری/۱۹۴، رہبر حجاج/۲۵)۔

منحۃ الخالق علی البحر الرائق میں علامہ شامی ''اللباب'' کے حوالہ سے فرماتے ہیں:

وإن كان لم يسق الهدى وأحل بعد الحلق يفعل كما يفعل الحلال قال شارحه والظاهر أنه يجوز له الإتيان بالعمرة حينئذ لأنه غير ممنوع منها لكراهتها في الأزمنة المخصوصة وإنما كرهت العمرة للمكي في (أشهر الحج لأن الغالب أنه يحج فيبقى متمتعا مسيئا۔

اور اگر وہ ہدی نہ لے گیا اور حلق کے بعد حلال ہوگیا ہو تو وہ ایسا ہی کرے گا جیسا کہ حلال کرتا ہے، اس کے شارح نے کہا کہ: اور ظاہر یہ ہے کہ اب اس کے لئے عمرہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ مخصوص اوقات میں، اس کے مکروہ ہونے کی وجہ سے اس سے روکا گیا اور عمرہ مکی کے لئے اشہر حج میں مکروہ ہے اس لئے کہ غالب یہ ہے کہ وہ حج کرے گا گنہگار متمتع قرار پائے گا۔ (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۲/۳۴۴)۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ ہادویہ پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: جب کہ وہ لوگ اشہر حج میں کراہت عمرہ کے قائل ہیں اور علت یہ بیان کرتے ہیں: أنها تشغل عن الحج في وقته، علامہ شوکانی رحمہ اللہ ان کے رد میں فرماتے ہیں: وهذا من الغرائب التي يتعجب الناظر منها، (اور یہ ان عجب چیزوں میں سے ہے، جس کو دیکھنے والا تعجب میں پڑجاتا ہے)۔

''وأقام بمكة حلالا'' أفاد أنه يفعل ما يفعله الحلال فيطوف بالبيت ما بدا له ويعتمر قبل الحج.

(اور مکہ میں قیام پذیر ہو حلال ہونے کی حالت میں، معلوم ہوا کہ وہ ان تمام افعال کو کرے گا جس کو حلال، آدمی کرتا ہے پھر بیت اللہ شریف کا طواف کرے جو اس سے ہو سکے اور حج سے پہلے عمرہ کرے (در مختار مع رد المحتار ۲/۲۶۸)۔

۶۔ رمی جمار میں نیابت:

یہ ایک حقیقت ہے کہ رمی جمار کے وقت کثرت ازدحام کے سبب بوڑھے اور ضعیف لوگوں کو خاصی دقت ہوتی ہے، اور موجودہ دور میں مسائل دینیہ اور شرعی امور کے ساتھ قلت اہتمام کی وجہ سے لوگوں میں سہل پسندی پیدا ہوگئی ہے، اور بہت سے ایسے لوگ جو معذور نہیں ہوتے محض آرام پسندی اور کسلمندی میں ازدحام اور بھیڑ سے بچنے کی خاطر رمی جمار کے لئے دوسروں کو نائب بنادیتے ہیں، حالانکہ ان کا یہ فعل کسی بھی طرح درست اور جائز نہیں ہے، رمی جمار میں نیابت فی نفسہ اگرچہ جائز ہے لیکن اس کی کچھ حدود اور شرائط ہیں، ہر کس و ناکس کے لئے جائز نہیں ہے۔

(الف) عمل رمی میں نیابت جائز ہے، اگر کوئی شخص مریض ہے تو اس کی اجازت سے دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی کرسکتا ہے۔

اسی طرح بے ہوش آدمی، مجنون اور بچے کی طرف سے بھی رمی جائز ہے۔

نیابت رمی میں تفصیل یہ ہے کہ وہ شخص جس کی طرف سے رمی کرنی ہے، اگر اس لائق ہے کہ اس کو جمرات

تک لے جایا جا سکے اور اس کے ہاتھوں میں کنکری رکھدی جائے تو وہ کنکریاں پھینک دے گا، جمرات تک تو اس حالت میں اس کے ہاتھوں سے ہی رمی جمرات کرائی جائے گی، اور اگر وہ آدمی اس حد تک معذور ہے کہ وہاں تک لے نہیں جایا جا سکتا، یا کوئی لے جانے والا نہیں ہے، تب اسے کسی غیر کو بھیجنا درست ہوگا، فتح القدیر میں ہے:

ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده وترمى بها أو يرمي عنه غيره و كذا المغمى عليه ۔

(اور اسی میں سے یہ ہے کہ گویا وہ ایسا مریض ہے جو رمی کی طاقت نہیں رکھتا تو اس کے ہاتھ میں کنکری رکھی جائے اور وہ اس کو پھینکے، یا اس کی طرف سے دوسرا آدمی پھینک دے، اور ایسے ہی وہ شخص جس پر بے ہوشی طاری ہو (فتح القدیر ۳۹۲/۲)۔

شرح اللباب کے حوالہ سے أوجز المسالک شرح مؤطا امام مالک میں ہے:

أن يرمي بنفسه، فلا يجوز النيابة عند القدرة وتجوز عند العذر، فلو رمى عن مريض لا يستطيع الرمي بأمره أو مغمى عليه ولو بغير أمره أو صبي غير مميز أو مجنون جاز والأفضل أن توضع الحصى في أكفهم فيرمونها زاد في الغنية ولا يعاد إن زال العذر في الوقت ولا فدية عليهم وإن لم يرموا إلا المريض ۔

وہ بذات خود رمی کرنے پر، قادر ہونے کی صورت میں نیابت جائز نہیں ہے اور عذر کے وقت جائز ہے، تو اگر کسی نے ایسے مریض کی طرف سے جو رمی کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے حکم سے رمی کی، یا ایسے شخص کی طرف سے جس پر بے ہوشی طاری تھی، اگر چہ اس کے حکم کے بغیر، یا غیر ممیز بچہ، یا پاگل کی طرف سے رمی کی تو جائز ہے اور افضل یہ ہے کہ کنکری ان کی ہتھیلیوں میں رکھی جائے، پھر وہ لوگ پھینکیں، غنیۃ میں یہ اضافہ ہے: اور انہیں لوٹایا نہیں جائے گا، اگر چہ وقت کے اندر ہی عذر ختم ہو جائے، اور ان پر کوئی فدیہ نہیں ہے اگر چہ انہوں نے رمی نہ کی ہو، سوائے مریض کے (أوجز المسالک ۲۶۰/۲)۔

(ب) مذکورہ بالا تفصیل سے یہ وضاحت ہوگئی کہ عمل رمی میں نیابت علی الاطلاق محض ازدحام اور بھیڑ کے خوف سے جائز نہیں ہے، بلکہ نیابت کی رخصت صرف مریض اور معذور لوگوں کے لئے ہے اور مریض کے معذور ہونے کی حد یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکے۔

وحد المريض أن يصير بحيث يصلي جالسا۔

(مریض کی تعریف یہ ہے کہ اس کی حالت ایسی ہو جائے کہ وہ بیٹھ کر نماز ادا کرے (بقیۃ المناسک ۱۰۰، معلم الحجاج ۱۸۵)۔

وعن محمد ؒ إذا كان المريض بحيث يصلي جالسا رمى عنه ولا شيء عليه۔

(امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جب مریض کی ایسی حالت ہو جائے کہ وہ بیٹھ کر نماز ادا کرے تو اس کی طرف سے رمی کر دی جائے اور اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا) (أوجز المسالک ۲۶۱/۲)۔

۷۔ ایسے لوگ جو سعودیہ عربیہ میں اقامت پذیر ہیں ان کو حج کرنے کے لئے حکومت سعودی عرب سے اجازت لینی پڑتی ہے، ان حضرات کو چاہئے کہ بغیر حکومت کی اجازت کے حج، یا عمرہ کا احرام نہ باندھیں، سعودی حکومت حج سے متعلق انتظامات میں اور حاجیوں کی آسانی اور آرام کے لئے ہر ممکن کوشش کرتی ہے۔ حکومت کے نظم و نسق میں اس کا تعاون کرنا ضروری ہے، اس نے حاجیوں کی سہولت کی خاطر ہی یہ نظم بنایا ہے کہ ہر شخص کو ہر سال حج کی اجازت نہیں دیتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ جو غیر ملکی سعودی عرب میں مقیم ہیں انہیں اپنے وطن اقامت سے دوسرے شہر میں جانے کے لئے بھی اجازت لینی پڑتی ہے، یہ ان کے شہری اور ملکی نظم سے متعلق ہے جن کی رعایت ضروری ہے۔

اس لئے بغیر اجازت سفر کرنا، خواہ عمرہ، یا حج کے لئے ہی کیوں نہ ہو درست نہیں ہے باعث گناہ ہے، کیوں کہ پکڑ جانے کی صورت میں خود اپنے کو بھی مشقت میں ڈالنا ہے اور اپنے کفیل کو بھی پریشانی میں مبتلا کرنا ہے، اس لئے بغیر اجازت سفر نہیں کرنا چاہئے، ایسے لوگ اگر پکڑ لئے جائیں اور واپس بھیج دیئے جائیں دراں حالیکہ وہ حج، یا عمرہ کا احرام باندھے ہوئے ہوں، تو وہ محصر کے حکم میں ہوں گے، احصار کا حکم ان پر صادق آتا ہے، اور محصر کا حکم یہ ہے کہ یا تو وہ مانع کے زائل ہونے کا انتظار کرے اور مانع کے دور ہونے کے بعد حج مل جاتا ہے تو حج کرے ورنہ عمرہ کر کے حلال ہو جائے۔

اور اگر انتظار میں وقت ہے اور اس نے صرف حج، یا صرف عمرہ کا احرام باندھا ہے تو کسی شخص کو ایک دم (بکری) یا اس کی قیمت دے کر بھیجدے (جس کو اجازت ہو) اور اس سے تاریخ اور وقت کا تعین کر لے تا کہ وہ متعینہ وقت پر حدود حرم میں اس کو ذبح کرے، اگر قارن ہے تو اسے دو دم، یا اس کی قیمت بھیجنا ہوگا، نیز اس کو اختیار ہے، چاہے تو جہاں روکا گیا ہے وہ اسی جگہ رکا رہے، یا اپنے مستقر پر واپس چلا جائے اور پھر جب موقع اور اجازت ملے تو اس حج، یا عمرہ کی قضا کرنا ضروری ہے۔

احصار کے متعلق المناسک میں ہے:

ويتحقق بكل حابس يحبسه ولو بمكة بالاتفاق بين أئمتنا على الأصح كالكسر والعرج والقرح والحبس ومنع السلطان ولو بنهيه۔

(اور احصار متحقق ہو جائے گا ہر ایسے روکنے والے کی وجہ سے جو اس کو روک دے، اگر چہ مکہ ہی میں، ہمارے اماموں کے درمیان صحیح قول کے مطابق اس پر اتفاق ہے، جیسے ہڈی کا ٹوٹنا اور لنگڑا ہونا اور زخم کا ہونا اور قید ہونا اور سلطان کا روکنے اس کے انکار کے باوجود) (بقیۃ المناسک/۱٦٦، شامی ۲/۳۲۰)۔

اس سے واضح ہو گیا کہ منع سلطان اور اس کی نہی سے بھی احصار متحقق ہوتا ہے۔

"لمن أحصر بعدو۔و مرض أن يبعث شاة تذبح عنه فيتحلل"۔

(جس کو دشمن یا بیماری کی وجہ سے روک دیا جائے وہ ایک بکری بھیجے جس کو اس کی طرف سے ذبح کر دیا

جائے گا، پھر وہ حلال ہو جائے گا)۔

ولیس المراد به بعث الشاة بعينها لأن ذلك قد يتعذر بل له أن يبعث بقيمتها حتى يشترى بها شاة فتذبح في الحرم ، وأفاد باقتصاره على بعث الشاة أنه لو لم يجد ما يذبح لا يقوم الصوم أو الإطعام مقامه بل يبقى محرما إلى أن يجد أو يطوف و يسعى بين الصفا والمروة ويحلق ۔

(اوراس سے بعینہ بکری کا بھیجنا مراد نہیں ہے، کیوں کہ بسا اوقات یہ مشکل ہوجاتا ہے، بلکہ اس کو چاہئے کہ بکری کی قیمت بھیج دے، تاکہ اس سے خرید کر حرم میں ذبح کردیا جائے اوراس کے بکری کے بھیجنے پر اکتفاء کرنے سے معلوم ہوا کہ اگر وہ اس چیز کو نہ پائے جسے وہ ذبح کرے تو روزہ، یا کھانا کھلانا اس کے قائم مقام نہیں ہوگا، بلکہ وہ محرم رہے گا، یہاں تک کہ وہ اس چیز کو پالے، یا طواف کرے اور سعی بین الصفا والمروہ کرے اور حلق کروائے (البحر الرائق ۵۴/۳)۔

والمحصر بالحج إذا تحلل فعليه حجة وعمرة.... وعلى المحصر بالعمرة القضاء وعلى القارن حجة وعمرتان۔

(اور جس کو حج سے روک دیا جائے، جب وہ حلال ہوجائے تو اس پر ایک حج اور عمرہ واجب ہے اور جس کو عمرہ سے روک دیا جائے تو اس پر قضا واجب ہے اور قارن پر ایک حج اور دو عمرے واجب ہوں گے (ہدایہ ۲۷۴/۱)۔

معلوم ہوا کہ محصر کے حلال ہونے کی صورت یہ ہے کہ اس کی طرف سے حدود حرم میں جانور ذبح کیا جائے ،خواہ ایام نحر سے پہلے ہی کیوں نہ ہو، اور پھر حلال ہوجانے کے بعد جب سہولت ہو اس پر اس حج، یا عمرہ کی قضا لازم ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نہ تو جانور کا حدود حرم میں ذبح ہونا ضروری ہے اور نہ ہی محصر پر اس حج، یا عمرہ کی قضا ہی لازم ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس سلسلہ میں تفصیل سے بحث کی ہے (فتح الباری ۱۲/۴)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب:

دسویں ذی الحجہ یوم النحر کو حاجیوں کے ذمہ چار کام ہیں: جمرہ عقبہ کی رمی کرنا، پھر جانور کی قربانی کرنا، اس کے بعد حلق، یا تقصیر کرانا، پھر طواف افاضہ یعنی طواف زیارۃ جو فرض ہے، حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے:

أن رسول الله ﷺ رمى جمرة العقبة يوم النحر ، ثم رجع إلى منزله بمنى فدعا بذبح فذبح ثم دعا بالحلاق فأخذ بشق رأسه الأيمن فحلقه.... الحديث۔

(بلاشبہ نبی کریم ﷺ نے قربانی کے دن جمرہ عقبہ کی رمی کی، پھر منی میں اپنے قیام گاہ کی طرف لوٹے ،ذبیحہ کو منگایا اور ذبح کیا، پھر حلق کرنے والے کو بلایا اور اپنے سر کے داہنے حصہ کے ایک شق کو لیا پھر اس کا حلق کیا (سنن أبوداؤد ۲۰۳/۲، ۱۹۸۱)۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس حدیث کا مفہوم ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: وقد أجمع العلماء على مطلوبية هذا الترتيب (فتح الباری ۵۷۱/۳)۔

اس لئے افضل اور بہتر سبھی فقہاء کے نزدیک یہی ہے کہ ان امور کے درمیان ترتیب باقی رہے، لیکن اگر

اس ترتیب میں فرق پڑ جائے اور تقدیم وتاخیر ہو جائے تو اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ تقدیم وتاخیر کی وجہ سے متمتع یا قارن پر کوئی دم لازم آئے گا، یا نہیں؟

امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ ان امور مذکورہ میں صرف سنیت کے قائل ہیں، لہذا ان امور کی ترتیب میں خلل ہونے سے ان ائمہ کرام کے نزدیک متمتع، یا قران پر کوئی دم، یا فدیہ لازم نہیں آئے گا، کیوں کہ ان حضرات کے نزدیک ترتیب غیر واجب ہے۔

مذکورہ ائمہ کرام نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ مختلف حضرات نے یوم النحر کو حضورﷺ سے مختلف امور کے متعلق سوالات کئے کہ میں نے فلاں کام پہلے کر دیا اور فلاں کام بعد میں کیا، آپﷺ نے ہر ایک کو یہی جواب دیا: "افعل ولا حرج"، ان حضرات نے عدم حرج کو عدم اثم اور عدم فدیہ دونوں پر محمول کیا۔

امام مالک اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے نزدیک ترتیب کے واجب ہونے کی وجہ سے خلاف ترتیب ہونے پر دم لازم ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک صرف رمی اور بقیہ امور ثلاثہ کے درمیان ترتیب واجب ہے، لہذا ذبح، حلق اور طواف افاضہ میں سے کسی بھی امر کو رمی پر مقدم کر دیا تو ان کے نزدیک دم واجب ہوگا، اور اگر رمی کو مقدم کیا اور پھر بقیہ امور کی ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہوئی تو کوئی دم نہیں ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک متمتع اور قارن کے لئے طواف زیارت کے علاوہ مذکورہ سبھی امور میں ترتیب واجب ہے، لہذا ان میں سے کسی ایک میں بھی تقدیم وتاخیر ہوگی تو دم لازم ہوگا۔

امام صاحب نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتویٰ سے استدلال کیا ہے:

عن ابن عباس رضی الله عنهما قال: من قدم شيئا من حجه أو آخره فليهرق لذلك دما۔

(ابن عباسؓ سے مروی ہے جو شخص اپنے حج میں سے کسی چیز کو مقدم کرے یا موخر کرے اس کو چاہئے کہ خون بہائے) (رواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار ار۴۴۷)۔

یہ راوی کا فتویٰ ہے جو مذکورہ روایت "افعل ولا حرج" کے خلاف ہے جب کہ اس کی روایت بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے، لہذا اس اصول کے تحت کہ راوی کا فتویٰ خود اپنی روایت کے خلاف راجح اور مقدم ہوتا ہے ان امور کی تقدیم وتاخیر پر دم لازم آئے گا۔

ومن أخر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله وكذا إذا أخر طواف الزيارة وقالا لا شئ عليه في الوجهين، وكذا الخلاف في تأخير الرمي وفي تقديم نسك على نسك كالحلق قبل الرمي ونحر القارن قبل الرمي والحلق قبل الذبح۔

اور جس نے حلق کو موخر کیا یہاں تک کہ قربانی کے ایام ختم ہو گئے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دم واجب

ہے، اور ایسے ہی جب طواف زیارت کو مؤخر کرے، اور صاحبین نے فرمایا دونوں صورتوں میں اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہے اور ایسے ہی اختلاف ہے رمی کے مؤخر کرنے اور ایک رکن کو دوسرے رکن پر مقدم کرنے میں، جیسے رمی سے پہلے حلق کرنا اور قارن کا رمی سے پہلے قربانی کرنا اور ذبح سے پہلے حلق کرنا) (ہدایہ ۱/۲۵۶)۔

واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک طواف زیارت میں ترتیب واجب نہیں ہے، طواف زیارت مذکورہ تینوں امور سے پہلے کرے، بیچ میں کرے، اس کے خلاف ترتیب ہونے سے کوئی دم لازم نہیں ہوگا۔

وأما عند الحنفية فقال ابن عابدين إن الطواف لا يجب ترتيبه على شيء من الثلاثة وإنما يجب ترتيب الثلاثة الرمي ثم الذبح ثم الحلق، لكن المفرد لا ذبح عليه فيجب عليه الترتيب بين الرمي والحلق فقط۔

(جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو ابن عابدینؒ نے فرمایا کہ طواف کی ترتیب تینوں چیزوں میں سے کسی پر واجب نہیں ہے اور صرف تین چیزوں کی ترتیب واجب ہے، رمی، پھر حلق، پھر ذبح، لیکن مفرد جس پر ذبح کرنا واجب نہیں ہے تو اس پر صرف رمی اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے (أوجز المسالک ۲/۱۵۷)۔

غالباً اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے:

والعجب ممن يحمل قوله "ولا حرج" على نفي الإثم فقط ثم يخص ذلك ببعض الأمور دون بعض، فإن كان الترتيب واجبا يجب بتركه دم فليكن في الجميع وإلا فما وجه تخصيص بعض دون بعض مع تعميم الشارع الجميع بنفي الحرج۔ (فتح الباری ۳/۵۷۱)

ٹھیک اسی کے برعکس شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ ان لوگوں پر بھی تعجب کا اظہار فرماتے ہیں جو وجوب ترتیب کے قائل نہیں ہیں، لکھتے ہیں:

والعجب من هؤلاء الأئمة العظام أنهم لا يوجبون الترتيب في هذه الأفعال الأربعة مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام: افعل ولا حرج، لكنهم يوجبون الترتيب بين رمي الجمرات فمن قدم الوسطى على الأولى، وهو داخل فيمن قدم شيئا أو أخر فلا يأخذون فيه قوله: افعل ولا حرج۔

(اور تعجب کی بات ہے ان بڑے اماموں پر کہ وہ لوگ ان چاروں افعال میں ترتیب کو واجب قرار نہیں دیتے، نبی کریم ﷺ کے قول "افعل ولا حرج" سے اس پر استدلال کرتے ہوئے، لیکن وہ لوگ جمرات کی رمی میں ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں تو جس نے اولی پر وسطی کو مقدم کیا وہ ان لوگوں میں داخل ہے، جس نے کسی چیز کو مقدم کیا، یا مؤخر کیا، تو وہ لوگ اس میں ان کے قول "افعل ولا حرج" کو نہیں لیتے (حجۃ الوداع وجزء عمرات النبی ﷺ ر ۱۴۷)۔

شیخ زکریا رحمہ اللہ نے افعل "ولا حرج میں عدم حرج" سے مراد صرف عدم اثم پر استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے:

ومما يستدل به على أن المراد نفي الإثم فقط لا غيره ما رواه أبو داود كان رسول الله ﷺ

يقول: لاحرج إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم فذلك الذى حرج وهلك فهذا ينادى بأعلى صوت أن المنفى هو الإثم فقط لأنه لم يقل أحد من السلف والخلف بوجوب الدم على من اقترض عرض مسلم۔

جولوگ وجوب دم کے قائل نہیں اور صرف یہ کہتے ہیں کہ "لا حــرج " سے مراد صرف نفی اثم ہے وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کوئی حرج نہیں اس شخص پر جو کسی مسلم شخص کی عزت پر حملہ کرے سوائے اس کے کہ وہ ظالم ہے اور یہی وہ چیز (ظلم) ہے جو حرج اور ہلاکت ہے، یہی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ منفی صرف اثم اور گناہ ہے، اس لئے کہ سلف اور خلف میں سے کسی نے بھی کسی کی عزت پر حملہ کرنے والے شخص پر دم واجب ہونے کی بات نہیں کہی ہے (حجۃ الوداع وجزء عمرات النبی ﷺ ر۱۴۶)۔

لیکن وہ موقع جب کہ صحابہ کرام نے ان امور کے متعلق آں حضرت ﷺ سے استفسار کیا مسئلہ کی وضاحت کا تھا پھر بھی آپ ﷺ نے محض رفع حرج پر اکتفاء کیا، وجوب فدیہ وغیرہ کی صراحت نہیں کی، واجب ہوتا تو آپ ﷺ ضرور بیان کرتے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

لو كان واجبا لبينه ﷺ حينئذ لأنه وقت الحاجة ولا يجوز تأخيره۔

(اگر واجب ہوتا تو نبی کریم ﷺ اس کو اسی وقت بیان فرمادیتے اس لئے کہ اس وقت ضرورت تھی اور اس کا موخر کرنا جائز نہیں تھا) (فتح الباری ۳ر۵۷۱)۔

شاہ ولی اللہ صاحب علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

وأفتى فيمن حلق قبل أن يذبح أو نحر قبل أن يرمى أو رمى بعد ما أمسى أو أفاض قبل الحلق أنه لاحرج، ولم يأمر بكفارة والسكوت عند الحاجة بيان وليت شعرى هل فى بيان الاستحباب صيغة أصرح من لا حرج ولا يتم التشريع إلا ببيان الرخص فى وقت الشدائد۔

(اور جس نے ذبح کرنے سے پہلے حلق کیا، یا رمی سے قبل قربانی کی، یا رات ہونے کے بعد رمی کی، یا حلق سے پہلے افاضہ کیا اس کے متعلق فتویٰ دیا کہ کوئی حرج نہیں ہے اور کفارہ کا حکم نہیں دیا، اور ضرورت کے وقت چپ رہنا بیان ہے اور کیا استحباب کے بیان میں لاحرج سے زیادہ صریح صیغہ ہوسکتا ہے؟، جب کہ سختیوں کے وقت میں رخصتوں کو بیان کئے بغیر تشریع پوری نہیں ہوتی (حجۃ اللہ البالغہ ۲ر۶۵)۔

بہر کیف مذکورہ بالا تفصیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "لاحرج" سے مراد "نفی الاثم" ہے، یہ جمیع علماء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی متمتع اور قارن سے امور مذکورہ کی ترتیب میں خلل واقع ہوگیا تو آخرت میں اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔

البتہ وجوب فدیہ کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اس لئے موجودہ دور کی مشکلات میں اگر کسی حاجی کے ساتھ یہ حادثہ پیش آجائے کہ اس کی ترتیب میں خلل واقع ہو، تقدیم وتاخیر ہوجائے اور اس کا اسے علم بھی ہوجائے اور اللہ تعالیٰ نے اسے وسعت دی ہو تو بہتر یہ ہے کہ خلاف افضل ہونے کے سبب ایک دم دیدے۔

اور اگر وسعت نہ ہو، یا اسے علم ہی نہ ہو سکے تقدیم وتاخیر کا، تو اس کے حج میں کسی طرح کا فساد، یا کراہت نہیں لازم آئے گی، اور اللہ کی ذات سے امید ہے کہ مواخذہ نہیں فرمائیں گے۔

۹... حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں خود علماء احناف کے درمیان اختلاف ہے، بعض حضرات اکابر نے آمر کی اجازت کے باوجود حج تمتع سے منع فرمایا ہے، بنابریں یہ مسئلہ دشوار ہو جاتا ہے، لیکن اکثر علماء کرام اور مفتیان کرام نے آمر کی اجازت سے حج تمتع کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

اسی جواز کے قول پر اعتماد کرتے ہوئے درج ذیل تفصیل کی جاتی ہے:

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ نے اپنے معروف رسالہ "نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف" میں عرف کی دو قسم کی ہے، عرف عملی اور عرف قولی اور اس کی تفصیل کرتے ہوئے عرف عملی کی مثال میں یہ پیش کیا ہے کہ اگر کسی قوم میں گیہوں اور بھیڑ کے گوشت کھانے کی عادت اور عرف ہو اور ان میں سے کوئی آدمی کسی سے کہے کہ میرے لئے کھانا اور گوشت خرید دو تو وہ گیہوں اور بھیڑ کے گوشت پر ہی محمول ہوگا۔

ثم العرف عملي و قولي فالأول كتعارف قوم أكل البر ولحم الضأن و الثاني كتعارفهم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره و الثاني مخصص للعام اتفاقا كالدراهم تطلق ويراد بها النقد الغالب في البلدة و الأول مخصص أيضا عند الحنفية دون الشافعيه فإذا قال اشترلي طعاما أو لحما انصرف إلى البر ولحم الضأن عملا بالعرف العملي كما أفاده في التحرير۔ (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۴)

لہذا موجودہ دور میں اگر کوئی شخص کسی کو حج کرنے کا حکم دے اور عرفاً حج بول کر حج تمتع ہی مراد ہوتا ہو تو حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا حج تمتع تصور کیا جائے گا۔

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہ حج بدل سے متعلق ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

"اس کو افراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا، اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اس زمانے میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، لہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے (احسن الفتاویٰ ۴/)۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے، یا نہیں؟ اس میں خود علماء احناف کے درمیان اختلاف ہے، ملا علی قاریؒ، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب رحمہم اللہ نے آمر کی اجازت کے باوجود عدم جواز کا ہی فتویٰ دیا ہے (معلم الحجاج ۲۸۴ حاشیہ (۲)۔

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ زبدۃ المناسک میں فرماتے ہیں:

اور تمتع کرنا کسی حال میں درست نہیں، اگرچہ آمر نے اذن دیا ہو، کیونکہ میقات آمر سے حج نہ ہووے گا، مگر جو تمتع اذن آمر سے کیا ہے تو ضمان نہیں آتا، گو حج آمر کا ادا بھی نہیں ہوتا (زبدۃ المناسک فی ضمن تالیفات رشیدیہ /۶۴۷)۔

لیکن کثیر علماء کرام نے حج بدل کے صحیح ہونے کی شرائط میں "میقات آمر سے حج کرنے" کی شرط کا لحاظ نہیں کیا ہے اور آمر کی اجازت سے حج قران اور حج تمتع کرنے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، صاحب احسن الفتاویٰ مولانا مفتی رشید احمد صاحب کا فتویٰ اوپر گذر چکا ہے، مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ اور مفتی عبدالرحیم صاحب نے بھی آمر کی اجازت سے تمتع کے جواز کا ہی فتویٰ دیا ہے۔

ملاحظہ ہو کفایت المفتی ۴/۳۲۵ وما بعدہا، نیز فتاویٰ رحیمیہ ۸/۳۱۳-۳۲۳، بقیۃ المناسک ۹۷/ میں "إلا إذا وجد الإذن" کی صراحت موجود ہے۔

محدث فقیہ ابوالمآثر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی رحمہ اللہ رہبر حجاج میں لکھتے ہیں: "حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے قران، یا تمتع کا احرام بھی باندھ سکتا ہے، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف کتابوں میں مذکور ہے، اور چند اکابر نے تمتع کو اجازت کے بعد بھی ناجائز قرار دیا ہے، مگر اصح یہ ہے کہ حج بدل کرنے والے کو تمتع کرنا آمر کی اجازت سے جائز ہے، غنیۃ المناسک میں ہے:

ولكن مازاد في اللباب يوافقه ما في البحر وغيره من جواز التمتع عن الآمر إذا كان بأمره كما سيأتي عن قريب، قيل وعليه فله أن يأذن للمأمور بأفراد العمرة أو لا منه ثم باتيان الحج عنه (۱۸۵/)۔

لیکن لباب میں جس بات کا اضافہ کیا ہے اس کی تائید اس سے ہوتی ہے جو بحر وغیرہ میں ہے کہ آمر کی طرف سے تمتع جائز ہے جب کہ اس کے حکم سے ہو، جیسا کہ آگے آئے گا، کہا گیا ہے کہ اس بنیاد پر آمر کو یہ اختیار بھی ہے کہ وہ پہلے اپنی طرف سے صرف عمرہ کرنے کی اجازت مامور کو دے پھر اپنی ہی طرف سے حج کرنے کی۔

درمختار میں ہے کہ قران اور تمتع اور جنایت کا دم حج بدل کرنے والے کے ذمہ ہے، بشرطیکہ آمر نے اس کو قران وتمتع کی اجازت دی ہو اور عمدۃ المناسک مصنفہ مولانا شیر محمدؒ میں ہے کہ آمر کو چاہئے کہ وہ اپنے مامور کو عام طرح اجازت دیدے کہ تمہاری مرضی پر ہے چاہے افراد حج کرو یا قران یا تمتع، پھر حاشیہ میں اس کی تائید میں چند عبارتیں لکھیں ہیں (دیکھو ص ۴۴۱-۴۴۲)۔ (رہبر حجاج ۳۸/)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) مذکورہ بالا تفصیلات سے معلوم ہوا کہ حج بدل کرنے والے کے لئے تمتع کے جواز میں باوجود آمر کی اجازت کے اختلاف ہے، البتہ بغیر آمر کی اجازت کے سبھی علماء کا اتفاق ہے کہ اس کے لئے حج تمتع کرنا درست نہیں ہے۔

اوپر یہ بات بھی گذر چکی ہے کہ جب عرفاً حج بول کر حج تمتع ہی سمجھا جاتا ہو تو صرف حج کی اجازت سے تمتع کی اجازت متصور ہوگی۔

لیکن بہتر اور افضل یہ ہے کہ آمر مامور کو صراحۃً اجازت دیدے کہ وہ اپنی سہولت سے حج افراد، تمتع، یا قران کرے اور مامور کو چاہئے کہ وہ آمر سے صراحۃً اجازت حاصل کرے۔

(ج) شریعت نے چونکہ ظن غالب کا اعتبار کیا ہے، اس لئے اگر مامور کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کو حج تمتع

کی اجازت دے دیتا ہے تو وہ تمتع کرسکتا ہے، خاص کر اس صورت میں جب کہ عرفاً حج کا اطلاق تمتع پر ہوتا ہو۔

(د) حج بدل کرنے والا خواہ باذن الآمر تمتع کرے، یا بدون اذن الآمر، ہر حال میں دم تمتع حج کرنے والے مامور کے مال میں ہی لازم ہوگا، بلکہ اس صورت میں جبکہ آمر نے تمتع کی اجازت نہ دی ہو تو مخالفت آمر کی وجہ سے مامور پورے نفقہ حج کا ضامن ہوگا۔

(ودم القران) والتمتع (والجناية على الحاج) إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن۔

(قران وتمتع اور جنایت کا دم حج کرنے والے پر ہوگا، اگر آمر نے اس کو قران وتمتع کی اجازت دی ہے، ورنہ مخالفت کی صورت میں وہ ضامن ہوگا (درمختار مع ردالمحتار ۲/۳۳۹)۔

اور ''البحر الرائق'' میں ہے:

ودم الإحصار على الآمر ودم القران والجناية على المأمور) وأراد بالقران دم الجمع بين النسكين قرانا كان أو تمتعا كما صرح به في غاية البيان لكن بالإذن المتقدم۔

(احصار کا دم آمر پر واجب ہوگا اور قران وجنایت کا دم مامور پر، اور قران سے مراد حج وعمرہ کے مابین جمع کرنے کا دم ہے خواہ قران ہو، یا تمتع جیسا کہ ''غایۃ البیان'' میں اس کی صراحت ہے، لیکن گذشتہ اجازت کے ساتھ) (البحر الرائق ۳/٦٦)۔

البتہ اگر آمر دم تمتع کی بھی اجازت دیدیتا ہے تو دم تمتع آمر کے مال سے دینا جائز ہے۔

صاحب احسن الفتاوی مولانا مفتی رشید احمد صاحب کا فتوی گذر چکا ہے کہ: آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا، اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اس زمانے میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحۃ اذن ضروری نہیں، مع ہذا صراحۃ اذن حاصل کرلینا بہتر ہے (احسن الفتاوی ۴/)۔

(ھ) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(و) گذشتہ ابحاث میں گذر چکا ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کرسکتا ہے؟ یہ حج بدل اگر میت کی طرف سے ہو، اور میت نے وصیت کی ہے حج کرنے کی اور اس کا ثلث مال متروکہ اس کی کفایت کرتا ہے کہ اس سے حج تمتع کرایا جائے اور ورثہ کی اجازت بھی ہے، تمتع کے لئے، نیز عرفاً حج کا اطلاق تمتع پر ہوتا ہو تو حج تمتع کیا جاسکتا ہے۔

اور اگر میت نے وصیت نہیں کیا ہے لیکن اس کے ورثہ اس کی طرف سے حج کرانا چاہتے ہیں تو یہ ان کی طرف سے تبرع ہے جس کا حق انہیں حاصل ہے، لہذا اگر ورثہ تمتع کی اجازت دیدیں تو میت کی طرف سے حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے۔

صرف وصی کی اجازت سے تمتع درست نہیں ہوگا۔

۱۰۔ حالت حیض، یا نفاس میں طواف زیارت:

اس امر پر تو تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ طواف بیت اللہ کے لئے طہارت مسنون ہے، یا واجب، جیسا کہ ہدایہ میں ہے: "ثم قيل هي سنة والأصح أنها واجبة" (ہدایا/۲۵۱)۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ بغیر طہارت طواف کرنا جائز ہے، یا نہیں؟ چنانچہ امام مالک اور امام شافعی (اور ایسے ہی امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ) کے نزدیک بغیر طہارت کے طواف کرنا جائز نہیں، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بغیر طہارت طواف کرے تو طواف ہو جائے گا، مگر ناقص ہوگا دم کے ذریعہ اس کی تلافی کرنی ہوگی۔

واختلفوا في جواز الطواف بغير طهارة مع إجماعهم على أن من سنته الطهارة ، فقال مالك والشافعي: لايجزئ طواف بغير طهارة لا عمداً ولا سهواً وقال ابو حنيفة يجزئي ويستحب له الإعادة وعليه دم۔

(بلا طہارت طواف کے جائز ہونے میں ائمہ نے اختلاف کیا ہے، باوجودیکہ اس پر اجماع ہے کہ طہارت طواف کی سنتوں میں سے ہے، امام مالکؒ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ بلا طہارت طواف کافی نہیں ہوگا، نہ جان بوجھ کر اور نہ بھولے سے، اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کافی ہو جائے گا، لیکن اس کے لئے اعادہ مستحب ہے اور اس پر دم واجب ہوگا) (بدایۃ المجتہد ۱/۳۱۹)۔

جن فقہاء کرام نے طواف کے لئے طہارت شرط مانی ہے وہ مختلف احادیث سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے:

أن النبي ﷺ قال: الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه ، فمن تكلم فيه فلا يتكلمن إلا بخير۔(سنن ترمذی :باب ماجاء في الكلام في الطواف)۔

(بے شک نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کے اردگرد طواف کرنا نماز کی طرح ہے، لیکن تم لوگ اس میں بات چیت کر سکتے ہو، تو جو اس میں بات کرے وہ خیر ہی کی بات کرے)

اس حدیث کے مرفوع، یا موقوف ہونے میں اگرچہ اختلاف ہے پھر بھی اہل علم کا اس پر عمل ہے اور اس حدیث میں طواف کو نماز کی طرح بتلایا گیا ہے، لہذا نماز کی طرح اس کے لئے بھی طہارت ضروری ہے۔

دوسری حدیث: حضرت عائشہ کہتی ہیں جب وہ حج کے ارادہ سے چلیں اور مقام سرف پر پہونچیں اور حائضہ ہوگئیں تو رونے لگیں، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا:

افعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطو في بالبيت حتى تطهري. (تم ان افعال کو کرو جو حاجی کرتا ہے مگر تم جب تک پاک نہ ہو جاؤ بیت اللہ کا طواف مت کرو) (صحیح مسلم مع شرحہ فتح الملہم ۳/۲۶۳۔۲۶۴، سنن الترمذی:باب ما جاء ماتقضي الحائض من المناسك)۔

تیسری حدیث حضرت اسماء بنت عمیسؓ کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: **اصنعي ما يصنع الحاج غير**

أن لا تطوفي بالبيت (بدایۃ المجتہد ۱/۳۱۹)۔

اور چوتھی حدیث حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ہے:

أن النبي ﷺ قال: الحائض والنفساء إذا أتتا على الوقت تغتسلان وتحرمان وتقضيان المناسك كلها غير الطواف بالبيت قال أبو معمر في حديثه: حتى تطهر۔ (سنن الترمذی: باب ماجاء ما تقضی الحائض من المناسک حدیث نمبر ۹۴۵)۔

(نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ حیض اور نفاس والی عورتیں جب میقات پر آئیں تو دونوں غسل کرکے احرام باندھیں اور طواف بالبیت کے علاوہ تمام ارکان کو ادا کریں، ابومعمر نے اپنی حدیث میں فرمایا یہاں تک کہ پاک ہوجائے) (سنن ابوداؤد: باب الحائض تہل بالحج حدیث نمبر ۱۷۴۴)۔

یہ ساری احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ طواف کے لئے مرد، یا عورت کو حالت طہارت میں ہونا چاہئے، اگر چہ جو لوگ طہارت کو شرط نہیں مانتے وہ یہ توجیہ کرتے ہیں کہ طواف کے لئے چونکہ مسجد حرام میں داخل ہونا ضروری ہے اور مسجد میں جنبی، حائضہ یا نفساء کے لئے داخل ہونا جائز نہیں۔

اس لئے ایسی عورتیں جو طواف زیارت کے موقع پر حیض یا نفاس کے عذر میں مبتلا ہوجائیں تو انہیں حتی الامکان بھرپور کوشش کرنی چاہئے کہ ان حالات میں بیت اللہ شریف کے طواف سے احتیاط کریں، اگر چہ بغیر طہارت طواف کرنا جائز ہو، مگر حالت جنابت میں مسجد حرام میں داخل ہونا بھی گناہ عظیم ہے، جس سے احتراز ضروری ہے۔

ذمہ داران حج سے اس سلسلہ میں بات چیت کریں، ویزا کی تاریخ بڑھوائیں، جہاز کی تاریخ میں تبدیلی کروائیں، اپنی طاقت بھرپوری کوشش کریں کہ ان اعذار میں مبتلا ہوتے ہوئے طواف کی نوبت نہ آئے۔

(الف) اگر کوئی بھی صورت نہیں نکلتی ہے اور حالت جبر واضطرار کی سی ہے تو حالت حیض ونفاس میں ہی طواف زیارت کرلے۔

مولانا تقی عثمانی صاحب فرماتے ہیں: ''البتہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کرلے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق دم دے کر اس کی تلافی کرلے''۔ (درس ترمذی ۳/۲۱۸)۔

(ب) ہاں یہ طواف جو اس نے ناپاکی کی حالت میں کیا ہے، وہ قابل اعتبار ہے اس کی وجہ سے اس کا رکن (طواف افاضہ) ادا ہوگیا اور وہ اپنے شوہر کے حق میں حلال بھی ہوگئی، البتہ اس پر دم لازم آئے گا، حالت جنابت میں طواف کرنے کی وجہ سے، اس لئے حتی الامکان عذر حیض یا نفاس کے زائل ہونے کا انتظار کرے۔

واختار في المحيط أن بعث الدم أفضل لأن الطواف الأول وقع معتداً به وفيه منفعة للفقراء وإذا عاد للأول يرجع بإحرام جديد بناء على أنه حل في حق النساء بطواف الزيارة جنباً. (البحر الرائق ۳/۱۸)۔

ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لأنه أدخل النقص في الركن فكان أفحش من الأول فيجبر بالدم وإن كان جنبا فعليه بدنة كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ولأن الجنابة اغلظ من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة إظهارا للتفاوت ۔

(اگر حالت حدث میں طواف زیارت کیا تو اس پر ایک بکری واجب ہوگی اس لئے کہ اس نے رکن میں نقص پیدا کردیا تو وہ پہلے سے زیادہ فحش ہوگیا، لہذا دم سے پورا کیا جائے گا اور چونکہ جنابت حدث سے زیادہ غلیظ ہے، لہذا اس کے نقصان کی تلافی بدنہ سے واجب ہوگی تفاوت کو ظاہر کرنے کے لئے) (ہدایہ ۱/۲۵۲)۔

(ج) ہدایہ کی مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ بدنہ ہی ذبح کرنا ہوگا، بکرا کافی نہیں ہے۔

حیث قال: ووإن كان جنبا فعليه بدنة (ہدایہ ۱/۲۵۲)۔

نیز آگے باب الہدی میں ارشاد فرماتے ہیں:

"والشاة جائزة في كل شيء إلا في موضعين من طاف طواف الزيارة جنبا ومن جامع بعد الوقوف فإنه لايجوز فيهما إلا بدنة۔

(اور ہر چیز میں بکری جائز ہے دو جگہوں کے علاوہ جو شخص طواف زیارت کرے حالت جنابت میں، اور جو وقوف کے بعد جماع کرے، ان دونوں میں بدنہ کے علاوہ جائز نہیں ہے (ہدایہ ۱/۲۸۰)۔

(د) دم کی ادائیگی حرم مکہ میں ہی ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر اپنے مقام پر ادا کرنے سے ساقط نہیں ہوگا، ہدایہ میں ہے:

ولا يجوز ذبح الهدايا إلا في الحرم لقوله تعالىٰ في جزاء الصيد: "هديا بالغ الكعبة" فصار أصلا في كل دم هو كفارة، ولأن الهدي اسم لما يهدى إلى مكان ومكانه الحرم قال عليه السلام منى كلها منحر وفجاج مكة كلها منحر۔

(غیر حرم میں ہدایا ذبح کرنا جائز نہیں ہے، شکار کی جزاء کے متعلق اللہ تعالیٰ کے قول "هديا بالغ الكعبة" کی وجہ سے، یہی تو اصل ہے ہر اس دم میں جو کفارہ ہے، اور اس لئے کہ ہدی کہتے ہی اس کو ہیں جسے کسی جگہ لے جایا جائے اور اس کی جگہ حرم ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: پورا منی قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی ساری گلیاں منحر ہیں) (ہدایہ ۱/۲۸۱)۔

ایسی عورت جو حالت حیض ونفاس میں طواف کئے ہو قربانی یعنی دم سے پہلے اس طواف کا اعادہ حالت طہارت میں کرلے تو دم ساقط ہوجائے گا۔

۱۱۔ وہ عورت جو سفر حج میں چلی یا عمرہ کے ارادہ سے چلی اور درمیان سفر اس کے شوہر کا انتقال ہوگیا تو جس وقت وہ معتدہ ہورہی ہے، ایسی جگہ میں ہے کہ وہاں سے اس کا وطن مسافت شرعی یا اس سے زیادہ کی دوری پر ہے اور مکہ مکرمہ مسافت شرعی سے کم دوری پر ہے تو ایسی عورت اپنے سفر حج یا عمرہ کو پورا کرے گی، مکہ مکرمہ جائے گی اور حج یا عمرہ کی ادائیگی

کرے گی، اور اگر اس کا وطن مسافت شرعی سے کم دوری پر ہے تو وہ اپنے وطن لوٹے گی اور وہ محصر کے حکم میں ہوگی۔

فلو أحرمت وليس لها محرم ولا زوج فهي محصرة كما في اللباب والبحر ثم هذا إذا كان بينها وبين مكة مسيرة سفر وبلدها أقل منه أو أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها و إلا فلا إحصار فيما يظهر۔

(اگر کسی عورت کے ساتھ محرم یا شوہر نہ ہو اور اس نے احرام باندھا تو وہ محصرہ ہے، جیسا کہ لباب اور بحر میں ہے، پھر یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس عورت اور مکہ کے درمیان کی شرعی مسافت ہو اور اس کا وطن اس سے کم دوری پر ہو یا زیادہ دوری پر لیکن اس کے لئے اس جگہ ٹھہرنا ممکن ہو، ورنہ احصار نہیں ہے اس صورت میں جیسا کہ ظاہر ہے (شامی ۲/۳۱۹۔۳۲۰)۔

مذکورہ عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر اس عورت کا وطن مسافت شرعی یا اس سے زیادہ دوری پر ہے لیکن وہ ایسی جگہ پر ہے کہ وہاں ٹھہر کر عدت گذار سکتی ہے تو اسے وہاں رک کر عدت گذارنا چاہئے، یہ اسی وقت ہے جب کہ مکہ کی دوری مسافت شرعی کے برابر یا اس سے زیادہ ہو۔

ہدایہ میں ہے:

وإذا خرجت المرأة مع زوجها إلى مكة فطلقها ثلاثا أو مات عنها في غير مصر فإن كان بينها وبين مصرها أقل من ثلاثة أيام رجعت إلى مصرها لأنه ليس بابتداء الخروج معنى بل هو بناء وإن كانت مسيرة ثلاثة أيام إن شاء ت رجعت وإن شاء ت مضت سواء كان معها ولي أو لم يكن ،معناه إذا كان إلى المقصد ثلاثة أيام أيضا لأن المكث في ذلك المكان أخوف عليها من الخروج إلا أن الرجوع أولى ليكون الاعتداد في منزل الزوج إلا أن يكون طلقها أو مات عنها زوجها في مصر فإنها لا تخرج حتى تعتد ثم تخرج إن كان لها محرم وهذا عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف و محمد رحمهما الله إن كان معها محرم فلا بأس بأن تخرج من المصر قبل أن تعتد۔

(جب عورت اپنے شوہر کے ہمراہ مکہ جائے پھر وہ اس کو تین طلاق دے دے یا اس کا شوہر مر جائے شہر سے باہر، تو اگر اس کے اور وطن کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہے تو اپنے وطن کی طرف لوٹ جائے، کیوں کہ معنی اعتبار سے ابھی خروج کی ابتداء نہیں ہوئی ہے بلکہ وہ خروج کی بنیاد ہے (جہاں سے سفر شروع ہوتا ہے) اور اگر تین دن کی مسافت ہے تو اگر چاہے تو لوٹ جائے اور اگر چاہے تو چلی جائے، خواہ اس کے ساتھ کوئی ولی ہو یا نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ جب مقصد کے جانب بھی تین دن کی مسافت ہو، کیوں کہ اس جگہ ٹھہرنا نکلنے سے زیادہ اس پر خوفناک ہے لیکن لوٹ جانا زیادہ بہتر ہے، تا کہ عدت شوہر کے گھر میں گذارے، لیکن یہ اس صورت میں جب کہ اس کو طلاق دے، یا اس کا شوہر مر جائے وطن کے اندر تو وہ جب تک عدت نہ گذارے نہیں نکل سکتی، پھر اگر اس کے ساتھ محرم ہو تو نکل سکتی ہے اور یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگر اس عورت کے ساتھ محرم ہو تو عدت گذارنے

سے پہلے بھی وطن سے نکل سکتی ہے)(ہدایہ ۱/۴۰۹)۔

۱۲۔ وہ شخص جو سفر حج کے لئے نکلا ہے، مکہ مکرمہ میں ایسے وقت پہونچتا ہے کہ پندرہ یوم سے پہلے ہی منیٰ کے لئے روانگی کا وقت آجاتا ہے تو اس میں ایک صورت تو یہ ہے کہ آٹھویں ذی الحجہ تک اسے پندرہ دن مل جاتا ہے تو اسے مقیم سمجھا جائے گا، کیوں کہ آج کل جب کہ منیٰ کی آبادی مکہ سے متصل ہو چکی ہے تو منیٰ کا قیام بھی مکہ کا ہی قیام مانا جائے گا، اور اگر آٹھویں ذی الحجہ کو لے کر بھی پندرہ دن نہیں ملتے تو اسے مسافر کہا جائے گا، اس لئے کہ پھر اسے عرفات جانا ہے جو الگ ایک بستی ہے۔

فإذا كان أحدهما تبعا للآخر بأن نوى الإقامة في المصر وفي موضع آخر تبع لها وهو ما يلزم ساكنيه حضور الجمعة يصير مقيما لأنهما مكان واحد۔

(پھر جب ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے تابع، بایں طور کہ مصر میں اقامت کی نیت کرے اور ایسی جگہ میں جو اس کے تابع ہو، اور وہ ایسی جگہ ہو کہ اس کے رہنے والوں پر جمعہ میں حاضر ہونا لازم ہو تو وہ مقیم ہو جائے گا اس لئے کہ وہ دونوں ایک جگہ ہے(یعنی شرح ہدایہ ۱/۹۷۵)۔

یعنی اگر کوئی مسافر ایسی دو جگہوں پر رہنے کی نیت کرتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے تابع ہے اور اس کی نیت پندرہ دن کی دونوں جگہوں کو شامل کر کے ہے تو وہ مقیم سمجھا جائے گا۔

۱۳۔ یہ مسئلہ اس قاعدہ پر منحصر ہے کہ کسی شخص کا کسی شافعی مذہب امام کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر مولانا عبدالحئی صاحبؒ نے ہدایہ کے حاشیہ پر تفصیلی گفتگو کی ہے، نیز علامہ شامیؒ نے بھی اس پر سیر حاصل بحث کی ہے(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ہدایہ ۱/۱۲۵۔۱۲۶، نیز شامی ۱/۶۲۵)۔

اس مسئلہ میں خود احناف کے مابین مختلف اقوال ملتے ہیں کہ اقتداء اور امامت میں کس کا اعتبار کیا جائے گا۔ مقتدی کے اعتقاد کا یا امام کے اعتقاد کا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"وظاهر الهداية أن الاعتبار لاعتقاد المقتدي ولا اعتبار لاعتقاد الإمام"

اور ہدایہ کی ظاہر عبارت ہے کہ مقتدی کا اعتقاد معتبر ہے امام کے اعتقاد کا کوئی اعتبار نہیں ہے(شامی ۱/۶۲۵)۔

اسی قاعدہ کو سامنے رکھتے ہوئے فرمایا کہ اگر امام دو رکعت کے بعد سلام نہیں پھیرتا تو ایسے امام کی اقتداء صحیح ہے اور اگر دو رکعت پر سلام پھیر کر پھر تیسری رکعت کے لئے اٹھتا ہے تو ایسے امام کی اقتداء درست نہیں۔

ابوبکر رازی کا بھی قول نقل کیا ہے کہ اگر چہ امام دو رکعت پر سلام پھیرتا ہے پھر تیسر[illegible]ات کے لئے کھڑا ہوتا ہے کسی حنفی کا اس کی اقتداء کرنا درست ہے(شامی ۱/۶۲۵)۔

اس سلسلہ میں انہوں نے پہلے ایک بات لکھی ہے جو ان الفاظ میں ہے:

والذي يميل إليه القلب عدم كراهة الاقتداء بالمخالف ما لم يكن غير مراع في الفرائض لأن كثيراً

من الصحابة والتابعين كانوا أئمة مجتهدين وهم يصلون خلف إمام واحد مع تباين مذاهبهم۔

(اور وہ بات جس کی طرف دل کا میلان ہوتا ہے وہ مخالف کی اقتداء کا مکروہ نہ ہونا ہے جب تک وہ فرائض میں رعایت کرنے والا ہو، کیوں کہ بہت سارے صحابہ اور تابعین جو کہ ائمہ مجتہدین تھے وہ لوگ ایک امام کے پیچھے اختلاف مذاہب کے باوجود نماز پڑھتے تھے) (شامی ۵۲۷/۱)۔

ظاہر ہے کہ حضور ﷺ سے وتر میں دو رکعت پر سلام پھیرنا ثابت ہے، لہٰذا ایسے امام کی اقتداء کرنا درست ہے جو دو رکعت پر سلام پھیر کر پھر تیسری رکعت پڑھتا ہے۔

عن عائشةؓ قالت: كان رسول الله ﷺ يسلم في كل ثنتين و يوتر بواحدة۔

(حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: نبی کریم ﷺ ہر دو رکعت میں سلام پھیرتے تھے اور ایک رکعت ملا کر وتر بنا دیتے) (سنن ابن ماجہ باب ما جاء فی الوتر برکعۃ)۔

خلاصہ مسائل حج وعمرہ

۱۔ میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنا:

(۱) حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آفاقی کیلئے بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا درست نہیں ہے، ہر وہ شخص جو میقات سے آگے بڑھنا چاہے اس پر احرام واجب ہے، خواہ وہ کسی بھی مقصد سے مکہ مکرمہ جا رہا ہو۔

(۲) حضرت امام مالک وامام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے نزدیک بھی واجب ہے، البتہ وہ لوگ مستثنیٰ ہیں جنہیں کسی ضرورت کی بناء پر بار بار آمد ورفت کی ضرورت محسوس ہوتی ہو۔

(۳) امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک احرام صرف اس شخص پر واجب ہے، جو حج یا عمرہ کے ارادہ سے مکہ مکرمہ جا رہا ہو، البتہ ان کے یہاں بھی میقات سے آگے بڑھنے والے کے لئے علی العموم احرام مستحب ہے۔

۲۔ موجودہ دور میں جب کہ ضروریات بڑھ گئیں ہیں وسائل آمد ورفت کی سہولت ہوگئی ہے، بسا اوقات دن میں کئی مرتبہ مکہ مکرمہ آنے اور جانے کا اتفاق ہوتا ہے، ظاہر ہے ایسے لوگوں پر ہر ہر مرتبہ احرام لازم کرنا ان کو تنگی میں مبتلا کرتا ہے۔

دوسری طرف حرم مکی کا تقدس واحترام بھی لازم ہے، اس لئے بدرجۂ مجبوری ان حضرات کے لئے جو ایسے پیشے، یا ایسی ضروریات سے منسلک ہوں کہ بغیر دخول مکہ وہ پوری نہ ہو سکیں، اور بار بار مکہ مکرمہ آنا جانا پڑے اور ہر مرتبہ احرام لازم کرنے میں انہیں حرج اور تنگی ہو تو ایسے حضرات کے لئے جب کہ وہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتے ہوں، بلا احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی رخصت ہونی چاہئے۔

موجودہ دور میں وسائل کی فراوانی کے سبب تجارتی ضروریات تو بغیر سفر بھی پوری ہو جاتی ہیں، اس لئے تاجروں کے لئے یہ رخصت مناسب نہیں معلوم ہوتی۔

۳۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مکہ مکرمہ میں مقیم حضرات کے لئے تمتع کرنا جائز ہے، جب کہ امام مالک رحمہ اللہ اسے مکروہ فرماتے ہیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکی کے لئے تمتع یا قران کی اجازت نہیں ہے، پھر بھی اگر یہ لوگ تمتع یا قران کرتے ہیں تو وہ صحیح ہوگا، البتہ اس ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے یہ لوگ گنہگار رہوں گے اور دم جبر لازم ہوگا۔

۴۔ حج اسلام کا ایک رکن عظیم ہے اور اس کے فضائل، ثواب، بہت ہیں، پھر وہ عمر میں صرف ایک بار ہی فرض ہے، جو لوگ مکہ مکرمہ میں مقیم ہیں، انہیں بیت اللہ کا جوار حاصل ہے، اشہر حج کے علاوہ پورا سال عمرہ کے لئے حاصل ہے، اس لئے جس سال انہیں حج فرض ادا کرنا ہو وہ دنیاوی منافع پر حج کے ثواب کو ترجیح دیتے ہوئے اس سال اشہر حج میں مکہ سے باہر جانے سے احتیاط کریں، اور ایک سال اپنی تجارت وغیرہ کا نقصان برداشت کریں یا اس کا کوئی دوسرا نظم کریں، آخر وہ وہ لوگ جو دوسرے ممالک سے حج کے لئے جاتے ہیں کچھ اپنا دنیاوی نقصان کر کے ہی تو جاتے ہیں، دین میں یُسر و آسانی کا یہ مطلب تو نہیں کہ مسائل دین کو دنیاوی نظم کے مطابق بنایا جانے لگے۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے، اس میں کوئی کراہت نہیں، البتہ اسے اتنا لحاظ رکھنا چاہئے کہ اگر پہلے حلق کرایا ہے تو سر کے بال ظاہر ہو جائیں تب دوسرا عمرہ کرے، حضرت انس ؓ کا عمل یہی تھا۔

۶۔ (الف) محض بھیڑ وازدحام کے خوف اور آرام پسندی کی وجہ سے رمی جمرات کے لئے کسی کو نائب بنانا درست نہیں ہے، اگرچہ فی نفسہ رمی جمرات میں نیابت معتبر ہے۔

(ب) رمی جمرات میں نیابت صرف ان حضرات کے لئے درست ہے جو کسی طرح سے جمرات تک نہیں پہونچ سکتے اپنے مرض یا کمزوری کی وجہ سے اور کوئی شخص انہیں وہاں تک لے جانے والا بھی نہ ہو، اور اس عذر کی حد یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ شخص کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو ایسے شخص کے لئے رمی جمرات میں کسی کو نائب بنانا درست ہے، اور اگر وہ اس لائق ہے کہ کسی بھی طرح جمرات تک پہونچ جائے اور اس کے ہاتھوں میں کنکری رکھدی جائے اور وہ کنکری پھینک سکے تو اس کے لئے کسی کو نائب بنانا درست نہیں ہے۔

اسی طرح بے ہوش، مجنون اور بچے کی طرف سے کسی دوسرے کا رمی کرنا درست ہے، خواہ مخواہ عورتوں کی طرف سے کسی اور کا رمی کرنا کافی نہیں ہوگا۔

۷۔ ایسے حضرات جو بغیر حکومت کی اجازت کے سفر حج یا عمرہ کے لئے نکل پڑیں اور پھر راستہ میں روک لئے جائیں تو یہ حضرات محصر کے حکم میں ہوں گے، کیوں کہ منع سلطان بھی احصار کے اسباب میں سے ہے، لہذا ان لوگوں پر محصر کے احکام نافذ ہوں گے۔

اور محصر کا حکم یہ ہے کہ یا تو وہ احصار کے زائل ہونے کا انتظار کرے اور زوال مانع کے بعد اپنے احرام کے

مطابق حج یا عمرہ کرے۔

اور اگر انتظار میں وقت ہے اور اس نے صرف حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھ رکھا ہے تو کسی شخص کو ایک دم (بکرا) یا اس کی قیمت دے کر حرم بھیج دے اور اس سے تاریخ دن اور وقت کا تعین کر لے کہ فلاں دن فلاں وقت وہ اس جانور کو حدود حرم میں ذبح کرے اس متعینہ وقت پر جانور کے ذبح کے بعد وہ احرام سے نکل جائے گا، اسے حلق یا قصر کرانا ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس نے قران کا احرام باندھا ہے تو اسے دو دم بھیجنا ہوگا، واضح ہو کہ اس جانور کا ایام نحر میں ذبح کرنا ضروری نہیں ہے، اس سے پہلے بھی ذبح کیا جا سکتا ہے۔

۸۔ علماء احناف میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک متمتع اور قارن کے لئے، رمی، حلق اور ذبح کے درمیان ترتیب واجب ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد بن حسن رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ترتیب مسنون ہے۔

دیگر ائمہ متبوعین میں سے امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ بھی اس ترتیب کے مسنون ہونے کے قائل ہیں، جب کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک تقدیم رمی واجب ہے۔

دور حاضر میں حجاج کرام کے لئے اس ترتیب پر عمل بڑا دشوار گذار ہے، عام طور پر لوگ قربانی کا نظم کرنے والے اداروں کے ذریعہ قربانی کراتے ہیں جو ان امور کے درمیان وجوب ترتیب کے قائل نہیں ہوتے، اور ہر حاجی کے لئے خود مذبح جا کر قربانی کرنا بڑی دقت اور دشواری کا باعث ہے۔

ادھر حجۃ الوداع میں صحابہ کرام سے ان امور کی ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہوئی اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کا ذکر کیا کہ میں نے فلاں کام فلاں کام سے پہلے کر لیا اور فلاں کام فلاں کام کے بعد کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "لا حرج" آپ ﷺ کے اس قول کو بعض علماء نے صرف نفی اثم پر محمول کیا ہے اور بعض نے نفی اثم اور نفی فدیہ دونوں پر، لیکن نفی اثم پر تو سبھی کا اتفاق ہے۔

لہذا موجودہ دور میں اگر یہ صورت پیش آئے اور متمتع یا قارن کو اس بات کا علم ہو جائے کہ اس کی ترتیب میں خلل ہو گیا ہے اور اسے وسعت ہے کہ افضل اور راجح پر عمل کرتے ہوئے اسے ایک دم دیدینا چاہئے، یہ اس کے لئے بہتر ہوگا۔

اور اگر وسعت نہیں ہے تو انشاء اللہ اس کے حج میں کسی طرح کا فساد یا کراہت نہیں آئے گی اور اللہ کی ذات سے امید ہے کہ وہ مواخذہ نہیں فرمائیں گے کہ نفی اثم پر جمیع علماء کا اتفاق ہے۔

۹۔ آج عام طور پر لوگ حج تمتع ہی کرتے ہیں اور موجودہ وقت میں کسی سے یہ کہنا کہ جاؤ فلاں کی طرف سے حج کر دو، یہ اسی پر محمول ہوتا ہے، جو کثرت سے رائج ہے، اس لئے موجودہ وقت میں کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً حج تمتع متصور ہوگا۔

(الف) راجح یہی ہے اور اکثر علماء احناف کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت

سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) حج بدل کرنے والے کو چاہئے کہ اس سلسلہ میں آمر سے صراحۃً اجازت حاصل کرلے، لیکن اگر اس نے صراحۃً اجازت حاصل نہیں کی اور آمر نے بھی کوئی صراحت نہیں کی اور مطلقاً حج کے لئے کہا تو عرفاً یہ حج تمتع کے لئے اجازت متصور ہونی چاہئے۔

(ج) ظن غالب پر عمل کرتے ہوئے تمتع کرسکتا ہے۔

(د) حج بدل میں جانے والا متمتع یا قارن دم تمتع یا قران اپنے مال سے دے گا، آمر کے مال سے دینا جائز نہیں، البتہ اگر آمر اس کی اجازت دیدیتا ہے کہ دم تمتع یا قران بھی اسی کے مال سے دیا جائے تو دے سکتا ہے۔

موجودہ دور میں کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً دم تمتع یا قران کی اجازت بھی متصور ہوگا، جیسا کہ مفتی رشید احمد کا فتویٰ مذکور ہے، صراحۃً اجازت حاصل کرلینا بہتر ہے اور حج بدل کرنے والے کو انتہائی دیانتداری سے خرچ کرنا چاہئے۔

(ھ) حج تمتع کرسکتا ہے، اس لئے مذکورہ پریشانی کا حل تو نکل ہی آیا۔

(و) میت کی طرف سے جو ورثہ حج کراتے ہیں، وہ ان کی طرف سے تبرع ہوتا ہے، اس لئے اگر ورثہ اجازت دیدیں تو میت کی طرف سے تمتع کیا جاسکتا ہے۔

۱۰۔ ایسی عورت جو حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کرسکی اور اس کے ساتھ ایسی مجبوریاں ہیں کہ وہ انقطاع حیض یا نفاس تک مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار بھی نہیں کرسکتی کہ وہ پاک ہوکر طواف زیارت کرے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو عدم استطاعت یا کسی اور مجبوری کی وجہ سے۔

(الف) تو ایسی عورت بدرجہ مجبوری ناپاکی کی حالت ہی میں طواف زیارت کرلے، لیکن یہ یاد رہے کہ حالت جنابت یا حالت حیض ونفاس میں مسجد حرام میں داخل ہونا سخت گناہ ہے، اس لئے حتی الامکان یہی کوشش رہے کہ ناپاکی کی حالت میں مسجد حرام میں داخل نہ ہو اور ہر ممکن تدابیر کی جائیں کہ طواف زیارت پاکی کی حالت میں ہی ہو، حتی کہ اگر وطن سے دوبارہ آنا آسان ہو تو طہارت کی حالت میں ہی طواف زیارت کرے۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن ادا ہوجائے گا، اس لئے کہ احناف کے نزدیک طواف کے لئے طہارت شرط نہیں ہے، البتہ حالت ناپاکی میں طواف کرنے کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔

(ج) حالت جنابت یا حالت حیض ونفاس میں طواف کرنے سے جو دم لازم آتا ہے اس میں بدنہ ذبح کرنا ضروری ہے شاۃ یعنی بکری سے کام نہیں چلے گا۔

(د) اس دم کی ادائیگی حدود حرم میں ضروری ہے، حدود حرم سے باہر ذبح کرنا کافی نہیں ہوگا، نیز اگر دوبارہ حالت طہارت میں طواف کا اعادہ کرلیا جائے تو یہ دم ساقط ہوجاتا ہے۔

۱۱۔ دوران سفر حج یا عمرہ اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے تو اگر وہ ایسی جگہ ہے کہ اس کا وطن وہاں سے تین دن کی مسافت سے کم ہے تو اسے اپنے وطن واپس لوٹ کر اپنے شوہر کے گھر عدت گذارنی چاہئے ایسی حالت میں وہ محصر ہوگی اور محصر کے احکام اس پر لاگو ہوں گے۔ اور اگر اس کا وطن سفر شرعی کی مسافت یا اس سے زیادہ ہے اور مکہ مکرمہ مسافت شرعی سے کم پر ہے تو وہ اپنے حج یا عمرہ کو پورا کرے گی۔

اور اگر اس کا وطن نیز مکہ مکرمہ دونوں مسافت شرعی سے زیادہ پر واقع ہیں اور ایسی جگہ ہے کہ وہاں رک کر عدت گذار سکے تو اسے اس مقام پر عدت گذارنا چاہئے، ورنہ پھر اسے اختیار ہے چاہے تو اپنے وطن واپس لوٹ آئے اور چاہے تو مکہ مکرمہ جا کر حج یا عمرہ کو پورا کرے۔

۱۲۔ آج جب کہ مکہ مکرمہ کی آبادی پھیلتے پھیلتے منیٰ کی آبادی سے جا لگی ہے اور منیٰ مکہ مکرمہ شہر کے تابع ہوگیا ہے، اس حالت میں اگر کوئی حاجی ایسے وقت مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ یوم ترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ تک بھی اس کے پندرہ دن نہیں ہوتے تو وہ مسافر ہی رہے گا اور اگر مذکورہ مدت تک مدت اقامت پوری ہوجاتی ہے تو وہ مقیم ہوگا۔

۱۳۔ ایسی حالت میں جب کہ امام کسی اور فقہی مسلک پر عامل ہو اور مقتدی حنفی ہو تو اس کی صحت اقتداء کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ آیا مقتدی کے اعتقاد کا اعتبار ہوگا یا امام کے اعتقاد، کا لیکن راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ جب ان مسائل کے بارے میں صحابہ کرام کے مابین خود اختلاف تھا اس کے باوجود وہ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھتے تھے، اس لئے ترک جماعت سے بہتر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایسے امام کے پیچھے وتر کی نماز با جماعت پڑھ لی جائے جو اگر چہ دو رکعت پر سلام پھیر دیتا ہو اور پھر تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہوتا ہو۔

جب رسول اللہ ﷺ سے فصل کے ساتھ تین رکعت وتر پڑھنا ثابت ہے تو کیا ایسا نہیں ہوسکتا کہ وتر کی نماز میں اس سلام کو فاصل نہ مانا جائے اور یہ وتر کا ایک مخصوص طریقہ ہو۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند اہم گوشے

اخلاق الرحمٰن قاسمی
جامعہ اکل کلوا۔ مہاراشٹرا

دور حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حجاج کی بے پناہ کثرت، ویزا اور ٹکٹ وغیرہ کی قانونی پابندیوں نے مختلف مسائل پیدا کر دیئے ہیں آج ہم انہی مسائل کے بارے میں کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں اللہ ہی سے درستگی کے امیدوار ہیں اور اللہ ہی بہترین مدد کرنے والا ہے۔

۱۔ اہل حل کا بغیر احرام مکہ المکرمہ میں داخل ہوتے رہنا:

حدود حرم سے باہر حدود میقات کے اندر رہنے والے کو اہل حل کہا جاتا ہے، یہ لوگ اگر حج وعمرہ کے ارادہ کے بغیر کسی اور مقصد کے لئے مکہ مکرمہ میں داخل ہو جائیں تو احرام باندھ کر لازم نہیں بلکہ بغیر احرام داخل ہو جانا جائز ہے۔ (ایضاح المناسک بحوالہ تاتارخانیہ ۲/ ۴۷۵)۔

لہذا جدہ وغیرہ والوں کے لئے بغیر احرام اپنی ضروریات کے لئے بار بار مکہ میں جاتے رہنا جائز ہوگا، کیونکہ اگر ہر بار آمد ورفت کی بنا پر احرام کی پابندی عائد کر دی جائے تو مشقت کو دعوت دینا ہوا جبکہ شریعت تو مشقت کے وقت تیسیر کی راہ بتلاتی ہے۔

الحرج شرعا مرفوع. ومن فروعه ما قرروه من أنه - إذا ضاق الأمر اتسع۔ (اصول الفقہ ۲۰۹/ ،عبدالوہاب خلاف)۔

۲۔ بار بار میقات سے باہر کاروبار کے لئے جانے والے مکی:

جب اہل مکہ اور حدود حرم کا رہنے والا میقات سے باہر تجاوز کرے گا تو واپسی میں اگر ڈائرکٹ حرم میں داخل ہونے کا ارادہ ہے اور حدود حل میں رکنے کا ارادہ نہیں ہے تو حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر جانا واجب ہے ورنہ ایک دم واجب ہوگا، چاہے وہ بار بار کا آنا جانا کیوں نہ ہو (شامی ۴/ ۴۷۸) لیکن حضرت امام شافعی کے نزدیک اگر اس نے حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں کیا تو اس پر احرام باندھنا لازم نہیں ہے (تاتارخانیہ ۲/ ۴۷۵، بدائع ۲/ ۱۶۴)۔

لیکن اگر اہل مکہ میں سے کسی شخص کو اپنی تجارت اور کاروبار کی غرض سے بار بار میقات سے باہر آنا جانا پڑتا ہے اور ہر بار احرام باندھنے میں مشقت اور دشواری میں مبتلا ہو جانا واضح بات ہے، تو ایسی صورتوں میں تیسیر کی راہ اپناتے ہوئے اور مشقت سے بچتے ہوئے اور ضابطہ شرعیہ "المشقة تجلب التيسير" کے تحت حضرت امام شافعیؒ کے مسلک کو اختیار کیا جا سکتا ہے کیونکہ شدید حاجت اور مشقت کی وجہ سے کسی بھی مسئلہ میں علماء کے مشورہ سے اپنے مذہب سے عدول کر کے غیر کے مذہب کو اختیار کر لینا جائز ہو جاتا ہے، حضرت تھانویؒ نے الحیلۃ الناجزہ / ۴۵ میں اس کی صراحت

فرمائی ہے، اسی طرح ایضاح المسالک میں بھی ہے (ص ر۱۶۰)۔

چھٹا فقہی اجتماع ادارہ مباحث فقہیہ جمعیت علماء ہند، منعقدہ دیوبند ۱۶ر۱۷ر۱۸ر ذیقعدہ ۱۴۱۷ھ مطابق ۲۶ر۲۷ر۲۸ر مارچ ۱۹۹۷ء نے بھی رفع حرج کے پیش نظر بغیر احرام داخل ہونے کی گنجائش بتلائی ہے (بحث ونظر شمارہ ۳۲ جلد ۸) جو اس طرح ہے:

جو لوگ حدود میقات سے باہر رہتے ہیں، اسی طرح وہ اہل مکہ (زادہا اللہ شرفا) جو بغرض تجارت یا ملازمت کسی مجبوری میں حدود میقات سے باہر بار بار آتے جاتے ہوں، تو ایسے لوگوں کا اصل حکم تو یہی ہے کہ جب بھی یہ لوگ حدود میقات سے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی نیت سے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر حج یا عمرے کا احرام لازم ہے، لیکن ڈرائیور اور تجارتی اغراض سے روزمرہ آنے جانے والوں کے لئے ہر بار احرام میں حرج ومشقت ہے، اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے لئے امام شافعی کے قول کے مطابق بغیر احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی گنجائش ہے۔

۳۔ اہل مکہ کا اشہر حج میں عمرہ کرنا:

اہل مکہ کے لئے اشہر حج میں بار بار عمرہ کرنا بلا کراہت جائز ہے، اور پورے سال میں صرف پانچ دن عمرہ کرنا مکروہ ہے یعنی نویں ذی الحجہ سے تیرہویں ذی الحجہ تک اور ان پانچ دن کے علاوہ باقی سال کے تمام ایام میں مکی اور غیر مکی سب کے لئے بلاتفریق جائز اور درست ہے، لأن العمرہ جائزۃ فی جمیع السنة بلا کراھة إلا فی خمسة أیام لا فرق فی ذلک بین المکی والآفاقی (ایضاح المناسک ر۱۷۱، بحوالہ غنیۃ الناسک رص ۱۱۵) یعنی مکی کے لئے اسی طرح غیر مکی کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش ہے۔

۴۔ حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کا حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر جانا:

جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع وقران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج وعمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں ان کے مسلک کے اعتبار سے یہ دشواری پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشہر حرم میں حدود میقات سے باہر گئے، پھر مکہ مکرمہ میں واپس ہونے لگے، اگر وہ احرام باندھے بغیر میقات کے اندر داخل ہوئے تو انہیں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوئے تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرتے ہوں گے، اور اسی سال حج کرنے کی صورت میں تمتع کرنے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا، اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا۔

لأن الجمع بینھما فی حق المکی غیر مشروع (ہدایہ ۲ر۲۹۰)۔

لہذا اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر نہ جائیں تنگی اور دشواری کی بات ہے کیونکہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے اور اہل مکہ مختلف ضرورتوں کی بنا پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، ایسی صورت میں حضرت امام شافعیؒ کے قول کو اختیار کرنے

کی رفع حرج اور دفع مشقت کے پیش نظر گنجائش ملتی ہے۔

المشقة تجلب التيسير، الحرج شرعاً مرفوع ومن فروعه إذا ضاق الأمر اتسع. (اصول الفقہ عبدالوہاب خلاف ر۲۰۹)۔

۵۔آفاقی کا احرام حج باندھنے سے پہلے بار بار عمرہ کرنا:

صرف پانچ دنوں میں یعنی نویں ذی الحجہ سے تیرہویں ذی الحجہ تک عمرہ مکروہ ہے، باقی دنوں میں بلاتفریق مکی رآفاقی ہر ایک کے لئے بلاکراہت درست ہے۔

لأن العمرة جائزة بلا كراهة إلا في خمسة أيام لا فرق بين ذلك بين المكي والآفاقي (غنیۃ الناسک رص ۱۱۵) نمبر ۳ کے ذیل میں بھی اس بارے میں بات آچکی ہے۔ (ایضاح المناسک)۔

۶۔رمی جمرات میں نیابت:

قدرت ہوتے ہوئے نیابت درست نہیں ہے، اور جب ایسا عذر لاحق ہو کہ جو عذر رمی جمرات سے مانع ہو تو ایسی صورت میں نیابت جائز اور درست ہے، لہذا ایسے مریض، کمزور، بوڑھے اور اپاہج کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت جائز ہے جو از خود جمرات تک پہنچ کر رمی کی قدرت نہ رکھتے ہوں، اور رمی کرنے والا نائب ان کی طرف سے بوقت رمی، رمی کی نیت کرے گا، البتہ اپنی طرف سے رمی پہلے کرلے اس کے بعد دوسرے کی طرف سے کرے۔

أن يرمي بنفسه فلا تجوز النيابة فيه عند القدرة وتجوز عند العذر فلو رمى عن مريض أو بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض (بدائع ۲ر۱۳۷، غنیۃ الناسک رص ۱۰۰، ایضاح المناسک رص ۱۵۸)۔

ضابطہ شرعیہ "المشقۃ تجلب التیسیر" کے فروعات میں وہ تمام رخص شرعیہ آتے ہیں جن سے شارع کا مقصود مکلف کے لئے تخفیف وترفیہ اور رافت ورحمت ہوتی ہے اور جن اسباب کے وقوع سے تخفیفات کے احکام جاری ہوتے ہیں من جملہ ان میں ایک مرض بھی ہے، لہذا اس اصول اور ضابطہ کی روشنی میں بھی مریض ومعذورین کے لئے رمی جمرات کی نیابت کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔ (اصول الفقہ عبدالوہاب خلاف رص ۲۰۹)۔

۷۔زائرین حرم کے لئے احرام کے بعد موانع اور رکاوٹیں:

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حجاج اور زائرین حرمین شریفین احرام باندھنے کے بعد رکاوٹوں اور موانع اور اعذار کے پیش آنے کی وجہ سے زیارت حرم سے محروم ہوجاتے ہیں، یہ موانع کبھی مرض وغیرہ کے سبب ہوا کرتے ہیں اور کبھی دوسروں کے بیجا مداخلت کے نتیجے میں، جیسا کہ صلح حدیبیہ کے موقع سے آنحضرت ﷺ اور حضرات صحابہ کرامؓ کو کفار نے مذہبی عناد کے باعث عمرہ کرنے سے روک دیا تھا اور آنحضرت ﷺ اور صحابہ نے اس احصار و مانع کے پیش آنے کے بعد احرام کو ختم اس طرح کیا کہ جو ہدی اپنے ہمراہ لے گئے تھے ذبح فرمایا اور ذبح کرنے کا حکم فرمایا اور اس طرح حلال ہوئے اور آئندہ سال عمرۃ القضا کیا۔ احصار کے بارے میں حضرت حجاج ابن عمرو انصاری بیان فرماتے ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: من کسر أو عرج فقد حل و علیه الحج من قابل۔ انہی سے دوسری روایت میں ''أومرض'' کے اضافہ کے ساتھ ہے۔

علامہ عینی نے حصر کی حقیقت پر روشنی اس طرح ڈالی ہے:

اختلف العلماء فی الحصر بأی شیئ یکون و بای معنی یکون فقال قوم یکون الحصر بکل حابس من مرض أو عدو و کسر و ذهاب نفقة ونحوها مما یحصره و یمنعه عن المضی إلی البیت وهو قول ابی حنیفةؒ واصحابه وروی ذلک عن ابن عباس وابن مسعود و زید بن ثابت وقال آخرون وهم اللیث بن سعد ومالک واحمد واسحاق لا یکون الاحصار إلا بالعدو فقط ولا یکون بالمرض (عینی شرح بخاری حاشیہ ابوداؤد ۱/۲۵۷)۔

اس وضاحت کے بعد یہ واضح رہے کہ ان دنوں جو سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، بعض لوگ جو حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور قانون کی خلاف ورزی کرنے کے نتیجے میں حکومت کی پکڑ کی زد میں آ جاتے ہیں اور واپس بھیج دیئے جاتے ہیں، محصر شمار کئے جاویں گے اور حلال ہونے کے لئے ہدی ارسال کرنا ہوگی، اور آئندہ حکومت کی اجازت ملنے پر حج یا عمرہ کا اعادہ لازم ہوگا، مذکورہ صورت میں محصر ہونا حضرات احناف کے یہاں ہے، دوسرے مسالک کے علماء صرف ایک صورت کے پائے جانے پر محصر ہونا بتلاتے ہیں یعنی دشمن کا خوف وخطر اور بیجا مداخلت، لہذا ان کے یہاں مذکورہ صورت میں گرفتار شدہ لوگ محصر نہیں ہوں گے، لیکن موجودہ صورت حال میں مالکیہ اور احمدیہ مسلک کے علماء کو بھی احناف کے قول کے اختیار کئے بغیر چارہ کار نہیں ہے جس کی وجہ ظاہر ہے۔

۸۔ رمی، ذبح، اور حلق میں ترتیب:

حج کے ۲۲ واجبات ایسے ہیں جن کے ترک سے دم لازم ہوتا ہے ان میں رمی، ذبح، اور حلق، بھی ہیں جن میں ترتیب کو احناف کے مفتی بہ قول کے مطابق واجب بتلایا گیا ہے، یعنی رمی اولاً، ثانیاً ذبح، ثالثاً حلق، (شامی ۲/۴۶۷، فتح القدیر ۳/۶۵) لہذا ان میں اگر ترتیب کو باقی نہیں رکھا گیا تو دم دینا ضروری ہوگا، لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک ترتیب کے ترک سے دم لازم نہ ہوگا، کیونکہ ترتیب ان کے یہاں سنت ہے (اور سنت کے ترک سے دم واجب نہیں ہوتا بلکہ واجب کے ترک سے ہوتا ہے) (درمختار ۲/۴۷)۔

دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے خصوصاً ضعیف ومعذور حجاج کے لئے، خود مذبح جاکر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہوگیا ہے اس لئے حجاج عام طور سے قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کرکے فارغ ہوجاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابۃً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں، قربانی کا نظم کرنے والے ان ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں اس لئے ترتیب کا اہتمام بھی نہیں کرتے۔ اس لئے

مزاج شریعت کے مطابق یسر وسہولت کا پہلو اختیار کرتے ہوئے اور حرج سے بچنے کی خاطر ان پریشان کن اعذار کے پیش نظر ضابطہ شرعیہ "المشقۃ تجلب التیسیر" (اصول الفقہ عبدالوہاب خلاف رص ۲۰۹) کے مطابق ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش ملتی ہے، اسی طرح صاحبین کے قول یعنی احناف کے قول مرجوح پر عمل کی گنجائش ہے۔

چھٹا فقہی اجتماع کے تجویز نمبر ۳ کی عبارت بھی اسی طرح ہے:

"آج کل حجاج کے ازدحام یا دیگر پریشان کن اعذار کے پیش نظر اگر ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو صاحبین کے قول پر عمل کی گنجائش ہے" (بحث ونظر شمارہ ۳۳۔ جلد ۸ صفحہ ۱۰۵)۔

۹۔حج بدل میں تمتع یا قران:

حج بدل میں صرف حج افراد کرنے کی اجازت ہوتی ہے، البتہ اگر آمر اجازت دیدے تو حج تمتع یا حج قران بھی کر سکتا ہے (ایضاح المناسک رص ۲۷۱ بحوالہ جواہر الفقہ ۱ر۵۱۳، ۵۱۴) اور دم شکر حج کرنے والے مامور کے مال میں سے لازم ہوگا، لیکن آمر اپنی خوشی سے اگر دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اور اس زمانہ میں عرف یہی ہے کہ دم شکر آمر کی طرف سے دینے کی اجازت ہوتی ہے، اس لئے صراحۃً اجازت کی ضرورت نہیں، پھر بھی بہتر یہی ہے کہ صراحت سے اجازت حاصل کرلی جائے (ایضاح المناسک رص ۲۷۱ بحوالہ احسن الفتاوی ۴ر۵۲۳)۔

باقی اگر تحقیق سے آمر کے حال کا علم ہو جائے کہ ان کی طرف سے اجازت تمتع کی نہیں ہے تو مامور ہی پر دم تمتع لازم ہوگا، اور رہا حج عن المیت کی صورت میں تمتع کا مسئلہ تو عرفاً اجازت عن المیت سمجھی جائے گی اور بہتر یہی ہے کہ مامور خود ادا کرے۔

۱۰۔حالت حیض میں طواف زیارت:

اگر طواف زیارت سے قبل کسی عورت کو حیض آجائے تو اس پر ایسی تدبیر اختیار کرنا ضروری ہے، جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کرنے کے بعد مکہ مکرمہ سے واپس ہو سکے جیسے ٹکٹ یا ویزا کی تاریخ بڑھانا، یا حج کمیٹی سے روانگی کو موخر کرانا وغیرہ، اور اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہو سکے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو اور وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کرلے تو اگر چہ وہ گنہگار ہوگی لیکن اس کا یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہو جائے گا اور وہ پوری طرح حلال ہو جائے گی مگر اس پر ایک بدنہ (بڑے جانور) کی قربانی جنایت میں لازم ہوگی، اور اگر قربانی نہیں کی جاسکی اور وہ کسی بھی موقع پر طواف زیارت کا اعادہ کرلے تو بدنہ کا وجوب اس سے ساقط ہو جائے گا (چھٹا فقہی اجتماع۔ دیوبند تجویز نمبر ۵، بحث ونظر صفحہ ۱۰۵، شمارہ ۳۲ جلد ۸) جنایت میں جو قربانی لازم ہوگی اس کا حرم مکہ میں ذبح کرنا ضروری ہوگا پھر یہ کہ ایام نحر کے اندر قربانی ضروری ہے اگر ایام نحر کے باہر کیا تو دوہری جنایت ہوئی لہذا دوہری قربانی کرنی ہوگی (ایضاح المناسک رص ۱۶۴ بحوالہ شرح نقایہ ۱ر۲۱۴، مرقات ۵ر۳۲۳) اور جنایت کے نتیجہ میں جو بدنہ (یعنی ایک بڑا جانور گائے، بھینس یا اونٹ) ہوتا ہے اس کے لئے حدود حرم تو ضروری ہے لیکن موسم حج کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کسی بھی زمانہ میں

اس کی قربانی کی جاسکتی ہے۔(ایضاح المناسک رص ۱۰۶ بحوالہ شامی ۵۱۹/۲، معارف السنن ۳۵۸/۶)۔

۱۱۔سفرِ حج وعمرہ میں رکاوٹ:

سفرِ حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر یا محرم کا انتقال ہوجائے تو وہ محصر سمجھی جائے گی، ایسی حالت میں یعنی بلا محرم یا شوہر کے حج یا عمرہ ادانہیں کرسکتی، اور محصر کے جو احکام ہیں تفصیلاً نمبرے میں مذکور ہوئے۔

۱۲۔حج کا سفر کرنے والا مکہ میں پندرہ یوم قیام سے قبل منیٰ میں:

منیٰ وادی محسر سے جمرہ عقبہ تک دوطرفہ پہاڑوں کے درمیان ایک وسیع میدان ہے اور یہ میدان مسجد حرام سے ۳ میل کے فاصلہ پر ہے (ایضاح المناسک رص ۴۵) یعنی مکہ المکرمہ اور منیٰ کے درمیان مسافت سفر نہیں ہے اور ان دنوں تو دونوں کی آبادی متصل ہوگئی ہے یا کہا جائے کہ مکہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہوگیا ہے، گویا اب دونوں ایک ہی جگہ ہیں۔

لہٰذا حج کا سفر کرنے والا جو ایام حج یعنی ۷/۸ رذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم ہوگا جبکہ اس نے پندرہ یوم مکہ مکرمہ میں ٹھہرنے کی نیت کی ہو، اور قیام مکہ ومنیٰ کا مجموعہ پندرہ یوم یا زیادہ ہوجاتے ہوں۔

السفر الذی یتغیر به الأحکام أن یقصد مسیرة ثلاثه أیام ولیالیها (ہدایہ ۱۶۵/۱) ولا یزال علی حکم السفر حتی ینوی الإقامة فی بلدة أو قریة خمسة عشر یوما أو أکثر وإن نوی أقل ذلک قصر (ہدایہ ۱۶۶/۱)۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند مسائل اور ان کا شرعی حل

محمد ثناء الہدیٰ قاسمی

ابا بکر پور، ویشالی

تیز رفتار سواریوں کی وجہ سے حج وعمرہ کا سفر ان دنوں جتنا آسان ہوا ہے، ملکی ضابطے، حج کمیٹی، اور سعودی حکومت کے مقرر کردہ اصول، تغیر پذیر معاشرہ اور ہر دم رواں دواں زندگی نے عازمین کو نت نئے مسائل سے دوچار کر دیا ہے، یہ مسائل اہم ہیں اور موجودہ حالات میں ان پر عمل انتہائی دشوار ہے، ضرورت ہے کہ ان مسائل اور دشواریوں کا شرعی حل پیش کیا جائے تاکہ امت مشقت وحرج سے نکلے اور شرعی یسر سے فائدہ اٹھا سکے، اس مقالہ میں ایسے ہی چند حل طلب مسائل زیر بحث آتے ہیں، واللہ الموفق وھو المعین۔

۱۔ مکہ مکرمہ یا حرم مکی میں بغیر احرام داخلہ:

علماء امت اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کوئی حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات میں داخل ہو، بدایۃ المجتہد میں ہے:

ولا خلاف أنه يلزم الإحرام من مرّ بهذه المواقيت ممن أراد الحج أو العمرة (بدایۃ المجتہد ۱/۳۲۷)۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو ان مواقیت سے حج یا عمرہ کے ارادہ سے گزرے اس پر احرام لازم ہے۔

البتہ اگر کوئی شخص تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہے، اور وہ میقات اور مکہ کے درمیان رہتا ہے تو ایسا شخص اپنی ضرورتوں کے تحت بلا احرام مکہ میں داخل ہوسکتا ہے، اسی طرح اگر مکہ کا رہنے والا لکڑیاں یا گھاس پھوس لینے حل میں پہونچ گیا پھر مکہ میں داخل ہوا تو یہ شخص بلا احرام داخل ہوسکتا ہے۔

الصنف الثاني وهم الذين منازلهم في نفس الميقات أو داخل الميقات إلى الحرم فوقتهم الحل.... ولهم دخول مكة بغير إحرام إذا لم يريدوا نسكا (ارشاد الساری ۵۷)۔

دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جن کے گھر نفس میقات یا داخل میقات میں ہیں، ان کا میقات حل ہے..... اگر وہ نسک کا ارادہ نہیں رکھتے تو ان کو بغیر احرام مکہ میں دخول کی اجازت ہے۔

ہدایہ میں ہے:

"ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج" (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

جو میقات کے اندر رہنے والا ہے اس کو اپنی ضرورت کے لئے بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت

ہے، اس لئے کہ اسے بکثرت مکہ میں داخل ہونا پڑتا ہے اور ہر مرتبہ احرام واجب کرنے سے واضح حرج لازم آئیگا، اس لئے وہ اہل مکہ کے حکم میں ہے، جن کے لئے مکہ سے نکلنا اور پھر اپنی ضرورت کے لئے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا مباح ہے، بخلاف اس صورت کے کہ جب ادائیگی نسک کا قصد ہو، اس لئے کہ یہ صورت کبھی کبھی پیش آتی ہے، جس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۲۔ لیکن جو لوگ مکہ مکرمہ میں حج اور عمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے آفاق سے آتے ہیں، ان کے لئے بغیر احرام مکہ میں داخل ہونا امام ابوحنیفہؒ کے یہاں درست نہیں ہے، امام شافعیؒ کے یہاں احرام کی شرط صرف حج وعمرہ کے لئے دخول کی صورت میں ہے، دوسرے کسی اغراض سے دخول مکہ میں احرام ضروری نہیں ہے، دراصل امام ابو حنیفہؒ بیت اللہ کی تعظیم کے سلسلہ میں اوروں کی بنسبت زیادہ حساس ہیں، ان کا کہنا ہے کہ بیت اللہ کی تعظیم کے مسئلہ میں عازم اور غیر عازم دونوں برابر ہیں۔

"ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما، لأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوي فيه الحاج والمعتمر وغيرهما" (ہدایہ ۱؍۲۱۴)۔

آفاقی اگر ان (میقات) تک مکہ میں داخل ہونے کے ارادہ سے آیا تو اس پر احرام باندھنا ہمارے نزدیک لازم ہے، خواہ وہ حج یا عمرہ کا ارادہ کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی میقات سے بغیر احرام باندھے آگے نہ بڑھے، اور اس لئے بھی کہ احرام کا وجوب بقعہ شریفہ کی عظمت کے پیش نظر ہے، لہذا اس میں حاجی، معتمر اور دوسرے لوگ برابر ہوں گے۔

درمختار میں ہے: "وحرم تأخير الإحرام عنها كلها لمن قصد دخول مكة" (درمختار علی ہامش ردالمحتار)۔

دخول مکہ کے قاصد کے لئے ان تمام مواقیت سے احرام مؤخر کرنا حرام ہے۔

بدایۃ المجتہد میں ہے:

"وأما من لم يردهما ومرّ بها فقال قوم: كل من مرّ بها يلزم به الإحرام إلا من يكثر تردداه مثل الحطابين وشبههم وبه قال مالك وقال قوم: لا يلزم الإحرام بها إلا لمريد الحج أو العمرة" (بدایۃ المجتہد ۱؍۲۳۷)۔

جو ان دونوں (حج وعمرہ) کا ارادہ نہ رکھتا ہو اور ان مواقیت سے گزرے تو اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے کہا کہ جو بھی ان سے ہو کر گزرے گا اس پر احرام لازم ہوگا، البتہ جن کی آمد ورفت بکثرت ہوتی ہے، جیسے لکڑہارا وغیرہ وہ اس سے مستثنیٰ ہیں)، یہی قول امام مالک کا ہے۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ سوائے عازم حج وعمرہ کے کسی پر احرام لازم نہیں ہے۔

بدایہ کی اس عبارت میں جن لوگوں کے مذہب پر مرور میقات کے لئے احرام کو لازم قرار دیا ہے، ان کے نزدیک بھی "إلا من يكثر تردداه مثل الحطابين وشبههم" کا استثناء نقل کیا ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ جو لوگ

مکہ میں رہتے ہیں اور لکڑیاں یا گھاس پھوس لینے حل میں پہونچ جاتے ہیں، یا کسی دوسرے مقصد کے لئے میقات سے ان کو بار بار گزر کر مکہ آنا جانا پڑتا ہے، ایسے لوگ احرام کی پابندی سے مستثنیٰ ہیں۔

اس کے علاوہ ایک حیلہ بھی فقہاء نے بیان کیا ہے کہ وہ لوگ جن کو میقات سے بار بار تجاوز کرنا پڑتا ہے، لوٹتے وقت آفاق سے بجائے مکہ کے حل کے کسی مقام کا قصد کریں اور وہاں سے مکہ کا عزم کریں، اس طرح حل صغیر میں رہنے والوں کی طرح بلا احرام انکے لئے بھی مکہ میں داخل ہونا درست ہوگا۔ درمختار میں ہے:

"ولو قصد موضعا من الحل كخليص وجدة حل له مجاوزته بلا إحرام فإذا حل به التحق بأهله فله دخول مكة بلا إحرام وهو الحيلة لمريد ذلك" (درمختار ۲/۱۵۴)۔

اگر حل کے کسی مقام کا قصد کرے جیسے خلیص اور جدہ، تو اس کے لئے بغیر احرام کے آگے بڑھنا حلال ہے، اس لئے کہ جب وہ وہاں پہونچے گا تو وہ ان کے ساتھ ملحق ہو جائے گا اور مکہ میں بلا احرام داخلہ کی اجازت ہوگی، اور یہ ایک حیلہ ہے اس شخص کے لئے جو ایسا کرنا چاہتا ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع اور قران:

تمتع اور قران کی حیثیت شریعت میں رخصت کی ہے، دوردراز سے سفر کر کے آنے والے لوگ عموماً حج وعمرہ کے لئے الگ الگ سفر کے متحمل نہیں ہوتے اس لئے شریعت نے ایک ہی سفر میں دونوں امور کی ادائیگی کی اجازت دی ،لیکن اہل مکہ اور داخل میقات کے باشندوں کے لئے یہ پریشانی نہیں ہے، اس لئے اللہ نے "ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" کے ذریعہ مکی کے لئے تمتع اور قران کی نفی کر دی ہے۔ حضرت مفتی شفیعؒ صاحب لکھتے ہیں:

"لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" کا یہی مفہوم ہے کہ جس شخص کے اہل وعیال مسجد حرام کے قرب وجوار یعنی حدود میقات کے اندر نہیں رہتے، مقصد یہ ہے کہ اس کا وطن حدود میقات کے اندر نہیں ہے اس کے لئے حج وعمرہ کو اشہر حج میں جمع کرنا جائز ہے" (معارف القرآن ۱/۴۸۲)۔

ہدایہ میں ہے:

"وليس لأهل مكة تمتع ولا قران و إنما لهم إفراد خاصة خلافا للشافعيؒ والحجة عليه قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ولأن شرعهما للترفة بإسقاط إحدى السفرتين وهذا في حق آفاقي ومن كان داخل الميقات فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران" (ہدایہ ۱/۲۴۳)۔

اہل مکہ کے لئے نہ تمتع ہے نہ قران، ان کے لئے صرف افراد ہے، بخلاف امام شافعیؒ کے، اور ان پر اللہ تعالیٰ کا قول "ذلك لمن لم يكن أهله" حجت ہے اور اس لئے بھی کہ تمتع کی مشروعیت دونوں سفروں میں سے ایک کو ساقط کرنے کی سہولت کے لئے ہے، اور یہ آفاقی کے حق میں ہے، اور جو میقات کے اندر ہے وہ مکی کے حکم میں ہے

اس لئے اس کے لئے نہ تمتع ہے اور نہ قران۔

۴۔ مکی پر تمتع اور قران کی صورت میں دم جنایت:

اب اگر مکی نے اس وضاحت اور ممانعت کے باوجود قران کیا تو اس پر دم شکر کے بجائے دم جبر لازم آئے گا، اور یہ قران بکراہت تحریمہ صحیح ہو جائیگا، لیکن اگر اس نے تمتع کیا تو یہ تمتع علامہ شامی کی تحقیق کے مطابق منعقد ہی نہیں ہوگا، اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر بھی لازم نہیں آئیگا۔ یہاں پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ تمتع کے بطلان سے حج باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ پہلا دوسرے کے لئے لازم نہیں ہے۔ حیات القلوب میں ہے:

"واما عمرہ پس منعقد نمی شود اصلا در حق او.... لهذا لازم نه باشد بروے دم دریں صورت، زیرانکه دم ازلوازم تمتع است وچوں منتفی گشت ملزوم منتفی گشت لازم" (حیات القلوب/ ۶۸)۔

مکی کے حق میں تمتع والا عمرہ اصلاً منعقد ہی نہیں ہوتا، لہذا اس صورت میں اس پر دم لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ دم، تمتع کے لوازمات سے ہے اور جب ملزوم منتفی ہو گیا تو لازم بھی منتفی ہو جائیگا۔

اس صورت میں یہ بات ضرور غور طلب ہے کہ اشہر حج کا عرصہ طویل ہے اور اہل مکہ میقات سے باہر جانے پر مجبور ہیں، اس سلسلہ میں شریعت کے اصول رفع حرج کو دھیان میں رکھتے ہوئے جیسا کہ سوال ۲ کے جواب میں ہدایہ کی عبارت سے پتہ چلتا ہے، ان حضرات کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے، اس صورت میں اس حیلہ کو بھی کام میں لایا جا سکتا ہے جس کا ذکر سوال ۲ کے جواب میں کیا گیا ہے۔

۵۔ متمتع کے لئے حج سے پہلے دوسرا عمرہ کرنا:

تمتع کا جو طریقہ فقہ کی متداول کتابوں میں مرقوم ہے اس کے پیش نظر اشہر حج میں عمرہ سے فراغت کے بعد اور حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرنا درست نہیں ہے، مفتی شفیعؒ صاحب نے اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

"یہ یاد رکھنا چاہئے کہ آفاقی لوگ جو اشہر حج میں (جو شوال سے ذی الحجہ تک ہے) احرام عمرہ باندھ کر داخل ہوئے اور عمرہ کر کے حلال ہو گئے ان کا یہ عمرہ تمتع کا ہوگا، اس عمرہ کے بعد حج سے پہلے کوئی دوسرا عمرہ یہ نہیں کر سکتے، حج سے فارغ ہونے کے بعد عمرہ کر سکتے ہیں۔ البتہ جو آفاقی آدمی اشہر حج سے پہلے یعنی شوال شروع ہونے سے پہلے مکہ مکرمہ میں عمرہ کا احرام باندھ کر آیا اور عمرہ کر کے حلال ہو گیا، اس کا یہ عمرہ تمتع کا نہیں ہے، اس لئے اس کو شوال شروع ہونے سے پہلے دوسرے عمرے کرنے کا بھی اختیار ہے" (جواہر الفقہ، بحث مواقیت احرام ۱/ ۴۹۲)۔

۶۔ رمی میں نیابت:

صحت مند عازمین حج کے لئے رمی خود سے کرنا ضروری ہے، بوڑھوں اور معذوروں کے لئے نیابت کی اجازت ہے، اور ضعف [illegible] ائی کی وجہ سے ان کے حق میں محض ازدحام کے خوف سے بھی نائب بنانا در [illegible] فقہاء

نے اس سلسلے میں جو کلیہ ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ترک واجبات جو عذر من جانب اللہ ہو اس میں کوئی تاوان یا دم نہیں دینا پڑتا ہے، اور ازدحام کو ان اعذار میں شمار کیا گیا ہے جو من جانب اللہ ہوتے ہیں، غنیۃ الناسک میں ہے:

"وأما ترك الواجبات بعذر فلا شئ عليه ثم مرادهم بالعذر مايكون من الله تعالىٰ فلو كانت من العباد فليس بعذر..... بخلاف ما إذا منعه خوف الزحام فإنه من الله تعالىٰ فلا شئ عليه" (غنیۃ الناسک فی بغیۃ المناسک/۱۳۸)۔

عذر کی وجہ سے واجبات کے ترک سے کچھ لازم نہیں آتا، عذر سے مراد وہ اعذار ہیں جو من جانب اللہ ہوں، اگر من جانب العباد ہوں تو وہ عذر نہیں ہے..... بخلاف اس صورت کے کہ ازدحام کا خوف اسے روک دے، تو یہ بھی منجانب اللہ ہے، اس لئے اس پر کچھ بھی لازم نہیں۔

اس بنا پر احقر کی رائے ہے کہ رمی میں محض ازدحام کے خوف سے بھی بوڑھے اور معذور لوگ نائب بنا سکتے ہیں، اور اسکی وجہ سے ان پر کوئی دم یا صدقہ وغیرہ لازم نہیں ہوگا، البتہ یہ ان لوگوں کے لئے درست نہیں جو خود سے رمی کرنے اور جمرات تک سخت دشواری اور مشقت کے بغیر جانے پر قادر ہوں۔

۷۔ ملکی قوانین کی وجہ سے روکے گئے عازمین حج وعمرہ:

قرآن کریم کی آیت "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا" کی تفسیر میں مفسرین نے استطاعت میں راستے کے پر امن ہونے کے ساتھ حکومتی اجازت اور ویزا کی بھی صراحت کی ہے، اس لئے ایسے لوگ جنہیں کسی وجہ سے سعودی حکومت نے ویزا نہیں دیا یا وہاں رہنے کے باوجود اجازت سے محروم رکھا ایسے لوگوں پر حج فرض ہی نہیں ہے، اس لئے ان حضرات کو جو سعودی عربیہ میں رہتے ہیں اور حکومت نے حج وعمرہ کی اجازت نہیں دی ہے، ایسے لوگوں کو سفر حج وعمرہ سے اجتناب کرنا چاہئے۔ البتہ اگر انہوں نے احرام باندھ ہی لیا اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس کر دئے گئے تو یہ محصر کے حکم میں ہوں گے اور انکو احرام کھولنے کے لئے وہی کچھ کرنا ہوگا جو محصر مرض اور دشمن کو کرنا ہوتا ہے، یعنی اسے ہدی بھیجنا ہوگا اور ہدی لے جانے والے سے ایک قرار اور وقت مقرر کرنا ہوگا جس میں وہ ہدی ذبح کیا جائے، ہدی کے ذبح کے بعد محصر حلال ہو جائیگا، اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

"وأتمّوا الحج و العمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى و لا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله" (البقرہ/۱۸۶)۔

اور پورا کرو حج اور عمرہ اللہ کے واسطے پھر اگر تم روک دئے جاؤ تو تم پر ہے جو کچھ میسر ہو قربانی سے اور حجامت نہ کرواپنے سروں کی جب تک نہ پہونچ چکے قربانی اپنے ٹھکانے پر۔

ہدایہ میں ہے:

"يقال له ابعث شاة تذبح في الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل (ہدایہ ۱/۲۷۳)۔

اس سے کہا جائے گا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں ذبح کردی جائے اور جسے بھیجو اس سے ایک متعین دن کا وعدہ لے لو کہ اس دن وہ ذبح کردے پھر حلال ہو جاؤ۔

البتہ ہدی کا خرید کر دینا ضروری نہیں ہے، بلکہ قیمت بھیج دینا بھی کافی ہے کہ وہاں خرید کر ذبح کردیا جائے، ہدایہ میں ہے:

"ولیس المراد بما ذکرنا بعث الشاة بعینها لأن ذلک قد تعذر بل له أن یبعث بالقیمة حتی تشتری الشاة هنالک وتذبح"(ہدایہ ۱/۲۷۳)۔

ہم نے جو کچھ ذکر کیا اس سے مراد بکری کا ہی بھیجنا نہیں ہے اس لئے کہ یہ کبھی دشوار ہوسکتا ہے، بلکہ اس کے لئے اسکی قیمت بھیجنا بھی جائز ہے، تاکہ وہاں وہ خریدی جائے اور ذبح کی جائے۔

۸۔رمی، ذبح اور حلق کے مابین ترتیب کی رعایت:

متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کی ادائیگی علی الترتیب ضروری ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں علماء کا اتفاق ہے کہ سنت طریقہ تو وہی ہے جو حضور ﷺ نے حجۃ الوداع میں کیا اور جو رمی، ذبح اور حلق کی ترتیب کے ساتھ کتابوں میں مذکور ہے۔

"إن رسول الله صلی الله علیه وسلم رمی فی حجته الجمرة یوم النحر ثم نحر بدنه ثم حلق رأسه ثم طاف طواف الافاضة"(من حدیث جابر عند مسلم ومن حدیث أنس عند البخاری و مسلم)۔

رسول اللہ ﷺ نے اپنے حج میں قربانی کے دن جمرۃ کی رمی کیا، پھر بدنہ کا نحر کیا، پھر اپنا سر منڈایا، اس کے بعد طواف افاضہ کیا۔

البتہ اختلاف اس باب میں ہے کہ اس ترتیب کے ترک سے کوئی تاوان لازم آئیگا یا نہیں، امام مالک کا قول ہے کہ اگر کسی نے جمرۃ کی رمی سے پہلے حلق کروالیا تو اس پر فدیہ ہے، اور اگر ذبح سے پہلے حلق کرلیا یا ذبح رمی سے پہلے کرلیا تو اس پر کچھ فدیہ نہیں۔

کما ورد أن رسول الله صلی الله علیه وسلم حکم علی من حلق قبل محله من ضرورة بالفدیة فکیف من غیر ضرورة مع أن الحدیث لم یذکر فیه حلق الرأس قبل رمی الجمار (بدایۃ المجتہد ۲/۲۵۷)۔

جیسا کہ وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو فدیہ کا حکم دیا جس نے ضرورتاً محل سے قبل حلق کروایا، تو بھلا بغیر ضرورت حلق محل سے قبل کرانے پر فدیہ کا حکم کیسے نہیں لگے گا، باوجودیکہ حدیث میں رمی جمار سے قبل حلق راس کا ذکر نہیں ہے۔

امام شافعیؒ، ابوداؤدؒ، اور ابوثورؒ کے یہاں ترتیب کے فوت ہونے سے کچھ بھی واجب نہیں ہوتا، البتہ امام ابو

حنفیہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے، اسی لئے اگر کسی نے رمی اور نحر سے پہلے حلق کرلیا تو اس پر دم ہوگا اور اگر وہ قارن ہے تو دو دم لازم آئے گا، جبکہ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اسے تین دم دینا ہوگا: ایک دم قران کا اور دو حلق قبل النحر اور قبل رمی کا۔

جن حضرات کے نزدیک ترتیب واجب نہیں ہے ان کی دلیل عبداللہ بن عمرو بن العاص کی وہ صحیح اور صریح روایت ہے جس میں ترتیب کے ترک پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "ولاحرج" ارشاد فرمایا ہے، اور جس کے الفاظ یہ ہیں:

"وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم للناس بمنى والناس يسألونه فجاءه رجل فقال: يا رسول الله لم أشعر حلقت قبل أن أنحر فقال عليه الصلوة والسلام: انحر ولا حرج، ثم جاءه آخر فقال: يارسول الله لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي فقال عليه الصلوة والسلام: ارم ولا حرج، قال: فمايسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ من شيء قدم اوأخر إلا قال افعل ولا حرج (متفق علیہ)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں لوگوں کی خاطر ٹھہرے اور لوگ آپ ﷺ سے سوالات کرنے لگے، ایک آدمی آیا اور اس نے کہا: یارسول اللہ مجھے نہیں معلوم تھا میں نے نحر سے قبل حلق کروالیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: نحر کرو کوئی حرج نہیں، ایک دوسرے صاحب آئے اور انہوں نے کہا کہ یارسول اللہ میں نہیں جانتا تھا اس لئے رمی کے قبل نحر کردیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رمی کرلے کوئی حرج نہیں، راوی کہتے ہیں کہ اس دن تقدیم وتاخیر سے متعلق جس چیز کے بارے میں بھی دریافت کیا گیا، آپ نے فرمایا: (اب) کرلو کوئی حرج نہیں۔

ایک دوسری روایت ابن عباسؓ کی ہے، جس میں ذبح، حلق، رمی میں تقدیم وتاخیر کی شکل میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے 'لاحرج' کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں:

"إن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له في الذبح والحلق والرمي والتقديم و التاخير فقال: لا حرج (متفق علیہ)۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ذبح، حلق، رمی، تقدیم اور تاخیر کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لاحرج۔

حضرت شیخ الہندؒ نے ان روایتوں کی تاویل کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ حدیث میں حرج کے معنی "اثم" کے ہیں، صاحب قاموس نے بھی یہی معنی ذکر کئے ہیں، اس صورت میں مطلب یہ ہوا "کہ فلا إثم علیک"۔ حضرت نے یہ بھی فرمایا کہ اس حدیث میں وجوب صدقہ کا ذکر نہیں ہے اور اس کے وجوب اور عدم سے حدیث خاموش ہے، فرمایا: کہ عدم واقفیت ابتداء اسلام میں عذر تھا لیکن ہمارے زمانہ میں یہ عذر نہیں ہے، پھر خود راوی حدیث نے وجوب فدیہ کا حکم دیا ہے، اور اصول حدیث کے اعتبار سے راوی کا فعل اس کی مرویات کا بیان ہوتا ہے، تقریر ترمذی میں ہے:

وفي قوله عليه السلام" لا حرج" لا دليل للشافعيؒ علينا لأن معنى الحرج الإثم ثم قاله صاحب القاموس فمعنى لا إثم عليك لأنك جاهل والجهل عذر يعني في ابتداء الإسلام فلا بحث

في الحديث عن وجوب الصدقة وعدمها بل الحديث ساكت عنهما مع أن راوى الحديث أفتى بوجوب الفدية و فعل الراوى بيان لمرويه كما هو مقرر في الأصول ولوسلم عدم وجوب الفدية قوله عليه السلام لا حرج كما فهم الشافعي ففي زمان النبي صلى الله عليه وسلم لا لأن زمان النبي عليه السلام كان زمان ابتداء الاسلام و كان الجهل معتبرا وأما في زماننا فلا" (تقریر ترمذی)۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "لاحرج" میں ہمارے خلاف امام شافعیؒ کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ حرج کے معنی اثم کے ہیں، صاحب قاموس بھی یہی کہتے ہیں، اس لحاظ سے معنی ہوگا کہ تیرے لئے کوئی گناہ کی بات نہیں کیونکہ تو ناواقف ہے اور ناواقفیت ابتداء اسلام میں عذر تھا، اس طرح حدیث میں صدقہ کے وجوب اور عدم وجوب سے بحث نہیں کی گئی ہے، بلکہ حدیث ان دونوں سے ساکت ہے، اس کے علاوہ خود راوی حدیث نے وجوب فدیہ کا فتویٰ دیا ہے، اور راوی کا فعل اس کے مرویات کے لئے اصول حدیث کے مطابق بیان ہوتا ہے، اور اگر آپ ﷺ کے ارشاد "لاحرج" کے پیش نظر فدیہ کا عدم وجوب تسلیم بھی کرلیا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے، تو اس سے مراد زمانہ نبوت ہوگا نہ کہ آج کا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا زمانہ ابتداء اسلام کا زمانہ تھا اور اس زمانہ میں جہل قابل اعتبار عذر تھا، ہمارے زمانہ میں ایسا نہیں ہے۔

لیکن ان احادیث کو ہی سامنے رکھ کر امام محمدؒ ترتیب کے ساقط ہونے پر "لاحرج" کے قائل ہیں، اور انکے نزدیک "لاحرج" کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو آخرت میں کوئی گناہ ہوگا اور نہ دنیا میں کوئی تاوان دینا ہوگا، یہ ترتیب قصداً چھوڑ دیا ہو یا نسیاناً، انکے نزدیک مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

قال محمد : وبالحديث الذى روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال لا حرج في شئ من ذلك (مؤطا امام محمد/۲۳۵)۔

امام محمدؒ نے فرمایا: نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث مروی ہیں انہیں سے ہم نے یہ اخذ کیا ہے کہ ان میں سے کسی چیز میں کوئی مضائقہ نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا متمتع قارن پر ترتیب کو ضروری قرار دیتے ہیں، چنانچہ اگر کسی نے ذبح سے پہلے حلق کرالیا تو اس پر دم واجب ہوگا، مؤطا امام محمد میں ہے:

" وقال أبو حنيفة: لا حرج في شئ من ذلك ولم ير في شئ من ذلك كفارة الا في خصلة واحدة المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم" (مؤطا امام محمد)۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ان میں سے کسی میں کوئی حرج نہیں، اور وہ ان صورتوں میں سے کسی میں کفارہ کے قائل نہیں سوائے ایک صورت کے، جو متمتع اور قارن کی ہے، جب وہ ذبح سے پہلے حلق کرلے تو فرماتے ہیں کہ اس پر دم ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس کا اثر ہے، جس میں "من قدم من حجه شيئا

أو أخـر فـلـيهـرق دمـا'' کے الفاظ آئے ہیں، اسے ابن ابی شیبہ نے ''عن طریق مجاہد عن ابن عباس'' سند حسن سے روایت کیا ہے، لیکن اس میں ابراہیم بن مہاجر ہیں جو ضعیف ہیں، امام طحاویؒ کی روایت کو ابن ابی شیبہ کی روایت سے سنداً زیادہ بہتر ہے، لیکن اس کے باوجود صحیحین کی ''لاحرج'' والی روایت کے بالمقابل اسے پیش نہیں کیا جا سکتا، طریق الرشد میں ہے:

''قال الحافظ ابن حجر في الدراية رواه ابن أبي شيبة با سناد حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس فذكره و فيه إبراهيم بن مهاجر وهو ضعيف وأخرجه الطحاوی من وجه آخر أحسن منه ويعارضه ماثبت في الصحيحين من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص فيمن قدم شيئا أو أخره افعل ولا حرج.

حافظ ابن حجرؒ نے درایت میں کہا کہ اسے ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عباس کے طریق سے باسناد حسن روایت کیا، پھر فرمایا کہ اس میں ابراہیم بن مہاجر ہیں جو ضعیف ہیں، اسکی طحاوی نے ایک دوسرے طریق سے تخریج کی ہے جو ابن ابی شیبہ کی روایت سے احسن ہے لیکن اسکی معارض وہ روایتیں ہیں جو عبداللہ بن عمرو بن العاص سے صحیحین میں مروی ہیں، جس میں تقدیم اور تاخیر کرنے والے سے ''افعل ولاحرج'' مذکور ہے۔

ان تمام بحث کو دیکھنے، سند و متن پر غور کرنے، نیز فقہ کے رفع حرج کے اصول کو سامنے رکھ کر یہ بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے کہ ترتیب کے ساقط ہونے سے دم لازم نہیں آئیگا۔ اور اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول پر فتوی دیا جا سکتا ہے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع:

حج بدل میں آمر کے حکم اور اجازت کو بنیادی حیثیت حاصل ہے، اسی لئے فقہاء نے حج بدل کے باب میں جن شرائط کا ذکر کیا ہے اس میں ایک یہ بھی ہے کہ حج بدل کرنے والے کو اس کا حکم دیا گیا ہو یا کم از کم اجازت دی گئی ہو، اگر امر یا اجازت کے بغیر کسی نے حج بدل کر دیا تو فرض کی ادائیگی نہیں ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی کو اپنی طرف سے الگ الگ حج و عمرہ کرنے کا حکم دیا اور اس شخص نے دونوں کو ملا کر قران کر لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس نے حج کرانے والے کے حکم کے خلاف کیا چنانچہ وہ خرچ کا ضامن ہوگا، معلوم ہوا کہ آمر کے حکم یا اجازت کے خلاف کرنے کی صورت میں حج بدل صحیح نہیں ہے اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ آمر کو چاہئے کہ وہ حج بدل کرنے والے کو عام اجازت دیدے کہ وہ جیسے چاہے حج کرے اور جس طرح چاہے خرچ کرے، اس عمومی اجازت کے نتیجہ میں حج بدل کرنے والا تمتع اور قران سب کر سکے گا۔ قاضی خاں میں امام ابوبکر محمد بن الفضل سے نقل کیا ہے کہ مامور کو عام اجازت دینا مناسب اور بہتر ہے تا کہ حج بدل کرنے والا کسی تنگی، مشقت اور حرج میں مبتلا نہ ہو اور بقیہ مال ورثاء کو لوٹانا واجب نہ ہو۔

''إذا أمر غيره بأن يحج عنه فينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني بهذا

المال كيف شئت إن شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة و إن شئت قرانا والباقي من المال لك وصية كيلا يضيق الأمر على الحاج ولا يجب ردّ ما فضل على الورثة'' (قاضی خاں برحاشیہ عالمگیری طبع مصر ۱؍۳۰۷)۔

جب دوسرے کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دے تو مناسب ہے کہ تمام معاملات مامور کے سپرد کردے، اور کہے کہ اس مال سے میری جانب سے حج کرو جس طرح چاہو، چاہو تو صرف حج کرو اور چاہو تو حج اور عمرہ کرو اور چاہو تو قران، اور باقی مال تیرے لئے وصیت ہے، تاکہ حج بدل کرنے والے کو تنگی نہ ہو، اور جو بچ جائے اسے وارثوں پر لوٹانا ضروری نہ رہے۔

ارشاد الساری میں ہے:

''وينبغي للآمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حجّ عني كيف شئت مفردا أو متمتعا'' (ارشاد الساری مناسک ملا علی قاری ۳۰۴)۔

آمر کے لئے مناسب ہے کہ وہ معاملہ مامور کے سپرد کردے اور کہے کہ میری جانب سے جیسے چاہو مفرد یا متمتع حج کرو۔

لیکن اگر آمر نے عام اجازت نہیں دی بلکہ صرف تمتع کرنے کی اجازت دی تو اجازت کے پائے جانے کی وجہ سے بلا اختلاف تمتع صحیح ہوگا، ارشاد الساری ہی میں ہے:

لأن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا بلا خلاف بين الائمة الأسلاف'' (أيضا).

اس لئے کہ اگر میت نے تمتع کا حکم دیا اور مامور نے بھی تمتع کیا تو صحیح ہے اور وہ بلا اختلاف ائمہ اسلاف مخالف نہیں کہلائے گا۔

اجازت کی ایک شکل عرفاً بھی ہوتی ہے، ان دنوں چونکہ عام طور پر تمتع ہی معروف ہے، اس لئے اگر آمر نے نہ اجازت دیا ہے اور نہ ہی تمتع سے منع کیا ہے، اس صورت میں عرفاً اجازت متصور ہوگی اور حج تمتع صحیح ہوگا، لیکن بہتر یہی ہے کہ صراحۃً اجازت حاصل کرلیا جائے، اجازت کے باوجود مختار مذہب یہی ہے کہ دم قران، تمتع اور جنایت یہ سب مامور اپنے مال سے ادا کرے۔

''دم القران و التمتع و الجناية على الحاج إن أذن له الآمر و إلا فيصير مخالفا فيضمن''.

دم قران، دم تمتع اور دم جنایت حاجی پر ہے، اگر آمر نے اجازت دی ہے، ورنہ وہ مخالف اور ضامن ہوگا۔

البتہ اگر آمر نے مال کے سلسلے میں بھی عام اجازت دے دی ہے تو آمر کے مال سے تمتع کی ادائیگی کی جاسکتی ہے، حج عن المیت کی شکل میں اگر میت کی وصیت کی تکمیل مقصود ہے اور میت نے تمتع کرنے سے صراحۃً منع نہیں کیا ہے تو عرف کا خیال کرتے ہوئے تمتع کرسکتا ہے لیکن بہتر ا فراد ہے، وصیت کے بغیر اگر ورثاء حج بدل کرار ہے

ہیں تو یہ حج تبرع من الوارث ہے، اس لئے یہاں آمر ورثاء ہوں گے اور انکے حکم اور اجازت کا ہی اعتبار کیا جائیگا، لیکن اس صورت میں بھی دم قران، دم جنایت وغیرہ مامور کے ذمہ ہوگا۔ یہاں یہ بات ضرور ملحوظ رکھنی چاہئے کہ اگر آمر نے صراحۃً قران یا تمتع سے منع کردیا ہے تو افراد ہی کرنا ہوگا، کسی کی جانب سے کسی شخص خاص کا حج کرنا اس کی مرضی پر منحصر ہے، اب اگر کوئی آمر کی طرف سے حج بدل کو تیار ہوگیا ہے تو اسے ہر حال میں آمر کے حکم کی پابندی کرنی ہوگی، چاہے اسے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا پڑے۔

ایک شبہ جو تمتع کی اجازت دینے پر پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ حج بدل کے شرائط میں فقہاء نے لکھا ہے مامور آمر کے وطن سے حج شروع کرے۔ تمتع کی صورت میں ایسا نہیں ہو پاتا، بلکہ حج مکی ہوجاتا ہے، میقاتی باقی نہیں رہتا۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر کی نیابت کررہا ہے، آمر اگر خود حج کرتا تو اس کے لئے تینوں صورتوں کے اختیار کا حق ہوتا، اور افراد، قران، تمتع جو بھی کرتا درست قرار دیا جاتا، تو بھلا نائب کے لئے تینوں شکلیں کیوں جائز نہیں ہوں گی، رہ گئی بات یہ کہ آمر کے وطن سے حج شروع نہیں کیا گیا تو اس میں حرج ایک تو اس لئے نہیں ہے کہ فقہاء نے اسے شرط لازم نہیں مانا ہے، بلکہ عرفاً وطن سے حج شروع کرنے کی بات کہی ہے، دوسرے یہ کہ اگر اصیل خود میقات میں کسی ضرورت سے پہونچ جاتا اور حج کرلیتا (جیسا کہ سعودی عرب میں مقیم ہندستان سمیت دیگر ممالک کے لوگ کرتے ہیں) تو حج ادا ہوجاتا، باوجودیکہ حج اس کے وطن یا میقات سے نہیں کیا گیا ہے۔ لہذا اس بنیاد پر حج بدل کرنے والے کا حج بھی باوجودیکہ وہ آمر کے وطن سے نہیں کیا گیا ہے، درست ہوگا، خصوصاً اس شکل میں جبکہ آمر نے تمتع کی اجازت صراحتاً یا سکوتاً دے دی ہو، حضرت مفتی شفیعؒ صاحب نے اس بحث کے سارے دلائل کا تفصیلی جائزہ لینے کے بعد قول فیصل کے طور پر لکھا ہے:

''اگر چہ من حیث الدلیل رجحان اس کا معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے قران وتمتع دونوں جائز ہوں اور فقہاء متأخرین میں صاحب لباب اور اس کے حاشیہ حیاب وغیرہ میں اسی کو اختیار بھی کیا گیا ہے، مگر ملا علی قاریؒ اور حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ کا فتوی اس سے مختلف ہے، وہ تمتع کو باذن آمر بھی جائز قرار نہیں دیتے، معاملہ ادائے فرض کا نازک ہے، اس لئے احتیاط لازم ہے، جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا جائے، تمتع نہ کریں لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جا سکیں، اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کریں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں، اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کے لئے تمتع کرنے کی بھی گنجائش ہے'' (جواہر الفقہ ۵۱۶/۱: حج بدل اور اس کے احکام)۔

احسن الفتاوی میں ہے:

''اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع، قران اور دم شکر کا اذن ثابت ہے۔ اس لئے صراحۃً ضروری نہیں، مع ہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے'' (احسن الفتاوی: مفتی رشید احمد ۵۲۳/۴)۔

۱۰- حائضہ یا نفساء کے لئے طواف زیارت:

طواف کی صحت کے لئے طہارت کو شرط کا درجہ حاصل ہے، کیونکہ بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے، سوائے اس کے کہ نماز میں بولنے کی اجازت نہیں ہے، جبکہ طواف میں گفتگو کی جا سکتی ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا:

الطواف بالبيت صلاة إلا أنكم تتكلمون فيه (رواه الترمذي).

بیت اللہ کا طواف بھی ایک (طرح سے) نماز ہے البتہ تم اس میں بات کر سکتے ہو۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عائشہؓ جب دوران حج حائضہ ہوئیں، تو آپ ﷺ طواف کے علاوہ سارے اعمال حج کی ادائیگی کی اجازت دی اور فرمایا:

افعلي كما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري (رواه البخاری و مسلم)۔

ویسے ہی کرو جیسے حاجی کرتے ہیں الا یہ کہ بیت اللہ کا طواف نہ کرو جب تک پاک نہ ہو جاؤ۔

اس زمانہ میں اس کا موقع تھا کہ حائضہ اور نفساء طہارت تک انتظار کر لیں، اور پھر طواف زیارت کے بعد واپسی عمل میں آئے، لیکن اب پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے، کیونکہ نہ تو ویزے کی مدت بڑھانا اپنے بس میں ہے اور نہ واپسی کے لئے مقررہ جہاز کی تاریخوں میں تبدیلی یا دوسرے جہاز میں سیٹ کنفرم کرانے پر اپنا قابو ہے، نفقہ کی قلت بھی انتظار کی اجازت نہیں دیتی، ایسے میں اگر وہ بغیر طواف کے واپس ہو جاتی ہے تو دوبارہ آکر طواف کرنا عام طور پر عدم استطاعت کی وجہ سے حائضہ یا نفساء کے لئے ممکن نہیں، اگر کسی طرح وہ نفقہ پر قابو پالیں تو دسیوں قانونی رکاوٹیں ہیں، مثلاً ہندوستان کو ہی لیجئے اگر طواف کے لئے سفر، حج کے ایام میں کرنے کا قصد ہو تو ایک حج کے بعد دوسرے سفر حج کے لئے پانچ سال کا وقفہ ضروری ہے، اور یہ قانون حج بدل کی صورت میں بھی ہے، عمرہ کے ارادہ سے سفر ہو تو وہ بھی آسان نہیں، بہت ساری پابندیوں سے جکڑا ہوا ہے، ایسے میں پانچ سال تک شوہر سے الگ رہنا عملاً ممکن نہیں ہے، اور خطرہ ہے کہ عورت گناہ میں مبتلا ہو جائے، ان حالات میں عورت کیا کرے یہ ایک اہم سوال ہے۔

الف، ب۔ شامی میں اس صورت حال میں بعض محشین کے حوالہ سے ابن امیر حاج کا مسلک نقل کیا ہے

> کہ اگر وہ پاک نہ ہو اور قافلہ کے ساتھ جانے کا ارادہ کرے اور مسئلہ دریافت کرے کہ وہ اس حالت میں طواف کر سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس سے کہا جائیگا کہ مسجد میں داخل ہونا تیرے لئے جائز نہیں ہے، اگر تو داخل ہو کر طواف کرلے تو گناہگار ہوگی البتہ تیرا طواف صحیح ہو جائے گا اور بدنہ لازم آئے گا۔

"لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا قالوا: يقال لها: لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافك فعليك ذبح بدنة" (شامی ۱۸۳/۲)۔

اگر قافلہ روانگی کا ارادہ کرے اور عورت پاک نہ ہو سکے، پھر وہ سوال کرے کہ طواف کرے یا نہ کرے، ایسی صورت میں لوگوں کا کہنا ہے کہ اس سے کہا جائے گا کہ تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا حلال نہیں، اگر تو نے مسجد میں

داخل ہوکر طواف کرلیا تو گناہگار ہوگی، لیکن تیرا طواف صحیح ہوجائیگا اور تیرے اوپر بدنہ لازم آئیگا۔

(ج) اس جزئیہ سے معلوم ہوا کہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن کی ادائیگی ہوجائے گی اور دم میں بدنہ لازم آئے گا، مبسوط سرخسی میں ہے:

و إن كان طاف للزيارة جنبا حتى رجع إلى أهله فإنه يعود إلى مكة ليطوف طواف الزيارة وإن لم يرجع إلى مكة فعليه بدنة لطواف الزيارة وعلى الحائض مثل ذلك (مبسوط ۴/۴۱)۔

اگر جنابت کی حالت میں طواف زیارت کیا، اور اپنے گھر والوں کے پاس لوٹ آیا تو اسے طواف زیارت کے لئے مکہ جانا ہوگا، اور اگر مکہ واپس نہیں آیا تو اس پر طواف زیارت کے لئے بدنہ ہے، اور یہی حکم حائضہ کے لئے بھی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حالت جنابت میں طواف زیارت کے بعد مکہ لوٹ کر طواف کا اعادہ کرنا چاہئے، لیکن جیسا کہ اوپر مذکور ہے بدلے ہوئے حالات اور سفر کے قید و بند کی وجہ سے ان دنوں یہ نا قابل عمل ہے، اس لئے حائضہ یا نفساء کے لئے طواف کرنے کی صورت میں بدنہ کا لزوم باقی رہ جاتا ہے۔

ہدایہ میں بدنہ کے لزوم کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے ایسا ہی مروی ہے اور اس لئے بھی کہ جنابت حدث سے غلیظ ہے، حدث میں طواف کرنے سے بکری لازم ہوتی ہے، تو تفاوت کا تقاضہ ہے کہ جنابت میں بدنہ لازم ہو۔

ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة .. وإن كان جنبا فعليه بدنة كذا روى عن ابن عباسؓ ولأن الجنابة أغلظ من الحدث فيجب جبر نقصا نها بالبدنة إظهارا للتفاوت" (ہدایہ ۱/۲۵۳)۔

حدث کی حالت میں اگر طواف زیارت کرے تو اس پر بکری ہے اور اگر جنبی تھا تو اس پر بدنہ ہے، ایسے ہی ابن عباس سے مروی ہے، اور اس لئے بھی کہ جنابت حدث سے زیادہ غلیظ ہے، لہذا اظہار فرق کے لئے اس کے نقصان کی تلافی بدنہ سے ہوگی۔

(د) اب یہ بدنہ کہاں ذبح کیا جائے گا؟ مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے یا یہ کہ حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر ادا کیا جاسکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر اس دم کی ادائیگی نہیں ہوگی، ہدایہ میں ہے:

ولا يجوز ذبح الهدايا إلا في الحرم لقوله تعالى في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة فصار أصلا في كل دم هو كفارة ولأن الهدي اسم يهدى إلى مكانه ومكانه الحرم" (ہدایہ ۱/۲۸۱۔ باب الہدی)۔

ہدایا کا ذبح حرم کے سوا کہیں جائز نہیں، اسکی وجہ شکار کے جزا میں اللہ تعالی کا قول "هديا بالغ الكعبة" ہے، پس یہ آیت ہر دم کفارہ کے لئے اصل قرار پائے گی اور اس لئے بھی کہ ہدی نام ہے اس جانور کا جسے اپنی جگہ لے جا یا جائے اور اس کی جگہ حرم ہے۔

دیگر فقہاء نے بھی عام طور پر "بعث بدنہ" کا لفظ استعمال کیا ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بدنہ یا

بدنہ کی قیمت بھیجنی ہوگی اور اپنے مقام پر دم کی ادائیگی ناکافی ہوگی۔

۱۱۔ایام عدت میں عمرہ وحج کی ادائیگی:

سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور وہ اتنی دوری پر ہے کہ ''میسرۃ ثلاثۃ ایام'' سے کم میں اپنے گھر لوٹ سکتی ہے تو اسے عدت گزارنے کے لئے گھر لوٹ جانا چاہئے، لیکن اگر وہ سفر میں اتنی دور نکل گئی ہے کہ ''میسرۃ ثلاثۃ ایام'' کے فاصلہ پر ہے یا اس سے زیادہ پر، تو اسے اختیار ہے، چاہے تو حج کی تکمیل کرے اور چاہے تو لوٹ جائے۔ہدایہ میں ہے:

''وإذا خرجت المرأة مع زوجها إلى مكة فطلقها ثلاثا أومات عنها في غير مصر فإن كان بينها وبين مصرها أقل من ثلاثة أيام رجعت إلى مصرها لأنه ليس بابتداء الخروج معنى بل هو بنا وإن كانت مسيرة ثلاثة أيام إن شائت رجعت وإن شاءت مضت سواء كان معها ولي أو لم يكن'' (ہدایہ ۱/۴۹: باب العدۃ)۔

جب عورت اپنے شوہر کے ساتھ مکہ کے لئے روانہ ہو اور وہ اسے غیر مصر میں طلاق ثلاثہ دیدے یا مر جائے تو اگر اس جگہ اور عورت کے مصر کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہے، تو وہ اپنے مصر لوٹ آئے، اس لئے کہ معنیً یہ ابتداء خروج نہیں ہے بلکہ بنا ہے۔اور اگر مسافت تین دن سے کم کی ہو تو اسے اختیار ہے چاہے تو لوٹ آئے چاہے تو آگے کا سفر جاری رکھے، خواہ اس کے ساتھ ولی ہو یا نہ ہو۔

اس اقتباس کی روشنی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر عورت مکہ پہونچ چکی ہے اور وہاں ایسا حادثہ پیش آتا ہے تو اس کے لئے عمرہ وحج کی ادائیگی درست ہوگی، کیونکہ عدت میں سفر سے فوری واپسی ضروری نہیں ہے، اور بغیر محرم کے سفر کی ممانعت ''مسیرة ثلاثة أيام'' پر مبنی ہے، چونکہ وہ مکہ پہونچ چکی ہے، اور اب اس کا سفر ''مسیرة ثلاثة أيام'' سے کم ہے، اس لئے بغیر محرم کے بھی حج کی ادائیگی ہو جائے گی، اس کے علاوہ عورت کا یہ سفر بقاءً ہے، ابتداءً نہیں، عدت کی حالت میں ابتداءً سفر ممنوع ہے بقاءً نہیں، اسی طرح عورت کا بغیر محرم کے حج کے سفر پر نکلنا غیر شرعی ہے نہ کہ سفر جاری ہونے کے بعد حادثہ کی وجہ سے بغیر محرم کا رہ جانا، البتہ ابھی سفر کا آغاز ہوا ہے، مثلاً گھر سے نکل گئی ہے لیکن ملکی حد سے باہر نہیں گئی ہے یا رجوع کے لئے ''مسیرة ثلاثة ایام'' سے کم کا فاصلہ ہے تو لوٹ آنا بہتر ہے۔

۱۲۔قیام کے لئے پندرہ دن کی نیت ضروری:

حج کا سفر کرنے والا ایام حج سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منی چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا، کیونکہ منی کی آبادی کے متصل ہونے کے باوجود شہر کے حدود الگ الگ ہیں اور منی کو مکہ کے محلّہ کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔

۱۳۔ جماعت ومجمع کی رعایت میں امام مسجد کی اقتدا کرے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے مسائل

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، علی گڈھ

زمان ومکان کے تغیرات نے اسلام کے جس رکن سے متعلق سب سے زیادہ مسائل پیدا کئے ہیں وہ غالباً حج کا رکن ہے، اس سے متعلق ائمہ مجتہدین اور فقہاء متبعین نے جو مسائل مستنبط کئے اور جو رائیں اپنائیں وہ اپنے وقت کے حالات کے پیش نظر تھیں جبکہ تعداد حجاج چند لاکھ مشکل سے پہنچتی تھی، نہ چاہ زمزم زمین دوز کرنے کی ضرورت پیش آئی تھی، نہ مسعی ومرمی کو دو منزلہ بنانے کی حاجت تھی اور نہ ہی ان کی ایسی توسیع ہوئی تھی، مگر ان کوششوں کے باوجود مشکلات میں اضافہ ہوتا رہا جس کے نتیجہ میں اکثر ایام حج میں، اللہ محفوظ رکھے، کوئی نہ کوئی حادثہ رونما ہوجاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ وہاں کے مسائل کا صحیح اندازہ آنکھوں سے دیکھنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے، ایک زمانہ تھا کہ فقہاء نے یہ تک بتادیا تھا کہ "کنکری کہاں سے کھڑے ہوکر کیسے پکڑ کر ماریں اور کہاں گرے یہ دیکھ لیں"، آج یہ حال ہے کہ آدمی جمرات کے راستہ میں کھڑا ہوجائے اور ریلا خود بخود اسے وہاں پہنچادے گا اور بس اپنے کو سنبھالتے ہوئے کسی طرح رمی کی سنت ادا کرلے، اسلامک فقہ اکیڈمی مبارک باد کی مستحق ہے کہ اس نے اس مسئلہ کو بھی اپنی بحث کا موضوع بنایا ہے، پیش کردہ سوالات کو حل کرنے کے لئے نصوص قرآنی اور احادیث وآثار کے علاوہ شریعت کے مزاج اور مقاصد کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے، اور مشکلات کے حل میں کوئی حرج نہیں کہ دوسرے فقہی مسالک کی رایوں کو بھی سامنے رکھا جائے، کیونکہ کسی مشکل کو حل کرنے کے لئے کوئی نئی رائے بنانے کے مقابلہ میں یہ کہیں بہتر ہے کہ مسلمہ مسالک کی کوئی رائے جو گرہ کشا ہو اپنالیا جائے کہ انہیں بھی ہم برحق سمجھتے ہیں اور انہوں نے بھی مسائل کے حل میں بنیادی مآخذ کا سہارا لیا ہے، اس مختصر تمہید کے بعد نمبروار سوالات کے جواب درج ذیل ہیں:

۱۔ رسول اللہ ﷺ نے میقات کی تعیین کے وقت فرمایا تھا کہ:

فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة (صحیح مسلم وغیرہ)۔

اس سے ظاہر ہے کہ یہ مواقیت ان کے لئے ہیں جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہے، ایسے شخص کے لئے لازم ہے کہ ان مواقیت سے بغیر احرام کے نہ گذرے، اب اگر کہیں کسی نے مطلق بھی احرام باندھ کر گذرنے کی بات کہی ہو تو اس حدیث سے اس کی تخصیص ہوجائے گی۔

۲۔ مذکورہ بالا وضاحت کے بعد ایسے لوگوں کے لئے کوئی مسئلہ ہی نہیں رہ جاتا جو حج یا عمرہ کی نیت کے بجائے تجارت وملازمت یا اپنے کسی کام سے مکہ میں آمد ورفت رکھتے ہیں، اس کی تائید رسول اللہ ﷺ کے اسوہ سے بھی ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے وقت جبکہ آپ حج یا عمرہ کی نیت سے نہیں تشریف لا رہے تھے اس وقت احرام نہیں پہنا، مکہ مکرمہ

کے اندر آنے والے ہر شخص کو احرام کا پابند کرنا ایسی مشقتوں کا باعث ہوگا جن کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا، پابندی کی شکل میں یا تو آدمی آئے نہیں یا آئے تو احرام باندھ کر عمرہ یا حج بھی کرے، اس طرح ہم اس پر ایسی چیز لازم کریں گے جو شریعت نے نہیں کیا ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اثبات یا نفی کا دارومدار آیت حج تمتع:

فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج و سبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام (سورۃ البقرہ) کے سمجھنے پر ہے، تعجب ہے کہ اتنے اہم حکم سے متعلق احادیث خاموش ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس مسئلہ میں متعدد رائیں ہیں مثلاً:

۱۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اہل مکہ کے لئے تمتع نہیں ہے۔

۲۔ امام مالکؒ نے اسے مکروہ سمجھا ہے۔

۳۔ حضرت ابن زبیرؓ نے تمتع سے مراد محصر کا تمتع لیا ہے۔

۴۔ کچھ دوسرے ائمہ نے اہل مکہ کے لئے تمتع جائز قرار دیا ہے لیکن ان پر ہدی نہیں ہے۔

اختلاف کی وجہ آیت کے آخری حصہ ذلك لمن لم يكن الخ کے تعلق کی تعیین پر ہے، یعنی جن لوگوں نے اسے حکم تمتع سے جوڑا ہے وہ اہل مکہ کے لئے تمتع جائز نہیں سمجھتے، اور جن لوگوں نے اسے ہدی اور صیام کے حکم سے متعلق کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ مکی تمتع تو کرسکتا ہے البتہ اس پر ہدی نہیں ہے، چونکہ آیت میں دونوں ہی معانی کا احتمال ہے، اور افراد کے جواز میں کوئی اختلاف اور شبہ نہیں اس لئے ناچیز کی رائے میں مکی کے لئے اولی افراد ہے، لیکن تمتع کی واضح ممانعت مروی نہ ہونے کی وجہ سے بکراہیت جواز ہوسکتا ہے، مگر جو چیز آیت میں اس وقت مزید غور کی مستحق ہے وہ من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام میں أهله کا لفظ ہے، آیت میں یہ نہیں ہے کہ من لم يكن حاضر المسجد الحرام، اس فرق کا کوئی فائدہ ہوسکتا ہے تو یہ کہ باہر سے مقیم لوگوں کے لئے (جن کے اہل وعیال میقات سے باہر ہوں) تمتع کی ممانعت یا ہدی کی چھوٹ (باختلاف اقوال) نہ ہو، یا وہ لوگ جو خود مکہ سے ہجرت کر گئے ہوں یا اپنے کاروبار وغیرہ کے سلسلہ میں میقات سے باہر رہتے ہوں لیکن ان کے اہل وعیال ابھی حاضری المسجد الحرام ہوں تو ان پر بھی تمتع منع ہو یا ہدی کی چھوٹ ہو۔

۴۔ میقات کے باہر سے مکہ آنے والے کے لئے، جیسا کہ اوپر (۱) میں تحریر کیا، صرف اس شکل میں احرام لازم ہے جبکہ وہ عمرہ یا حج کی نیت سے آرہا ہو:

فمن أراد الحج والعمرة.

خاص طور سے مکی جس کا گھر ہی وہاں ہے اور اسے باہر آنا جانا رہتا ہے احرام کی پابندی عائد کر کے ہم مزید کئی پیچیدگیاں پیدا کریں گے۔

۵۔ کرسکتا ہے، کیونکہ اس کی ممانعت نہیں آئی ہے، البتہ "کثرت عمرہ" کے مقابلہ میں "کثرت طواف" زیادہ فضیلت رکھتا ہے کہ "عمرہ کی کثرت" مسنون نہیں ہے۔

۶۔ (الف) عمل رمی میں بچوں کی طرف سے رمی کی نیابت کا ذکر حضرت جابرؓ کی حدیث میں آیا ہے:

حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء والصبيان فلبّينا عن الصبيان ورمينا عنهم

(ابن ماجہ) اس سے معلوم ہوا کہ اس عمل میں نیابت ہوسکتی ہے۔

(ب) مریض و معذور کے علاوہ عورتوں کو بھی اجازت دی جاسکتی ہے اگر انہیں کوئی رمی کا ایسا وقت نہ مل سکے جس میں وہ مردوں کے ریلے سے بچ کر رمی کرسکیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ضعفاء و مرضیٰ و نساء کی خاص رعایت کی ہے لیکن بہتر ہے کہ وہ خود رمی کریں اور اس کے لئے ایسے وقت کا انتخاب کریں جس میں نسبۃً بھیڑ کم ہو خواہ وہ وقت غیر افضل ہی کیوں نہ ہو، صرف ازدحام کے خوف سے ہر شخص کو نائب بنانے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

۷۔ جو لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں ایسے لوگ بھی محصر کے حکم میں ہوں گے، اور ان پر وہی حکم لاگو ہونا چاہئے جو دیگر محصرین کے ہیں یعنی اس پاداش میں اپنا ہدی (یا اس کی رقم) مکہ بھیجوائیں اور جب وہاں انجام پاجائے تب احرام کھولیں اور پھر جب کبھی بندانہیں حکومت سے اجازت ملے تب اس کی قضا کریں (یاد رہے کہ حکومت سعودی عرب ازدحام کو کم کرنے اور دور سے آنے والے حجاج کو سہولتیں فراہم کرنے کے لئے مقیمین کے نفلی حج پر پانچ سال کے لئے پابندی لگائی ہے)۔

۸۔ دیدہ و دانستہ اور بلا عذر ترتیب کی خلاف ورزی [illegible] ہے لیکن مجبوری یا عدم علم کی وجہ سے ایسا ہو جائے تو حجۃ الوداع میں بے ترتیبی کے متعدد واقعات کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کے فرمان "افعلوا ولا حرج" (صحیح مسلم) کو اپناتے ہوئے فقہ حنفی کے قول مرجوح اور دوسرے ائمہ کے اقوال پر عمل کرتے ہوئے سوالنامہ کے مذکورہ احوال کے سلسلہ میں تقدیم و تاخیر کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

۹۔ حج بدل کرنے والا آمر کا نائب و مامور ہوتا ہے اب یا تو آمر شروع ہی میں جس طرح کا حج چاہتا ہے بتلادے ورنہ حج بدل کرنے والے کے حوالہ ہو [illegible] کہ جس کو وہ افضل سمجھتا ہے یا جس کو وہ بخوبی انجام دے سکتا ہے وہ حج کرے۔

(الف) کرسکتا ہے، نہ کرسکنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

(ب) اگر آمر نے منع نہیں کیا ہے اور نہ یہ خیال ہو کہ اس کو اعتراض ہوگا تو کرسکتا ہے۔

(ج) کرسکتا ہے۔

(د) دونوں شکل میں ثواب تو آمر کو پہنچتا ہے اس لئے اس کے مال سے دم تمتع ہوگا، اگر اس کو کوئی اعتراض ہے تو پہلے ہی منع کردے۔

(ھ) اس کی دشواری کا یہ حل ہے کہ وہ حج بدل کے لئے جائے ہی نہیں، شریعت نے اسے حج بدل پر جانے

کے لئے مجبور نہیں کیا ہے۔

(د) شریعت کے بنیادی مآخذ میں تو کوئی تفصیل ملی نہیں اس لئے معاملہ تخییر پر چھوڑ دینا چاہئے، ہم پابندیاں کیوں بڑھائیں۔

۱۰۔ (الف) طواف کے لئے نماز کی طرح پاکی کو شرط قرار دیا گیا ہے، خود رسول اللہ ﷺ نے بعض صحابیات کو "حتی تطهری" کہہ کر پاک ہونے تک طواف زیارت سے روک دیا، اس لئے اس حالت میں طواف زیارت کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

(ب) مذکورہ بالا بیان کی روشنی میں رکن ادا نہیں ہونا چاہئے اور دم دے۔

(ج) چونکہ طواف زیارت حج کے ارکان میں سے ہے اس لئے بدنہ ذبح کرے، اگر موقع مل سکے تو مکہ مکرمہ ہی میں دم دے، ورنہ اپنے مقام پر پہنچ کر کرے۔

نوٹ: یہاں دم کی ادائیگی اطمینان قلب کے لئے ہے ورنہ طواف زیارت کے ترک میں اس کا کوئی قصور نہیں ہے "هذا شيء كتبه الله على بنات آدم" اور سوالنامہ میں جو حالات لکھے ہیں وہ بھی اس کے بس سے باہر ہیں "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" انسان سے اس کی استطاعت بھر ہی تقویٰ کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

"فاتقوا الله ما استطعتم." "وما جعل عليكم في الدين من حرج".

۱۱۔ "احصار عدت" اور "اتمام حج" دونوں ہی فرمان خداوندی ہیں اور دونوں کے اسباب مہیا ہیں، چونکہ حج کا سبب پہلے سے موجود ہے اس لئے "وأتموا الحج والعمرة لله" کے حکم پر عمل کرتے ہوئے ایام عدت میں حج وعمرہ کی تکمیل کرے۔

۱۲۔ اگر پندرہ دن سے کم ایک مقام پر قیام رہتا ہے تو مسافر ہی رہے گا، آبادیوں کے مل جانے کا اعتبار کرنے کے بجائے ان کے علیحدہ تشخص اور احکام (انتظامی یا شرعی) کا اعتبار ہونا چاہئے، منیٰ کا جو حکم ہے وہ مکہ کا نہیں ہوسکتا، حرم وغیر حرم کی سرحدیں بھی ملی ہوتی ہیں لیکن احکام جدا ہیں، جہاں تک آبادیوں کے بڑھ کر ایک دوسرے سے مل جانے کا تعلق ہے بعید نہیں کہ وہ دن بھی آجائے جب مسافرت کی مقدار رکھنے والے بعض شہر بھی ایک دوسرے سے مل جائیں۔

۱۳۔ اگر آدمی حرم کے اندر ہی وتر ادا کرتا ہے تو بہتر یہ ہے کہ مجمع وجماعت کے ساتھ امام مسجد کی اقتداء کرے ورنہ اپنے مسلک کے حساب سے اپنے گھر پڑھے، اس طرح کے اختلافی مسائل جو کہ اختلاف روایات پر مبنی ہیں، ان میں ایک کی تردید اور ایک کا اثبات کے بجائے تخییر وترجیح کا حکم ہونا چاہئے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

مفتی عبدالرحیم قاسمی، بھوپال

۱۔ تجارت یہ ملاقات یا کسی اور غرض سے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا قصد کرنے والے آفاقیوں کے متعلق امام اعظم ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کی تعظیم کا تقاضہ یہ ہے کہ آفاقی میقات سے حج یا عمرہ کا احرام باندھ کر ہی مکہ مکرمہ میں داخل ہوں، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ کوئی شخص میقات سے آگے مکہ کی طرف بغیر احرام کے نہ بڑھے۔

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما (ہدایہ ۱/۲۳۵)

پھر آفاقی جب میقات پہونچ جائے مکہ میں داخل ہونے کے ارادہ سے تو اس پر احرام باندھنا واجب ہے، حج کا ارادہ کرے یا عمرہ کا یا ارادہ نہ کرے، ہمارے نزدیک، نبی کریم ﷺ کے فرمان ''کوئی بغیر احرام کے میقات سے نہ گذرے'' کی وجہ سے۔

امام شافعی کے نزدیک یہ پابندی صرف اس شخص کے لئے ہے جو عبادت حج یا عمرہ کے قصد سے مکہ مکرمہ کا ارادہ کررہا ہے، تجارت یا عزیزوں سے ملاقات یا تفریحی طور سے جانے والے پر احرام باندھ کر جانے اور کم از کم عمرہ ادا کرنے کی پابندی نہیں ہے (جواہر الفقہ ۱/۳۶۸)۔

فتاوی محمودیہ میں ہے کہ جو آفاقی مکہ یا حرم کا ارادہ رکھتا ہے اس کے لئے میقات سے بغیر احرام کے گذرنا جائز نہیں خواہ اس کا حج وعمرہ کا ارادہ ہو، خواہ سیاحت وتجارت وغیرہ کا ارادہ ہو، اگر گذر جائے تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ کسی میقات پر آکر احرام باندھے ورنہ اس پر دم واجب ہوگا، اگر کسی کا قصد اول یہ ہو کہ حل میں کسی جگہ تجارت کے لئے جائے تو اس کے لئے احرام لازم نہیں بلا احرام حل میں جا سکتا ہے پھر اپنی تجارت وغیرہ سے فارغ ہوکر مکہ معظمہ میں بھی بغیر احرام کے داخل ہوسکتا ہے بشرطیکہ اداء نسک کا ارادہ نہ ہو، اگر اداء نسک کا ارادہ ہو تو حل سے احرام باندھ کر داخل ہو، اگر میقات پر گذرتے وقت قصد اول تو اداء نسک ہو یا دخول مکہ ہو لیکن مرور فی الحل کی مجبوری کی وجہ سے حل میں تجارت وغیرہ کی نیت کرے تو اس کے لئے میقات سے بلا احرام گذرنا جائز نہیں (فتاوی محمودیہ ۹/۱۶۴ نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: مبسوط للسرخسی ۴/۱۶۷، رد المحتار ۲/۲۲۹)۔

۲۔ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک میں ہے کہ موٹر ڈرائیوروں کو تو بہت وسعت ہے کیونکہ ان کا ہیڈ کوارٹر جدہ میں ہے مکہ مکرمہ سے آتے جاتے پہلے جدہ میں جانا پڑتا ہے پھر وہاں سے حکم نامہ لے کر جہاں کو جانا ہو جاتے ہیں، اور ڈرائیوروں کا مبادلہ بھی ہوتا ہے پس وہ لوگ مدینہ طیبہ سے واپسی کے وقت جدہ ہی میں جانے کی نیت کرلیں جب جدہ سے پھر مکہ مکرمہ کا حکم ہو تو اس کی تعمیل کی غرض سے بغیر احرام کے جاسکتے ہیں (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۲/۳۲۱)۔

بعض کمپنیوں کے ہیڈ کوارٹر بھی جدہ میں ہیں، اور جن کے نہ ہوں ان کا مطالبہ کرکے ہیڈ کوارٹر جدہ وغیرہ

ایسی جگہ قائم کرانا چاہئے کہ ہر مسلک کے مطابق آسانی سے عمل ہو سکے۔

۳۔ مکہ والوں کو اور جو مکہ والوں کے حکم میں ہیں یعنی داخل میقات رہنے والے یا عین میقات رہنے والے اور جو اشہر حج کے پہلے مکہ میں مقیم ہیں جیسے آفاقی اشہر حج کے پہلے حلال ہو کر مکہ میں رہا ہو پھر اس پر اشہر حج آ گئے ہوں ان کو عمرہ کرنا اشہر حج میں مکروہ ہے جو کہ اسی سال حج کرنا چاہئیں اور اگر اس سال حج نہ کریں تو عمرہ ان سب کو اشہر حج میں کرنا مکروہ نہیں۔ (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۱/۲۸۱)۔

تمتع اور قران مکی کے لئے ممنوع ہے:

قال الشامی وعلی هذا فقول المتون ولا تمتع ولا قران لمکی معناه نفی المشروعية والحل ولا ينافی عدم التصور فی أحد هما دون الآخر والقرينة علی هذا تصريحهم بعده ببطلان التمتع بالإلمام الصحيح فيما لو عاد المتمتع إلی بلده و تصريحهم فی باب إضافة الإحرام بأنه إذا قرن ولم يرفض شيئا منهما أجزأه. (شامی۲/۱۹۸)۔

علامہ شامی نے فرمایا اور اسی بنیاد پر متون کے قول اور تمتع و قران مکی کے لئے نہیں ہے، کا مطلب مشروعیت اور حلت کی نفی ہے۔ اور ان دونوں میں سے ایک میں دوسرے کے بغیر عدم تصور کے منافی نہیں ہے اور اس پر قرینہ ان کا صراحت اس کے بعد تمتع کے باطل ہونے کا صحیح طور پر مائل ہونے کی وجہ سے ان صورتوں میں کہ اگر متمتع اپنے وطن کو لوٹے۔ اور ان کی صراحت افاضہ احرام کے باب میں، بایں طور کہ وہ جب قران کر لے اور ان دونوں میں سے کسی ایک کو ختم نہ کرے تو اس کو کافی ہو جائے گا۔

مکہ مکرمہ کے رہنے والوں اور میقات پر یا میقات کے اندر حل میں رہنے والوں کو قران اور تمتع کرنا جائز نہیں (زبدۃ رص۳۰۵)۔

۴۔ باہر نکلنے والے اہل مکہ میں سے جن حضرات کا اسی سال حج کا ارادہ ہے وہ مکہ واپسی کے وقت حج کا احرام باندھ کر اندر داخل ہوں اور حج کا ارادہ نہ ہونے کی صورت میں صرف عمرہ کی ادائیگی کافی ہوگی۔

لأن عمرته وحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقی.

اس لئے کہ اس کا عمرہ اور حج دونوں میقات ہیں تو وہ آفاقی کے حکم میں ہو گیا۔

۵۔ جو متمتع عمرہ کرنے کے بعد حج کرنے سے پہلے مدینہ طیبہ کو چلا جائے تو امام اعظم کے نزدیک وطن اصلی جائے بغیر اس کا سفر واحد ہی رہتا ہے اس لئے اس کو مفرد حج کا احرام باندھ کر آنا چاہئے، اور صاحبین کے نزدیک پہلا تمتع باطل ہو گیا اب عمرہ کا احرام باندھ کر جاوے تو از سر نو متمتع ہوگا اور حج میں زیادہ دن ہوں تو عمرہ کا احرام باندھ کر جانے میں امام اعظم کے نزدیک بھی کوئی حرج نہیں، البتہ تمتع کے عمرہ سے فارغ ہو کر مکہ میں رہتے ہوئے حج سے پہلے مزید عمرے نہ کرے اس میں احتیاط ہے، اور ملا علی قاری نے جو فرمایا ہے اس کے موافق اور کسی کتاب میں منقول نہیں (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۲/۳۱۸)۔

۶۔ قال السرخسي وإن رمى عنه أجزاه بمنزلة المغمى عليه فإن النيابة تجري في النسك كما في الذبح (مبسوط ۴/۶۹)۔

سرخسی نے کہا اور اگر رمی کیا اس کی جانب سے تو اس کو کافی ہو جائے گا اس شخص کے درجہ میں جس پر بے ہوشی طاری ہو اس لئے کہ نیابت حج وعمرہ میں جاری ہوتی ہے جیسا کہ ذبح میں۔

في الغنية قد تبين مما قدمنا أنهم جعلوا خوف الزحام عذرا للمرأة ولمن به علة أو ضعف في تقديم الرمي قبل طلوع الشمس أو تاخيره إلى الليل لا في جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (غنیہ ر۱۰۰ بحوالہ زبدۃ المناسک ر۱۸۳)۔

غنیہ میں ہے: ظاہر ہو گیا ان چیزوں کی وجہ سے جس کو ہم نے مقدم کیا کہ ان لوگوں نے ازدحام کے خوف کو عذر قرار دیا عورت کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جس کو بیماری یا کمزوری ہو سورج طلوع ہونے سے پہلے رمی کے مقدم کرنے اور اس کے رات تک مؤخر کرنے میں، نہ کہ ان کی جانب سے ضرورت نہ ہونے کے باوجود نیابت کے جائز ہونے میں تو اگر وہ لوگ بذات خود ازدحام کے خوف سے رمی نہ کر سکیں تو ان پر فدیہ لازم ہوگا۔

جو شخص کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف ہوتی ہو تو وہ معذور ہے، اس کو آنے میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تب بھی معذور ہے، اگر آنے میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ یا تکلیف نہ ہو تو اس کو خود آ کر رمی کرنا ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے اور معذور دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے۔ (اللباب رص ۱۶۶، غنیہ رص ۱۰۰ بحوالہ زبدہ مع عمدۃ رص ۱۸۶)۔

معذور کی طرف سے جو اور کوئی نیابۃً رمی کرے اس کے جائز ہونے کے لئے معذور کا امر کرنا شرط ہے، مگر بے ہوش اور چھوٹے بچے بے سمجھ اور مجنوں کی طرف سے بغیر امر کے جائز ہے (لباب بحوالہ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک رص ۱۸۷)۔

ازدحام کے خوف سے خواتین اور مریضوں اور کمزوروں کے لئے رمی کو طلوع شمس سے مقدم کرنے اور رات تک مؤخر کرنے کی گنجائش ہے، نائب بنانے کی اجازت صرف مذکورہ سخت مجبوری کی حالت میں ہے۔

۷۔ سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکی حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جائیں تو وہ محصر کے حکم میں ہیں، زبدۃ میں ہے کہ جدہ یا کامران وغیرہ سے حکام نے جہازوں کو روک دیا بلکہ واپس کر دیا تو اغنیاء وہاں جہاز ہی میں سے اگر بن سکا تو جانور لے کر ذبح کر سکتے ہیں یا واپس ہو کر وطن وغیرہ میں کر لیں گے، مگر مساکین کس طرح کریں تو اس کا حیلہ یہ لکھتے ہیں کہ جب حج کو جانا ہو تو احرام باندھنے کے وقت یہ شرط کر لے کہ اگر میں محصر ہو جاؤں تو حلال ہو جاؤں گا تو محصر ہونے کے وقت بدی بغیر ذبح کئے بھی حلال ہونے کی گنجائش ہوگی، البتہ مشہور مذہب وہی ہے کہ بغیر ذبح کئے حلال نہ ہوگا (زبدہ مع عمدہ رص ۴۳۲)۔

ونقل الكرماني والسروجي عن محمد أنه إن اشترط الإحلال عند الإحرام إذا أحصر

جاز له التحلل بغير هدی (شامی۲/۲۳۳)۔

اور کرمانی وسروجی نے محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ اگر احرام کے وقت ہی شرط لگاوے کہ جب وہ محصر ہو جائے گا تو حلال ہو جائے گا تو ایسے آدمی کے لئے بغیر ہدی کے حلال ہونا جائز ہے۔

احصار حل میں ہو اور حرم تک ہدی پہنچانے یا اس کی قیمت ادا کر کے ذبح کرانے کے ذرائع میسر نہ ہوں تو صاحب عین الہدایہ کی رائے کے مطابق حل میں بھی ذبح کرنا احرام کو ختم کرنے کے لئے کافی ہے، ہمارے نزدیک تو ضرورت اور تنگی کی وجہ سے جواز کی گنجائش نکلی اور امام شافعی کے مذہب میں تو مطلق جواز ہے، پس اس توافق سے بھی وسعت ہوئی (زبدہ مع عمدہ، ص ۴۳۱)۔

۸۔ قارن اور متمتع کو پہلے جمرہ عقبہ کی رمی کرنا اس کے بعد ذبح یہ ترتیب واجب ہے، اور مفرد کو رمی اور حلق میں ترتیب واجب ہے (زبدۃ المناسک مع عمدہ، ص ۱۹۳)۔

قال السرخسی إذا والی منی یرمی جمرة العقبة ثم بالذبح إن کان قارنا أو متمتعا ثم بالحلق لحدیث عائشةؓ أن النبی ﷺ قال إن أول نسکنا فی هذا الیوم أن نرمی ثم نذبح ثم نحلق ولأن الذبح والحلق من أسباب التحلل الا تری إن تحلل المحصر بالذبح فیقدم الرمی علیهما ثم الذبح فی معنی التحلل دون الحلق فإن الحلق محظور الاحرام و الذبح لا فکان الذبح مقدما علی الحلق (مبسوط السرخسی ۴/۶۴)۔

سرخسی نے فرمایا کہ جب منیٰ پہونچ جائے تو جمرہ عقبہ کی رمی کرے پھر ذبح کرے اگر وہ قارن یا متمتع ہے، پھر حلق کرائے، حضرت عائشہؓ کی حدیث "نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ آج ہمارے حج کے افعال میں سے پہلا یہ ہے کہ ہم رمی کریں پھر ذبح کریں پھر حلق کرائیں" کی وجہ سے، اور اس لئے کہ ذبح اور حلق حلال ہونے کے اسباب میں سے ہیں، کیا نہیں دیکھتا ہے تو کہ اگر محصر ذبح کے ذریعہ حلال ہو جائے تو ان دونوں پر رمی کو مقدم کیا جاتا ہے، پھر ذبح حلال ہونے کے معنی میں ہے نہ کہ حلق، کیونکہ حلق احرام کو روکنے والا ہے تو ذبح حلق پر مقدم ہو گیا۔

جو معذور قربان گاہ تک نہ پہنچ سکیں وہ ایسے اداروں کو ذبح کا مختار بنائیں جن کی نظر میں ترتیب واجب ہے جیسے مدرسہ صولتیہ وغیرہ تو ذبح کے متعین کردہ وقت کے بعد حلق کرانے کی اجازت ہوگی۔

۹۔ اگر چہ من حیث الدلیل آمر کی اجازت سے حج بدل میں قران اور تمتع دونوں کے جواز کا رجحان معلوم ہوتا ہے اور فقہاء متاخرین میں سے صاحب لباب اور اس کے محشی صاحب حباب وغیرہ اسی کو اختیار کرتے ہیں، مگر ملا علی قاری اور حضرت گنگوہی کا فتویٰ اس سے مختلف ہے وہ تمتع کو باذن آمر بھی جائز نہیں کہتے، معاملہ ادائے فرض کا نازک ہے، جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کرنا چاہئے لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جاسکیں اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کریں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام

طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کے لئے تمتع کر لینے کی بھی گنجائش ہے (جواہر الفقہ ۱/۵۱۶)۔

لأن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا بلا خلاف بين الأئمة الأسلاف كذا في الحباب (ارشاد الساری رص ۳۰۴، بحوالہ جواہر الفقہ ۱/۵۱۲)۔

اس لئے کہ اگر میت نے اس کو تمتع کا حکم دیا پھر مامور نے تمتع کیا تو صحیح ہے اور وہ مخالف نہیں ہوگا ائمہ اسلاف کے درمیان بغیر اختلاف کے، جیسا کہ حباب میں ہے۔

مذکورہ شرائط کے ساتھ الف، ب، ج، تینوں صورتوں میں تمتع کی گنجائش ہوگی۔

(د) بلا اجازت کیا تو تمتع کے دم کا سارا خرچہ مامور واپس کردے اور اجازت سے کیا تو خرچ کا مامور پر ضمان لازم نہ ہوگا۔

(و) حج عن المیت کرنے والے کو خود میت نے امر نہیں کیا ورثاء پہنچا رہے ہوں تو وہ حج کر کے میت کو ثواب پہنچا سکتا ہے اس صورت میں بھی تمتع کرنے کی گنجائش ہے۔

وإلا فجعل ثوابه له بعد الأداء إذ بدون الأمر به يقع الحج عن القائل بالاتفاق فهو ليس حاجا عنه بل هو فاعل ثواب حجه له والثواب إنما يحصل بعد الأداء فبطلت نيته له في الإحرام فلا يحصل له ثواب إلا إذا جعل له بعد الأداء كما قالوا في مسألة الحج عن أبو بن أيضا بل لابد من جعل ثوابه له بعد الأداء كما في العبادة البدنية (غنیہ حاشیہ زبدۃ ۲/۶۲۴)۔

ورنہ حج کا ثواب اس کو ادائیگی کے بعد ہوگا کیونکہ حج کے حکم کے بغیر فاعل کی جانب سے بالاتفاق واقع ہوگا تو وہ اس کی جانب سے حج کرنے والا نہیں ہے بلکہ وہ اپنے حج کے ثواب کو اس کے لئے پہنچاتا ہے اور ثواب ادائیگی کے بعد ہی حاصل ہوتا ہے۔ تو احرام میں اس کے لئے حج کی نیت باطل ہوگئی، لہذا اس کو ثواب نہیں حاصل ہوگا مگر جبکہ ادائیگی کے بعد اس کو پہنچایا جائے، جیسا کہ لوگوں نے کہا والدین کی جانب سے حج کرنے کے مسئلہ میں بھی، بلکہ ضروری ہے ادائیگی کے بعد میت کو ثواب پہنچانا جیسا کہ عبادت بدنیہ میں۔

۱۰۔ حیض کی حالت میں مسجد میں جانا سخت منع ہے، حج کے عظیم رکن طواف زیارت کو حیض میں کرنا بہت بڑا جرم ہے، لہذا روانگی کی تاریخ بڑھوا کر پاک ہونے تک رکی رہے اور پاکی کے ساتھ طواف زیارت کر کے حج پورا کرنا چاہئے، شرعاً حائضہ کو طواف کرنے کا حکم یا فتوی نہ دیا جائے کسی نے لاعلمی میں حیض کے وقت طواف زیارت کر لیا تو اس پر بدنہ ذبح کرنا ضروری ہے (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۱/۲۰۶)۔

قال الكاساني فإن لم يعد إلى مكة لكنه بعث بدنة جاز لما ذكرنا أن البدنة تجبر النقص بالجناية (بدائع ۲/۱۳۳)۔

کاسانی نے کہا کہ اگر وہ مکہ نہ لوٹے لیکن اس نے (بدنہ) اونٹ یا گائے بھیج دیا تو جائز ہے اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا کیونکہ بدنہ جنایت کی کمی کو پورا کر دیتا ہے۔

قال السرخسی وعلی هذا لو طافت المرأة للزیارة حائضا فهذا والطواف جنباً سواء (مبسوط ۴/۳۹)۔

سرخسی نے کہا اور اسی بنیاد پر اگر عورت نے حالت حیض میں طواف زیارت کرلیا تو یہ اور حالت جنابت میں طواف برابر ہے۔

نقل بعض المحشین عن منسک ابن أمیر الحاج لو همّ الرکب علی القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا قالوا یقال لها لا یحل لک دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافک وعلیک ذبح بدنة (ردالمحتار ۲/۱۸۴)۔

بعض محشین نے منسک ابن امیر الحاج سے نقل کیا ہے کہ اگر قافلہ لوٹنے کا ارادہ کرے اور اس میں کوئی عورت پاک نہ ہو تو اس نے پوچھا کہ کیا وہ طواف کرے گی یا نہیں؟ لوگوں نے کہا اس سے کہا جائے گا کہ تمہارے لئے مسجد میں داخل ہونا حلال نہیں ہے اور اگر داخل ہوگئی اور طواف کرلیا تو گنہگار ہوگی اور تمہارا طواف صحیح ہے لیکن تم پر بدنہ کا ذبح کرنا واجب ہے۔

مذکورہ عبارات سے مجبوری کے وقت طواف زیارت کرنے والی حائضہ پر مکہ میں بدنہ ذبح کرنے کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔

۱۱۔ زبدہ میں ہے: اور عدت موت میں اگر مکہ معظمہ تین منزل کے راستہ پر ہے اور محرم بھی ساتھ نہیں تو بھی محصرہ ہے اور اگر مکہ معظمہ تین منزل سے کم پر ہے تو محصرہ نہیں (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۱/۳۵، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۱۴۴)

زبدۃ المناسک میں ہے جبکہ عورت کا زوج اس کو طلاق دیدے اور مکہ مکرمہ میں ہی ہو تو عرفات پر نہ جائے، اس صورت میں دوسرے سال تک وہاں رہنا اور اگر گھر کو واپس آئے تو پھر واپس جا کر حج کرنا اور وہاں رہنے کی صورت میں سال بھر کا نفقہ موجود ہونا اور واپسی کے وقت رفاقت کا ہونا وغیرہ بہت سی مشکلات پیش آئیں گی تو یہ بھی اسی طرح معذور سمجھی جاوے جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ کو چلے جانے کا جواز ہے، اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہوسکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئیگی، اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہوگی تو پھر حج کے لئے قضا کرنی لازم ہو جائے گا، پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہوگا۔ (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۱/۳۶)۔

۱۲۔ جو حاجی مسافر مکہ مکرمہ میں ایسے وقت آئے کہ آٹھویں تاریخ تک پندرہ روز سے کم ہیں اور وہ مکہ مکرمہ میں پندرہ روز یا زیادہ اقامت کی نیت کرے تو اس کی نیت اقامت صحیح نہ ہوگی وہ مسافر رہے گا کیونکہ آٹھویں تاریخ کو وہ منیٰ اور نویں تاریخ کو عرفات ضرور جائے گا اس لئے ایسے شخص کو قصر کرنا چاہئے (معلم الحجاج رص ۱۵۷)۔

۱۳۔ قال الشامی والذی یمیل إلیه القلب عدم کراهة الاقتداء بالمخالف مالم یکن غیر

مراع فی الفرائض إلی قوله یرید جماعة أکمل من هذه الجماعة (شامی ۱/۳۷۹)۔

شامی نے کہا: اور وہ بات جس کی طرف دل مائل ہوتا ہے مخالف کی اقتداء کا مکروہ نہ ہونا ہے جب وہ فرائض میں رعایت کرنے والا ہو۔

قال الشامی ومعنی کونہ لم یخرج بسلامہ إن سلامهٗ لم یفسد وترہٗ لأن ما بعدهٗ یحسب من الوتر فکانه لم یخرج منه (ردالمحتار ۱/۴۴۹)۔

شامی نے فرمایا: اور کونہ لم یخرج بسلامہ کا مطلب یہ ہے کہ اسکا سلام اس کے وتر کو فاسد نہیں کرے گا کیونکہ جو چیزیں اس کے بعد ہیں اس کا شمار وتر میں سے ہے تو گویا وہ اس سے نہیں نکلا۔

خلافیات کی رعایت کرنے والے مخالف مسلک امام کی اقتداء کی جائے اور امام کے ایک رکعت پر سلام پھیر دینے کے بعد مقتدی اپنی دو رکعت پوری کرلے اس کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے لیکن اکمل جماعت کے انتظار اور ہم مسلک امام کی اقتداء جماعت سے اعراض نہیں، لہذا امام حنفی میسر ہو تو اس کے پیچھے تین رکعت وتر کی جماعت میں شامل ہونا چاہئے۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج وعمرہ کا حل

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

عصر حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حج بیت اللہ کی بے پناہ کثرت، ویزا اور ٹکٹ کی قانونی پابندیوں کی دشواریوں سے بچنے کے لئے فقہی مسائل کا حل اس طرح ہوسکتا ہے:

۱۔ حج وعمرہ کی نیت کے بغیر صرف تجارت یا کاروباری مقصد یا کسی سے ملاقات کے لئے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں احرام باندھ کر ہی آنا شرط نہیں ہے۔

۲۔ اہل مکہ کا حدود سے نکل کر بار بار آنے والے طریقہ پر احرام کی پابندی لگانا ٹھیک نہیں، انہیں مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

۴۔ حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو اشہر حج میں میقات سے باہر جانے کی اجازت ہوگی مگر احتیاطاً ایک دم دیدے۔

۵۔ حج کے احرام سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے۔

۶۔ الف: عمل رمی میں نیابت ہوسکتی ہے۔

(ب) ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہوسکتا ہے، اسلئے کہ ازدحام سے کسی خطرہ کا خوف لاحق رہتا ہے۔

۷۔ سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکی اجازت کے بغیر حج کرتے ہوئے پکڑے جائیں تو وہ محصر کے حکم ہوں گے، یہ قربانی دے کر احرام ختم کرسکتے ہیں جیسا کہ حدیبیہ میں ہوا تھا۔

۸۔ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب تو ہے مگر حکومت کے مجاز اداروں کی ذمہ داری اختیار کی جاسکتی ہے۔

۹۔ الف: حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) صریح اجازت کے بغیر تمتع نہیں کرسکتا ہے۔

(ج) اگر ظن غالب پر تمتع کرلے تو حج بدل کرنے والے کے مال سے دم دینا لازم ہوجائے گا۔

(ھ) آمر کی اجازت نہ ہو اور حج سے پہلے سفر ہوگیا ہے، طویل عرصہ تک احرام کی پابندی مشکل ہے، حج کے ایام تک اپنے مال سے دم دینے کی اگر قوت ہو تو حج بدل کا احرام دوبارہ باندھ سکتا ہے۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں دم دینے کی خود میں ہمت ہو تو تمتع کی گنجائش ہے ورنہ نہیں۔

۱۰۔ ایسی عورت کو ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرکے گھر دم دینے کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں شوہر کے انتقال پر ایام عدت میں حج یا عمرہ کرسکتی ہے۔

۱۲۔ مکہ میں ۱۵/ دن سے زیادہ ہونے سے وہ مقیم ہوگا، منیٰ میں قصر کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۳۔ حنفی امام حرم کی اقتداء میں فصل کے ساتھ وتر ادا کرے ورنہ جماعت کے ثواب سے محروم ہو جائے گا۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

محمد ایوب ندوی شافعی، بھٹکل

۱۔ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے حدود حرم میں داخل ہو اسے حالت احرام میں داخل ہونا ضروری ہے ورنہ ضروری نہیں ہے، یہ مسلک امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ اور صحابہؓ فتح مکہ کے موقع پر بلا حالت احرام داخل ہوئے تھے، حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

۲۔ جو شخص مکہ میں رمضان، سے مقیم ہو وہ اشہر حج میں عمرہ کرسکتا ہے یعنی وہ تمتع یا قران کرسکتا ہے لیکن اسے دم تمتع نہیں دینا ہوگا۔

۳۔ مسلک امام شافعی اور امام احمد پر عمل کرنا بہتر ہے۔

۴۔ کرسکتا ہے۔

۵۔ اکثر شوافع علماء نے اس بات کی صراحت کی کہ اگر وہ شخص رمی جمار کے آخری دن وقت جواز تک خود رمی نہ کرسکتا ہو تو وہ دوسرے کو نائب بنا سکتا ہے۔

آج کل چوتھے دن بعد عصر منی بالکل خالی ہوجاتا ہے اور تقریباً ہر بوڑھا و بچہ رمی جمار کرسکتا ہے لہٰذا محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست نہیں۔

۶۔ ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے، وہ ایک بکری ذبح کریں گے اور اس سے تحلل کی نیت کریں گے (کتاب الایضاح فی المناسک)

۷۔ شوافع کے نزدیک رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے، لہٰذا آج کل کی دشواری کیوجہ سے مسلک شوافع پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

۸۔ حج تمتع آمر کی اجازت سے ہوگا۔

۹۔ حیض ونفاس کی حالت میں طواف زیارت کسی طرح درست نہیں، اگر اسے کسی وجہ سے جانا پڑے تو وہ دوبارہ آکر طواف زیارت کرے گی۔

۱۰۔ ادا کرسکتی ہے۔

۱۱۔ وہ مقیم نہیں ہوگا۔

۱۲۔ جمع اور جماعت کی رعایت کرے، امام مسجد کی اقتداء کرنا بہتر ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڈھ

۱۔ حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے مطلق احرام کی شرط چاہے حج یا عمرے کی نیت ہو یا نہ ہو، صرف حضرات حنفیہ کے یہاں ہے:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد (ہدایہ ۱/۲۱۴۔ رشیدیہ دہلی)۔

دیگر ائمہ بالخصوص امام شافعیؒ کے نزدیک میقات کے اندر داخل ہونے کے لئے احرام کی شرط صرف اس کے لئے ہے جس کا حج یا عمرے کا ارادہ ہو، اور جس کی اس کی نیت نہ ہو احرام کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے:

الشافعي عنده إنما يجب الإحرام عند المقيات إذا دخل مكة بحجة أو عمرة لأن الإحرام شرع لأحدهما فإذا نوى ذلك يجب وإلا فلا (ہدایہ ۱/۲۱۵ علی الہامش)۔

بدایہ میں یہ تفصیل نام لئے بغیر ہے:

وقال قوم: لا يلزم الإحرام إلا لمريد الحج أو العمرة الخ (بدایۃ المجتہد ۲/۳۲۵)۔

اسی موقع پر امام مالک کے اس مسلک کی وضاحت بھی ہے کہ لکڑی فروش وغیرہ جنہیں کثرت سے حدود حرم میں آنا جانا پڑتا ہو ان کے لئے بھی احرام کی ضرورت نہیں ہے:

ولا خلاف انه يلزم الإحرام من مرّ بهذه المواقيت ممن أراد الحج أو العمرة و أما من لم يردهما ومرّ بهما فقال قوم كل من مر بهما يلزم الإحرام إلا من يكثر ترداده مثل الحطابين وشبههم، وبه قال مالك (بدایہ حوالہ سابق)۔

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کے مسلک کی جو تفصیل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہدایہ اور دیگر حنفی مراجع میں دخول حرم کے لئے مطلق احرام کی شرط کی جو بات کہی گئی ہے دراصل وہ اُس طرح نہیں ہے، بلکہ حدود حرم میں بار بار آنے جانے کی ضرورت کے لئے امام صاحب کے یہاں بھی رخصت ہے اور اس کے لئے احرام ضروری نہیں ہے۔

(النوع الثالث) المكلف الذي يدخل... ولا حاجة متكررة فلا يجوز له تجاوز الميقات غير محرم، وبه قال أبوحنيفة و بعض أصحاب الشافعي (مغنی ۳/۲۶۹)۔

جبکہ دوسروں کے یہاں بھی ڈھیل معروف ہے:

وقال بعضهم: لا يجب الإحرام عليه و عن أحمد ما يدل على ذلك الخ (مغنی حوالہ سابق)۔

اس تفصیل کی روشنی میں بار بار کی ضرورت والوں کے لئے تو فقہ حنفی میں بھی احرام کی شرط متفقہ نہیں رہ جاتی

ہے، باقی تینوں ائمہ کی رائے پہلے ہی سے اس کے حق میں ہے، تجارت یا ملاقات کی اتفاقیہ ضرورت کے سلسلے میں بھی حضرت امام شافعیؒ اور دیگر ائمہ کی رائے پر ہی عمل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جن کے یہاں احرام کی شرط حج اور عمرہ کے ساتھ ہی ہے، مسئلے کی دیگر تفصیلات سے اگر چہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں کی تجارت یا ملاقات کی ضرورت اس نوعیت کی نہ ہو کہ انہیں بار بار اور انتہائی کثرت سے مکہ آنا جانا پڑتا ہو، ان کے لئے احرام کی پابندی ہی زیادہ اولی اور انسب ہے، لیکن اسے اولی اور انسب کی حد تک ہی رکھنا بہتر ہے، واجب قرار دینا مناسب نہیں ہے، بالخصوص فی زمانہ دینداری میں جو اضمحلال ہے اس کے پیش نظر آسانی اور رخصت کا مسلک ہی بہتر اور مناسب ہے، مزید آمد و رفت کی کثرت و عدم کثرت کو متعلق فرد کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے، اس کا فیصلہ وہ خود کرے کہ اس کے مطابق احرام کی مذکورہ رخصت سے فائدہ اٹھائے یا نہ اٹھائے۔

۲۔ تفصیل بالا کے مدنظر مکہ کے اندر یا باہر کے جن لوگوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ آنا جانا ہو اور ان کی حج یا عمرے کی نیت نہ ہو، ائمہ ثلاثہ کی ان کے لئے رخصت واضح ہے کہ اندریں صورت انہیں احرام باندھنے کی حاجت نہیں ہے، فقہ حنفی جس کی معروف رائے اس کے برعکس ہے اس میں بھی حضرت امام اعظمؒ کی اس رائے کے مطابق جس میں بار بار کی ضرورت کی صورت میں احرام سے رخصت کی گنجائش نکلتی ہے (مغنی ۲۶۹/۳) اس مسلک میں بھی اس کی گنجائش پیدا ہوتی ہے، اگر چہ دینداری کے موجودہ اضمحلال کے پیش نظر جس کا اشارہ اوپر گذرا، ہمارے نزدیک قابل ترجیح ہے کہ بار بار کی ضرورت سے قطع نظر حج یا عمرہ نہ کرنے کی صورت میں ملاقات یا تجارت وغیرہ کی مطلق ضرورت سے بھی احرام کی عدم پابندی کی دیگر ائمہ کی رائے پر عمل زیادہ بہتر اور قرین حالات ہے، دریں حالیکہ میقات کے اندر رہنے والوں کے لئے پریشانی اور زحمت سے بچانے کے مقصد سے اہل مکہ کی طرح انہیں بھی مکہ میں بلا احرام داخل ہونے کی اجازت فقہ حنفی میں پہلے سے موجود ہے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجة لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج لحاجة منها ثم دخولهابغير إحرام لحاجتهم الخ (ہدایہ ۲۱۴/۱)۔

آج کے دور میں بالکل یہی زحمت آفاقی کے لئے ہے، پس اس رخصت کو اس کے لئے بھی عام کر دینا مناسب ہے۔

۳۔ جمہور علماء کے اتفاق سے مکی کے لئے تمتع یا قران جائز نہیں:

واتفق العلماء على أن من لم يكن من حاضری المسجد الحرام فهو متمتع (بدایۃ المجتہد ۳۳۲/۱)۔

یہی رائے حضرت امام اعظمؒ کی بھی ہے، البتہ امام مالکؒ کے یہاں یہ صرف مکروہ ہے:

وأبو حنيفة يقول: إن حاضری المسجد الحرام لا يقع منهم التمتع، وكره ذلک

مالک (بدایہ ۱/۳۳۳)۔

یہی حکم قران کا بھی ہے:

والقارن الذی یلزمہ ھدی المتمتع ھو عند الجمھور من غیر حاضری المسجد الحرام (بدایہ ۱/۳۳۵)۔

۴۔ اوپر کی گفتگو کی روشنی میں اس کا جواب واضح ہے، مکہ میں مقیم جن حضرات کے کام کی نوعیت ایسی ہو کہ سال کے تمام دنوں میں انہیں بار بار مکہ آنا اور جانا پڑتا ہے، فقہ حنفی سے ہٹ کر ان کے لئے رخصت معلوم ہے کہ ان کے لئے احرام کی پابندی ضروری نہیں ہے، اسی طرح حج یا عمرہ نہ کرنے کی نیت کی صورت میں بھی فقہ شافعی و دیگر کی رائے صاف ہے کہ اندریں صورت احرام واجب نہیں ہے، البتہ اسی کی بنیاد پر اہل مکہ کی تقسیم کرنے کی ضرورت ہے، کاروبار اور ملاقات وغیرہ کے لئے ہر ایک کی ضرورت لازماً بار بار آنے جانے کی نہیں ہوتی ہے، حج کا عرصہ، شوال، ذی قعدہ اور معروف قول کے مطابق دسویں ذی الحجہ کل دو ماہ دس دن ہے، جو بہت زیادہ نہیں ہے کہ آدمی کے لئے اس میں اپنے شہر سے نکلے بغیر چارہ نہ ہو، پس جو لوگ ایسا کر سکیں انہیں احتیاط کرنی چاہئے، البتہ ڈرائیور، سبزی فروش اور دیگر کار وباری جو سال کے باقی دنوں کی طرح ان ایام میں بھی ایسے ہی بار بار مکہ سے باہر اور پھر واپس آنے کے لئے مجبور ہوں، ان کے لئے ان فقہاء کے مسلک پر عمل کی اجازت دینا اولیٰ ہے جن کے ہاں ایسے ضرورت مندوں کے لئے احرام کی شرط نہیں ہے، کاروبار اور ملاقات وغیرہ کی اس سے ہٹ کر صورت کے لئے معاملہ کو متعلق فرد یا افراد کی صوابدید پر چھوڑنا چاہئے، حج اور عمرہ کی نیت نہ ہونے کی صورت کا معاملہ پہلے سے ہی واضح ہے کہ اس کے لئے احرام کی ضرورت نہیں ہے، پس اہل مکہ میں اسی سال حج کا ارادہ کرنے والا دو ماہ دس دن مکہ سے باہر نہ آئے جائے، الا یہ کہ وہ بار بار کی ضرورت والے لوگوں کی صف میں آتا ہو، سو اس کی رخصت معلوم ہے، مکی کے لئے ایک رائے تمتع اور قران کے جواز کی بھی ہے (بدایۃ المجتہد ۱۱/۳۳۲۔۳۳۵) اور اس صورت میں اس کے لئے دم نہیں ہے (بدایہ ۱/۳۳۲) مخصوص حالات میں مکی کے لئے اس رخصت سے بھی فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہونی چاہئے، جہاں تک ممکن ہو دم سے بچانے کی راہ نکلنی چاہئے۔

۵۔ ایک ہی سال میں ایک سے زائد بار عمرے کے سلسلے میں علماء کا اختلاف معلوم ہے، حضرت امام مالکؒ کے یہاں سال میں مستحب ایک ہی عمرہ ہے، ایک ہی سال میں دو یا تین کو وہ مکروہ کہتے ہیں، البتہ امام شافعیؒ اور حضرت امام اعظمؒ کے یہاں اس میں کراہیت کا کوئی پہلو نہیں ہے۔

واختلفوا فی تکریرھا فی السنۃ الواحدۃ مراراً فکان مالک یستحب عمرۃ فی کل سنۃ ویکرہ وقوع عمرتین عندہ أو ثلاثاً فی السنۃ الواحدۃ، وقال الشافعی و أبو حنیفۃ لا کراھیۃ فی ذلک (بدایہ ۱/۳۲۶)۔

اس کے لحاظ سے تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید

عمرے کرسکتا ہے، الا یہ کہ موجودہ دور کے غیر معمولی ازدحام کے پیش نظر منتظمین حج کی طرف سے اس سے بچنے کی سفارش ہو تو اندریں صورت لوگوں کو زحمت سے بچانے کے مقصد سے ایک عمرہ پر اکتفاء کرنا ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

۶۔ (الف) رمی کے عمل میں ایک شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے۔

(ب) نیابت کے جواز کے لئے مریض اور معذور کے ساتھ محبوس کا بھی ذکر ہے، یعنی یہ کہ جو شخص کسی شدید مجبوری سے رمی جمرہ کے لئے نہ جاسکے، لیکن مناسب ہے کہ اسے بہت عام نہ کیا جائے، محض ازدحام کے ڈر سے نائب بنانا درست نہیں ہے۔

إذا كان الرجل مريضا أو محبوسا أو له عذر جاز أن يستنيب من يرمي عنه (المغنی ۳/۴۹۰)۔

البتہ بیماری اور عذر کی صورت میں بھی بہتر ہے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ نائب کے ہاتھ میں کنکری اپنے ہاتھ سے رکھے جس سے کہ اس عمل میں اس کی بھی یک گونہ شرکت ہو جائے، قاضی ابویعلیٰ کی رائے کے الفاظ ہیں:

قال القاضي: المستحب أن يضع الحصى في يد النائب ليكون له عمل في الرمي الخ (حوالہ سابق)۔

۷۔ ہاں ایسا شخص "محصر" کے حکم میں ہوگا، وہ دم احصار کے طور پر قربانی کا جانور یا اس کی قیمت کسی کے ہاتھ بھیج دے جس سے اس کی طرف سے حرم میں قربانی کردی جائے، اس وقت تک اس کے لئے احرام سے تحلل جائز نہ ہوگا، لیکن کسی وجہ سے وہ اس کے لئے اس سے پہلے مجبور کردیا جائے تو ساتھ ہی وہ دم جنایت بھی ادا کرے، دونوں ہی صورتوں میں آئندہ حج یا عمرہ وہ اس وقت کرے جبکہ حکومت کی طرف سے باقاعدہ اس کو اس کی اجازت مل جائے، اصحاب امر کی معروف میں اطاعت واجب ہے، اور موجودہ دور کے حالات و مصالح کے مدنظر حکومت کا یہ حکم معروف میں داخل ہے، اور ہر مسلمان کے لئے اس کی پیروی لازم ہے۔

۸۔ صورت مسئولہ میں رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہنے پر دم لازم نہیں ہوگا، حالات مندرجہ کے پیش نظر فقہ حنفی کے قول مرجوح اور دیگر ائمہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے، ترتیب کے عدم قائلین میں صرف امام شافعی کے علاوہ عطاء ابویوسف اور ابوثور ہیں (المغنی لابن قدامہ ۳/۴۳۶) اور موجودہ حالات میں ان کی رائے پر ہی عمل کیا جانا مناسب ہے، نیز ملاحظہ ہو (مغنی ۳/۴۵۲)۔

۹۔ شریعت میں عرف کا دخل ہے، اس لئے اس وقت مطلق حج سے اگر حج تمتع مفہوم ہوتا ہے تو حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا حج تمتع ہی سمجھا جائے گا، ہاں بہتر ہوگا کہ روانگی سے قبل اس کی صراحت ہو جائے جس سے کہ شبہ زائل ہو جائے۔

باقی شقیں:

(الف) ہاں! کرسکتا ہے۔

(ب) عرفاً حج تمتع مفہوم ہونے کی صورت میں کرسکتا ہے، لیکن بہتر ہے کہ صراحت پیشگی کرالی جائے۔

(ج) ہاں! تمتع کرسکتا ہے۔

(د) آمر کی طرف سے صریح طور پر تمتع کی ممانعت نہ کی گئی ہوتو دم تمتع آمر کے ہی مال میں لازم ہوگا۔
ودم المتعة والقران إن أذن له في ذلک علی المستنيب (مغنی ۳؍۲۳۲-۲۳۳)۔

(ھ) آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والے کے لئے تمتع کی گنجائش ہے، اس لئے صورت مسئلہ میں قران کی طویل عرصہ کی پابندی اس کو جھیلنے کی ضرورت نہیں ہے، اشہر حج شروع ہونے سے قبل جانے کی صورت میں پہنچنے کے ساتھ ایک عمرہ کرلے، بعدازاں حج کے ساتھ عمرہ کرکے تمتع کی صورت پیدا کرلے، سال میں ایک سے زیادہ عمرے کی گنجائش ہے، اس کا فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، تفصیل پہلے آچکی ہے۔

(و) اصولی طور پر زندہ اور مردہ کے حج بدل میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے (مغنی ۳؍۲۳۲، بدایۃ المجتہد ۱؍۳۲۰) اس لئے حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش نہ ہونے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

۱۰۔ صورت مسئولہ میں چونکہ اضطرار ہے اس لئے:

(الف) ایسی عورت ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرکے اپنا حج مکمل کرلے۔

(ب) بوجہ اضطرار اس کا رکن ادا ہوجائے گا اور اس پر دم لازم نہ ہوگا۔

(ج) دم لازم ہی نہیں تو بدنہ اور بکرا کا سوال ہی نہیں۔

(د) یہ شق بھی اپنے آپ زائل ہوجاتی ہے۔

۱۱۔ مکی ہونے کی صورت میں وہ اپنے کو محصر کے حکم میں سمجھے اور اگلے سال اپنے حج رعمرہ کی تکمیل کرے، آفاقی ہونے کی صورت میں وہ ایام عدت میں حج اور عمرہ کرلے، بنابریں کہ وہ اضطرار کی شکار ہے اور دوسرے سال آکر حج اور عمرہ کی تکمیل اس کے لئے بوجوہ دشواریوں کی باعث ہے۔

۱۲۔ منیٰ کی آبادی کے مکہ سے متصل ہوجانے پر دونوں ایک ہی مقام متصور ہوں گے، اور دونوں میں ملا کر ۱۵؍دن پورا ہونے پر ہی وہ شخص مقیم سمجھا جائے گا۔

۱۳۔ صورت مسئولہ میں مسجد اور حرمین میں وتر جس طرح ادا کی جاتی ہے ویسے ہی ادا کرے اپنے مسلک کی پیروی کی خاطر مسجد اور حرمین سے الگ ہوکر علیحدہ وتر ادا نہ کرے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

راشد حسین ندوی، رائے بریلی

۱۔ جو لوگ حج وعمرہ کے بجائے تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد کے لئے حرم مکی میں داخل ہونا چاہیں ان کے لئے میقات سے احرام باندھنا واجب ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر علماء کے تین مسلک ہیں:

(۱) احناف اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہے (ہدایہ، مدونہ ۳۰۲/۱)

(۲) شوافع اور حنابلہ کا مفتی بہ قول مطلقاً عدم وجوب کا ہے۔

(۳) انہیں حضرات کا دوسرا قول یہ ہے کہ خائف، مجاہد اور متکرر الدخول کے لئے واجب نہیں، بقیہ پر واجب ہے (مغنی ۲۱۸/۳۔۲۱۹، شرح مسلم ۳۴۴/۱)۔

ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) صحاح میں حضرت ابن عباس سے منقول روایت کا مفہوم مخالف:

"**فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن وأراد الحج والعمرة** (بخاری ومسلم ۳۷۴/۱)

(یہ میقاتیں ان لوگوں کے ہیں جو وہاں رہتے ہیں نیز وہاں نہ رہنے والے جو گذریں ان کے لئے ہیں جبکہ ان کا ارادہ حج وعمرہ کا ہو) اور یہ حضرات مفہوم مخالف سے استدلال کرنے کے قائل ہیں۔

(۲) **عن أنس أن النبی ﷺ دخل يوم الفتح وعلى رأسه المغفر**" (مسلم وبخاری مع فتح الباری ۷۱/۴)۔

(حضور ﷺ فتح کے دن مکہ کے اندر اس حالت میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر پر خود تھا)۔

(۳) **عن جابر بن عبد الله أن النبی ﷺ دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء** (مسلم ۴۳۹/۱)۔

(فتح کے دن رسول اللہ ﷺ مکہ کے اندر اس حالت میں داخل ہوئے کہ سر پر کالا عمامہ تھا)۔

جبکہ احناف کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ میں منقول حضرت ابن عباس کی روایت:

إن النبی عليه السلام قال: لا تجاوزوا الوقت إلا بإحرام"۔

(میقات سے آگے احرام کے بغیر نہ جاؤ)۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ، مسند شافعی اور مسند اسحاق ابن راہویہ میں منقول حضرت ابن عباس کے آثار"

انه يرد من جاوز الميقات غير محرم " (بحوالہ نصب الرایہ ۱۵/۳)۔

(جو شخص میقات سے آگے بغیر احرام جائے واپس کردیا جائیگا)

(۳) صاحب ہدایہ نے عقلی دلیل بھی دی ہے کہ احرام تعظیم بقعہ کے لئے ہے، اور اس میں سب لوگ برابر ہیں (۳۴۴/۲ مع الفتح)۔

اور فریق اول کا جواب اس طرح دیا ہے کہ پہلی دلیل ہمارے اصول کے اعتبار سے لائق استدلال نہیں، پھر ہمارے دلائل صریح اور منصوص ہیں وہ ان کا مقابلہ نہیں کر سکتی (فتح)۔

دوسری اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم اس روز کے لئے نبی کریم ﷺ کے لئے مخصوص تھا، لا تحل لأحد... الحدیث سے اس کا اشارہ ملتا ہے (مرقاۃ) لیکن پہلے فریق کے دلائل انصاف کی بات ہے کہ دل کو زیادہ لگتے ہیں، اس لئے کہ مسلم میں ابن عباسؓ اور ابن شریح کی روایت میں "لم یحل القتال" کا لفظ صراحۃً ہے، اور مسند اسحاق کے حوالہ سے حضرت ابن عباس کا جواز منقول ہے، اس میں خشی کا مفعول مقدر سیاق کے مطابق "فوات الحج" ہے، اس طرح ان آثار کا اطلاق حج وعمرہ پر جانے والوں کے لئے ہوگا۔ رہا "لا تجاوزوا" تو اس کے حکم عام سے علت حرج کی بنیاد پر داخل میقات کے باشندے مخصوص کر لئے گئے، تو اسی علت نیز نبی کریم ﷺ کے عمل سے دوسرے بھی مخصوص ہو سکتے ہیں، پھر یہ احادیث پہلے فریق کی احادیث کے مقابلہ میں کمزور ہیں، مثلاً خصیف ضعیف ہیں (تقریب، کتاب الضعفاء وغیرہ) اور "لا تجاوزوا" کو عام مخصوص عنہ البعض مان لیں تو تمام احادیث میں تطبیق ہو سکتی ہے۔

۲۔ کیا جا سکتا ہے، اور اس کے دو طریقے ہوں گے:

(۱) جس علت حرج کی بنیاد پر داخل میقات کے باشندوں کو وجوب احرام کے حکم سے مستثنیٰ رکھا گیا، باوجودیکہ ان کی بھی اپنی میقات ہے، اسی علت کا تعدیہ کر کے ان لوگوں کو ان پر قیاس کیا جائے۔

(۲) امام محمد کے مؤطا میں درج قول کی مفہوم مخالف کا اعتبار کر کے اس کی اجازت دیجائے، وہ قول یہ ہے:

لاینبغی لأحد أن یجاوزها إذا أراد حجا أو عمرة إلا محرما" (۲۳۴/۲۔۲۳۶)۔

(کسی کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ جب وہ حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو تو بغیر احرام ان سے آگے جائے)۔

واضح رہے کہ عبارت فقہاء میں مفہوم مخالف معتبر ہے (علم اصول الفقہ لخلاف)۔

۳۔ (۱) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک درست ہے۔

(۲) احناف اور مالکیہ کے نزدیک درست نہیں۔

پھر احناف کے یہاں عدم جواز کی روایت کے دو مفہوم بیان کئے جاتے ہیں: (۱) نفی وجود (۲) نفی حل۔ صاحب بدائع اور ابن الہمامؒ نے احتمال اول کو اور اکثر مشائخ نے احتمال ثانی کو ترجیح دی ہے، اور علامہ شامی نے قران کے لئے دوسرے احتمال کو اور تمتع کے لئے پہلے احتمال کو راجح قرار دیا ہے، اور اس کی دلیل یہ دی ہے کہ صحت تمتع کے لئے عدم المام شرط ہے، اور مکی کبھی اس سے خالی نہیں ہو سکتا، اسی لئے کافی وغیرہ میں صراحت ہے کہ وہ کوفہ چلا جائے تو قران صحیح ہو جائے گا، لیکن تمتع صحیح نہیں ہوگا (۱۹۸/۲)۔

مجھے یہ قول راجح معلوم ہو رہا ہے، اور اس کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ مکی قران کرے تو ہو جائے گا اور دم

جبرلازم ہوگا، تمتع صحیح ہی نہیں ہوگا۔

۴۔ قران وتمتع کے سلسلہ میں احناف کا مسلک مجھے کتاب وسنت سے بھی راجح معلوم ہوتا ہے، اور پہلے گزر چکا ہے کہ اس کے لحاظ سے تمتع کی گنجائش نہیں ہے، اس لئے احقر سمجھتا ہے کہ اس مسئلہ کا حل یہی ہے کہ نمبر (۱) میں بیان کردہ تخریج یا ترجیح کی شکل اپنائی جائے۔

۵۔ امام شافعی اور احمد کے یہاں کرسکتا ہے (مغنی)، امام مالک کے یہاں نہیں کرسکتا (مدونہ)، احناف کے یہاں جواز کا بھی قول ملتا ہے اور عدم جواز کا بھی، عدم جواز کے قائلین کا استدلال فتح القدیر کی اس عبارت سے ہے جس میں کی کو ایام حج میں عمرہ مفردہ سے بھی منع کیا گیا ہے، لیکن راجح قول پہلا ہے، اس لئے کہ تمام معتبرات میں باستثناء ایام خمسہ پورے سال کو عمرہ کا وقت بتایا گیا اور تکرار کی اجازت بھی دی گئی ہے (شامی، ہندیہ) اور اکثر مشائخ نے اس کی اجازت دیتے ہوئے صاحب فتح کی تردید کی ہے، اور کی کو بھی ایام حج میں عمرہ مفردہ کرنے کی اجازت دی ہے (نہایہ، مبسوط، بحر، قاضی زادہ، منحہ وغیرہ)۔

۶۔ (الف) ائمہ اربعہ کے نزدیک کرسکتا ہے (ہدایہ ۱/۳۳۶، مغنی ۳/۵۱۹)۔

(ب) ازدحام کے خوف سے نیابت درست نہیں، یہ سہولت ان اصحاب اعذار کے لئے ہے جو کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھ سکتے ہوں اور سواری پر بھی وہاں نہ جاسکتے ہوں "مریض لایستطیع الرمی" (ہندیہ) کا یہی مفہوم ہے۔

۷۔ احناف کے نزدیک یہ شخص مفرد کے حکم میں ہوگا، اگر مفرد ہے تو ایک ہدی، قارن ہے تو دو ہدی یا ان کی قیمت حرم بھیجے اور قربانی کا وقت متعین کرالے، اس کے بعد حلال ہوجائے گا، حلق یا تقصیر ضروری نہیں ہے (ہندیہ ،شامی، خانیہ) اس کے بعد آئندہ قارن کو ایک حج دو عمرے، اور مفرد کو ایک حج اور ایک عمرہ کرنا پڑے گا (شامی، خانیہ) اور اگر چاہے تو حالت احرام میں باقی رہے، بعد میں موقع ملے تو عمرہ کرکے حلال ہوجائے۔

۸۔ امام شافعی، امام احمد ابن حنبل، صاحبین اور جمہور کے نزدیک ترتیب مسنون ہے (مغنی)۔

(۲) امام ابوحنیفہ، حضرت قتادہ وغیرہم کے نزدیک ترتیب واجب ہے۔

(۳) امام مالک کے نزدیک رمی کے بعد حلق کرنا واجب ہے، بقیہ چیزوں میں ترتیب مسنون ہے (مدونہ)۔

جمہور کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں خلاف ترتیب یا اعمال کرنے پر "لاحرج" فرمایا گیا، اور امام صاحب کا استدلال حضرت ابن عباس کے اس اثر سے ہے "من قدم شیئا من حجه أو أخره فلیهرق لذلك دما"، اسی طرح "فمن كان منكم مریضاً" کی دلالت سے بھی ان کا استدلال ہے، اور لاحرج کا مطلب ان کے نزدیک نفی اثم ہے نہ کہ نفی فدیہ۔

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ دفع حرج ومشقت کے لئے صاحبین کا قول اختیار کرلینے کی گنجائش ہے (مقدمہ شرح الوقایہ، اشباہ)۔

۹۔ جی ہاں اگر عرف یہی ہے تو حج تمتع ہی تصور کیا جائے "لأن الثابت بالعرف كالثابت بدليل شرعي" (رسائل ابن عابدین)۔

(الف) مختلف فیہ مسئلہ ہے، لیکن صحیح قول کے مطابق کرسکتا ہے، جامع صغیر، خانیہ، شامی، بحر کی عبارات سے صاف طور سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

(ب) موجودہ عرف کے تحت اجازت ہونی چاہئے۔

(ج) موجودہ عرف کی وجہ سے کرسکتا ہے۔

(د) دم تمتع تمام شکلوں میں مامور کے ذمہ ہوگا (ہندیہ، خانیہ، جامع صغیر)۔

(ھ) اس طرح کی دشواری پیش ہی نہیں آئے گی۔

(و) موصی خود صراحۃً یا عرفاً اجازت دے تو گنجائش ہے۔

"الحاج عن الميت إذا كان مأموراً بالقران ، كان دم القران على الحاج " (فتاویٰ خانیہ علی الہامش ۱/۳۱۱)۔

وأراد بالقران دم الجمع بين النسكين ، قرانا كان أو تمتعاً كما صرح به في غاية البيان (بحر ۳/۷۶)۔

۱۰۔ الف: صورت مسئولہ میں اہون البلیتین کو اختیار کرتے ہوئے اجازت ہوگی، اس کی اجازت شامی کی عبارت "لو هم الركب ... وإن دخلت وطفت الخ" سے سمجھ میں آرہی ہے (۲/۱۸۴)۔

(ب، ج) رکن ادا ہوجائے گا، لیکن اس پر دم میں بدنہ لازم ہوگا، "إذ لا شك في وقوع الأول معتداً به" (بحر ۳/۱۸) وکذا فی الہندیہ والخانیہ)۔

(د) دم کی ادائیگی کے لئے حرم کی شرط ہے (بحر، ہدایہ، فتح)۔

۱۱۔ اس کی گنجائش ہے، بشرطیکہ مکہ مسافت سفر سے کم پر واقع ہو (شامی ۲/۶۲۲) و خروج ... المتوفى عنها زوجها ما دون السفر مباح (فتح) یا اس کا گھر اور مکہ دونوں مسافت سفر پر ہوں لیکن وہ جگہ ویرانہ ہو، قیام کے لائق نہ ہو، اور وہاں سے مکہ تک کوئی بستی بھی ایسی نہ ہو (شامی، فتح، ہندیہ) لیکن اگر موضع وفات سے اس کا گھر مسافت سفر سے کم پر واقع ہو تو جانے کی اجازت نہیں ہوگی، اسی طرح موضع وفات سے اس کا وطن اور مکہ دونوں مسافت سفر پر ہوں، لیکن وہ جگہ لائق قیام ہے، یا وہ جگہ تو ایسی نہیں ہے لیکن آگے کوئی ایسی جگہ ہے، تو امام صاحب کے نزدیک وہ حج کے لئے نہ جائے، صاحبین کے نزدیک دوسرا محرم موجود ہو تو جاسکتی ہے، امام صاحب کا بھی قول اول یہی ہے (شامی، فتح، ہندیہ)۔ لہٰذا ضرورت پڑنے پر اس کے مطابق فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔

كما يفهم من عبارة مقدمة شرح الوقاية لفرنگی محلی.

۱۲۔ اگر دونوں آبادیاں بالکل متصل ہوگئی ہیں تو اب منیٰ کی حیثیت مکہ کے ایک محلہ جیسی ہوگی، اور مذکورہ شخص

مقیم کے حکم میں ہوگا (شامی، ہندیہ اور بحر کی عبارات سے یہی معلوم ہوتا ہے)۔

۱۳۔ اس مسئلہ پر امام رازی کا قول جواز کا ہے، لہٰذا صحاح کی احادیث نیز حرم میں ترک جماعت سے ہونے والی بے توفیقی اور محرومی کا خیال کرتے ہوئے ان کے قول پر عمل کیا جاسکتا ہے، اس کی تائید صحابہ کرامؓ کے عمل سے بھی ملتی ہے کہ مختلف مسلک رکھتے تھے، لیکن ان اختلافات اور اجتہادی مسائل کی بنیاد پر کسی امام کی اقتداء ترک کرنا ان سے ثابت نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

محمد ارشاد القاسمی، جونپور

۱۔ جولوگ حرم مکہ میں داخل ہورہے ہوں خواہ ان کی نیت حج وعمرہ کی نہ ہو بلکہ تجارت وملاقات یا اور کسی مقصد سے جانا ہورہا ہو، ان پر بھی عندالاحناف احرام کی پابندی لازم ہے، اس کے خلاف کی صورت میں ان پر دم لازم آئے گا۔ ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کے یہاں وہ بلا احرام کے داخل ہوسکتے ہیں ان پر دم نہیں۔

ہدایہ میں ہے:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج والعمرة أو لم يقصد عندنا (بنایہ ۴۵۴/۳)۔

فتح القدیر میں ہے:

من أتى ميقاتاً منها لقصد مكة وجب عليه الإحرام (۴۲۶/۲)۔

ولزوم الدم بالتاخير اى بتأخر الإحرام عنها (شرح اللباب/۵۵)۔

۲۔ وہ حضرات جو حج وعمرہ کی نیت سے نہیں آرہے ہوں، اور ان کو کثرت سے حرم مکی میں آمد ورفت کی ضرورت پڑتی ہو، ان میں متعدد بار آتے جاتے رہتے ہوں، جیسے ڈرائیور، ایجنٹ وغیرہ، وہ اس احرام کے قاعدہ سے مستثنیٰ کئے جاسکتے ہیں۔

كذا في عمدة القاري، قال أبو عمر لا أعلم خلافاً بين الامصار في الحطابين ومن يدمن الاختلاف إلى مكة و يكثره في اليوم والليلة لايؤمرون بذلك لما عليهم فيه من المشقة (۳۹۰/۸)۔

الہدی الساری حاشیہ فیض الباری میں ہے:

ولمعارض الأدلة اختلف قول العلماء والاحتياط للإحرام إلا من كثر دخوله فيرتفع المشقة (۱۳۹/۳)۔

۳۔ مقیم مکہ جو حج کا ارادہ رکھتے ہوں، اشہر حج کے بعد ان کے لئے عمرہ کرنا اور تمتع وقران کی گنجائش ہے۔

والمكي يعتمر في أشهر الحج لا يكره له ذلك، ولكن لا يدرك فضيلة التمتع (حاشیۂ إرشاد الساری/۱۸۴)۔

وقد بينا أن المكي إذا خرج من الميقات ثم قرن حجة و عمرة كان قارناً (ص/۱۸۵۔ أیضاً)۔

ابن نجیم لکھتے ہیں:

وبهذا عرف أنه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المكي لكن لا على وجه التمتع والقران (أي المسنون) (منحۃ الخالق ۳۹۳/۲)۔

۴۔ مقیم مکہ جو اسی سال حج کا ارادہ رکھتے ہوں، وہ کسی ضرورت سے اشہر حرم میں میقات سے باہر گئے تو وہ عمرہ کے احرام سے میقات میں داخل ہو کر حرم مکی میں آسکتے ہیں اور حج کی وجہ سے ان پر دم جنایت لازم نہیں۔ کذا فی شرح اللباب:

إن المكي إذا خرج إلى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لم يلزمه الدم باتفاق الأربعة (ص/۱۹۱)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فارغ ہو کر احرام حج سے قبل مزید عمرے بلا کراہت کر سکتا ہے۔

علامہ شامی حاشیہ بحر الرائق میں ذکر کرتے ہیں:

وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضاً كالطواف (منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق ۳۹۳/۲)۔

۶۔ الف: عمل رمی میں دوسرا شخص شرطوں کے ساتھ رمی کر سکتا ہے۔

ب: مریض اور معذور کے لئے کوئی نائب بن کر رمی کر سکتا ہے۔ اور معذوری کی حد یہ ہے کہ وہ چلنے اور جمرات تک جانے کی صلاحیت وطاقت نہ رکھتا ہو، حاملہ عورت جو حمل کی وجہ سے، اور ہر ضعیف جو جمرات تک نہ جا سکتے ہوں، اسی طرح محبوس قیدی کی جانب سے بھی نیابت ہو سکتی ہے۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے: تجوز الإنابة في الرمي لمن عجز عن الرمي بنفسه لمرض أو حبس أو كبر سن وللمحبوس و كبير سن والحمل أن يوكل عنه من يرمي عنه الجمرات كلها (ص/۱۹۳)۔

ازدحام کی وجہ سے نیابت نہیں ہو سکتی، ازدحام کوئی معقول عذر نہیں، کما فی الفتاوی الرحیمیہ۔ ازدحام کی وجہ سے دوسرا شخص رمی نہیں کر سکتا (۲۳۶/۵)۔

۷۔ جسے حکومت پکڑے اور گرفتار کرے یا واپس کردے وہ محصر ہو جائے گا۔

ان کا احرام اس طرح ختم ہوگا کہ وہ حرم میں قربانی کے لئے بکرا یا اس کی قیمت بھیج دیں، اور آئندہ عمرہ کی صورت میں عمرہ یا حج کی صورت میں عمرہ وحج کی قضا کرنا ہوگی۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس کے خلاف پر دم واجب ہے، صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ترتیب مسنون ہے، اور ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء مجتہدین کے نزدیک مسنون اور اس کے خلاف پر دم نہیں ہے، مصالح ناس وزمانہ ودفع حرج او روقت کی رعایت کرتے ہوئے صاحبین کے قول پر فتویٰ کی گنجائش ہے، چونکہ احناف کے مسلک میں حضرات صاحبین کا قول عدم وجوب کا ہے، اسی طرح دیگر جماہیر بھی اسی کے قائل ہیں اس لئے مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر اس قول کو لیا جا سکتا ہے۔ ابن نجیم لکھتے ہیں:

وعندهما لا يلزم شيء بتقديم نسك على نسك (بحر الرائق ۲۶/۳)۔

طحطاوی علی الدر المختار میں ہے:

وعندهما لایلزم بالتأخیر فی المناسك شئ (۵۲۵/۱)۔

ابن ہمام لکھتے ہیں احتمال ہے کہ صاحبین کا مسلک سنیت ترتیب کا ہو:

وإن ذلك الترتیب مسنون لا واجب والحق أنه یحتمل أن یکون کذلك (فتح القدیر ۶۲/۳)۔

لہذا: لو أفتی مفت بشئ من هذه الأقوال فی مواضع الضرورة طلباً للتیسیر کان حسناً (شامی ۴۴/۱)۔

اسی طرح:

المفتی إنما یفتی بما یقع عنده من المصلحة (عمدة الرعایة ۱۴)۔

۹۔ آج کل کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا جبکہ یہی رائج ہے، اور شرعاً آمر کی اجازت سے مشروع بھی ہے کہ افراد کی صورت میں طول احرام کا برداشت کرنا مشکل ہے۔

(الف) آمر کی اجازت سے تمتع کر سکتا ہے، قاضی خاں میں ہے:

فیقول حج عنی بهذا المال کیف شئت إن شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة (علی حاشیہ عالمگیری ۳۰۷/۱)۔

جواہر الفقہ میں ہے:

آمر اجازت دیدے تو قران و تمتع دونوں جائز ہونا چاہئے (۵۱۳/۱)۔

(ب) صریح اجازت کے علاوہ دلالۃً وعرفاً اگر اجازت متصور ہو تو تمتع کر سکتا ہے۔

(ج) تعلقات یا ایسے احوال ہوں جن کی بنیاد پر ظن غالب ہو کہ اس کی اجازت بلاشبہ ہو جائے گی تو تمتع کی اجازت ہے۔

(د) بہر صورت مامور کے ذمہ ہوگا، آمر تبرعاً دیدے تو فبہا ورنہ مطالبہ نہیں کر سکتا۔

(ھ) تمتع کی گنجائش ہے اس لئے کوئی پریشانی نہیں۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں میت کی اجازت ہو تو تمتع کر سکتا ہے۔

(ب۔ج) احسن الفتاوی میں ہے: اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع و قران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں۔ معہذا صراحۃً اذن حاصل کر لینا بہتر ہے (۵۱۳/۴) یا عام اجازت لے لے تو تمتع کی گنجائش نکل آئے گی، کمافی شرح اللباب:

قال الشیخ الإمام أبو بکر محمد بن الفضل إذا أمره غیره أن یحج عنه ینبغی أن یفوض الأمر إلی المأمور (ص ۳۰۴)۔

(د) شرح لباب میں ہے:

حتی لو أمره بالقران أو التمتع فالدم علی المأمور (ص ۳۰۵) وفی رد المحتار: ودم التمتع والقران علی الحاج (۶۱۱/۲)۔

اگر آمر اس کو قران یا تمتع کا حکم کرے تو دم مامور (حج کرنے والے) پر ہوگا۔

(و)۔ افراد کے حکم کی صورت میں قران و تمتع درست نہ ہوگا، فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه۔

اور اجازت سے ہو جائے گا:

لأن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا (ارشاد الساری ص ۲۰۴)۔

۱۰۔ اگر کوئی عورت طواف زیارت نہ کر سکی کہ حیض یا نفاس شروع ہو گیا، ادھر مدت اقامت کی تاریخ ختم ہو گئی کہ رک نہیں سکتی، پاکی کے انتظار تک رہنا اس کے اختیار میں نہیں، دوبارہ آ کر اس فریضہ کو ادا کرنا استطاعت سے باہر ہو، تو ایسی عورت اسی حالت میں گناہ سمجھتے ہوئے غسل کر کے مضبوطی سے کپڑا باندھ کر طواف کر کے حلال ہو جائے۔

الف۔ ہاں صورت مذکورہ میں ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا ، قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلتِ وطفت اثمتِ وصح طوافك (شامی ۵۱۹/۲)۔

ب۔ ہاں رکن ادا ہو جائے گا اور دم لازم ہوگا۔

كما في الشامي: وصح طوافك و عليك ذبح بدنة (۵۱۹/۲)۔

ج۔ بدنہ یعنی گائے اونٹ ذبح کرنا ہوگا، بکرا کافی نہ ہوگا۔

والشاة تجوز في كل شيء إلا في طواف الركن جنبا (البحر الرائق ۲۶/۳) فإذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقة (بحر الرائق ۳۸۳/۲)۔

د۔ قربانی کی ادائیگی مکہ میں ہی ہوگی۔ احکام القرآن میں ہے:

ذبحه في الحرم بالاتفاق سواء وجب شكراً أو جبراً (۲۶۷/۲)۔

درمختار میں ہے: ويتعين الحرم لا منى (۶۱۶/۲)۔

۱۱۔ سفر حج میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا اور مکہ مکرمہ قریب ہے، سفر شرعی کی مسافت میں نہیں ہے تو یہ عورت حج کر سکتی ہے۔

حاشیہ شرح لباب میں ہے:

أو مات عنها فإن كان إلى منزلها أقل من مدة السفر وإلى مكة فإنه يجب أن تعود إلى منزلها وإن كانت إلى مكة مضت إلى مكة (ص ۴۰، ہکذا فی الشامیۃ ۵۳۸/۱)۔

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها و كانت عاصية (ارشاد الساری إلی مناسک ملا علی قاری ص ۳۹)۔

۱۲۔ منیٰ کی آبادی کے اتصال سے اس وقت توابع شہر اور فناء شہر میں داخل ہو کر مقیم ہوگا جبکہ اتصال سے وہاں

عرفاً اور حکومت وسرکاری امور میں بھی اسے شہر مکہ کے تابع سمجھا جانے لگے، مطلق اتصال موثر نہیں، کذا فی جواہر الفقہ، جن کے نام اور احکام اور تمام کاروبار جدا ہوں ایک جگہ متصور نہ ہوں گے (۲۹۱/۴)۔

۱۳۔ احناف وتر میں شوافع کی اقتداء اس وقت نہیں کر سکتے جبکہ وہ فصل سے پڑھتے ہوں۔

علامہ ابن نجیم بحر میں ذکر کرتے ہیں:

فظهر بهذا أن المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر إن لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها إن سلم (۴۲/۲، ہکذا فی فتح القدیر ۱/۳۸۱، الشامی ۸/۲)۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند اہم مسائل

مولانا محمد ابرار خان ندوی

جامعہ ہدایہ، جے پور

۱۔حرم مکی میں دخول کیلئے احرام:

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حدود حرم میں داخل ہونے کیلئے ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، لیکن جولوگ حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں، بلکہ تجارت، ملاقات، یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی میں داخل ہونا چاہتے ہیں، تو کیا ان پر ضروری ہوگا کہ احرام باندھ کر ہی میقات کے اندر جائیں؟ تو اس مسئلہ میں فقہاء کرام کے مابین اختلاف ہے، ذیل میں فقہاء کے مسالک اور ان کے دلائل اور راجح قول کو ذکر کیا جاتا ہے۔

احناف کا مسلک:

اس سلسلہ میں حنفیہ کا مسلک ہے کہ آفاقی کے لئے بلا احرام باندھے ہوئے حدود حرم یعنی میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے، خواہ حج وعمرہ کی نیت سے آئے یا کسی اور مقصد کے تحت داخل ہو۔

فتاوی ہندیہ میں احناف کے مسلک کو ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:

لا یجوز للآفاقی أن یدخل مکة بغیر إحرام نوی النسک أو لا، ولو دخلها فعلیه حجة أو عمرة کذا فی محیط السرخسی فی باب دخول مکة بغیر إحرام (فتاوی ہندیہ ۱/۲۲۱)

آفاقی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ بغیر احرام مکہ میں داخل ہو، خواہ حج کا قصد ہو یا نہ ہو، اور اگر داخل ہو گیا تو اس پر حج یا عمرہ ضروری ہوگا، اسی طرح محیط سرخسی کے اندر باب دخول مکة بغیر احرام کے تحت ذکر کیا ہے۔

نیز فقہ حنفی کے ترجمان علامہ ابن عابدین تحریر فرماتے ہیں:

وحرم تاخیر الإحرام عنها کلها لمن أی للآفاقی قصد دخول مکة یعنی الحرم ولو لحاجة غیر الحج (ردالمحتار ۲/۵۴۲)۔

آفاقی شخص جو مکہ میں داخل ہونا چاہتا ہو اس کے لئے میقات سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے، چاہے حج کے سواء کسی اور ضرورت سے آئے۔

نیز ملک العلماء علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

وکذلک لو أراد بمجاوزة هذه المواقیت دخول مکة لا یجوز له أن یجاوزها إلا محرماً سواء أراد بدخول مکة النسک من الحج أو العمرة أو التجارة أو حجاة أخری عندنا (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴، نیز ملاحظہ ہو: الخانیہ مع الہندیہ ۱/۲۸۴)۔

اسی طرح اگر ان میقات کو عبور کرنے سے مقصود مکہ میں داخل ہونا ہے تو بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا جائز

نہ ہوگا چاہے مکہ میں داخلہ حج یا عمرہ کی عبادت کے لئے ہو یا تجارت یا کسی اور ضرورت کے لئے ہو۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل حضور ﷺ کی وہ حدیث ہے، جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ بلا احرام مکہ میں داخلہ ممنوع ہے، اسی طرح آپ کا وہ ارشاد گرامی، کہ مکہ کو خدا رب العزت نے اس کے تعمیر کے دن سے لے کر تا قیامت حرام قرار دیا ہے، صرف ایک مرتبہ میرے لئے حلال کیا گیا، اس کے بعد ہمیشہ کے لئے حرام قرار دے دیا گیا، نیز وہ دنیا کا عظیم و مبارک خطہ ہے، جس کو خدائے برتر نے شرف و منزلت کا اعلیٰ مقام عطاء کیا ہے، اس کی عظمت و تقدس کا تقاضا ہے کہ وہاں احرام کے بغیر داخل نہ ہوا جائے۔

ملک العلماء علامہ کاسانی نے احناف کے دلائل کو بڑی شرح وبسط کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے یوں لکھا ہے۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل حضور ﷺ سے روایت کردہ وہ حدیث ہے، کہ آپؐ نے فرمایا: کہ مکہ اسی دن سے حرام ہے جب سے اللہ نے اس کو پیدا فرمایا، مجھ سے پہلے نہ کسی کے لئے حلال ہوا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، صرف دن کے چند لمحہ میرے لئے حلال کیا گیا، پھر تا قیامت اس کی حرمت لوٹ آئی، حدیث" اس حدیث سے تین طریقہ سے استدلال کیا جا سکتا ہے، پہلا آپ کا یہ فرمانا کہ مکہ حرام ہے، دوسرا آپؐ کے قول کے میرے بعد کسی کیلئے حلال نہ ہوگا، اور تیسرے آپ ﷺ کا ارشاد کہ پھر قیامت تک کے لئے اس کی حرمت لوٹ آئی، آپ ﷺ کا یہ فرمان مطلق ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مکہ میں احرام کے بغیر داخلہ منع ہے اور اس لئے بھی احرام ضروری ہے کہ یہ مقدس خطہ اس کا خدا کے یہاں بہت بڑا مقام اور اس کی قدر و منزلت ہے، لہذا اس میں داخلہ کا یہ تقاضہ ہے کہ اس میں عبادت کے ساتھ داخل ہوا جائے تا کہ تمام روئے زمین پر اس کے مقام اور شرط کا اظہار ہو سکے۔ (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴، نیز دیکھئے: ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

حنابلہ کا مذہب:

لیکن اس سلسلہ میں حنابلہ کے یہاں سہولت ہے کہ حج یا عمرہ کی نیت نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد مثلاً جہاد اسلامی، تجارت، یا کوئی ضرورت جو بار بار پیش آتی ہو، اس کے لئے حرم مکی میں احرام کے ساتھ داخل ہونا ضروری نہیں ہے۔

معروف حنبلی فقیہ علامہ ابن قدامہ نے مسلک حنابلہ کو بہت تفصیل اور وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

ترجمہ: دوسری قسم: جو لوگ حرم میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتے ہوں یا مکہ کا ارادہ ہو یا مکہ کے علاوہ کا، ان کی کل تین قسمیں ہیں: نمبر ایک وہ لوگ جو مکہ میں داخل ہونا چاہتے ہیں کسی مباح جنگ کی وجہ سے، یا خوف کی بنا پر یا کسی ایسی ضرورت کی وجہ سے جو بار بار پیش آتی ہو، مثلاً گھاس اور لکڑی جمع کرنے والا، یا خوراک وغذا لے جانے والا، بادشاہ کا سفیر، یا کسی کی وہاں جائداد ہو جس کی وجہ سے وہاں بار بار آمد و رفت ہوتی ہے تو ان افراد پر احرام ضروری

نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے داخل ہوئے تھے، اور آپ ﷺ کے سر پر خود تھا، اور اسی طرح آپ ﷺ کے صحابہ بھی تھے، ان میں سے کسی کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ اس نے اس دن احرام باندھا ہو، اور جن لوگوں کو بار بار داخل ہونا پڑتا ہے، اگر ان پر ہم احرام کو ضروری قرار دیں، تو ان کو ہر وقت احرام کی حالت میں رہنا پڑے گا (جس سے وہ تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے) اس لئے حرج کی وجہ سے یہ ساقط ہو گیا، یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ (المغنی ۲۱۸/۳)۔

مذکورہ عبارت سے حنابلہ کا مسلک بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اگر ان پر جو بار بار حدود حرم میں آتے جاتے ہیں احرام کو لازم قرار دیا جائے تو ساری عمر وہ احرام سے چھٹکارانہ حاصل کر سکیں گے، اس طرح امت تنگی و پریشانی میں مبتلا ہو جائے گی، اس لئے امت کی پریشانی کو دیکھتے ہوئے ان پر سے احرام کی پابندی ختم کر دی گئی ہے، اور اس سلسلہ میں حنابلہ کی دلیل تاریخ اسلام کا وہ روشن اور مبارک دن ہے جس دن آپ ﷺ اور آپ ﷺ کے ہمراہ صحابہ کرام "لا تثریب علیکم الیوم وأنتم الطلقاء" کا اعلان کرتے ہوئے مکہ معظمہ میں داخل ہوئے تھے، اس دن سارے لوگ جنگی اسلحوں سے لیس تھے، حضور ﷺ اور صحابہ میں سے کوئی احرام باندھے ہوئے نہیں تھا۔

معروف فقیہ علامہ ابن قدامہ ترمذی شریف کی روایت سے استدلال کرتے ہوئے یوں تحریر فرماتے ہیں:

ولنا ما ذكرناه، وقد روى الترمذي ان النبي ﷺ دخل يوم الفتح وعلى رأسه عمامة سوداء وقال هذا حديث حسن صحيح (المغنی ۲۱۹/۳)۔

ہم اپنی دلیل بیان کر چکے ہیں، اور امام ترمذی علیہ الرحمہ نے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ فتح مکہ کے دن اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ ﷺ کے سر پر کالا عمامہ تھا، اور ترمذی کہتے ہیں کہ "ہذا حدیث حسن صحیح"۔

لیکن بلا ضرورت، یا ضرورت بار بار پیش آنے والی نہ ہو، بلکہ شاذ و نادر کبھی کبھار داخلہ کی ضرورت پڑے تو اس کے لئے احرام باندھنا ضروری ہوگا۔

النوع الثالث: المكلف الذي يدخل لغير قتال ولا حاجة متكررة فلا يجوز له تجاوز الميقات غير محرم، وبه قال أبو حنيفة (المغنی ۲۱۹/۳)۔

تیسری قسم: وہ مکلف انسان جس کا مکہ میں داخلہ نہ کسی جنگ کیلئے ہو اور نہ بار بار پیش آنے والی ضرورت کے وجہ سے ہو تو ایسے شخص کے لئے بلا احرام میقات کا عبور کرنا جائز نہ ہوگا، یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔

مالکیہ کا نقطہ نظر:

حج و عمرہ کے علاوہ کسی دوسرے مقصد سے میقات سے بلا احرام تجاوز کرنا، اس سلسلہ میں علماء مالکیہ کی رائے مختلف ہے، بعض مطلق جواز کے قائل ہیں، اور بعض کا رجحان یہ ہے کہ ضرورت بار بار پیش آتی ہو جس کی وجہ سے بار بار میقات سے گزرنا پڑتا ہو تو بلا احرام داخل ہونے کی اجازت ہوگی، ورنہ نہیں۔

فقیہ مالکی علامہ ابن رشد نقل فرماتے ہیں:

ترجمہ: اور کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے میقات سے گزرے اس پر احرام ضروری نہیں ہے، لیکن اگر کوئی حج یا عمرہ کی نیت کے بغیر وہاں سے گزرے، تو کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ہر وہ شخص جو میقات سے گزرے اس پر احرام ضروری ہے، البتہ وہ حضرات اس سے مستثنیٰ ہوں گے جن کی آمد و رفت کثرت سے ہو، جیسے لکڑہارا اور اس جیسے دوسرے لوگ، یہی مسلک امام مالکؒ کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ احرام ضروری نہیں ہے، سوائے اس شخص کے لئے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھے، یہ سارے احکام غیر مکی کے لئے ہیں (بدایۃ المجتہد ۱/۳۲۵)۔

شوافع کا نقطہ نظر:

امام شافعیؒ کا رجحان اور زاویہ فکر وہی ہے جو حنابلہ کا ہے، کہ حج وعمرہ کے سوا تجارت، کسب معاش، یا اس جیسی دیگر ضروریات اور امور مہمہ کے پیش نظر مکہ مکرمہ، یا حدود حرم میں داخلہ کے لئے ضروری نہیں ہے کہ احرام باندھکر ہی میقات کو پار کیا جائے، احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کرنا جائز اور درست ہوگا۔

سیدنا امام شافعیؒ نے اپنی کتاب ''کتاب الام'' کے اندر اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فتح مکہ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ اور آپ کے ہمراہ عاشقان اسلام اور آپ کے شیدائیوں کی کثیر تعداد تھی، وہ سب کے سب بلا احرام کے مکہ میں داخل ہوئے، یہ واقعہ اس بات کی بین دلیل اور واضح ثبوت ہے کہ بلا احرام بھی داخل ہونا جائز ہے۔

امام شافعیؒ تحریر فرماتے ہیں:

ترجمہ: مکہ کی اس سلسلہ میں سب سے جداگانہ حیثیت ہے کہ جو شخص وہاں داخل ہونے کے لئے آئے وہ بغیر احرام کے داخل نہ ہو، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب میں سے بعض نے لکڑہارے اور ان لوگوں کے لئے جو اپنے اہل وعیال کے منافع یا خود کمائی کرنے والوں کے لئے اس بات کی رخصت دی ہے، اور میرا خیال ہے کہ اس قول کا سب سے بہترین محمل یہ ہے کہ ان لوگوں کا مکہ میں داخل ہونا کسب معاش کے لئے ہے نہ کہ کسی نیکی کے لئے اگر ان کے لئے رخصت اس وجہ سے ہے کہ مکہ میں ان کا داخلہ عبادت یا حج وعمرہ کے قصد سے نہیں ہے، اور فقہاء اس پر متفقہ ہیں کہ ان کا داخل ہونا وہاں ہمیشہ رہنے والے کی طرح ہے، تو جو اس طرح ہوگا اس کے لئے رخصت ہے، اورانہوں نے نبی ﷺ کے اس عمل سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے دن داخل ہوئے اس حال میں کہ آپ بلا احرام کے تھے (کتاب الام ۲/۱۴۲)۔

ترجیح:

حجاز مقدس کے مختلف مقامات کے باشندوں اور دیگر جگہوں کے افراد کو حج وعمرہ کے علاوہ بہت سی ضروریات کی خاطر مکہ مکرمہ آنا جانا پڑتا ہے، مثلاً تجارت پیشہ افراد، سواری لے جانے والی گاڑیوں کے ڈرائیور، صنعتی کمپنیوں کے ایجنٹ وغیرہ، ان پر احرام کی پابندی عائد کرنا اور بلا احرام میقات کے اندر داخلہ سے روکنا، ان کے لئے پریشانی کا باعث ہوگا، خصوصاً حدود حرم یا مکہ مکرمہ کے باشندوں کے لئے تجارت کرنا تقریباً ناممکن ہوگا، اس لئے اس

سلسلہ میں جمہور کے مسلک کو اپنانا بہتر ہوگا کیونکہ دشواری اور سخت تنگی کے وقت دوسرے مسلک کو اختیار کرنا جائز ہوتا ہے، اس لئے کہ جمہور حج وعمرہ کے علاوہ دیگر ضروریات کے لئے بلا احرام داخلہ کی اجازت دیتے ہیں۔

۲۔ بار بار میقات میں آمدورفت:

جن افراد کو مکہ مکرمہ بار بار آنا پڑتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور، صنعتی کمپنیوں کے ایجنٹ، تجارت پیشہ اشخاص کو حدود حرم کے اندر باہر آمد ورفت کرنی پڑتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی وقت طلب اور پریشانی کا باعث ہو، تو ایسے حضرات کی دشواری کا کیا حل ہو، اس سلسلہ میں گو فقہاء احناف کے یہاں اس کی قطعاً اجازت نہیں ہے کہ کوئی بھی شخص خواہ کسی بھی مقصد سے آئے حرم میں بلا احرام داخل نہیں ہوسکتا۔

لیکن اصول وقواعد پر نظر ڈالنے اور کتب اصول فقہ کا مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ فقہاء احناف نے حرج وتنگی، حاجت وضرورت کے وقت بہت سارے مسائل میں آسانی اور سہولت کا پہلو تلاش کیا ہے، اور اس میں جواز کی راہ اختیار کی ہے، مثلاً نجس اشیاء سے علاج کرانا، (اشباہ ونظائر رص ۷۵) ڈاکٹر کے لئے مریض کا ستر عورت دیکھنے، اور اضطراری کیفیت کے وقت شراب نوشی کا مباح ہونا وغیرہ وغیرہ (بدائع الصنائع ۱۲۳/۵، مجمع الانہر ۵۳۸/۲، قاضی خاں ۴۰۴/۳)۔

اور اس سلسلہ میں اصول فقہ کا معروف قاعدہ ہے: "المشقة تجلب التيسير"۔ اس قاعدہ کے ذیل میں شیخ علی احمد الندوی رقمطراز ہیں:

أن الشريعة الإسلامية تتوخى دائما رفع الحرج عن الناس وليس في أحكامها يجاوز قوى الإنسان الضعيفة (القواعد الفقہیہ رص ۲۶۶)۔

شریعت اسلامیہ ہمیشہ حرج کو لوگوں سے رفع کرنا چاہتی ہے، اور اس کے احکام انسان کے ناتواں اور کمزور قویٰ کے مقابلہ میں بھاری نہیں ہیں۔

راقم کا خیال ہے کہ سب سے بہتر ہوگا کہ امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کرلیا جائے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع اور قران کا حکم:

اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ مکی تمتع یا قران کرسکتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ یعنی احناف کے علاوہ دیگر ائمہ ثلاثہ مکی کے لئے تمتع یا قران کی اجازت دیتے ہیں:

واتفق الثلاثة على أنه يصح الحج بكل وجه من الأوجه الثلاثة المشهورة وهي: الإفراد والتمتع والقران لكل مكلف على الإطلاق من غير كراهة وقال أبو حنيفة: المكي لا يشرع في حقه التمتع والقران ويكره له فعلهما (رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ ۱۳۱/۱، الدین الخالص ۲۵۲/۹)۔

ائمہ ثلاثہ اس بات پر متفق ہیں کہ مطلقاً بلا کسی کراہت کے ہر مکلف بندے کے لئے اجازت ہے کہ وہ حج

کی تینوں مشہور صورتوں افراد، تمتع، اور قران میں سے کوئی بھی ادا کرسکتا ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مکہ میں رہنے والے کیلئے تمتع اور قران کی اجازت نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے ان کا کرنا مکروہ ہوگا۔

نیز فتاوی ہندیہ میں مسلک احناف کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:

ولیس لأهل مكة تمتع و قران وإنما لهم الإفراد خاصة كذا في الهداية، و كذلك أهل المواقيت ومن دونها إلى مكة في حكم أهل مكة كذا في السراج الوهاج (الفتاوی الہندیہ ۲۳۹/۱، التسہیل الضروری لمسائل القدوری ۱۶۹/۱)۔

مکہ کے باشندوں کے لئے تمتع وقران کرنا جائز نہیں ہے ان کے لئے صرف افراد ہے، اسی طرح ھدایہ میں ہے، اور اسی طرح میقات کے اندر رہنے والے اور ان کے علاوہ مکہ کے قرب وجوار کے افراد، اہل مکہ کے حکم میں ہوں گے، سراج الوھاج میں بھی یہ مسئلہ اسی طرح مذکور ہے۔

نیز علامہ ابن عابدین نے لکھا ہے:

إذ القارن لايكون إلا آفاقيا (فتاوی شامی ۱۹۱/۲، ہدایہ مع الفتح ۱۰/۳)۔

کہ قارن صرف آفاقی شخص ہی ہوسکتا ہے۔

۴۔ اہل مکہ کا اشہر حج میں حرم سے باہر آمد ورفت:

اشہر حج میں اہل مکہ کو بہت ساری ضروریات کے تحت میقات سے باہر جانا پڑتا ہے پھر مسلک احناف پر عمل کرنے کی صورت میں یہ دشواری پیش آتی ہے کہ بلا احرام کے میقات کو تجاوز نہیں کرسکتے، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوتے ہیں تو اسی سال حج کرنے کی صورت میں دم تمتع دینا ہوگا، اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا۔

راقم گزشتہ صفحہ سوال ۲ کے جواب میں تحریر کرچکا ہے کہ حج وعمرہ کے علاوہ دیگر ضروریات کے لئے مکہ مکرمہ یا حدود حرم میں داخل ہونے والے کے سلسلہ میں امام شافعی علیہ الرحمہ کے مسلک پر فتوی دیدیا جائے کہ بلا احرام داخل ہونے کی اجازت ہوگی، اور بلا احرام داخل ہونے میں دم جنایت سے بچا جاسکے گا، اور اس مسئلہ کا حل اور پریشانیاں و سوالات رفع ہوئیں گے، لہذا اس مجبوری اور دشواری کو مدنظر رکھتے ہوئے امام شافعی علیہ الرحمہ کا مسلک اپنانا مناسب ہوگا، اور حالات کا تقاضا بھی یہی ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک انہی کی زبانی ملاحظہ ہو:

فأما البريد يأتي برسالة أوزور أهله وليس بدائم الدخول فلو استأذن فدخل محرما، كان أحب إليّ، و إن لم يفعل، ففيه المعنى الذي وصفت أنه يسقط به عنه ذلك (کتاب الأم ۱۴۲/۲)۔

پوسٹ مین جو خطوط لے کر آتا ہو یا اپنے اہل وعیال کی زیارت کے مقصد سے آئے، اور ہمیشہ آنا جانا نہ ہوتا ہو، تو اگر وہ شخص اجازت حاصل کر کے احرام باندھ کر داخل ہو تو مستحسن ہوگا، اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا ہے تو کوئی حرج نہیں کہ اس سے احرام کی پابندی ساقط ہوجائے گی۔

۵۔ متمتع آفاقی کا ایک سے زائد عمرے کرنا:

تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد احرام حج باندھنے سے قبل مزید عمرے کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے کھلی اجازت ہے کہ حج کا احرام باندھنے سے پہلے جتنے عمرے کرنا چاہے کرسکتا ہے۔

صاحب "غنیۃ الناسک" اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ویعتمر قبل الحج ماشاء، ومافی اللباب لا یعتمر قبل الحج فغیر صحیح (غنیۃ الناسک، ص ۱۱۵)۔

حج کا احرام باندھنے سے قبل جس قدر عمرہ کرنا چاہے اجازت ہے، اور لباب" کے اندر حج سے قبل عمرہ کا عدم جواز ذکر کرنا، وہ درست نہیں ہے۔

٦۔ رمی جمرات میں نیابت کا حکم:

شریعت اسلامیہ نے بعض افعال حج میں نیابت کی اجازت دی ہے انہیں میں سے ایک عمل رمی جمرات کا بھی ہے، جسکی ادائیگی کو واجب قرار دیا گیا ہے، علامہ کاسانی نے اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے:

إن أفعال الحج تجری فیہ النیابۃ، کہ افعال حج میں نیابت جائز ہے (بدائع الصنائع ۲/۱۲۷)۔

لیکن مسئلہ صرف نیابت کا نہیں ہے، بلکہ شریعت نے اس کو کچھ شرائط کے ساتھ مقید بھی کردیا ہے، تاکہ لوگ سستی وکاہلی، عیش پسندی اور آرام طلبی کی خاطر نیابت کا عمل شروع کردیں، اور حج جو اسلام کا اہم فریضہ ہے، اور قرآن وحدیث میں اس کے بے شمار فضائل بیان کئے گئے ہیں وہ عیش پسندی اور کاہلی کی نظر نہ ہوجائے۔

لہذا عمل رمی میں نیابت درست ہے، لیکن یہ گنجائش اور رخصت صرف مریض، ضعیف، معمر حضرات، حاملہ عورت، اور قید خانہ میں بند لوگوں کے لئے ہے، اور اس معذوری کی حد یہ ہے کہ وہ رمی جمرات کے میدان تک جانے سے عاجز ہو، خود رمی کرنے پر قدرت نہ ہو تو نائب بنانا جائز ہوگا، یعنی مرض بڑھ جانے یا مرض پیدا ہوجانے کا قوی اندیشہ ہو تو وہ معذور ہے (زبدۃ المناسک ناقلاً عن اللباب/۱٦۵)۔

عالم اسلام کے معروف عالم دین ڈاکٹر وھبہ الزحیلی رقم فرماتے ہیں:

وتجوز الإنابۃ فی الرمی عجز عن الرمی بنفسہ لمرض أوحبس أو کبرسن أوحمل المرأۃ..... ویجوز التوکل عن عدۃ أشخاص علی أن یرمی الوکیل عن نفسہ أولا کل جمرۃ من الجمرات الثلاثۃ (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۳/۱۹۳، بدائع ۲/۱۲۷)۔

ایسا شخص جو مرض، قید، یا عمرہ زیادہ ہونے کے سبب، یا عورت کے پیٹ میں بچہ ہو اسکی بنا پر خود رمی نہ کرسکتی ہو، اس کے لئے رمی میں نائب بنانا جائز ہے، اور ایک شخص چند افراد کی جانب سے وکالت کرسکتا ہے، بشرطیکہ وہ اپنی طرف سے تینوں جمرات کی رمی پہلے کرلے۔

لیکن نوجوان مرد یا عورت کا محض ازدحام کے خوف سے رمی میں نائب مقرر کرنا درست نہ ہوگا، البتہ

عورت کے لئے اس کی اجازت ہوگی کہ شوہر اسکی جانب سے رمی کرسکتا ہے، خواہ ازدحام ہو یا نہ ہو۔

شیخ محمد متولی الشعراوی اس کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یجوز أن تنوب عن زوجتک فی رمی الجمار ولو لم یکن الطریق مزدحما (الفتاوی کل مایھم المسلم فی حیاته ویومه وغده ۳۱۲/۶، مکتبۃ القرآن قاہرہ)۔

تم (شوہر) اپنی بیوی کی جانب سے رمی جمار میں نیابت کر سکتے ہو، خواہ راستہ میں ازدحام ہو یا نہ ہو۔

۷۔ حالت احرام میں حکومت کی جانب سے روکنے پر احصار کا حکم:

سعودی عرب میں مقیم غیر ملکی باشندوں کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ حج وعمرہ کے لئے پہلے حکومت سے اجازت لیں، ورنہ بلا اجازت حج یا عمرہ کا جو لوگ احرام باندھ لیتے ہیں، حکومت انہیں اسی حال میں قید کر دیتی ہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سعودی حکومت جو مسلمان ہے اس کی جانب سے حالت احرام میں حج یا عمرہ سے روکنا کیا احصار سمجھا جائے گا۔؟

فقہاء احناف کے نزدیک احصار خواہ مسلمان کی جانب سے ہو یا کافر کی طرف سے، یا مرض میں اضافہ کا خطرہ ہو، یا عورت کے پاس محرم نہ ہو، سب احصار میں داخل ہیں اور اس سے حلال ہونے کے لئے حرم میں بکری یا اس کی قیمت کا بھیجنا ضروری ہے۔

یکون الحصر عند الحنفیین بکل حابس عن البیت من عدو ولو مسلما.... وقال مالک و شافعی الإحصار لایکون إلا بالعدو (الدین الخالص ۲۷۲/۹، مجمع الأنہر ۳۰۵/۱)۔

حنفیہ کے نزدیک احصار بیت اللہ سے روکنے والی ہر شئی سے ہوگا، جیسے دشمن خواہ مسلمان ہو، امام مالک و شافعی کہتے ہیں کہ احصار صرف دشمن کی جانب سے ہوتا ہے۔

۸۔ رمی ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب:

متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون، تو بعض حضرات وجوب کے قائل ہیں، بعض سنت قرار دیتے ہیں، اس سلسلہ میں اختصار کے ساتھ فقہاء کرام کے مسالک کو بیان کرنے کی کوشش کی جائیگی۔

حنفی نقطہ نظر: فقہاء احناف رمی، ذبح، اور حلق کے مابین ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں، اور ترتیب کے خلاف کرنے کی صورت میں دم واجب ہوتا ہے (فتح القدیر ۶۶/۳، دارالفکر بیروت) البتہ مفرد کے لئے ترتیب صرف رمی اور حلق میں ضروری ہوگی۔

علامہ ابن عابدین بڑے واضح انداز میں لکھتے ہیں:

و إنما یجب الترتیب الثلاثة، الرمی، ثم الذبح، ثم الحلق، لکن المفرد لا ذبح علیه، فیجب علیه الترتیب بین الرمی والحلق فقط (ردالمحتار ۲۰۹/۲، التسہیل الضروری لمسائل القدوری ۱۵۰/۱)۔

تین چیزوں کے درمیان ترتیب ضروری ہے، پہلے رمی، پھر ذبح، (اس کے بعد) پھر حلق، لیکن مفرد پر قربانی نہیں ہے، اس لئے صرف رمی اور حلق کے درمیان ترتیب ضروری ہے۔

مالکی نقطہ نظر: لیکن اس سلسلہ میں مالکیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ترتیب مستحب ہے، شیخ عبدالرحمان الجزائری مالکیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما مندوباته: منها رمي جمرة العقبة حين وصوله إلى منىٰ و بعد طلوع الشمس .....وفعل الذبح والحلق قبل الزوال يوم العيد وتأخير الحلق عن الذبح (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۱/۶۷۱، داراحیاء التراث العربی بیروت)۔

مستحبات حج میں سے ہے کہ منی پہونچنے کے وقت طلوع شمس کے بعد جمرۃ العقبہ کی رمی کریگا، اور عید کے دن زوال سے پہلے پہلے حلق اور قربانی کرنا، البتہ حلق کو قربانی سے مؤخر کرے گا۔

مگر اس سلسلہ میں مالکیہ کا راجح قول سنت ہونے کا ہے:

والراجح أن الترتيب بين أعمال يوم النحر سنة (الدین الخالص ۹/۱۷۷)۔

مگر راجح یہی ہے کہ یوم النحر کے اعمال کے درمیان ترتیب مسنون ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے:

امام ابو یوسف، امام محمد، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا مذہب ہے کہ ترتیب مسنون ہے، ترتیب کے برعکس کرنے کی صورت میں کوئی جنایت لازم نہ ہوگی۔

امام اہل سنت محقق سید امین محمود خطاب تحریر فرماتے ہیں:

ترجمہ: امام ابوحنیفہ اور ابن ماجشون مالکی کے نزدیک رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، امام ابو یوسف، امام محمد، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا کہنا ہے کہ ترتیب مذکور سنت ہے، اسی لئے رمی اور ذبح سے پہلے حلق کرنے، اسی طرح قارن کے لئے رمی کرنے سے قبل قربانی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع سے ایک شخص نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں نے ذبح کرنے سے قبل رمی کرلی ہے، تو آپ ﷺ نے ہاتھ سے اشارے کرتے ہوئے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، اس حدیث کو بیہقی اور کتب سبع میں روایت کیا گیا ہے سوائے ترمذی کے، اور یہاں مذکورہ حدیث میں مسند احمد کے الفاظ ہیں، اور امام مسلم نے بھی ابن عمرو وغیرہ کے حوالہ سے روایت کیا ہے (الفتح الربانی ۱۲/۲۰۶، مسلم نووی ۹/۵۷، تکملۃ المنہل العذب ۱۴۴)۔

احناف کے قول مرجوح کو اختیار کرنا:

فقہاء احناف کے مفتی بہ قول کے مطابق یوم النحر کے اعمال میں ترتیب کو لازم قرار دیا گیا ہے، یعنی پہلے رمی جمرۂ عقبہ، پھر ذبح، پھر حلق کرائے، ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہو تو دم واجب ہوتا ہے، لیکن آج کے احوال کے پیش نظر

ترتیب کا باقی رکھنا مشکل ہوگیا ہے، دشواری کے یہ وجوہات ہیں کہ حج کے بے پناہ ازدحام وہجوم، قیام گاہ سے مذبح کا کافی دور ہونا، گرمی کی شدت اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حاجی کا خود اپنی قربانی کرنا بہت متعذر رہوتا ہے۔

لہذا راقم کا خیال ہے کہ ان اعذار کے پیش نظر صاحبین کے مسلک کو اختیار کیا جانا چاہئے، اور عذر کی بنیاد پر واجب ترتیب کو چھوڑنے سے کوئی دم بھی واجب نہ ہوگا۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

إن ترک واجب بعذر مسقط للدم (فتاوی شامی ۲/۲۰۶، داراحیاء التراث العربی، بیروت)۔

عذر کے سبب واجب کا ترک کرنا دم کو ساقط کر دیتا ہے، نیز یہی رائے مفتی نظام الدین صاحب کی بھی ہے۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ ترتیب بین الرمی والذبح والحلق اگرچہ واجب فی نفسہ ہے، لیکن عذر شرعی کی وجہ سے اگر چھوٹ جائے یا ٹوٹ جائے اور اس پر عمل نہ ہو سکے تو اس پر دم جنایت وغیرہ یا کوئی وزر یا کفارہ وغیرہ لازم نہ آئیگا، بلکہ ادائیگی حج بلا کراہت مکمل ہو جائیگی (نظام الفتاوی ۱/۱۵۷، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا)۔

نوٹ۔ بوقت مجبوری فقہ حنفی میں گنجائش موجود ہے، اور ائمہ احناف میں سے امام ابو یوسف و امام محمد کا قول بھی ترتیب کے عدم وجوب کا ہے، تو اس مسئلہ میں احناف ہی میں سے صاحبین کے قول کو اختیار کر لیا جائے، تو دوسرے ائمہ کی تقلید اور ان کے مسلک کو اپنانے کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع:

جس شخص پر حج فرض ہو لیکن مجبوری و اعذار کے سبب خود حج نہ کر سکتا ہو بلکہ اپنی نیابت میں کسی کو حج بدل میں بھیجنا چاہتا ہے، تو چند شرائط کے ساتھ فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے، تاہم یہاں ایک سوال ابھرتا ہے کہ حج بدل کرنے والا کیا حج تمتع یا قران کر سکتا ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں تھوڑی تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

اگر آمر مأمور کو حج تمتع یا قران کی اجازت دے دے تو مامور کو تمتع و قران دونوں کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ آمر خود حج کرے تو وہ افراد، تمتع وقران میں سے جو چاہے کر سکتا ہے، اسی طرح اسکو اختیار ہے کہ اس میں سے جس کا نائب بنانا چاہے بنا سکتا ہے، لیکن آمر کی اجازت کے بغیر حج تمتع یا قران جائز نہ ہوگا، اگر کسی نے کر لیا تو حج آمر کی مخالفت کی وجہ سے اس کا نہ ہوگا بلکہ مامور کا ہوگا، اور اس صورت میں مامور پر ضمان بھی لازم آئیگا۔

دبستان فقہ حنفی کے ممتاز فقیہ علامہ شامی رقم فرماتے ہیں:

الرابع عشر: عدم المخالفة فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (رد المحتار ۲/۲۳۹)۔

چودہویں شرط یہ ہے کہ آمر کی مخالفت نہ کی جائیگی اگر آمر نے اسکو حج افراد کا حکم دیا ہے، لیکن اس نے تمتع یا قران کیا تو خواہ یہ حج میت کی جانب سے کیوں نہ ہو اس کا حج نہ ہوگا اور مامور اخراجات کا ضامن ہوگا۔

دم تمتع مامور پر ہوگا:

حج بدل کرنے والا تمتع آمر کی اجازت سے کرے یا بلا اجازت کرے، دونوں ہی صورت میں دم تمتع مامور پر واجب ہوگا، اجازت کی صورت میں گو حج آمر کی جانب سے ادا ہو جائیگا مگر دو عبادتوں کو ایک ساتھ ادا کرنے کا عمل مأمور انجام دے رہا ہے، اس لئے اصل فعل مامور سے صادر ہوا لہذا دم بھی مامور کے مال میں ہوگا، اور اگر آمر کی اجازت کے بغیر تمتع کیا گیا تو اس میں بھی دم تمتع مامور پر ہوگا اور حج بھی اسی کا ہوگا، جس کے سبب اس پر ضمان لاگو قرار دیا گیا ہے۔

علامہ داماد آفندی اس پر روشنی ڈالتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ودم المتعة والقران على المأمور لأنه موقوف لأداء النسكين، والمامور مختص بهذه النعمة، لأن حقيقة الفعل منه وإن كان الحج يقع على الآمر، لأنه وقوع شرعي ووجوب دم الشكر سبب عن الفعل الحقيقي الصادر عن المأمور (مجمع الأنہر ۱/۳۰۹، الدین الخالص ۹/۳۹)۔

دم تمتع وقران مأمور پر ہوگا، کیونکہ یہ دو عبادتوں کی ادائیگی پر موقوف ہوتا ہے، اور اس نعمت کے لئے مامور خاص ہے، اس لئے اصل فعل اسی سے متعلق ہے، اور اگر چہ حج آمر کا ادا ہوگا کیونکہ شرعی اعتبار سے اس کا وقوع ہوا ہے اور دم شکر کے واجب ہونے کا سبب اصل فعل کا پایا جانا ہے اور وہ مامور کے ذریعہ صادر ہو رہا ہے (لہذا دم شکر بھی مامور ہی کے ذمہ ہوگا)۔

نیز علامہ شامی بلا اجازت آمر حج تمتع کی صورت میں اس پر ضمان واجب ہوتا ہے، اسکی وجہ اور سبب کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ووجهه أن لم يأت بالمأمور به، لأنه أمره بسفر يصرفه إلى الحج لا غير فقد خالف أمر الآمر فضمن (رد المحتار ۲/۲۴۷، فتح القدیر ۳/۱۵۳)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آمر نے اس کو جس چیز کا حکم دیا تھا وہ اس کو بجا نہیں لایا، اس لئے کہ اس نے صرف حج کا حکم دیا تھا اس کے علاوہ کسی اور چیز کا نہیں، مگر اس نے آمر کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے، لہذا اس پر ضمان واجب ہوگا۔

نیز معروف فقیہ شیخ علامہ علاء الدین حصکفی تحریر فرماتے ہیں:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج (أي المامور شامي) إن أذن له الأمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (الدر المختار ۲/۲۴۷، در المنتقی مع المجمع ۱/۳۰۹)۔

اگر آمر نے حج تمتع یا قران کی اجازت دی ہو تو تمتع، قران اور جنایت کا دم مامور کے ذمہ ہوگا، اگر آمر نے اجازت نہ دی ہو تو وہ آمر کی خلاف ورزی کرنے والا ہوگا، اور اس کو ضامن قرار دیا جائیگا۔

اسی طرح حج بدل کرنے والے نے آمر سے صریح اجازت تو نہیں لی ہے مگر اس کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دیدیگا، تو صرف گمان غالب کی بنیاد پر حج تمتع جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ مسئلہ آمر کی جانب سے حج فرض

کی ادائیگی کا ہے، کہ اگر بعد میں آمر نے اجازت نہ دی تو اس کی جانب سے حج ہی نہ ہوگا، لہذا صرف ظن غالب کی بنیاد پر تمتع نہ کرنا چاہئے۔

اور جہاں تک اس کا تعلق ہے کہ آج کل عام طور پر معروف حج تمتع ہی ہے، اس لئے صریح اجازت کے بغیر حج بدل میں عرفاً تمتع سمجھنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ مسئلہ فرض کی ادائیگی کا ہے، اور بہت نازک ہے، لیکن راقم کا خیال ہے کہ اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنیکی عام آدمی کو اجازت نہیں ہے، ہر طرف حکومت کی پابندیاں، ویزا اور سرحد عبور کرنے کے بے شمار مسائل درپیش ہیں، نہ جانے کتنی قانونی رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں، اس لئے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے تمتع کی اجازت ہونی چاہئے۔

حج عن المیت میں تمتع کی گنجائش:

حج عن المیت میں تھوڑی تفصیل ہے، جس کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

(۱) اگر میت پر حج فرض تھا، اس نے حج بدل کی وصیت کی ہو، اور ترکہ سے تمام متعلقہ حقوق ادا کرنے کے بعد اتنا حصہ بچ جائے جو حج بدل کے لئے کافی ہو، خواہ حج بدل میت کے گھر سے کیا جائے یا میقات سے، جہاں سے ممکن ہو، اس صورت میں مامور کو حج قران وتمتع کرنا درست نہ ہوگا، اور نہ ورثاء کی اجازت موصی کی اجازت سمجھی جائے گی، بلکہ ہر حال میں حج إفراد کرنا ضروری ہوگا۔

(۲) اگر آمر یعنی میت پر حج فرض نہ تھا، لیکن اس نے حج بدل کی وصیت کی ہو، اور اس کے مال سے تمام متعلقہ حقوق ادا کرنے کے بعد ترکہ اتنی مقدار میں موجود ہو کہ اس کے مکان سے نہ سہی، راستہ کے ہی کسی حصہ سے حج بدل میقاتی کرایا جاسکتا ہے، اور ورثا کے لئے یہ ممکن بھی ہے تو ورثاء پر حج بدل ضروری ہوگا، لیکن مامور کے لئے قران وتمتع کی اجازت نہ ہوگی۔

(۳) آمر پر حج فرض نہ تھا، اور نہ ہی اس نے حج کی وصیت کی ہو، یا کی ہو مگر میت کے مال سے متعلق حقوق کو ادا کرنے کے بعد اتنا روپیہ بھی نہ بچ سکے جس سے مکی کو ہی حج کرایا جاسکے تو اس صورت میں ورثاء پر حج بدل کرانا ضروری نہ ہوگا، اگر ورثاء تبرعاً اپنی جانب سے حج بدل کرادیں تو مستحسن ہے اور اس میں قران وتمتع سب کرنا جائز ہے۔

یہ بات یہاں بھی ملحوظ رہے کہ حج عن المیت کی جن صورتوں میں تمتع کی اجازت ہے اس میں دم تمتع مامور کے ذمہ ہوگا (نظام الفتاوی ۱/۱۵۱-۱۵۲، اسلامک فقہ اکیڈمی) اور میت کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع کرنا قطعاً جائز نہ ہوگا، اگر کرلیا گیا تو یہ حج میت کا نہ ہوگا، اور مامور کو ضمان ادا کرنا ہوگا۔

دبستان فقہ حنفی کے معروف فقیہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (ردالمحتار ۲/۲۳۹)۔

اگر آمر نے مامور کو افراد کا حکم دیا ہو لیکن وہ تمتع یا قران کرلے تو یہ حج اس کا نہ ہوگا خواہ میت ہی کے لئے کیا جائے، اور وہ نفقہ کا ضامن قرار پائیگا۔

نیز فقہ حنفی کے ممتاز محقق علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

إذا لم تكن العمرة عن الميت صارت عن نفسه وصار كأنه نواها عن نفسه ابتداء وبمثله امتنع التمتع لعدم وقوع العمرة عن الميت (فتح القدیر ۳/۱۵۳، دار الفکر بیروت)۔

جب عمرہ میت کی جانب سے نہ ہو تو وہ خود اس کی جانب سے ہوگا، اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ وہ ابتداء میں عمرہ کی نیت اپنی طرف سے کرتا، اور اس طرح کی صورتوں میں تمتع ممنوع ہوتا ہے، کیونکہ عمرہ میت کی طرف سے ادا نہیں ہوتا ہے۔

۱۰۔ حیض ونفاس کی حالت میں طواف زیارت کرنا:

حالت ناپاکی میں طواف زیارت کرنا گرچہ درست نہیں ہے، لیکن ایسی حالت میں طواف زیارت کر لینا چاہئے، اور کر لینے سے رکن ادا ہو جائیگا، البتہ بدنہ لازم ہوگا، اور بدنہ یعنی دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں کرنا ضروری ہے۔

دبستان فقہ حنفی کے مایہ ناز فقیہ شمس الأئمہ سرخسی رقمطراز ہیں:

وإن كان طاف للزيارة جنبا حتى رجع إلى أهله فإنه يعود إلى مكة ليطوف طواف الزيارة وليس له أن يدخل مكة بغير إحرام فليزمه إحرام جديد لدخول مكة وإن لم يرجع إلى مكة فعليه بدنة لطواف الزيارة وعلى الحائض مثل ذلك للزيارة (مبسوط للسرخسی ۴/۴۱، فتح القدیر ۲/۴۶۲)

اگر طواف زیارت حالت جنابت میں کیا ہو یہاں تک کہ اپنے اہل وعیال کے پاس لوٹ آئے، تو ایسے شخص کو مکہ واپس جا کر طواف زیارت کرنا ہوگا، اور وہ از سر نو احرام باندھے بغیر مکہ میں داخل نہ ہوگا، اگر وہ مکہ دوبارہ نہیں جاتا ہے تو پھر طواف زیات کے عوض بدنہ دینا ہوگا، اور طواف زیارت کے سلسلہ میں یہی حکم حائضہ عورت کا ہے۔

نیز شیخ برہان الدین مرغینانی نے لکھا ہے کہ بدنہ اگر مکہ بھیج دے تو بھی کافی ہو جائیگا، البتہ افضل ہے کہ مکہ جا کر دوبارہ طواف زیارت کیا جائے۔

وإن لم يعد وبعث بدنة أجزاءه لما بينا أنه جابر إلا أن الأفضل هو العود (ہدایہ مع الفتح ۳/۵۴، البحر الرائق ۳/۲۰)۔

اگر وہ واپس مکہ نہ جائے بلکہ بدنہ بھیج دیتا ہے تو یہ کافی ہوگا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ اس کی تلافی کرتا ہے، ہاں البتہ افضل اور بہتر یہ ہے کہ واپس جا کر طواف زیارت کیا جائے۔

یہی رائے مولانا شبیر احمد قاسمی کی بھی ہے، مولانا لکھتے ہیں:

"لہٰذا اگر عورت روانگی کے اعذار کی وجہ سے حیض یا نفاس کی حالت میں طواف زیارت کریگی تو طواف کا فریضہ تو اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، مگر ساتھ ساتھ جرمانہ میں ایک اونٹ یا گائے یا بھینس کی قربانی بھی واجب ہو جائے گی، اور قربانی کا حدود حرم میں کرنا لازم ہوگا (ایضاح المناسک ۱۰۶)۔

۱۱۔ ایام عدت میں حج وعمرہ:

کوئی خاتون اپنے شوہر کے ساتھ حج یا عمرہ کرنے کے لئے جارہی تھی کہ راستہ میں شوہر کا انتقال ہوگیا، تو یہ عورت محصر کے حکم میں ہوگی، اور وہ عدت کے ایام کو گزارے گی، ان ایام میں اس کے لئے حج یا عمرہ کرنا درست نہ ہوگا۔

امام اہل سنت سید امین محمود خطاب تحریر فرماتے ہیں:

یکون الحصر عندالحنفیین بکل حابس عن البیت من عدو ولو مسلما أوموت محرم أوزوج لامرأة فی الطریق (الدین الخالص ۹/۲۷۲)۔

احناف کے نزدیک احصار ہر اس چیز سے ہوگا جو بیت اللہ سے روک دے، دشمن سے خواہ مسلمان ہو، یا راستہ میں محرم یا شوہر کا انتقال ہو جائے، لیکن صاحبین کا مسلک ہے کہ راستہ میں شوہر کا انتقال ہو جائے اور اس کے ساتھ کوئی دوسرا محرم موجود ہو تو وہ وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہے، مگر امام صاحب کہتے ہیں کہ مطلقاً اس کو کہیں جانے کی اجازت نہ ہوگی۔

فإن للمرأة أن تخرج إلی مادون السفر بغیر محرم ولیس للمعتدة ذلک فلما حرم علیها الخروج إلی السفر بغیر محرم ففی العدة أولی (مجمع الأنہر ۱/۴۷۲)۔

عورت سفر سے کم مسافت پر بلا محرم۔ کے جاسکتی ہے، لیکن معتدہ کے لئے اس کی اجازت نہیں ہے، جب اس کے لئے بلا محرم نکلنا ناجائز ہے تو عدت کی حالت میں بدرجہ اولی جائز نہ ہوگا۔

۱۲۔ منیٰ ومکہ میں ۱۵ یوم قیام کا حکم:

ایام حج شروع ہونے سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچ جائے کہ مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے، پھر دونوں کے قیام کی مدت ۱۵ یوم سے زائد ہوتی ہو تو کیا وہ شخص مقیم سمجھا جائیگا یا مسافر ہوگا؟ یہ سوال اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ پہلے مکہ مکرمہ اور منیٰ شہر کی آبادی الگ الگ تھی مگر اب مکہ شہر کی آبادی پھیل کر منیٰ کی آبادی سے متصل ہوگئی ہے۔

فقہاء کرام کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر پندرہ یوم قیام دو مقامات پر کیا اور وہ دونوں مقام مستقل اپنی الگ جداگانہ حیثیت رکھتے ہیں جیسے مکہ اور منیٰ ہے تو وہاں قیام کرنے والا شخص مقیم نہیں ہوگا، اس کے برعکس اگر ان دونوں جگہوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے تابع ہو تب تو وہ مقیم کے حکم میں ہوگا۔

فتاوی ہندیہ میں ہے: ولو نوی الإقامة خمسة عشر یوما فی موضعین فإن کان کل منهما أصلا بنفسه نحو مکة ومنیٰ والکوفة والحیرة لا یصیر مقیما، و إن کان إحداهما تبعا للآخر حتی تجب الجمعة علی سکانه یصیر مقیما .

اگر دو جگہوں میں پندرہ دن قیام کی نیت کرے، تو ان میں سے ہر ایک مستقل ہو جیسے مکہ ومنیٰ، کوفہ اور حیرہ تو وہ مقیم نہیں ہوگا، لیکن اگر ان سے ایک دوسرے کے تابع ہو، یہاں تک کہ اس کے باشندوں پر جمعہ کی نماز واجب ہوتی

ہو، تو ایسا شخص وہاں مقیم کے حکم میں ہوگا۔

۱۳۔ وتر میں شافعی امام کی اقتداء کرنا:

فقہاء کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی امام وتر کی نماز فصل کے ساتھ ادا کرتا ہے، اس لئے حنفی کے لئے شافعی کی اقتداء کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ احناف کے مسلک کے مطابق اس طرح نماز پڑھنے سے فاسد ہوجاتی ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں: **وفی حاشية الأشباه للخير الرملی الذی يميل إليه خاطری القول بعدم الكراهة إذا لم يتحقق منه مفسد** (ردالمحتار ۱/۳۷۸)۔

خیر الرملی کے حاشیہ اشباہ میں ہے، اور میرا قلب بھی اسی طرف مائل ہے کہ اگر اس سے کوئی مفسد صلاۃ عمل سرزد نہ ہو تو اقتداء شافعی بلا کراہت جائز ہے۔

مگر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حنفی مقتدی حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر کیا تنہا نماز ادا کریگا، اور اپنے آپ کو جماعت حرمین کے ثواب سے محروم رکھے؟ تو اس مسئلہ کا حل فقہاء نے بیان کر دیا ہے کہ دو رکعت تو شافعی المسلک امام کی اقتداء میں ادا کریگا، اور جب امام سلام پھیرے تو یہ سلام نہیں پھیریگا، بلکہ اپنی رکعت مسبوق کی طرح مکمل کرے۔

علامہ داماد آفندی رقمطراز ہیں:

ويتبع المؤتم الحنفی القنوت إماما شافعيا، قانت الوتر ولو بعد الركوع وفيه اشعار بأنه لا يتابعه فی السلام إذا سلم علی الركعتين بل يتم صلاته، كمافی القنية (مجمع الأنہر ۱/۱۲۹)۔

حنفی مقتدی دعاء قنوت میں شافعی المسلک امام کی اتباع کریگا، خواہ وہ قنوت رکوع کے بعد پڑھے، اس سے یہ واضح ہوگیا کہ جب وہ دو رکعت پر سلام پھیریگا تو وہ سلام پھیرنے میں اسکی اتباع نہیں کرے گا، بلکہ وہ اپنی نماز پوری کرے گا۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ سے متعلق مسائل

مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی

ا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آفاق سے آنے والے شخص کے لئے جو مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا قصد کرے خواہ یہ قصد کسی دنیوی غرض، تجارت یا عزیزوں سے ملاقات کی نیت سے کیا ہو، مگر بیت اللہ شریف کی تعظیم کا تقاضہ یہ ہے کہ جب بھی وہ مکہ مکرمہ میں داخل ہو تو میقات سے حج یا عمرہ کا احرام باندھکر داخل ہو اور بیت اللہ کے عمرہ یا حج کا حق ادا کرے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص میقات سے آگے مکہ کی طرف بغیر احرام کے نہ بڑھے۔ معلم الحجاج میں لکھا ہے:

مسئلہ: اگر کوئی شخص مسلمان، عاقل، بالغ جو میقات سے باہر رہنے والا ہے اور مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے، خواہ حج یا عمرہ کی نیت سے ہو یا اور کسی غرض سے میقات پر سے بلا احرام باندھے آگے گذر جائے گا تو گنہگار ہوگا، اور میقات کی طرف لوٹنا واجب ہوگا، اگر لوٹ کر میقات کی طرف نہ آیا اور میقات کے آگے ہی سے احرام باندھ لیا تو ایک دم دینا واجب ہوگا اور اگر میقات پر واپس آ کر احرام باندھا تو دم ساقط ہو جائے گا۔ (معلم الحجاج/۹۱)۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ پابندی صرف اس شخص کے لئے ہے جو حج یا عمرہ کے قصد سے مکہ مکرمہ کا قصد کرے۔ کسی تجارت کی غرض یا عزیزوں سے ملاقات یا تفریحی طور پر جانے والوں کے لئے احرام باندھ کر جانا اور کم از کم عمرہ کرنے کی پابندی نہیں ہے۔

بدائع کی عبارت ملاحظہ ہو:

أما الصنف الأول فميقاتهم ما وقت لهم رسول الله ﷺ لا يجوز لأحد منهم أن يجاوز ميقاتهم إذا أراد الحج أو العمرة إلا محرما۔

ولنا ما روى عن النبي ﷺ أنه قال ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي. وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة. والاستدلال به من ثلاثه أوجه: أحدها بقوله ﷺ ألا إن مكة حرام والثاني بقوله لا تحل بعدي. والثالث بقوله ثم عادت حراما إلى يوم القيامة مطلقا من غير فصل۔

و روى عن ابن عباسؓ عن النبي ﷺ أنه قال لا يحل دخول مكة بغير إحرام ولأن هذه بقعة شريفة لها قدر وخطر عند الله تعالى فالدخول فيها يقتضي التزام عبادة إظهارًا لشرفها على سائر البقاع۔

وأهل مكة بسكناهم فيها جعلوا معظمين لها بقيامهم بعمارتها و سدانتها وحفظها و حمايتها لذلك أبيح لهم السكنى (بدائع ۱۶۴/۲)

مذکورہ بالا بدائع کی عبارت سے پتہ چلا کہ صورت مسئولہ میں بلا احرام باندھے آگے گذرنا ہر ایک کے

لئے ممنوع ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ کی دلیل کہ انه تجوز السکنی بمکة من غیر إحرام الخ ۔یعنی یہ کہ جب مکہ میں رہنا اہل مکہ کے لئے بغیر احرام کے جائز ہے تو دخول مکہ بغیر احرام تو بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کا عالی فرمان ہے: سن لو! کہ اللہ تعالی نے جب سے مکہ مکرمہ (کعبۃ اللہ) بنایا ہے تب سے وہ حرمت والا ہے، نہ تو وہ مجھ سے پہلے والوں کے لئے حلال رہا اور نہ ہی میرے بعد والوں کے لئے، ہاں! چند ساعت کے لئے وہ میرے لئے حلال ہوا تھا پھر وہ قیامت تک کے لئے حرام ہوگیا۔ اس روایت سے تین طریقوں سے استدلال کیا جاتا ہے: اولاً یہ کہ حضور اقدس ﷺ نے لفظ اَلا کے ذریعہ سے فرمایا: "الا إن مكة حرام"۔ دوسرا یہ کہ میرے بعد بھی وہ کسی کے لئے حلال نہ ہوگا۔ تیسرا یہ کہ میرے لئے کچھ ساعت کے لئے حلال ہو اتھا (ضرورۃً) پھر وہ قیامت تک کے لئے حرام ہوگیا، معلوم ہوا کہ اس کی حرمت ابدی ہے۔

دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: دخول مکہ بلا احرام جائز نہیں ہے۔ اور وجہ بھی اس کی ظاہر ہے کہ مکہ مکرمہ ایک مبارک جگہ ہے، اللہ رب العزت کے نزدیک اس کی قدر ومنزلت ہے، لہذا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ حج یا عمرہ کی عبادت کے التزام کے ساتھ ہو، تا کہ روئے زمین کی تمام جگہوں کے مقابلہ میں اس کے شرف کا اظہار ہو، لہذا بلا احرام میقات سے گذر کر حرم میں داخل ہونا جائز نہیں۔

لہذا سوال مذکور کا جواب یہ ہی ہوگا کہ جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا اور کسی مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام کے ساتھ ہی میقات سے آگے بڑھیں۔

۲۔ صورت مسئولہ کے بارے میں حضرت مفتی شفیع صاحبؒ جواہر الفقہ میں رقم طراز ہیں:

مسئلہ: کوئی مکہ المکرمہ اور حدود حرم کا رہنے والا اگر حدود حرم سے باہر آفاق میں کسی وجہ سے چلا جائے تو اب اس کا حکم بھی آفاقی کے مانند ہوگا، اگر وہ وہاں سے مکہ مکرمہ یا حدود حرم میں جانے کے قصد سے حدود مواقیت کے اندر آئے گا تو اس پر لازم ہے کہ میقات یا محاذات میقات سے احرام باندھ کر آئے، بغیر احرام کے داخل ہونا آفاق میں جانے کے بعد اس کے لئے بھی جائز نہیں (جواہر الفقہ ۴۹۲/۱۔۴۹۳)۔

لہذا ٹیکسی ڈرائیور وغیرہ کے لئے جو بار بار مکہ مکرمہ، جدہ، مدینۃ المنورہ کے درمیان آمدورفت کرتے ہیں اسی طرح تجارتی سامان لانے لے جانے والے ملازمین، تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو حدود حرم کے اندر باہر آمدورفت کرنی ہوتی ہے ایسے لوگوں کے لئے بھی ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا ضروری ہے، وہ اس سے مستثنی نہیں۔

رہ گیا سوال یہ کہ اس میں دقت وحرج ہے تو حرج کی وجہ سے احکام میں جو فرق آتا ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہاں کوئی نص نہ ہو، اور یہاں نص موجود ہے دخول مکہ بلا احرام جائز نہیں۔ الاشباہ میں ہے: "المشقة والحرج انما يعتبران عند عدم النص (الاشباہ/ص۸۳)

اور الاشباہ میں اسی قاعدہ کے فائدہ نمبر ایک کے تحت لکھا ہے:

المشاق على قسمين. مشقة لا تنفک عنها العبادة غالبا۔ اس کے جزئیات بیان فرمانے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

فلا أثر لها فی إسقاط العبادات۔ اور دوسری ''مشقة تنفک عنها العبادات" غالباً" اس کے دو درجے ذکر کئے ہیں: مشقة عظیمة قادحة فهی موجبة للتخفیف، مثلا إذا لم یأمن للحج طریق إلا من البحر و کان الغالب عدم السلامة لم یجب الثانی مشقة خفیفة. فهو لا أثر له و لا الالتفات إلیه. لان تحصیل مصالح العبادات أولی من دفع هذه المفسدة التی لا أثر لها (الاشباہ ۸۲/)۔

لہٰذا مذکورہ بالاشکل کو مشقت کی قسم اول میں شمار کیا جائے گا کہ 'لا تنفک عنها العبادات غالباً فلا أثر لها فی إسقاط العبادات۔ لہٰذا ابلا احرام حدود میقات سے تجاوز کرنے سے دم لازم ہوگا۔

۴۔ مکی کے لئے تمتع وقران کی گنجائش ہے یا نہیں:

مکی اور حدود حرم میں رہنے والوں کے لئے تمتع وقران کی گنجائش نہیں ہے۔ (عمدۃ الفقہ ؍ص ۲۸۰، کتاب الحج)۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ معارف القرآن میں تحریر فرماتے ہیں: اسلام سے پہلے عرب اہل جاہلیت کا خیال یہ تھا کہ جب حج کے مہینے شروع ہوجائیں یعنی ماہ شوال شروع ہوجائے تو ان ایام میں حج وعمرہ کو جمع کرنا سخت گناہ ہے، اس آیت کے آخری حصہ میں ان کے اس خیال کی اصلاح اس طرح کردی گئی کہ حدود میقات کے اندر رہنے والوں کے لئے تو حج وعمرہ دونوں کو اشہر حج میں جمع کرنا ممنوع رکھا گیا کیونکہ انکو اشہر حج کے بعد دوبارہ عمرہ کے لئے سفر کرنا مشکل نہیں، لیکن حدود میقات کے باہر سے آنے والوں کے لئے جمع کرنا جائز قرار دیا گیا کہ دور دراز سے مستقل عمرہ کے لئے سفر کرنا ان کے لئے آسان نہیں (معارف القرآن ۱/ ۴۳۶)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس کا حکم یہ ہے کہ آفاقی حاجی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد دوسرے مزید عمرے کرسکتا ہے۔ عمدۃ الفقہ میں لکھا ہے: ''یہ جو عمدۃ المناسک میں مذکور ہے کہ تمتع کرنے والا تمتع کا عمرہ ادا کرلینے اور اس کے احرام سے فارغ ہونے کے بعد حج سے پہلے اور عمرے نہ کرے''۔ شارح اللباب ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ یہ اس بنا پر کہا گیا ہے کہ مکی کو صرف عمرہ سے بھی منع کیا گیا ہے، لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔ مکی تمتع اور قران سے منع کیا گیا ہے عمرہ اس کے لئے ممنوع نہیں ہے، اور یہ متمتع تو آفاقی ہے جو کہ عمرہ سے منع نہیں کیا گیا ہے، لہٰذا اس کے لئے تکرار عمرہ جائز ہے، کیونکہ عمرہ بھی طواف ہی کی طرح ایک مستقل عبادت ہے۔

دوسری بات یہ کہ ہمارے تمام اصحاب کے نزدیک ایام ممنوعہ خمسہ کے علاوہ باقی تمام سال میں عمرہ کرنا بلا کراہت جائز ہے، اور اس بارے میں مکی اور آفاقی میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ بحر میں اس کی صراحت ہے (عمدۃ الفقہ ؍ص ۲۹۴، کتاب الحج، اور دیکھئے: منحۃ الخالق ۲/ ۳۹۳)۔

لہٰذا جو جاہل معلمین ایسے متمتع آفاقی کو جو اپنے ساتھ ہدی نہیں لایا اس کو حج سے پہلے عمرہ کرنے سے منع

کرتے ہیں یہ صحیح مذہب کے خلاف ہے، اور وہ آفاقی حاجیوں کو ایک ایسی عظیم عبادت سے محروم کرنے کا سبب بنتے ہیں جو ان کو اپنے ممالک میں میسر نہیں آسکتی، اور اکثر ان کے پاس حج کے بعد وقت اتنا تنگ ہوتا ہے کہ عرفات و منیٰ سے مکہ مکرمہ واپس آنے کے بعد ان کو عمرہ کرنا ممکن نہیں ہوتا (کذا فی عمدۃ الفقہ ۴/۲۹۴، کتاب الحج)۔

لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ تمتع کرنے والا حاجی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کے احرام سے قبل دوسرے نفلی عمرے کرسکتا ہے۔

۶۔الف: عمل رمی میں نیابت کا مسئلہ:

رمی کی صحت کے لئے آٹھ شرائط ہیں:

(۱) کنکریوں کو پھینکنا (جمرات پر رکھ دینا نہیں) صرف جمرات پر رکھ دینے سے رمی ادا نہیں ہوگی۔

(۲) ہاتھ سے رمی کرنا، کمان یا پاؤں سے رمی کرنا جائز نہیں۔

(۳) کنکری کا جمرات سے متصل یا قریب گرنا، اگر دور گرے تو جائز نہیں ہوگا۔

(۴) کنکری کا پھینکنے والے کے عمل سے گرنا، اگر کنکری کسی کی پشت پر ٹھہر گئی اور اس کی حرکت سے گری تو رمی درست نہ ہوگی، اعادہ واجب ہوگا۔

(۵) ساتوں کنکریوں کو علیحدہ علیحدہ مارنا، اگر دفعۃً واحدۃً سات ماردی تو ایک ہی شمار ہوگی، نیز یہ مکروہ بھی ہے اور اعادہ بھی واجب ہے۔

(۶) کنکریوں کا جنس زمین سے ہونا، یعنی جس سے تیمم درست ہے اس سے رمی بھی درست ہے۔

(۷) رمی کے وقت کا ہونا، قبل الوقت رمی جائز نہیں۔

(۸) رمی خود کرنا، قادر ہونے کے باوجود بلا عذر رمی میں نیابت جائز نہیں، البتہ عذر کی وجہ سے نیابت درست ہے، لہذا کسی مریض کی طرف سے اس کے حکم سے یا غشی والے کی طرف سے اس کے امر سے یا امر کے بغیر، یا نا سمجھ بچہ یا نیم پاگل یا مجنوں کی طرف سے رمی میں نیابت جائز ہے۔

ب: رمی میں نیابت کے لئے مریض سے مطلق طور پر ہر مریض مراد نہیں ہے، بلکہ مریض کی حد یہ ہے کہ اگر مریض ایسا ہو کہ کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو تب اس کی نیابت میں دوسرا رمی کرسکتا ہے، وہ سوار ہو کر بھی رمی نہ کرسکتا ہو یا یہ کہ اس کے لئے سواری میسر نہ ہو اور رمی کرنے سے اس کو اندیشہ مضرر ہو، لہذا اگر مریض کھڑا ہو کر نماز پڑھ سکتا ہو یا کمزور ہونے کے باوجود سواری میسر ہے اور اس کو شدید ضرر کا بھی اندیشہ نہیں ہے اور نہ ہی مرض کی زیادتی اور دیر میں صحت یاب ہونے کا خوف ہے تو ایسے شخص کی طرف سے رمی میں نیابت جائز نہیں، لیکن کوئی سواری یا اٹھانے والا نہ ملے تو رمی میں نیابت جائز ہوگی۔

معلوم ہوا کہ یہ حکم عام نہیں ہے بلکہ معذور کے لئے ہے، اور مرد و عورت دونوں کے لئے ہے، لیکن عورت کے لئے رات میں رمی کرنا بہتر ہے، لہذا عورت کو بھی بلا عذر رمی میں نیابت نہیں کروانی چاہئے۔

اور فقہاء نے تو عورت، بیمار وضعفاء کے لئے ہجوم کے خوف کو عذر قرار دیتے ہوئے قربانی کے دن طلوع سے قبل رمی کر لینے کو یا پہلے تین دن رات تک رمی کو مؤخر کرنے کو اور چوتھے دن زوال سے قبل رمی کر لینے کو جائز کہا ہے، ان کی طرف سے نیابت کو عدم ضرورت کی وجہ سے جائز نہیں کہا گیا، پس اگر یہ لوگ ہجوم کے خوف کی وجہ سے خود رمی نہیں کر سکتے تو ان پر فدیہ لازم ہوگا۔ (عمدۃ الفقہ ۲۳۵/۲ تا ۲۴۰)

۷۔ سعودیہ میں مقیم غیر ملکیوں کی حالت احرام میں گرفتاری کا حکم:

حصر کا معنی مفردات القرآن للراغب میں یہ ہے: الحصر والإحصار المنع من طریق البیت. فالإحصار یقال فی المنع الظاهر کالعدو والمنع الباطن کالمرض والحصر لا یقال إلا فی المنع الباطن (مفردات)۔

اور شرعاً حصر کا معنی وقوف عرفہ اور طواف زیارت سے روکنا ہے۔ البحر میں احصار کی یہ تعریف ہے:

وفی الشریعة هو منع الوقوف والطواف (البحر الرائق ۵۷/۳)۔

اور احصار کے آٹھ اسباب عمدۃ الفقہ میں مذکور ہیں جن کو اختصار سے ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) کسی مسلمان یا کافر دشمن کا حج سے روکنا، اور اس راستہ کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ ہو یا یہ کہ راستہ تو ہو لیکن اس میں ضرر کا معتبر درجہ کا اندیشہ ہو یا دوسرا راستہ طویل ہو۔

(۲) کسی ایسے درندہ کا اندیشہ ہو جس کے دفع کرنے سے عاجز ہو۔

(۳) قید ہونا یا بادشاہ کا منع کرنا، اگرچہ منع کرنا احرام باندھ لینے کے بعد ہو۔

(۴) ہڈی ٹوٹ جانا یا اتنا لنگڑا ہو جانا کہ سفر نہ کر سکے۔

(۵) پیدل یا سواری پر چلنے کی وجہ سے مرض کی زیادتی کا ظن غالب ہو۔

(۶) عورت کے محرم یا شوہر کا راستہ میں فوت ہو جانا جبکہ مکہ مکرمہ وہاں سے مسافت سفر یا اس سے دور ہو۔

(۷) نفقہ کا ہلاک ہو جانا، لیکن اگر وہ سفر کے خرچ کے بغیر پیدل چلنے پر قادر ہے مثلاً یہ کہ وہ مکہ مکرمہ یا عرفات کے قریب ہے، تو وہ محصر نہیں، اور اگر وہ پیدل چلنے پر قادر نہیں تو وہ محصر ہے۔ اس کو اس حالت میں احرام سے باہر ہونا جائز ہے، ورنہ پیدل چلے اور لوگوں سے سوال کرے۔

(۸) سواری کے جانور کا ہلاک ہو جانا، بشرطیکہ وہ پیدل چلنے پر قادر نہ ہو اور نہ اس کے پاس جانور خریدنے کا نفقہ ہو۔

(۹) احرام باندھنے کے بعد شروع ہی سے پیدل چلنے سے عاجز ہونا جبکہ اس کو صرف نفقہ پر قدرت ہو، سواری کے جانور کی قدرت نہ ہو، اس وقت وہ محصر شمار ہوگا۔

(۱۰) مکہ مکرمہ یا عرفات کا راستہ بھول جانا، لیکن اگر وہ کسی ایسے شخص کو پائے جو اس کو راستہ بتادے تو وہ محصر نہیں ہوگا۔

(۱۱) شوہر کا زوجہ کو نفل حج یا واجب لغیرہ یا عمرہ سے روکنا جبکہ زوجہ کی اجازت کے بغیر احرام باندھا ہو، بخلاف فرض حج کے۔

(۱۲) احرام باندھنے کے بعد عورت پر عدت طلاق واجب ہونا خواہ وہ مقیم ہو یا مسافر اور خواہ وہ مکہ مکرمہ میں ہو یا اس سے باہر، اور اگرچہ اس کے ساتھ محرم بھی ہو اس پر واجب ہے کہ جہاں اس پر عدت طلاق واقع ہوئی وہیں رات بسر کرے، پس اگر وہ مکہ مکرمہ میں ہے تو عرفات کے لئے نہ جائے اور وقوف عرفات کے بعد جب حلال ہونا چاہے تو جب چاہے عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جاوے (عمدۃ الفقہ ۶۱۰/۴، احصار کا بیان)۔

لہذا صورت مسئولہ میں کوئی شخص اس طرح پکڑا جائے گا وہ محصور کے حکم میں ہوگا۔

اب رہ گیا ان کے احرام کھولنے کا مسئلہ: احصار کا حکم یہ ہے کہ اگر احرام باندھنے کے بعد وقوف عرفہ سے قبل یہ صورت پیش آئی ہے تب تو وہ محصر شمار ہوگا، اور اگر اس نے وقوف عرفہ کر لیا تھا اس کے بعد پکڑا گیا تو محصر نہ ہوگا۔ لہذا جو شخص وقوف عرفہ سے قبل پکڑا گیا اس کا حکم یہ ہے کہ وہ احرام کھولے بغیر اپنی جگہ (جدہ وغیرہ) واپس آ جاوے اور احرام کی حالت میں رہے یہاں تک کہ وہ رکاوٹ دور ہو جائے، اس کے بعد اگر اس کو کسی طریقہ سے حج مل سکتا ہے تو افعال حج ادا کر کے حلال ہو جائے۔ اور اگر اس کو حج نہ مل سکے تو حج فوت ہو جانے والے شخص کی طرح عمرہ ادا کر کے حلال ہو جائے، اس پر ہدی واجب نہیں ہے۔

اور اگر ایسی صورت میسر نہ ہو کہ وہ عمرہ یا حج کے افعال ادا کر سکے، بلکہ اس کا احصار برابر باقی رہا تو اگر اس نے صرف حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھا ہو تو اس پر واجب ہے کہ کسی کو ایک ہدی یا اس کی قیمت دے کر حرم بھیجے تاکہ اس قیمت سے وہاں ہدی خریدے اور اس کی طرف سے حدود حرم میں جا کر ہدی ذبح کرے۔

اور اگر محصر کو قربانی کا جانور نہ مل سکے یا اس کی قیمت میسر نہ ہو، یا کوئی ایسا شخص نہ مل سکے جس کے ہاتھ ہدی کا جانور بھیج سکے تو وہ میسر آنے تک احرام کی حالت میں رہے گا، جب میسر ہو جاوے تو وہ اس کے ذریعہ احرام سے حلال ہو جائے یا مکہ مکرمہ جا کر عمرہ کے افعال ادا کر کے احرام سے حلال ہو جائے۔

لیکن اگر کوئی شخص ہمیشہ اسی حالت پر رہا کہ نہ وہ مکہ مکرمہ جانے پر قادر ہے اور نہ ہی ہدی روانہ کرنے پر قادر ہے تو وہ ہمیشہ احرام ہی میں رہے گا جب تک کہ وہ قادر نہ ہو جائے، یہ ہمارے طرفینؒ کا ظاہری مذہب ہے، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر اس کے پاس ہدی نہ ہو تو ہدی کی قیمت کے مطابق غلہ صدقہ کر دے اور ہر مسکین کو نصف صاع دے، اور اگر اس کے پاس غلہ بھی نہ ہو تو ہر نصف صاع کے بدلہ ایک روزہ رکھے اور پھر حلال ہو جائے، امام ابو یوسفؒ نے امالی میں کہا ہے کہ یہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے اس لئے کہ اس میں بہت بڑی تنگی سے نجات مل جاتی ہے، لہذا ضرورت کے وقت اس پر عمل کی گنجائش ہے۔ (عمدۃ الفقہ ۶۱۲/۴)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کے وجوب اور سنت کا اختلاف:

اس باب میں حضرت امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان افعال ثلاثہ میں ترتیب مسنون ہے، واجب نہیں،

اور اس کے ترک کی وجہ سے دم واجب نہیں ہوتا، یہ ہی ہمارے صاحبین کا مسلک ہے، امام مالکؒ کے یہاں بھی بعض میں ترتیب واجب ہے، اور امام احمدؒ کے یہاں اگر عمداً ترتیب ترک کردے تو دم واجب ہوگا سہواً ترک ہونے سے دم واجب نہ ہوگا، اور حضرت امام اعظمؒ کے یہاں عمداً و سہواً دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا۔

علامہ کشمیریؒ نے العرف الشذی (۱۸۲/۱) میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی اس حدیث "إن رجلا سأل رسول الله ﷺ قال حلقت قبل أن أذبح فقال اذبح ولا حرج وسأله آخر فقال نحرت قبل أن أرمي فقال ارم ولا حرج (ترمذی شریف ۱۸۲/۱) تشریح میں لکھی عبارت سے یہ پتہ چلا کہ احناف کے یہاں ترتیب واجب ہوگی، اور ان تینوں افعال میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔ رہ گیا یہ سوال کہ مذبح اور قیام گاہ کی دوری کی وجہ سے عورتوں اور ضعفاء کا مذبح جانا دشوار ہے اس لئے وہ ترتیب کو ترک کردے یہ درست نہیں، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کسی ایک دیندار، متقی پرہیزگار آدمی کو وکیل بنادیا جائے کہ ہماری طرف سے قربانی کردے اور وہ وکیل جب قربانی سے فارغ ہوجاوے تو فوراً مطلع کردے تاکہ وہ اپنے باقی ماندہ افعال سے فارغ ہوجاوے۔ لہذا ایسے اعذار جن کا بدل ممکن ہو اس میں کسی واجب کو چھوڑنا جائز نہیں، عذر کی وجہ سے واجب چھوڑ سکتے ہیں۔

كذا في الشامية من اللباب لو ترك شيئا من الواجبات بعذر لا شئ عليه على ما في البدائع.

اور اعذار سے مراد وہ اعذار ہیں جو منجانب اللہ ہوں جیسے مرض (كذا في الشامية) اور ازدحام، مذبح وغیرہ کا دور ہونا مراد نہیں۔

۹۔ حج بدل میں تمتع کا حکم:

یہ بات تو ظاہر ہے کہ عبادت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) محض مالی عبادت جیسے زکوۃ، صدقۂ فطر، عشر وغیرہ، (۲) محض بدنی عبادات جیسے نماز، روزہ، اعتکاف، قرأت قرآن وغیرہ، (۳) وہ عبادات جو مالی اور بدنی دونوں سے مرکب ہوں جیسے حج۔

پہلی قسم میں محض مالی عبادت اس میں مکلّف کی طرف سے قدرت و عجز یعنی اختیار و اضطرار دونوں حالتوں میں نیابت جاری ہوسکتی ہے، یعنی خواہ وہ خود اس کے ادا کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو اپنے نائب کے ذریعہ ادا کی جاسکتی ہے۔ اور محض بدنی عبادات میں کسی بھی حالت میں نیابت جاری نہیں ہوسکتی، چنانچہ نسائی شریف کی روایت ہے: لا يصم أحد عن احد ولا يصل احد عن أحد (اخرجہ النسائی عن ابن عباس)۔

اور جو بدنی اور مالی سے مرکب عبادت ہے اگر وہ واجب ہے جیسے حج فرض یا حج منذور، تو اس میں صرف عجز کی وجہ سے نیابت جاری ہوسکتی ہے نہ کہ حالت قدرت میں، اور اس میں بھی شرط یہ ہے کہ وہ عذر تا موت قائم رہے، اس لئے کہ حج تمام عمر میں ایک مرتبہ فرض ہے۔

اور فقہاء کرام نے حج فرض و واجب کی نیابت کے جواز کے لئے ۲۰ شرائط ذکر کئے ہیں، اگر ان میں سے ایک بھی شرط فوت ہو تو حج بدل ادا نہ ہوگا، اور منجملہ ان ۲۰ شرائط میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ آمر کی مخالفت نہ ہو۔

یعنی جب تک آمر مامور کو حج قران یا تمتع کی اجازت نہ دے مامور کو حج قران یا تمتع ادا کرنا جائز نہ ہوگا، اگر بلا اجازت حج کرے گا تو حج بھی آمر کا نہ ہوگا بلکہ مامور کا ہوگا اور اس صورت میں مامور پر ضمان لازم آئے گا۔ شامی میں باب الحج عن الغیر کے تحت لکھا ہے: الرابع الامر ای بالحج فلا یجوز حج غیرہ بغیر إذنہ (شامی ۲/۲۵۹)

(الف) اب رہ گیا سوال یہ کہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج بدل کرسکتا ہے یا نہیں؟

اس کا جواب درمختار کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اجازت سے قران وتمتع کرنا جائز ہے۔

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (درمختار ۲/۲۶۷، ۲۶۸)۔

(ب) دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا آمر کی صریح اجازت ضروری ہے؟

اس کا جواب نظام الفتاوی میں ہے کہ اگر آمر نے قران اور تمتع کی اجازت دے دی ہے خواہ مجملا ہی دی ہو، مثلاً بایں طور کہ تم کو اختیار ہے کہ میری طرف سے جس طرح چاہو حج بدل کرآؤ، تو اس صورت میں مامور کو قران و تمتع کرنا جائز ہوگا، لیکن دم قران وتمتع و جنایت مامور کے ذمہ رہے گا، مامور کو اپنے ذاتی مال سے ادا کرنا ضروری ہوگا (نظام الفتاوی ص ۱۱۱)۔

(ج) رہ گیا سوال کہ غلبہ ظن کی کیا حیثیت ہے؟

تو الاشباہ میں لکھا ہے:

أما أكبر الرأى و غلبة الظن فهو الطريق الراجح إذا أخذ به القلب وهو المعتبر عند الفقهاء كما ذكره اللامشي في أصوله . و غالب الظن عندهم ملحق باليقين وهو الذى يبتنى عليه الأحكام يعرف ذلک من تصفح كلامهم فى الأبواب. صرحوا فى نواقض الوضوء بأن الغالب كالمتحقق. و صرحوا فى الطلاق بأنه إذا ظن الوقوع لم يقع وإذا غلب على ظنه و قع (الاشباہ ص ۷۳)۔

معلوم ہوا کہ فقہاء کے یہاں اس کا اعتبار ہوتا ہے اور اس کو یقین کا درجہ حاصل ہے، لہذا جب آمر کی طرف سے ظن غالب اجازت کا ہے تو تمتع وقران کی گنجائش ہوگی۔

(د) رہ گیا یہ مسئلہ کہ باذن آمر وبلا اذن آمر کی صورت میں دم قران وتمتع کا حکم یہ ہے کہ بدون اذن آمر کی صورت میں تو پورے مال حج کا ضمان مامور پر ہوگا، اور اذن آمر کی صورت میں دم قران وتمتع مامور کے ذمہ ہوگا جیسے کہ اوپر کی صراحت سے معلوم ہوا۔

(ھ) حج بدل کرنے والے کو آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہے لہذا اس کے جواب کی ضرورت نہ رہی۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کا مسئلہ، اس کی کئی صورتیں ہیں مثلاً:

۱۔ میت پر حج فرض نہیں تھا اور حج کی وصیت کی، اور حقوق مقدمہ کی ادائیگی کے بعد تہائی ترکہ کی مقدار اتنی ہے کہ میت کے مکان سے نہ سہی راستہ ہی سے حج بدل کرایا جا سکتا ہے، اور ایسا کرنا ورثاء کی قدرت میں بھی ہو تو ورثاء کو ایسا کرنا ضروری ہے، اور اس حج بدل کرنے والے مامور کے لئے قران وتمتع کی اجازت نہ رہے گی، اور موصی کے ورثاء کی اجازت قران وتمتع کے لئے کافی نہ ہوگی۔

۲۔ اگر میت پر حج فرض نہ ہو اور نہ اس نے حج کی وصیت کی ہو، یا وصیت تو کی ہو مگر حقوق مقدمہ واجبہ کی ادائیگی کے بعد اتنی مقدار بھی مال نہ چھوڑا ہو جس سے حج مکی ہی سہی، کی جاوے، اس صورت میں کسی وارث پر حج بدل کرانا ضروری نہیں، اگر حج بدل کرادے تو کرا سکتا ہے بلکہ مستحسن ہے، اور اس میں قران وتمتع دونوں کر سکتا ہے۔

۳۔ اور اگر وصیت تو کی ہے لیکن ترکہ بالکل نہ چھوڑا ہو کہ مکی حج بھی ہو سکے، یا ترکہ کافی چھوڑا ہے لیکن وصیت نہیں کی تو اگر چہ اس پر فرض حج باقی رہا ہو مگر اس صورت میں ورثاء پر کسی قسم کا حج مکی یا میقاتی کرانا ضروری نہ رہے گا، البتہ اگر ورثاء اپنی طرف سے تبرع کر دیں تو بہتر واحسن ہوگا، اور اللہ تعالیٰ نے وسعت دی ہو تو کرانا چاہئے (اور اس میں بھی تمتع وقران کی گنجائش ہوگی) (عمدۃ الفقہ)۔

۱۰۔ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کا حکم:

طواف زیارت کو ایام قربانی سے مؤخر کرنے میں کراہت اور دم کا وجوب اس صورت میں ہے کہ طواف زیارت کو بلا عذر مؤخر کردے، لیکن اگر عذر کی وجہ سے مؤخر ہو جاوے تو کچھ واجب نہیں، یہاں تک کہ اگر کسی عورت کو ایام نحر سے قبل حیض شروع ہوا اور ایام نحر گذرنے تک وہ حیض کی حالت میں رہی تو تاخیر کی وجہ سے اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

لہذا صورت مسئولہ میں بھی حیض اور نفاس والی عورت طواف زیارت نہ کر سکے تو اس پر بھی دم کا وجوب اس وقت ہوگا جبکہ وہ امکان کے باوجود تاخیر کرے، لہذا اگر کوئی حیض والی عورت قربانی کے آخری دن میں غروب سے قبل ایسے وقت حیض سے پاک ہوئی کہ ایسے وقت میں وہ غسل کے لوازمات مثلاً غسل کر کے مسجد الحرام میں آکر طواف زیارت پورا یا اکثر حصہ ادا کر سکے لیکن اس کے باوجود اس نے ایسا نہ کیا تو اس پر دم تاخیر واجب ہوگا، اور اگر حیض سے پاک ہونے کے بعد اس کو اس قدر وقت نہ ملا تو اس پر طواف زیارت نہ کرنے سے کچھ بھی واجب نہیں۔

منسک ابن امیر الحاج میں لکھا ہے کہ اگر کوئی قافلہ واپس لوٹنے کا ارادہ کرے اور اس قافلہ کی کوئی عورت حیض سے پاک نہ ہوئی ہو اور وہ فتوی دریافت کرے کہ وہ طواف زیارت کرے یا نہ کرے؟ اور اس حالت میں طواف زیارت ادا کرنے سے اس کا حج ادا ہوگا یا نہیں؟ تو فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو کہا جائے کہ تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، اس کے باوجود اگر تو داخل ہوگئی اور طواف زیارت کر لیا تو گنہگار ہوگی اور تیرا طواف صحیح ہوگا، اور تجھ پر ایک بدنہ (سالم اونٹ یا گائے) ذبح کرنا واجب ہوگا، یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے، عورت اس مسئلہ میں حیران و پریشان ہو جاتی ہے۔ شامی کی عبارت ملاحظہ ہو:

نقل بعض المحشين عن منسك ابن أمير الحاج لو همّ الركب على القفول ولم

تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا. قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت و طفت أثمت و صح طوافك وعليك ذبح بدنة. و هذه المسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (شامی ۲/۱۹۸)۔

جاننا چاہئے کہ حدث اکبر یعنی حیض ونفاس کی حالت میں مسجد میں جانا سخت گناہ ہے اور اس حالت میں مسجد جا کر بیت اللہ شریف کا طواف کرنا تو اور سخت گناہ ہے، اس لئے اس پر اس طواف کا اعادہ کرنا یا سالم اونٹ یا گائے ذبح کرنا واجب ہے، اور کفارہ دینے کے باوجود اس گناہ سے توبہ کرنا ضروری ہے، اس لئے حیض یا نفاس والی عورت کو اپنے اوپر سے فرض اتارنے اور پوری طرح حلال ہونے کے لئے جان بوجھ کر ایسا ناجائز اور حرام فعل کرنا نہایت قبیح ہے، اس کو چاہئے کہ پاک ہونے تک وہاں ٹھہرے اور شرعی حکم کے مطابق پاک ہو کر طواف زیارت کر کے حج پورا کرے۔ محض سستی اور سہولت پسندی کی وجہ سے ہرگز حالت حیض میں طواف زیارت نہ کرے۔ آج کل جہازوں کی کثرت سے اور کوشش کر کے جہازوں میں بعد کی تاریخوں میں نشست تبدیل کرائی جاسکتی ہے۔ لیکن اگر مسئلہ نہ جاننے کی وجہ سے ایسی حالت میں طواف زیارت کر لیا تو حکماً اس کا حج پورا ہو جائے گا وہ احرام سے حلال ہو جائے گی اور اس پر سالم اونٹ یا گائے کا ذبح کرنا واجب ہوگا لیکن جان بوجھ کر ایسی حالت میں طواف زیارت کرنے کا حکم اور فتوی نہیں دیا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں یہ نیت اور ارادہ کرنا کہ بعد میں جزا اور فدیہ دے کر سبک دوش ہو جائیں گے ایسا کرنا ہرگز جائز نہیں ہے، یہ گناہ فدیہ سے معاف نہیں ہوگا۔

لیکن سوال کے مطابق اس کا رکنا کسی طرح بھی ممکن نہ ہو، حکومت کی طرف سے پابندی عائد ہو، اور اس کی اور اس کے محرم کی روانگی کی تاریخ تبدیل نہ ہو سکتی ہو اگر وہ ایسے حالات میں ہے تو مجبوراً طواف زیارت کر لے گی اور کفارہ ادا کر دے گی، تو حضرت امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق اس کا حج پورا ہو جائے گا، احرام سے حلال ہو جائے گی اور بدنہ واجب ہوگا، لیکن یہ معاملہ مبتلی بہا عورت اور اس کے قافلہ پر موقوف ہے کہ وہ خود اس کا فیصلہ کریں کہ ان کو ٹھہرنا ممکن ہے یا نہیں۔

اس خلاصہ سے سوال کے پہلے تینوں اجزاء کا حکم واضح ہو گیا کہ مذکورہ اعذار اگر یقینی ہوں تو مجبوراً ناپاکی کی حالت میں طواف کر لے، اس صورت میں رکن کراہت کے ساتھ ادا ہو جائے گا، توبہ لازم ہوگی اور ایک بدنہ ذبح کرنا لازم ہوگا۔

اور سوال کی چوتھی شق کہ دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہونا ضروری ہے یا اپنے مقام پر بھی کر سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حدود حرم میں دم کو ذبح کرنا بالاتفاق شرط ہے خواہ وہ ہدی شکرانہ (قران وتمتع) کی ہو یا سزا کی ہو، سب کا یہی حکم ہے (عمدۃ الفقہ رص ۶۰۱، کتاب الحج)

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ، حج ادا کرے یا نہیں؟

شامی میں احصار کے بیان میں لکھا ہے: ومنها العدة فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها و لزمتها

العدة صارت محصورة ولو مقيمة أو ــ القرة معها محرم (شامی ۲/۳۲۰)۔

ایسی صورت کے لئے حکم یہ ہے کہ ممکن ہو تو ایک سال رہ کر حج کر کے آئے یا آئندہ سال حج کے لئے واپس جائے، اور اگر عذر شرعی کی وجہ سے نہ جا سکے تو حج بدل کی وصیت کر جائے یہ اصل مسئلہ ہے، (بعد چند سطور کے فرماتے ہیں) لیکن اس مسئلہ میں اس وقت بہت ہی مشکل پیش آئے گی جب عورت اپنے خاوند کے ساتھ مکہ مکرمہ میں ہو اور اس کا خاوند اس کو وہاں طلاق دے دے اور وہ عورت عرفات نہ جائے، یہ عورت بھی اسی طرح معذور سمجھی جانی چاہئے، جیسے جنگل وغیرہ میں اقامت مشکل ہو تو مکہ معظمہ چلے جانے کا جواز ہے، تو اب اس حالت میں عرفات میں جائے تو جواز ہو سکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئے گی، اگر وہ افعال عمرہ بجالا کر حلال ہو گئی تو پھر حج کی قضا لازم ہو گی پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہوگا۔

کسی معتبر کتاب میں اس کے متعلق جواز کی گنجائش نظر سے گذری تھی لیکن اب بہت تلاش کرنے سے بھی نہیں ملی غالباً کبیری ہی میں کہیں یہ عبارت تھی (عمدۃ الفقہ ص ۱۰۰ کتاب الحج)۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا ایام حج یعنی ۸ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو اب اس کو مسافر شمار کیا جائے یا مقیم؟ جبکہ پہلے دونوں آبادیاں الگ الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی سے متصل ہو گیا، اس کا حکم یہ ہے کہ دیکھا جاوے کہ اگر مکہ مکرمہ سے منیٰ تک مسلسل عمارات نہیں بلکہ بقدر (غلوہ ۱۶ء۱۳۷ میٹر) یا اس سے زائد خلا ہے یا درمیان میں زرعی اراضی ہے تو یہ مستقل آبادی شمار ہوگی۔

عبارات فقہ میں اتصال آبادی کا کوئی معیار نظر سے نہیں گزرا، بظاہر اس کا مدار رویت ظاہرہ پر ہے یعنی دیکھنے میں اتصال نظر آئے مگر وجود مزارع یا قدر غلوہ بہر کیف موجب انقطاع ہے، کیونکہ فناء مصر صحت جمعہ میں اگر چہ مطلقاً بحکم مصر ہے مگر حکم قصر میں وجود مزارع یا قدر غلوہ الحاق بالمصر سے مانع ہے، البتہ فصل مذکور کے باوجود اگر عام عرف میں دو مقام ایک ہی شہر کے دو محلے سمجھے جاتے ہوں تو حکم اتحاد ہوگا (احسن الفتاویٰ ۴/۷۳)۔

اس سے معلوم ہوا کہ مکۃ المکرمہ اور منیٰ کے درمیان کم از کم قدر غلوہ کا فاصلہ تو ضرور ہے، اور عرف میں بھی دونوں کو مستقل آبادی سمجھا جاتا ہے، لہذا مذکور حاجی منیٰ میں رہتے ہوئے بھی مسافر ہی ہوگا۔

۱۳۔ بلاد عرب اور حرمین میں امام کے پیچھے وتر ادا کرنے کا مسئلہ بہت ہی اہم ہے، اگر جماعت کے ساتھ وتر نہ پڑھے تو بہت ہی برا معلوم ہوتا ہے اور اگر پڑھے تو دو سلام سے پڑھنا لازم آتا ہے، اس صورت میں یہ کرے کہ امام کے ساتھ پہلی دو رکعت میں نفل کی نیت کرے، اور جب امام تیسری رکعات کے لئے کھڑا ہو تو اس وقت بھی دو رکعت نفل کی نیت سے کھڑا ہو اور امام کے سلام کے بعد مسبوق کی طرح اپنی ایک رکعت پڑھ لے، اور اللہ سے اپنی جماعت کر لے تاکہ دونوں محظورات سے محفوظ ہو (نظام الفتاویٰ ۱/۷۲)۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند اہم مسائل

مفتی شکیل احمد سیتاپوری
دارالعلوم الاسلامیہ بستی

۲،۱۔ عن جابر أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة وعلیه عمامة سوداء بغیر إحرام . (رواہ مسلم والنسائی)۔

وعن انس ان النبی ﷺ دخل مکة عام الفتح وعلی راسه المغفر ، قال مالک ولم یکن رسول الله ﷺ یومئذ محرماً (رواہ احمد والبخاری)۔

پہلی حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ مکہ مکرمہ میں فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے داخل ہوئے درانحالیکہ آپ کے سر مبارک پر سیاہ عمامہ تھا۔

دوسری حدیث یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ مکہ مکرمہ میں فتح مکہ کے سال اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر مبارک پر خود یعنی لوہے کی ٹوپی تھی، امام مالک فرماتے ہیں کہ اس دن رسول اللہ ﷺ محرم نہیں تھے۔

یہ دونوں حدیثیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مکہ مکرمہ میں حرب کے لئے بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے۔

یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قتال کا جواز تو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مخصوص تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جواز قتال کا اختصاص تسلیم ہے، لیکن دخول بلا احرام کا جواز تو مختص نہیں تھا کیونکہ اس اختصاص پر کوئی نص وارد نہیں، لہذا یہ جواز امت کے لئے بھی ثابت ہوگا، علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

والحدیثان تدلان علی جواز دخول مکة للحرب بغیر إحرام ، وقد اعترض علیه بأن القتال فی مکة خاص بالنبی ﷺ ، ویجاب بأن غایة ما فی هذا الحدیث اختصاص القتال به ﷺ وأما جواز المجاوزة فلا (نیل الأوطار ۴/۳۰۰)۔

آگے چل کر امام شوکانی لکھتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کے عہد مبارک میں مسلمان مکہ مکرمہ میں بغیر احرام کے آتے جاتے رہتے تھے اور کہیں منقول نہیں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی کو احرام باندھے رہنے کا حکم دیا ہو، جیسے حجاج بن علاط رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ کہ انہوں نے میقات کے اندر نیل گائے کا شکار کیا اور وہ بغیر احرام کے تھے اور حج سے پہلے رسول اللہ ﷺ نے ان کو ایک مقصد کے تحت بھیجا تھا چنانچہ انہوں نے میقات کو بغیر احرام کے پار کیا اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے اس عمل پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، نیز جب تک دلیل نہ قائم ہو براءت اصلیہ کے استصحاب کی رو سے عدم وجوب احرام برقرار رہے گا۔

وقد کان المسلمون فی عصره ﷺ تختلفون إلی مکة لحوائجهم ولم ینقل أنه أمر أحدا منهم بإحرام کقصة الحجاج بن علاط وکذلک قصة أبی قتادة لما عقر حمار الوحش

داخل الميقات وهو حلال، وقد كان أرسله لغرض قبل الحج فجاوز الميقات لا بنية الحج ولا العمرة فقرره ﷺ لا سيما مع ما يقضي بعدم الوجوب من استصحاب البراءة الأصلية إلى أن يقوم دليل ينقل عنها (نیل الأوطار ۴/۳۰۱)۔

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے تخریج کی ہے کہ "لا يدخل أحد مكة بغير إحرام إلا الحطابين والعمالين وأصحاب منافعها" یعنی احرام کے حکم سے مزدور پیشہ لوگ اور جن کو مکہ مکرمہ معیشت کے لئے بار بار آنا پڑتا ہے وہ مستثنیٰ ہیں، نیز امام مالک مؤطا میں لائے ہیں کہ "إن ابن عمر جاوز الميقات غير محرم" یعنی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما میقات سے بغیر احرام کے گذرے۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/۴۷ میں ہے:

من كان يتكرر دخوله كالحطاب والحشاش والصياد والسقاء والبريد ونحوهم، يجوز دخوله بغير نسك لما روى ابن عباس " لا يدخل أحد مكة إلا محرما ورخص للحطابين" ولأن في إيجاب الإحرام على هؤلاء مشقة.

ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ جو شخص مکہ مکرمہ میں قتال مباح کے لئے یا کسی خوف کی بنا پر یا حاجت مکررہ کی وجہ سے جیسے گھسیارے، لکڑہارے اور اناج اور سبزی لانے والے یا وہ جن کا ایسا پیشہ ہے، جس کی وجہ سے انہیں بار بار آنا جانا پڑتا ہے، یہ لوگ اگر مکہ مکرمہ میں داخل ہوں تو ان کے ذمہ احرام نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ فتح مکہ کے دن مکہ مکرمہ میں حلال ہونے کی صورت میں داخل ہوئے اور آپ کے سر مبارک پر خود تھا، اسی طرح آپ کے اصحاب میں سے کوئی احرام میں نہیں تھا، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر ان کے ذمہ احرام لازم کردیا جائے جنہیں بار بار آنا پڑتا ہے تو وہ زندگی بھر احرام ہی میں رہیں گے، اس لئے حرج کی بنا پر احرام ساقط ہوجائے گا، امام شافعی رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل ہیں:

من يدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب وناقل الميرة والفيح ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله وخروجه إليها فهؤلاء لا إحرام عليهم لأن النبي ﷺ دخل يوم الفتح مكة حلالاً وعلى رأسه المغفر وكذلك أصحابه ولم نعلم أحداً منهم أحرم يومئذ ولو أوجبنا الإحرام على كل من يتكرر دخوله أفضى إلى أن يكون جميع زمانه محرماً فسقط للحرج وبهذا قال الشافعي (المغنی ۳/۲۶۸)۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش نہیں معلوم ہوتی، حافظ ابن کثیر نے امام ابن جریر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ائمہ کا اس پر اجماع ہے کہ مکی کے لئے تمتع نہیں ہے۔

البتہ وہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے مکی کے لئے یہ حیلہ نکالا تھا کہ وہ باہر چلا جائے اور حرم سے کافی دور جاکر عمرہ کا احرام باندھ لے لیکن ابن حزم ظاہری کہتے ہیں کہ جن کے اہل وعیال مکہ مکرمہ میں رہتے ہیں، وہ چاہے مسافرت کی مسافت طے کرلے مکی ہی رہے گا، اور "أهله حاضري المسجد الحرام" میں شمار ہوگا اور

اس کو تمتع کا حق حاصل نہیں ہوگا، وقولہ تعالی:

"ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" قال ابن جریر واختلف أهل التأویل فیمن عنیٰ بقوله (لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام) بعد إجماع جمیعهم علی أن أهل الحرم معنیون به وأنه لا متعة لهم. وقال قتادة ذکر لنا أن ابن عباسؓ کان یقول یا أهل مکة لا متعة لکم أحلت لأهل الآفاق وحرمت علیکم إنما یقطع أحدکم وادیا أو قال یجعل بینه وبین الحرم وادیا ثم یهل بعمرة. (ابن کثیر ۱/۲۳۵۔۲۳۶)۔

امام ثعالبی نے بھی "ذلك لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" میں ذلک کا مشار إلیہ رخصت تمتع کو قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہی راجح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ لمن کا لفظ اور خاص کر لام مکسور رخصت ہی کے موقع پر استعمال ہوتا ہے:

تکون الإشارة إلی التمتع وحکمه فکان الکلام ذلک الترخیص لمن لم، ویتأید هذا بقوله (لمن لم) لأن اللام أبداً إنما تجی مع الرخص (الجواہر الحسان فی تفسیر القرآن للثعالبی)۔

۴۔ سوال دوم کے جواب میں اس کی وضاحت کی جا چکی ہے کہ احرام کی پابندی اسی کے لئے ہے جو حج اور عمرہ کے ارادہ سے آرہا ہے، جو حج اور عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا وہ بغیر احرام کے آسکتا ہے، اس پر احرام واجب نہیں ہے، سوال چہارم میں صورت مسئلہ یہ ہے کہ کئی اشہر حج میں میقات سے باہر گیا اور وہ اس سال حج کا ارادہ بھی رکھتا ہے وہ واپسی میں میقات پر پہونچ کر کیا کرے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بغیر احرام کے مکہ آجائے، پھر جب حج کے لئے احرام باندھنے کا ارادہ کرے تو اسی میقات پر جا کر احرام باندھے، اگر وہ ایسا کرلے گا تو اس پر دم نہیں آئے گا۔

لو جاوز الشخص میقاتاً من المواقیت الخمسة یرید الحج أو العمرة بغیر إحرام ثم عاد قبل أن یحرم وأحرم من المیقات وجاوزه محرماً لا یجب علیه دم بالإجماع لأنه لما عاد إلی المیقات قبل أن یحرم وأحرم التحقت تلک المجاوزة بالعدم وصار هذا ابتداء إحرام منه (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۳/۷۶)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے دوسرا عمرہ کرسکتا ہے، حنفیہ ایام تشریق کے سوا ہر تاریخ میں اور ہر روز عمرہ کی اجازت دیتے ہیں، امام شوکانی نے باب باندھا ہے، "جواز العمرۃ فی جمیع السنۃ" اس کے تحت روایت لائے ہیں۔عن علی رضی الله عنه قال فی کل شهر عمرة (رواہ الشافعی)۔

باب اور اس کے تحت روایت کا حاصل یہ ہے کہ عمرہ پورے سال اور ہر مہینہ میں ہوسکتا ہے، حیاۃ القلوب فی زیارۃ المحبوب جو فارسی زبان میں حنفیہ کے نزدیک مناسک پر عمدہ ترین کتاب ہے اور جس کو حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے اپنے اہتمام میں شائع کروایا تھا، اس میں ہے: وقت جواز عمرہ ایام سال تمام است إلا آنکه مکروه است تحریماً إن شاء إحرام عمره در ایام خمسه أعنی روز عرفه

روز عید نحر و أیام تشریق ثلاثه بعد از عید نحر واما اگر ادا کرد عمره دریں ایام خمسه باحرام سابق مکروه نباشد کذا فی البحر العمیق (ص/۲۳۰)۔

لیکن بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ طواف کعبہ عمرہ سے افضل ہے، چنانچہ اسی کتاب میں ہے: مسئلہ اختلاف کرده اند علماء درانکه عمره افضل است از طواف کعبه در اوقات جواز عمره یا آنکه طواف افضل است از عمره و شیخ ابن حجر مکی گفته که معتمد آن ست که عمره افضل است از طواف، شیخ علی قاری گفته که اظهر آنست که طواف افضل است بواسطه بودن او مقصود بذات ومشروعیت او در جمیع حالات (ص/۲۳۶)۔

۶۔ حیاۃ القلوب فی زیارۃ المحبوب (ص ۲۱۳) میں ہے: "چہارم آنکه رمی نماید بنفس خود پس جائز نباشد درو ے نیابت باوجود قدرت وجائز است در وقت عجز پس مغمیٰ علیه ومریض که استطاعت رمی نه دارند جائز است رمی دیگرے برائے ایشان بطریق نیابت۔

یعنی رمی کی چوتھی شرط یہ ہے کہ بذات خود رمی کرے، لہذا قدرت کے باوجود اس میں نیابت جائز نہیں ہے، اور عدم قدرت کے وقت جائز ہے، لہذا بے ہوش اور وہ بیمار جو رمی کی استطاعت نہیں رکھتا، ان کے حق میں جائز ہے کہ کوئی دوسرا ان کی طرف سے نائب ہو کر رمی کردے" وتجوز الإنابة في الرمي لمن عجز عن الرمي بنفسه لمرض أو حبس أو كبر سن أو حمل المرأة" (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۳/۱۹۳)، جو بذات خود رمی سے قاصر ہو وہ نائب بنا سکتا ہے مثلاً بیمار، قیدی، کبیر السن اور حاملہ عورت۔

إذا كان الرجل مريضاً أو محبوساً أو له عذر جاز أن يستنيب من يرمي عنه (المغنی ۳/۴۹۰)۔

بیمار اور قیدی اور معذور کے لئے نائب بنانا جائز ہے۔

جمرات پر ازدحام کثیر دیکھنے کے بعد یہ بات دل میں آتی ہے کہ "أوله عذر" کی فہرست میں وہ شخص بھی آجاتا ہے جو نہایت ناتواں ہے، اگرچہ سن رسیدہ نہیں ہے اور اسے قوی اندیشہ ہے کہ میں بھیڑ کی دھکا مکی کا تحمل نہ کرسکوں گا اور مجمع کے پیروں تلے روندا جاؤں گا، یا وہ شخص جو انتہائی ضعیف القلب اور مجمع کثیر سے گریزاں طبیعت کا حامل ہے اور اسے قوی اندیشہ ہے کہ وہ غیر معمولی اختلاج میں مبتلا ہو جائے گا۔

لیکن کسل اور آرام پسندی کی بنا پر استنابت ہرگز جائز نہیں ہے، بیمار اور معذور کے حق میں بھی بعض مالکیہ کا قول ہے کہ وہ نائب مقرر کرنے کی صورت میں دم ادا کریں۔

۷۔ سعودیہ عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کو سرکاری اجازت نہ لینے کی وجہ سے اگر حالت احرام میں گرفتار کرلیا جائے تو وہ محصر ہیں، ان کے لئے حکم یہ ہے کہ حرم میں اونٹ یا گائے یا بکری کی ہدی ذبح کریں اور خود نہ ذبح کرسکیں تو کسی کو نائب بنا کر ذبح کرنے کی تاریخ اور وقت مقرر کرلیں، اس وقت کے گذر جانے کے بعد حلق کروائیں اور حلال ہو جائیں اور آئندہ عمرہ اور حج کی قضا کریں، "فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا

رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله" اس کی تفسیر کرتے ہوئے امام ابوالسعو دحنفی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

والمراد كل منع من عدو أو مرض أو غيرهما عند أبي حنيفة رضى الله عنه لما روى عن النبي ﷺ من كسر .أو عرج فعليه الحج من قابل ، ومعنىٰ "فما استيسر من الهدى" أن المحرم إذا أحصر وأراد أن يتحلل تحلل بذبح هدى تيسر عليه من بدنة أو بقرة أوشاة وعندنا يبعث به إلى الحرم ويجعل للمبعوث بيده يوم إمارة فإذا جاء اليوم وظن أنه ذبح تحلل. (تفسیر أبی السعود ۱/۲۰۶)۔

۸۔ مؤطا امام محمد (ص ۲۲۹) میں "باب من قدم نسكاً قبل نسك" کے تحت وارد ہے:

ان رسول الله ﷺ وقف للناس عام حجة الوداع يسألونه فجاء رجل فقال يا رسول الله لم أشعر فنحرت قبل ان أرمى قال: ارم ولا حرج، وقال آخر يا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح قال: اذبح ولا حرج، فما سئل رسول الله ﷺ عن شئ يومئذ قدم ولا أخر إلا قال افعل ولا حرج.

قال محمد وبالحديث الذى روى عن النبى ﷺ نأخذ أنه قال لاحرج فى شئ من ذلك وقال أبو حنيفة رحمه الله لاحرج فى شئ من ذلك ولم ير فى شئ من ذلك كفارة إلا فى خصلة واحدة المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم وأما نحن فلا نرىٰ عليه شيئاً.

یعنی رسول اللہ ﷺ لوگوں کی خاطر حجۃ الوداع میں ایک جگہ ٹھہر گئے تاکہ لوگ آکر مسائل دریافت کرلیں تو ایک آدمی آیا اور اس نے کہا کہ اے اللہ کے رسول میں نہیں جان سکا اور میں نے رمی سے پہلے ذبح کردیا تو آپ نے فرمایا: کوئی مضائقہ نہیں اب رمی کرلو، دوسرے نے کہا اے اللہ کے رسول میں نہیں سمجھ سکا میں نے ذبح کرنے سے پہلے حلق کروالیا، آپ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں اب ذبح کرلو، اس دن کسی شئی کی بھی تقدیم وتاخیر کے بارے میں آپ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے یہی فرمایا کہ کوئی مضائقہ نہیں اب کرلو۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی حدیث کو ہم لیتے ہیں کہ اس طرح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ بھی یہی فرماتے ہیں کہ اس تقدیم وتاخیر میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ اس میں کوئی کفارہ یادم ہے، لیکن ایک صورت ہے کہ متمتع اور قارن جب ذبح کرنے سے پہلے حلق کروالیں تو ان کے نزدیک اس پر دم عائد ہوتا ہے، لیکن ہم اس پر کسی چیز کو عائد نہیں کرتے، مؤطا کے محشی عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے "نحن" یعنی ہم کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: أنا وأبو يوسف وغيرهما۔

یعنی ترتیب کے عدم وجوب کے قائل صرف صاحبین ہی نہیں اور دیگر ائمہ احناف بھی ہیں، امام شوکانی نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور قائلین وجوب ترتیب کے ایک ایک جز کا معقول جواب دیا ہے، عجیب اتفاق ہے کہ اس مسئلہ میں امام اعظم رحمہ اللہ یکہ وتنہا کھڑے ہیں، کوئی مسلک ان کا ہمنوا نہیں حتی کہ صاحبین اور دیگر ائمہ احناف بھی ان کے ساتھ نہیں ہیں (نیل الاوطار ۵/۷۳۔۷۴)۔

امام ابن حزم ظاہری لکھتے ہیں کہ رمی، حلق، ذبح، طواف اور سعی میں جس کو چاہیں آپ مقدم کردیں اور جس کو چاہیں مؤخر کردیں اس میں کوئی حرج نہیں ہے:

وجائز في رمي الجمرة والحلق والنحر والذبح وطواف الإفاضة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة أن تقدم أيها شئت على إيها شئت لا حرج في شيء من ذلك (المحلی ۵/۱۹۱)۔

۹۔ حج بدل کرنے والے کو اگر مستنیب نے کسی خاص قسم کے ساتھ پابند نہیں کیا ہے تو وہ المعروف کالمذکور کے تحت تمتع پر محمول ہوگا، اور حج بدل آج کل اسی طرح مروج ہے، دم تمتع اور اگر مستنیب نے قران کا حکم دیا ہے تو دم قران آمر کے مال میں لازم ہوگا، نائب کے مال میں نہیں، ہاں اگر آمر نے صراحۃً تمتع یا قران سے منع کردیا ہے تو دم نائب کے مال سے دیا جائے گا:

ودم المتعة والقران إن أذن له في ذلك على المستنيب لأنه إذن في سببهما وإن لم يؤذن له فعليه (المغنی ۳/۲۳۳)۔

میت کی طرف سے حج تمتع کیا جاسکتا ہے۔ متى توفي من وجب عليه الحج ولم يحج وجب أن يخرج عنه من جميع ماله مايحج به عنه ويعتمر (المغنی ۳/۲۴۲)۔

۱۰۔ عورت نے طواف زیارت نہیں کیا اور وہ حائضہ یا نفساء ہوگئی اور انتظار کی گنجائش نہیں ہے تو وہ غسل کرے اور پائجامہ کے نیچے لنگوٹ باندھے، پھر طواف کرے اور سعی بین الصفا والمروۃ کرے اور بدنہ ذبح کرے یعنی پانچ سال کا اونٹ یا دو سال کی گائے۔

وإذا اضطرت المرأة اضطراراً شديداً لمغادرة مكة قبل انتهاء مدة الحيض أو النفاس ولم تكن قد طافت طواف الإفاضة فتغتسل وتشد الحفاظ الموضوع في أسفل البطن شداً محكماً ثم تطوف بالبيت سبعاً طواف الإفاضة ثم تسعىٰ بين الصفا والمروة سبعاً وعليها ذبح بدنة (وهي ما أتم خمس سنين من الإبل أو أتم سنتين من البقر) وذلك تقليداً للحنفية الذين يقولون بصحة الطواف حينئذ مع الحرمة و وجوب إهداء البدنة (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۳/۱۶۳)۔

۱۱۔ عورت کے شوہر کا سفر حج میں اگر انتقال ہوجائے تو اگر وہ اپنے گھر سے قریب ہے تو واپس آجائے اور اگر بعید ہے اور مکہ مکرمہ سے قریب ہے تو پہلے حج کرے، پھر عدت گذارے، شوہر کی وفات ادائیگی حج سے مانع نہیں ہوگی۔

وإذا خرجت للحج فتوفي زوجها وهي قريبة رجعت لتعتد في منزلها وإن تباعدت مضت في سفرها. (المغنی ۳/۲۴۱)۔

بیوی اگر اعتکاف منذور میں ہو اور شوہر کا انتقال ہوجائے تو امام مالک اور ربیعۃ الرائی کے نزدیک وہ اپنا اعتکاف پورا کرے، اعتکاف سے فارغ ہونے کے بعد عدت گذارے اس لئے کہ اعتکاف منذور بھی واجب ہے، اور شوہر کے گھر عدت گذارنا بھی واجب ہے، اور صورت یہ ہے کہ وہ اعتکاف شوہر کے مکان کے سوا کسی دوسرے مکان

میں کئے ہوئے ہے، یہاں دو واجب متعارض ہو گئے لہذا جو پہلے واجب ہوا وہ پہلے ادا کیا جائے گا، اسی طرح حج کا مسئلہ ہے، حج پہلے واجب ہوا، عدت بعد میں واجب ہوئی، لہذا حج پہلے ادا کیا جائے گا۔

قال ربيعة ومالك وابن المنذر أن المعتكفة إذا توفي زوجها تمضي في اعتكافها حتى تفرغ منه ثم ترجع إلى بيت زوجها فتعتد فيه لأن الاعتكاف المنذور واجب والاعتداد في البيت واجب فقد تعارض واجبان فيقدم أسبقهما (المغنی ۳/۲۰۷)۔

☆☆☆☆☆

بعض مسائل حج وعمرہ

مفتی عزیز الرحمٰن، بجنور

دخول مکہ بلا احرام:

احرام حج وعمرہ کے لئے ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز کے لئے تکبیر تحریمہ، لیکن بلا حج اور عمرہ کی نیت سے کسی دوسری ضرورت سے مکہ معظمہ میں بلا احرام کے داخلہ میں ہمارے اور دیگر ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ دونوں فریق کا استدلال احادیث سے ہے۔ ہمارے نزدیک حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے:

لاتجاوزوا المیقات بغیر إحرام (بلا احرام کے میقات سے تجاوز نہ کرو)۔

اس کو ابن ابی شعبہ نے روایت کیا ہے جبکہ حضرات شوافع نے حضرت انسؓ کی وہ روایت نقل کی ہے جس میں مذکور ہے:

ان النبی ﷺ دخل مکة یوم الفتح وعلی رأسه المغفر.

نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے دن مکہ میں اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر پر خود موجود تھا۔

قال الطیبی دل علی جواز الدخول بغیر إحرام لمن لایرید النسک وھذا أصح قول الشافعی (مرقاۃ ۸/۵)۔

طیبی کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس شخص کے لئے جس کا مناسک ادا کرنے کا ارادہ نہ ہو بغیر احرام کے (مکہ میں) دخول کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ اور یہ امام شافعی کا صحیح قول ہے۔

علماء احناف نے اس بارے میں ایک حیلہ نقل کیا ہے کہ اگر کوئی آفاقی داخل میقات بستان بنی عامر میں کسی کام سے جائے اور اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا نہ ہو تو وہ مکہ معظمہ میں کسی دوسری ضرورت سے بلا احرام کے داخل ہو سکتا ہے، اس حیلہ کو در مختار میں اور ہدایہ میں اور مناسک ملا علی قاری میں بھی نقل کیا گیا ہے لیکن اس حیلہ کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہے، امام یوسف نے پندرہ دن کے قیام کی قید لگائی ہے:

وعن أبی یوسف لو نوی الإقامة خمسة عشر یوماً فالجواب علی ما ذکر یعنی إن نوی أن یقیم به خمسة عشریوما جاز له أن یدخل مکة بغیر إحرام لأنه صار وطنا له.

امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر اس نے پندرہ دن قیام کرنے کی نیت کرلی تو پھر جواب وہی ہوگا جو اوپر ذکر کیا گیا یعنی اگر اس نے مکہ میں پندرہ دن کے قیام کی نیت کرلی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہو جائے اس لئے کہ مکہ اس کے لئے اب بحیثیت وطن ہو گیا۔

لیکن دوسرے حضرات نے اس قید کا انکار کیا ہے:

سواء نوى الإقامة خمسة عشر يوماً أو لم ينو (البنایہ ۲/۱۵۸، مطبوعہ نولکشور)۔

خواہ پندرہ دن کے قیام کی نیت کرے یا نہ کرے۔

اس سے حیلہ جواز اور رخصت کا پہلو نمایاں ہو رہا ہے۔ اور موجودہ زمانہ میں ضرورت اور حرج کی وجہ سے اسی کو اصولاً ترجیح دیا جائے۔

وقال أبو عمر لا أعلم خلافاً بين فقهاء الأمصار في الحطابين ومن يدمن الاختلاف إلى مكة ويكثره في اليوم والليلة أنهم لا يؤمرون بذلك لما عليه فيه المشقة (فتح الملہم ۳/۳۱۲)۔

ابو عمر کہتے ہیں کہ لکڑیاں جمع کرنے والے اور جو مکہ ہمیشہ اور کثرت سے آتے جاتے رہتے ہیں ان کے سلسلہ میں مصری فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کا مجھے علم نہیں ہے۔

علامہ ابو عمر بن عبد البر نے یہ تاثر دیا ہے کہ حج اور عمرہ کے علاوہ دوسری ضروریات سے آفاقی حضرات جو بار بار آتے جاتے رہتے ہیں بربنائے مشقت ان پر احرام نہیں ہے، لیکن ہمارے مشائخ میں سے حضرت شیخ الہندؒ بربنائے علت تعظیم بقعۂ مبارکہ اس صورت میں بھی احرام کو کہا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ:

۱۔ بہر صورت احرام باندھ کر مکہ معظمہ میں داخل ہونا چاہئے خواہ حج و عمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو۔

قال محمد في الأصل أما إذا أراد الآفاقي وفي الخانية ومن كان خارج الميقات، دخول مكة فينبغي له أن يحرم من الميقات بحج أو عمرة سواء دخل مكة مريداً للنسك أو دخلها الحاجة من الحوائج (التاتارخانیہ ۲/۴۷۵)۔

امام محمد سے کتاب الاصل میں منقول ہے کہ جب آفاقی نے ارادہ کیا، اور خانیہ میں ہے کہ وہ شخص جو میقات سے باہر ہے اور وہ مکہ میں داخل ہونا چاہتا ہو تو اسے چاہئے کہ وہ میقات سے ہی حج یا عمرہ کا احرام باندھے خواہ وہ مکہ میں مناسک ادا کرنے کے ارادہ سے داخل ہو یا اپنی کسی ضرورت کے لئے داخل ہو۔

۲۔ وعند الشافعي إنما يلزمه الإحرام إذا أراد دخول مكة للحج أو للعمرة أما إذا كان لأمر آخر فلا يلزمه الإحرام ومن كان أهله في الميقات أو داخل الميقات جاز له دخول مكة بغير إحرام لحاجة من الحوائج وكذا من كان أهل مكة خرج منها لحاجة له نحو أن يستطاب وما أشبهه جاز له أن يدخلها بغير إحرام (۲/۴۷۵)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ حج یا عمرہ کے لئے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو اس پر احرام باندھنا لازم ہے، لیکن اگر کسی دوسرے کام کا ارادہ ہو تو پھر احرام لازم نہیں ہے، اور جس کے گھر والے میقات کے پاس یا میقات کے اندر ہوں تو اس کے لئے کسی ضرورت کی خاطر بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے، اور اسی طرح اہل مکہ میں سے کوئی اپنی ضرورت کے لئے مکہ سے باہر نکلے مثلاً ...تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ پھر بغیر احرام

کے مکہ میں داخل ہوجائے۔

میرے نزدیک امام محمد کے قول میں ینبغی کی قیداور درمختاراور ہدایہ میں حیلہ بستان بنی عامر سے یہ ظاہر ہورہا ہے کہ علامہ ابن عبدالبر نے علت مشقت کو جوملحوظ رکھا ہے اس کی بنا پر بلا احرام کے داخلہ کورات ودن کی آمد ورفت میں دیگر ضروریات کے لئے ترجیح حاصل ہونا چاہیے، واللہ تعالی اعلم۔

۳۔ مکی جبکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کا میقات حرم ہی ہے، اپنے میقات سے باہر جائے گا اور آئے گا کہ حج کا ارادہ اس نے ساقط نہ کیا ہوگا تو اس کو دم ادا ہی کرنا پڑے گا جیسا کہ سوال کی عبارت میں ہے، اگر یہ دم سے بچنا چاہتے ہیں تو باہر سے باہراحرام باندھ کرعرفات چلے جائیں۔

فعلى من كان حنفيا منهم أن يحرم بالحج قبل أن يدخل الحرم وإلا فعليه دم لمجاوزة الميقات بغير إحرام .... إلى قوله..... إذا أحرم هؤلاء مكة كما هو معتادهم وتوجهوا إلى عرفة ينبغي أن يسقط غرم دم المجاوزة لوصولهم أول الحل ملبين لأنه عود منهم إلى ميقاتهم مع الإحرام والتلبيه وذلک المسقط لدم المجاوزة . اللهم إلا أن يقال لا يعد هذا عوداً منهم إلى الميقات لأنهم لم يقصدوا العود إليه لئلا في ما لزم بالمجاوزة بل قصدوا العرفة ولم أجد من تعرض لذلک، والله اعلم . (ارشادالساری ا/۵۸)۔

اہل مکہ میں سے جو حنفی ہے اس پر یہ ہے کہ وہ حرم میں داخل ہونے سے پہلے حج کا احرام باندھ لے ورنہ بغیر احرام کے میقات کو پار کرنے کی وجہ سے اس پر دم لازم آئے گا.........اوراگر ان لوگوں نے مکہ میں احرام باندھا جیسا کہ عام طور پر وہ کرتے ہیں اورعرفہ چلے گئے تو ان کے تلبیہ کرتے ہوئے حل میں پہونچنے کے بعد دم تجاوز کا فدیہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ عمل احرام اور تلبیہ کے ساتھ میقات کی طرف ان کا لوٹنا ہے، اور یہ چیز دم تجاوز کو ساقط کردیتی ہے۔

۴۔ترتیب افعال یوم النحر :

اعلم أن الترتيب بين الرمي و الذبح والحلق للقارن والمتمتع واجب عند أبي حنيفة وسنة عندهما وكذا تخصيص الذبح بايام النحر ،وأما تخصيص الذبح بالحرم فإنه شرط .

جاننا چاہئے کہ قارن اور متمتع کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے، اوراسی طرح ذبح کو ایام النحر کے ساتھ خاص کرنا بھی ہے، لیکن ذبح کو حرم کے ساتھ خاص کرنا تو یہ شرط ہے۔

والترتيب بين الحلق والطواف ليس بواجب وكذا بين الرمي والطواف ، فما قيل إن الترتيب بين الرمي والحلق والطواف واجب ليس بصحيح (مرقاۃ۵/۳۶۳)۔

حلق اور طواف کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے اوراسی طرح رمی اور طواف کے درمیان بھی، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ رمی، حلق اور طواف کے درمیان ترتیب واجب ہے صحیح نہیں ہے۔

اس باب میں متعدد احادیث ہیں اور شراح احادیث نے اس مسئلہ پر بہت طویل کلام کیا ہے۔

وروی عن ابن عباس من قدم شیئاً علی شیء فعلیه دم وبه قال سعید بن جبیر وذهب الشافعی وصاحبا أبی حنیفة وجمهور السلف والعلماء وفقهاء أصحاب الحدیث إلی عدم وجوب الترتیب بین الوظائف المذکورة (فتح الملهم ۳/۳۴۱)۔

حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جس نے کسی کو کسی پر مقدم کردیا تو اس پر دم ہے، اور سعید بن جبیر بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن امام شافعی، صاحبین، جمہور علماء سلف اور محدثین فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مذکورہ وظائف کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ کا مستدل یہ آیت مبارک ہے: ''ویذکروا اسم الله فی أیام معلومات علی ما رزقهم من بهیمة الأنعام فکلوا منها وأطعموا البائس الفقیر ثم لیقضوا تفثهم ولیوفوا نذورهم ولیطوفوا بالبیت العتیق.

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس نص سے ترتیب واجب ہے جبکہ حضرات صاحبین اس آیت اور دوسری احادیث سے ترتیب کو مسنون قرار دیتے ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس طویل حدیث جو حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قربانی کے بارے میں ہے ذکر فرمانے کے بعد تحریر فرمایا ہے:

ثم أوحی الله إلی محمد أن اتبع ملة إبراهیم حنیفاً وقد اتبع محمد ﷺ ملة إبراهیم کما أمره الله تعالیٰ فأدی المناسک حسبما کان إبراهیم أداها وقال خذوا عنی مناسککم. وقال وهو مشاعرکم فإنکم علی إرث من إرث أبیکم إبراهیم کما قال الله تعالی ملة أبیکم إبراهیم وهذا کله یدل علی وجوب المتابعة هذین النبیین (فتح الملهم ۳/۳۴۲)۔

پھر اللہ تعالی نے محمدؐ کے پاس وحی بھیجی کہ ''اتبع ملة ابراهیم حنیفا'' تو محمد ﷺ نے ملت ابراہیمی کی اتباع کی جیسا کہ اللہ تعالی نے آپؐ کو حکم دیا، لہذا آپؐ نے مناسک حج اسی کے مطابق ادا کئے جیسا ابراہیمؑ نے ادا کیا تھا، اور فرمایا: "خذوا عنی مناسککم" تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک حاصل کرلو، اور فرمایا: یہی تمہارے مشاعر ہیں جو تمہیں تمہارے باپ ابراہیم سے وراثت میں ملے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "ملة أبیکم إبراهیم" اور یہ تمام چیزیں ان دونوں نبیوں کی اتباع کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں۔

بہرحال حنفیہ ہی کے یہاں مسئلہ مختلف فیہ ہے، حضرات صاحبین سنیت کے قائل ہیں اور امام اعظم وجوب کے۔ اسلئے ضرورت کے وقت اشخاص اور حالات کا لحاظ رکھتے ہوئے حکم دینا چاہئے یعنی دم اور عدم دم کا، واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

حج میں نیابت:

حج چونکہ ایک مرکب عبادت ہے جو مال اور بدن دونوں سے ادا کی جاتی ہے اسلئے حضرات حنفیہ کے

نزدیک اس میں نیابت جائز ہے۔

اس باب میں دوحدیث ہیں ایک امرأۃ من خثعم والی اور دوسری أتی رجل النبی ﷺ والی، ان دونوں کو مشکوۃ شریف نے روایت کیا ہے، ان دونوں احادیث سے حضرات فقہاء نے متعدد احکامات استنباط کئے ہیں مثلاً حج بدل جس کی طرف سے کیا جارہا ہے وہ قریبی رشتہ دار یعنی لڑکا ہے یا غیر ہے، مرنے والے نے وصیت کی ہے یا نہیں، یا اگر آمر ہے تو وہ کون سے حج کا امر کر رہا ہے۔ اس باب میں حج بدل کرنے والا مامور اور کرانے والا آمر کہلاتا ہے، ظاہر ہے اس بارے میں حج بدل کرنے والے کا اپنا اختیار نہیں ہے۔ وہ ویسا ہی کرسکتا ہے جیسا کہ اس کو حکم دیا گیا ہے، اگر اس کے خلاف کرے گا تو مال کا ضامن ہوگا۔

حج کے اقسام میں تین قسم کے حج ہیں، افراد، تمتع اور قران۔ پہلے اور تیسرے حج میں احرام اور اس کی پابندیاں مسلسل چلتی ہیں جبکہ تمتع میں درمیان میں احرام سے باہر آنے کا موقع ملتا ہے، فائدہ اس میں یہ ہے کہ ایک ہی سفر میں حج اور عمرہ دونوں ادا کئے جاتے ہیں۔ آمر چونکہ عام طور سے مطلقاً حج کو بھیجتا ہے اس کو قید نہیں کرتا، مامور اپنی سہولت کے لئے یا فضیلت کے لئے تمتع یا قران کرتے ہیں اس لئے حضرات فقہاء نے فرمایا ہے۔

الف۔ **إذا أمرهٗ غيره بالإفراد بحجة أو عمرة فقرن فهو مخالف ضامن في قول ابي حنيفة وقال أبويوسف ومحمد يجزئ عن الآمر استحسانا.**

اگر کسی اور نے اس کو افراد حج یا عمرہ کا حکم دیا اور اس نے قران کرلیا تو وہ خلاف ورزی کرنے والا قرار پائے گا، اور امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ضامن ہوگا، امام ابویوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ حکم دینے والے کی طرف سے استحساناً یہ عمل کافی ہو جائے گا۔

ب۔ **ولو أمرهٗ بالحج فاعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف في قولهم وفي الخانية لا يجوز ذلك عن حجة الإسلام عن نفسه** (التاتارخانیۃ ۲/۵۴۶)۔

اور اگر اس کو حکم دیا تھا حج کا اور اس نے عمرہ کرلیا پھر مکہ سے حج کیا تو سب کے نزدیک خلاف ورزی کرنے والا ہوگا، اور خانیہ میں ہے کہ ذاتی فریضۂ حج کی صورت میں یہ جائز نہ ہوگا۔

ج۔ **يصير مخالفاً للقران أو التمتع** (درمختار ۲/۲۴۸)۔

قران یا تمتع کی خلاف ورزی کرنے والا ہوگا۔

درمختار میں قران، کے بارے میں استحسان کی قید کو ملحوظ نہیں رکھا۔ جبکہ استحساناً قران جائز ہے کیونکہ اس میں حج ادا ہو جاتا ہے اگرچہ دم قران مامور پر ہی ہوتا ہے۔

حج تمتع کے بارے میں ملا علی قاری نے المناسک میں بیان کیا ہے کہ اگر حج تمتع آمر کی اجازت سے بھی کیا ہے، تب بھی حج ادا نہ ہوگا اگرچہ ضمان مامور پر نہ ہوگا، ہمارے مشائخ میں سے حضرت مولانا گنگوہی اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب نے بھی عدم جواز ہی کو کہا ہے (ارشاد الساری بحواله ۲۸۷-۲۹۰)۔

ہمارے مشائخ نے تمام امور کوملحوظ رکھتے ہوئے ہر حال میں عدم جواز کا حکم دیا ہے۔ رہا دشواریوں کا پیش آنا اس کے کوئی معنی نہیں ہیں، اس کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ مسئلہ مذکورہ میں جب اصل کی اجازت ہی سے کچھ نہیں بنتا تو وارث وغیرہ کی اجازت کوئی معنی نہیں رکھتی، واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

طواف زیارت اور حائضہ:

الف: طواف زیارت حج کا رکن ہے بغیر اس کے حج مکمل نہیں ہوتا، اگر چہ وقوف عرفات جو حج کا رکن اول ہے اس کے مقابلہ میں طواف زیارت کم اہم ہے۔

طواف الزيارة يسمى طواف الركن والإفاضة وطواف الحج وطواف الفرض وطواف يوم النحر لكون وقوعه فيه أفضل وهو ركن لا يتم الحج إلا به لكنه دون الركن الأعظم وهو الوقوف بعرفة لفوات الحج بدونه بخلاف الطواف فإنه مستدرك بأدائه فى وقته الموسع إلى آخر عمره أويلزم بدنة بفوته عند موته إن أوصى بإتمام الحج (مناسک ملا علی قاری/۹۱)۔

ب۔ اس کے بعد معلوم ہے کہ طواف البیت کو جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

الطواف بمنزلة الصلاة إلاأن الله أباح فيه النطق فمن نطق فلا ينطق إلابخير رواه الحاكم فى المستدرك والطبرانى وفى رواية الطواف بالبيت صلوة إلا أن الله أباح فيه الكلام.

طواف نماز کے درجہ میں ہے، مگر اللہ نے اس میں گفتگو کرنے کی اجازت دی ہے، تو جو کوئی گفتگو کرے تو بھلی بات کرے۔

ج۔ ملا علی قاری نے واجبات طواف میں ذکر کیا ہے:

ترجمہ: یعنی وہ افعال جن کے بغیر طواف درست ہے اور ان کے ترک کی وجہ سے دم کے ذریعہ تلافی کی جائے گی، سات ہیں: پہلا حدث اکبر واصغر سے طہارت ہے، یعنی ان دونوں میں کفارہ اور اثم کے اعتبار سے تفریق کی صورت.... میں إلی قولہ۔ جبکہ طواف تمام شرائط کے اعتبار سے نماز کی طرح ہے، آپؐ کے استثنائی عمل کے ساتھ یعنی ترک استقبال اور جواز مشی وغیرہ، پھر جب ثابت ہوگیا کہ نجاست حکمیہ سے پاکی ضروری ہے تو اگر اس نے نجاست حکمیہ سے طاہر نہ ہونے کی حالت میں طواف کیا تو ہمارے نزدیک درست ہے، اور امام احمد کے نزدیک اس کے لئے یہ جائز نہیں، اور وہ گنہگار ہوگا اور اس پر اعادہ واجب ہے، اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں جزا، یہی حکم ہر اس واجب کا ہے جسے ترک کردیا گیا ہو۔ (مناسک/۳)۔

د۔ **فصل فى محرماته الطواف اى جنس الطواف حال كون الطائف جنبا أو حائضا أو نفساء حرام أشد حرمة إلى قوله ولا مفسد الطواف انما مبطله......** (مناسک/۱۱۲)۔

محرمات طواف کے سلسلے میں ایک فصل، جنس طواف حالت جنابت یا حالت حیض ونفاس میں سخت حرام ہے......

ھ۔ روی عنه أن عليه صدقة فلو أنه لم يعد الطواف حتى رجع إلى أهله فعليه إن كان جنبا بدنة وإن كان محدثا فعليه شاة (التاتارخانیہ)۔

ان سے روایت ہے کہ اس کے ذمہ صدقہ ہے، تو اگر اس نے طواف کا اعادہ نہیں کیا اور اپنے گھر واپس چلا گیا تو جنبی ہونے کی صورت میں اس کے ذمہ ایک بدنہ ہے اور محدث ہونے کی صورت میں بکری۔

وفي الهداية لو رجع إلى أهله وقد طاف جنبا عليه أن يعود وإن لم يعد بعث بدنة اجزأه إلا أن الأفضل العود (التاتارخانیہ ۲/۵۱۷)۔

اور ہدایہ میں ہے کہ اگر وہ گھر واپس ہوگیا اور اس نے حالت جنابت میں طواف کرلیا تھا تو اسے واپس آنا ہوگا، اور اگر واپس نہیں آیا اور ایک بدنہ بھیج دیا تو بھی کافی ہے، اگر چہ واپسی ہی بہتر ہے۔

و۔ ولو انقطع دمها اى دم الحائض بدواء أو لا أى لا بدواء أو لم ينقطع، أى بالكلية فاغتسلت أو لا أى أوما اغتسلت وطافت ثم عاد دمها فى أيام عادتها، يصح الطواف ولزمها بدنة وكانت عاصية أى نتبين لدخول المسجد ونفس الطواف وعليها أن تعيده طاهرة من الحدثين فإن إعادته سقط ما وجب اى من البدنة وعليها التوبة ....۔

اور اگر حائضہ کا خون دوا کے ذریعہ یا بغیر دوا کے رک گیا یا بالکلیہ نہیں رکا، پھر اس نے غسل کیا یا نہ کیا اور طواف کرلیا، پھر اس کے معمول کے دنوں میں اس کا خون عود کر آیا تو ایسی صورت میں طواف درست ہوگا اور اس پر بدنہ لازم ہوگا، اور وہ دو وجوہ سے گنہگار ہوگی: ایک تو دخول مسجد کی وجہ سے اور دوسرے نفس طواف کی وجہ سے، اور اس پر لازم ہے کہ دونوں حدثوں سے پاک حالت میں طواف کا اعادہ کرے، تو اگر اس نے اعادہ کرلیا تو واجب شدہ بدنہ ساقط ہوجائے گا، اور اس پر معصیت سے توبہ لازم ہے۔

مذکورہ بالا اقتباسات سے طواف زیارت کی رکنیت اور اس کے ترک پر یا حالت جنابت یا حیض میں کرنے کی برائی اور معصیت اور جرمانہ ثابت ہے کہ طواف دوبارہ کرنا ہوگا یا بدنہ ادا کرنا ہوگا، اس کے بغیر چھٹکارا نہیں، اگر ممکن نہ ہوتو اس کے اہتمام کی وصیت کرنی لازم ہے، بہرصورت ادائیگی ضروری ہے۔ آسان صورت یہی ہے کہ ان ایام میں یا تو انتظار کرنا چاہیے یا انجکشن کے ذریعہ خون بند کرلینا چاہئے۔ انتظار کی صورت میں سعودی انتظامیہ اور ہندوستانی سفارت خانہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

محمد ابوالحسن علی
دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ۔ گجرات

ا۔ حج یا عمرہ کی نیت کئے بغیر حدود حرم میں داخلہ:

احناف کے نزدیک حج وعمرہ کے علاوہ تجارت اور دیگر حاجات کے لئے بھی حدود حرم میں داخل ہونے کے لئے میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے۔ حضرت امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے نزدیک بغیر احرام کے دخول جائز ہے، البتہ امام شافعیؒ سے عدم جواز کی روایت بھی مشہور ہے، بعض علماء نے تو جمہور فقہاء ومحدثین کا مسلک عدم جواز کا ثابت کیا ہے، البتہ امام مالکؒ وشافعیؒ سے جواز کی روایت بھی نقل کی گئی ہے۔

دلائل احناف:

آیت کریمہ: لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم و مقصرين ۔ امام شافعیؒ اس آیت سے عدم جواز ثابت کرتے ہوئے تفصیلی گفتگو فرماتے ہیں کہ تمام انبیاء کرام علیہم السلام ہمیشہ احرام کے ساتھ تشریف لائے ہیں، کسی بھی نبی کے بارے میں بغیر احرام کے آنا ثابت نہیں ہے اور نہ آپ ﷺ (سوائے فتح مکہ مکرمہ کے) بغیر احرام کے داخل ہوئے ہیں۔ ان دلائل کی وجہ سے ہم نے یہ کہا ہے کہ سنت اللہ تعالی اپنے بندوں کے بارے میں یہی ہے کہ بندے بغیر احرام کے داخل نہ ہوں، اور ہم نے اپنے علماء سے سنا ہے کہ اگر کسی نے بیت اللہ کی منت مانی تو اس کو حج یا عمرہ کے احرام کے ساتھ آنا ضروری ہے۔

امام شافعیؒ اس کی وجہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انہوں نے ان ہی دلائل کی وجہ سے احرام کی شرط لگائی جو میں نے ذکر کی، اور حق تعالی نے بھی دخول حرم کی کیفیت ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الخ.... قال الشافعيؒ فدل على وجه دخوله للنسک وفي الأصل وعلى رخصة الله تعالى في الحرب و عفوه فيه عن النسک.

آگے اور وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس آیت میں دلالت ہے اس بات کی طرف کہ مکہ مکرمہ اور دوسرے شہروں میں فرق ہے کہ تمام بلاد اس بات میں یکساں ہیں کہ وہاں بغیر احرام کے داخل ہوتے ہیں اور مکہ مکرمہ اس بات میں منفرد ہے کہ وہاں بغیر احرام کے داخل نہیں ہو سکتے ہیں (کتاب الام ۲: ۱۲۱)۔

اس روایت سے اور اس کے بعد والی طویل عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ احناف کی طرح عدم جواز ہی کے قائل ہیں۔ کیونکہ آگے جو عبارت جواز پر دلالت کرتی ہے اس میں بھی استثنائی شکلیں، مثلاً لکڑی چننے والے، ضرورت مند، لڑائی سے بچنے والے وغیرہ کے لئے تاویل کی ہے اور وہ بھی خود حضرت امام شافعیؒ کا قول نہیں بلکہ آپ کے ساتھیوں کا قول نقل کیا ہے۔

إلا أن من اصحابنا من يخص للحطابين، ومن دخلها أياما لمنافع أهلها والكسب لنفسه ورأيت أحسن مايحمل هذا القول إلى ان انتياب هئولاء مكة انتياب كسب لا انتياب تبرر، وان ذلك متابع كثير متصل فكانوا يشبهون المقيمين فيها.

آگے علامہ ذکر کی کہ یہ غلام ہوں گے جو حج کے سلسلے میں غیر ماذون ہوں گے۔ پس جبکہ فرض حج غلام سے ساقط ہوسکتا ہے تو احرام بھی ساقط ہو جائے گا (حوالہ بالا ۱۲۱/۲) مگر ہمارے بعض ساتھی لکڑی چننے والوں اور اس میں اس کے باشندوں کے فائدے کے لئے اور اپنی کمائی کے لئے داخل ہونے والوں کے لئے تخصیص کرتے ہیں، میرا خیال ہے کہ اس قول کا سب سے بہتر محمل یہ ہے کہ ان لوگوں کا مکہ آنا کسب کی خاطر ہے، نہ کہ عبادت کی خاطر، اور یہ پیہم، کثرت سے اور بار بار پیش آتا ہے تو یہ لوگ وہاں کے مقیم باشندوں کے مشابہ ہوگئے۔

وفي المنهاج للنوويؒ من قصد مكة غير محرم لاشك أنه يستحب له أن يحرم بحج أو عمرة: وفي قول يجب إلا ان يتكرر دخولها بحطاب و صياد: وفي المغني قال أحمدؒ لا يدخلها أحد بغير احرام و عنه ما يدل على أن الإحرام مستحب (النہایہ شرح الہدایہ ۳۲/۴)۔

امام نووی کی کتاب "المنہاج" میں ہے: جس نے احرام کے بغیر مکہ کا قصد کیا تو کوئی شک نہیں کہ اس کیلئے حج یا عمرہ میں احرام باندھنا مستحب ہے، اور ایک قول کے مطابق واجب ہے، مگر یہ کہ بار بار داخل ہونا پڑتا ہو، جیسے لکڑی چننے والے اور شکاری کے لئے، اور مغنی میں ہے امام احمد نے فرمایا: بغیر احرام کے کوئی اس میں داخل نہ ہوگا اور ان ہی سے ایک روایت ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ احرام مستحب ہے۔

نیز احادیث کا عموم "لا يجاوز احد الميقات إلا محرما، (ہدایہ) کوئی شخص احرام کے بغیر میقات سے آگے نہ بڑھے۔ "لا يجاوز الوقت الا باحرام" (مصنف ابن ابی شیبہ طبرانی) اسی طرح مسند شافعی میں ہے: حضرت عبداللہ بن عباسؓ میقات سے بغیر احرام کے گذرنے والوں کو واپس کرتے تھے، یہی روایت حضرت ابن عباسؓ سے ابن ابی شیبہ اور اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں ذکر کی ہے۔ (اعلاء السنن ۱۸/۱۰) وكذا في الفتح لابن الهمام۔ یہ تمام روایات منطوقہ اس روایت کے مفہوم مخالف سے استدلال میں اولی ہوگی جس روایت میں احرام کے لئے حج وعمرہ کا لفظ صراحۃً مذکور ہے، جبکہ اس روایت میں یہ تحقیق بھی باقی ہے کہ وہ راوی کا کلام ہے، یا آپ ﷺ کا کلام ہے، کچھ حضرات نے اس کو راوی کا کلام مانا ہے کہ حدیث مرفوع نہیں ہے، نیز حدیث شریف کے مرفوع تسلیم کرنے کے بعد بھی احادیث منطوقہ کے مقابلہ میں مخالف مفہوم قابل اعتبار نہ ہوگا۔

احناف کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ احرام مقام کی عظمت وشرافت کے پیش نظر ہے اور وہ علت باقی ہے، لہٰذا احرام لازمی ہوگا، حاجی وغیر حاجی اس میں برابر ہیں (فتح القدیر ۴۲۶-۴۲۷/۲)۔

علامہ کاسانی آپ کی حدیث شریف "ألا أن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي إنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة(الحديث)۔

خبردار مکہ حرام ہے اس وقت سے جب اللہ نے اس کو پیدا کیا تھا، مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہ ہوا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، صرف میرے لئے دن کے ایک وقت میں حلال کیا گیا اور پھر قیامت تک کے لئے اس کی حرمت واپس ہوگئی۔

سے تین طرح استدلال کرتے ہیں۔(۱) ألا إن مكة حرام (۲) لا تحل لأحد بعدى (۳) ثم عادت حراما إلى يوم القيامة مطلقا من غير فصل "سے" اور: روى ابن عباسؓ عن النبى ﷺ أنه قال لا يحل دخول مكة" بغير احرام سے بھی (آپ ﷺ نے فرمایا: بغیر احرام مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں) (بدائع ۲/۱۶۴)۔

اسی طرح کے دلائل تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق میں مذکور ہیں۔ البتہ اس میں ابن عباسؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے: لا يدخل أحد مكة إلا بإحرام (الحديث) (تبیین الحقائق ۲/۷) اعلاء السنن میں الفاظ ہیں: لا يتجاوز أحد المواقيت إلا بإحرام۔ بیہقی کے الفاظ: لا يدخل احد مكة إلا محرما ہیں (اعلاء السنن ۱۰/۱۷)۔

مجوزین کے دلائل:

حدیث شریف کے الفاظ "لمن كان يريد الحجة والعمرة" سے معلوم ہوا کہ حج وعمرہ کے علاوہ کے ارادے سے آنے والے کیلئے احرام کی ضرورت نہیں ہے، حدیث ابن عباسؓ أنه عليه الصلوة والسلام قال: فيهن أى هذه المواضع لهن اى لأهل هذه المواضع و لمن اتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد الحجة والعمرة (الحدیث متفق علیہ)۔

آپ ﷺ نے فرمایا ان مقامات اور ان کے باشندوں کیلئے اور ان مقامات کے باشندوں کے علاوہ ان لوگوں کیلئے جو حج اور عمرہ کے ارادے سے یہاں آئیں۔

(۲) وفى مسلم والنسائى: أنه عليه الصلوة والسلام دخل يوم الفتح مكة و عليه عمامة سوداء بغير إحرام" آپ ﷺ نے حج وعمرہ کے علاوہ بنیت فتح مکہ احرام نہیں باندھا تھا (فتح القدیر ۲/۴۲۶)۔

مسلم اور نسائی میں ہے کہ آپ ﷺ مکہ میں اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر مبارک پر کالی پگڑی تھی اور آپ بغیر احرام کے تھے۔

(۳) حدیث ابن عباسؓ: لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما" میں ایک راوی خصیف کو بعض نے ضعیف کہا ہے۔ قال الحافظ فى الدراية: و فيه خصيف إلى اخره۔

مجوزین کے دلائل پر گفتگو:

إعلاء السنن میں اس کا جواب دیتے ہوئے نقل کیا گیا ہے: قلت فماله ؟ وهو حسن الحديث على الأصل الذى أصلناه غير مرة قال ابن معين لا بأس به وقال مرة ثقة وقال ابن سعيد كان ثقة" (میں کہتا ہوں: پھر کیا بات ہے؟ وہ اس اصول کے اعتبار سے جس کو ہم ایک سے زائد بار اپنا چکے ہیں، حسن الحدیث کے درجہ میں ہے، ابن معین کہتے ہیں: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کبھی کہتے ہیں ثقہ ہے۔ اور ابن سعید کہتے ہیں وہ ثقہ تھے۔ (كذا

فی التہذیب ۴۲/۳-۱۴۳) وأخرجه البیهقی بلفظ: لا یدخل أحد مکة إلا محرما قال الحافظ وإسناده جید (نیل الاوطار ۱۸/۴، اعلاء السنن ۱۷/۱۰)۔

اور بیہقی نے ان الفاظ میں اس حدیث کی تخریج کی ہے، کوئی شخص مکہ میں داخل نہ ہو مگر حالت احرام میں، حافظ کہتے ہیں: اس حدیث کی سند عمدہ ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ خصیف کے سلسلہ میں حافظ ابن حجرؒ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: قلت قد ضعفه البعض ووثقه جماعة وأخرجه ابن عدی من وجهین ضعیفین وأخرجه الشافعیؒ عن ابن عباسؓ بإسناد صحیح جید. لکنه موقوف قلت فهذا الموقوف الصحیح یشعر بصحة مرفوع خصیف (فتح الملہم ۲۱۲/۳)۔

میں کہتا ہوں: بعض نے اس کو ضعیف کہا ہے اور بعض نے ثقہ، اور ابن عدی نے دو ضعیف طرق سے اس حدیث کی تخریج کی ہے، اور امام شافعی نے ابن عباسؓ سے اس حدیث کی تخریج کی ہے صحیح اور عمدہ سند کے ساتھ، لیکن وہ موقوف ہے، میں کہتا ہوں: یہ صحیح موقوف روایت خصیف کی مرفوع روایت کی صحت کا پتہ دیتی ہے۔

(۱) دلیل اول کا جواب گذر چکا ہے۔

(۲) فتح مکہ والی روایت کا جواب قائلین عدم جواز یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ آپ ﷺ کیلئے اس وقت کے ساتھ مختص ہے حکم عام نہیں ہے جیسا کہ روایت کے الفاظ خود دلالت کرتے ہیں۔ لا تحل لأحد قبلی ولا لأحد بعدی۔ نیز دوسری روایت صحیح بخاری کی جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: فإن ترخص أحد لقتال رسول الله ﷺ فیها فقولوا إن الله تعالی أذن لرسول الله ﷺ ولم یأذن لکم فدل علی عدم جواز قیاس غیره علیه۔

تو اگر کوئی رسول اللہ ﷺ کے قتال سے رخصت حاصل کرنے لگے تو کہہ دو کہ اللہ تعالی نے اپنے رسول کو اجازت دی تھی، تم کو اجازت نہیں دی تھی، اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کے علاوہ کو آپ ﷺ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

وقال محمدؒ فی الموطا: إن النبی ﷺ دخل مکة حین فتحها غیر محرم ولذلک دخل وعلی رأسه مغفر وقد بلغنا أنه حین أحرم من حنین قال هذه العمرة لدخولنا مکة بغیر إحرام یعنی یوم الفتح فکذلک الأمر عندنا من دخل مکة بغیر إحرام فلا بد له من أن یخرج فیهل بعمرة أو بحجة لدخول مکة بغیر إحرام وهو قول ابی حنیفةؒ والعامة من فقهاء نا (ص ۲۴۱) قلت و بلاغات المجتهد حجة لا سیما عند أصحابه و أتباعه فهذا خاتمة الکلام، قاطعة لعرق النزاع (إعلاء السنن ۱۸/۱۰، بدائع ۱۶۴/۲، فتح القدیر ۴۲۶/۲)۔

امام محمد موطا میں فرماتے ہیں: آپ ﷺ فتح مکہ کے وقت مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوئے، اسی وجہ سے آپ ﷺ اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ ﷺ کے سر پر خود تھا، ہمیں روایت پہونچی ہے کہ آپ ﷺ نے حنین سے

احرام باندھا، فرمایا: یہ عمرہ مکہ میں ہمارے بغیر احرام دخول کے لئے ہے، یعنی فتح مکہ کے روز، یہی معاملہ ہمارے نزدیک ہے، جو شخص بغیر احرام مکہ میں داخل ہوا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ نکلے، پھر حج یا عمرہ کی تسبیح پڑھے، مکہ میں بغیر احرام داخل ہونے کے لئے یہ امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کا قول ہے۔

میں کہتا ہوں: مجتہد کے اجتہادات حجت ہیں، خصوصا اس کی پیروی کرنے والوں اور اس کے متبعین کے نزدیک، یہی خاتمہ کلام ہے اور نزاع کو ختم کرنے والا ہے۔

امام مالکؒ کا بھی صحیح قول عدم جواز کا ہے: وزعم ابن عبد البر أن أكثر الصحابة والتابعين على القول بالواجب" (تنظیم الاشتات ۱۶۸/۳) ابن عبدالبر کے خیال میں بھی اکثر صحابہ وتابعین کا قول وجوب کا ہے۔

مذکورہ نقلیہ وعقلیہ دلائل کے پیش نظر، نیز حضرت امام شافعیؒ وامام مالکؒ سے بھی عدم جواز کی روایت کے منقول ہونے کی وجہ سے احناف ہی کے قول کو ترجیح دی جانی چاہئے۔

۲۔ احناف کا مسلک اس سلسلہ میں وہی ہے جو جواب نمبر ایک میں مذکور ہے، البتہ دفع حرج ودفع مشقت کے لئے حضرت امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے قول کے مطابق ٹیکسی ڈرائیور، ملازمین اور تجارتی کمپنی کے ایجنٹ وغیرہ جن کو بار بار حدود حرم میں آمد ورفت کرنی ہوتی ہے، بغیر احرام کے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی اجازت ہونی چاہئے۔

کتب احناف میں بھی میقات کے اندر رہنے والے حضرات کے لئے بغیر احرام داخل ہونے کی اجازت کو حاجت وضرورت پر محمول کیا ہے، ہدایہ میں ہے: (ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجة) لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين، فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما اذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (ہدایہ علی الفتح ۴۲۷/۲)۔

(اور جو میقات کے اندر رہنے والا ہو، اس کے لئے جائز ہے کہ ضرورت کی بنا پر مکہ میں بغیر احرام داخل ہو) اور ہر مرتبہ احرام کو واجب کرنے میں واضح حرج ہے، تو یہ مکہ کے باشندوں کی طرح ہوگیا جن کے لئے ضرورت کی بنا پر اس سے بغیر احرام نکلنا اور اس میں داخل ہونا جائز قرار دیا گیا ہے، برخلاف اس کے کہ اگر عبادت کی ادائیگی کی نیت سے داخل ہوا ہو، اس لئے کہ اس کا تحقق کبھی کبھی ہوتا ہے، لہذا کوئی حرج نہیں۔

عنایہ میں لکھا ہے: والأصل أنه ﷺ رخص للحطابين دخول مكة بغير إحرام (عنایہ مع الفتح ۴۲۶/۲)۔

اصل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے لکڑی چننے والوں کے لئے بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی رخصت دی ہے۔

علامہ عینیؒ بنایہ شرح ہدایہ میں روایت ذکر کرتے ہیں: روى عن ابن عباسؓ أنه عليه الصلوة والسلام رخص للحطابين أن يدخلوها بغير إحرام والظاهر أنهم لا يجاوزون الميقات (بنایہ ۳۳/۲، فدل انہ من کان داخل المیقات)۔

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے لکڑی چننے والوں کو بغیر احرام داخل ہونے کی رخصت دی

ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ وہ میقات سے آگے نہ بڑھیں۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ خارج میقات سے بغیر احرام کے دخول کے عدم جواز کی وجہ ذکر کرتے ہوئے علامہ شوکانیؒ کے جواب میں عدم حرج ہی ذکر کرتے ہیں:

قال الشوكاني وقد كان المسلمون في عصره ﷺ يختلفون إلى مكة لحوائجهم ولم ينقل أنه أمر احدا منهم بإحرام لقصة الحجاج بن علاء و كذلك قصة ابى قتادة لما عقر حمار الوحش داخل الميقات وهو حلال فجاوز الميقات لابنية الحج ولا العمرة فقرره ﷺ، قلت إن أراد اختلاف من هو داخل الميقات إلى مكة لحوائجهم فلا يرد علينا لجواز دخولهم مكة بلا إحرام عندنا وإن أراد اختلاف من خارج الميقات فغير مسلم فإن المواقيت بعيدة عن مكة بمراحل ولاتتعلق الحوائج الانسانيه والمدنية إلا بمصر قريب وتعلقها بالمصر البعيد نادر.

شوکانی کہتے ہیں: بے شک مسلمان نبی ﷺ کے عہد میں اپنی ضروریات کے لئے مکہ آتے جاتے تھے، اور یہ منقول نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے ان میں سے کسی کو احرام کا حکم دیا ہو، جیسے حجاج بن علاء کا قصہ، اسی طرح ابو قتادہ کا قصہ جب انہوں نے میقات کے اندر میقات سے تجاوز کر کے حلال ہونے کے بعد بغیر حج وعمرہ کی نیت کئے جنگلی گدھے کو ذبح کر دیا تھا تو نبی ﷺ نے ان کے اس عمل پر سکوت فرمایا تھا، میں کہتا ہوں: اگر مکہ آنے جانے سے مراد ان کا آنا جانا ہے جو اپنی ضروریات کے لئے وہاں آتے جاتے ہیں اور وہ میقات کے اندر ہیں تو اس صورت میں ہم پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ ہمارے نزدیک بغیر احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے، اور اگر ان کی آمدورفت مراد ہے جو میقات سے خارج ہوں تو یہ تسلیم نہیں، اس لئے کہ مواقیت، مکہ سے کئی منزل دور ہیں، اور انسانی اور تمدنی ضروریات قریب کے شہر ہی سے متعلق ہوتی ہیں، اور دور کے شہر سے ان کا تعلق شاذ ونادر ہوتا ہے۔

الغرض فقہاء احناف نے اہل حل کے لئے بغیر احرام کے دخول کی وجہ حوائج ضروریہ اور رفع مشقت کو قرار دیا ہے اور گذشتہ زمانوں میں حوائج ومسائل محدود تھے جبکہ آج کے ترقی یافتہ دور میں پوری دنیا سمٹ کر ایک شہر بن گئی ہے۔

نیز احناف کے اصول میں "المشقة تجلب التيسير" اور "الحرج مدفوع" وغیرہ سے اس کی گنجائش نکلتی ہے، لہذا میقات سے تجاوز کرنے کے بعد بھی اشد ضرورت اور کثرت سفر والوں کو تو گنجائش دی جائے، مگر جو لوگ بہت کم سفر کرتے ہوں وہ اس گنجائش سے غلط فائدہ نہ اٹھائیں کیونکہ میقات سے احرام کے ساتھ گذرنے کی روایات بہت، موکد و مسلسل ہیں جن کا لحاظ کرنا چاہئے، جیسا کہ جواب نمبر ایک میں کسی قدر اس کی تفصیل گذر چکی۔

۳۔ مکی کا تمتع اور قران کرنا:

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة خلافا للشافعيؒ والحجة عليه قوله تعالى "ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام (سورہ بقرہ ۱۹۶) ولأن شرعيتهما للترفه بإسقاط إحدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي ومن كان داخل الميقات وهو

بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران (ہدایہ۔۱، کتاب الحج ص ۲۶۳)۔

اہل مکہ کے لئے نہ تمتع ہے اور نہ قران، بلکہ ان کے لئے صرف افراد ہے، برخلاف امام شافعیؒ کے سورہ بقرہ کی اس آیت سے ان کے خلاف دلیل لی ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے "یہ (رعایت) ان لوگوں کے لئے ہے جن کے اہل وعیال مسجد حرام کے پاس رہنے والے نہ ہوں" اور اس لئے کہ اس کی مشروعیت ترفہ کے لئے دونوں سفروں میں سے کسی ایک کے اسقاط پر ہے، یہ دور کے رہنے والے (آفاقی) کے حق میں ہے، جو میقات کے اندر ہو وہ مکی کے درجہ میں ہے، یہاں تک کہ اس کے لئے نہ تمتع ہوگا اور نہ قران۔

درمختار میں ہے: والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر ولا يجزيه الصوم ولو معسرا.

مکی اور جو اس کے حکم ہے صرف افراد کرے گا اور اگر اس نے قران یا تمتع کرلیا تو جائز ہے اور اس نے غلط کیا، اور اس کے ذمہ تلافی کا دم لازم ہوگا، اور اس کے لئے روزہ کافی نہ ہوگا، خواہ تنگدست ہی ہو۔

علامہ شامی فرماتے ہیں: هذا مادام مقيما فإذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلا كراهة لأن عمرته و حجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي: قال المحبوبي هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران فلا يتغير بخروجه من الميقات . وإنما قيد بالقران لأنه لو اعتمر هذا المكي في أشهر الحج من عامه لايكون متمتعا لأنه ملم بأهله بين النسكين حلالا إن لم يسق الهدي وكذا إن ساق الهدي لا يكون متمتعا (شامی ۲/۲۱۴)

یہ اس وقت ہے جب وہ مقیم ہو، تو اگر وہ کوفہ کی طرف نکل گیا اور اس نے قران کرلیا تو درست ہے، بغیر کسی کراہت کے، اس لئے کہ اس کا عمرہ اور حج دونوں میقات سے جڑے ہوئے ہیں، تو یہ آفاقی کی طرح ہو گیا، محبوبی کہتے ہیں: یہ اس وقت ہے جب اشہر حج سے پہلے کوفہ کی طرف نکل گیا ہو اور اگر اس کے بعد نکلے تو اسے قران سے روکا جائے گا، لہذا وہ میقات سے نکلنے کی وجہ سے متغیر نہ ہوگا، اور قران کی قید اس لئے ہے کہ اگر اس مکی نے اسی سال اشہر حج میں عمرہ کیا تو وہ متمتع نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ دو عبادتوں کے درمیان اپنے گھر والوں میں جا کر آرام کر کے حلال ہو گیا، اگر چہ ہدی ساتھ نہیں لے گیا، اور اسی طرح اگر لے گیا تو وہ متمتع نہ ہوگا۔

حاصل یہ کہ علامہ شامیؒ کی تحقیق (بحوالہ مبسوط) کے مطابق یہ لوگ قران کر سکتے ہیں، تمتع نہیں کر سکتے، قران کے لئے، البتہ یہ شرط ہے کہ وہ اگر اشہر حج سے پہلے میقات سے باہر (کوفہ وغیرہ) گیا، تو مثل آفاقی ہونے کی وجہ سے قران صحیح ہے اور اگر اشہر حج میں گیا تو اب قران سے بھی روکا جائے گا۔

اور تمتع کے سلسلہ میں یہ وضاحت ہے کہ اگر متمتع عمرہ سے فارغ ہو کر اپنے گھر چلا گیا اور ساتھ میں ہدی نہیں لایا تو تمتع باطل ہے، کیونکہ اس نے دو عبادتوں کے درمیان اپنے گھر والوں میں جا کر آرام وراحت حاصل کر لی اور اس سے تمتع باطل ہو جاتا ہے: "كذا روى عن عدة من التابعين" امام طحاویؒ نے احکام القرآن میں حضرت سعید بن

المسیبؒ، عطاء ابن ابی رباح، مجاہدؒ، اورابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ متمتع عمرہ سے فراغت کے بعد اگر گھر لوٹ جائے تو اس کا تمتع باطل ہو جاتا ہے،، البتہ حضرت حسنؒ کے نزدیک وہ متمتع باقی رہتا ہے (بنایہ شرح ہدایہ ۲۲۶) فقہائے کرام کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ مکی نے تمتع یا قران کیا تو بکراہت تحریمیہ صحیح ہو جائے گا اوراس پر دم شکر کے بجائے دم جبر واجب ہے، لہٰذا وہ خود نہیں کھا سکتا، مگر علامہ شامیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ صحت مع کراہت تحریمیہ صرف قران کے لئے ہے، اور مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر واجب نہیں، البتہ بطلان تمتع سے بطلان حج کا وہم نہ ہو، علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں: واما عمرۃ پس منعقدہ نمی شود اصلا در حق او الی قولہ ولہذا لازم نہ باشد بروے دم دریں صورت زیرا کہ دم از لوازم تمتع است، چوں منتفی گشت ملزوم منتفی گشت لازم او (حیاۃ القلوب ص ۶۸، بحوالہ احسن الفتاوی ۴/۵۱۵)۔

اور جہاں تک عمرہ کا تعلق ہے تو وہ اس کے حق میں بالکل منعقد نہیں ہوگا، الی قولہ... اسی لئے اس صورت میں اس پر دم واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ دم تمتع کے لوازم میں سے ہے، اور جب ملزوم منتفی ہوگیا تو اس کا لازم منتفی ہو جائے گا۔

مکی کو تمتع وقران سے منع کرنے کی وجہ عند الاحناف معلول بعلت ہے، اسی وجہ سے وہ علت (السرقة بإسقاط إحدى السفرتين) ختم ہونے کی صورت میں (مثلاً مکی کے میقات کی طرف سفر کرکے واپسی میں) قران کرنا صحیح ہو جاتا ہے" لأن عمرته و حجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي "علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: ولعل وجهه ان القران المشروع ما يكون باحرام واحد للحج والعمرة معا والإلمام الصحيح ما يكون بين إحرام العمرة وإحرام الحج وهكذا يكون في التمتع دون القران، فمن هذا قلنا إن تمتع المكي باطل دون قرانه. وهذا قول ثالث لم أر من صرح به لكن يدل عليه تصريح البدائع بعدم تصور تمتع المكي (شامی ۲/۲۱۴)۔

غالباً اس کی صورت یہ ہے کہ مشروع قران وہ ہے جو حج اور عمرہ کے لئے ایک ساتھ احرام باندھنے کے ساتھ ہو، اور المام صحیح وہ ہے جو عمرہ کے احرام اور حج کے احرام کے درمیان ہو، اور یہ تمتع میں ہوتا ہے، قران میں نہیں، اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ مکی کا تمتع باطل ہے اس کا قران نہیں، یہ تیسرا قول ہے، میں نے اس کی صراحت کرنے والا نہیں پایا، لیکن اس پر بدائع کی وہ وتصریح دلالت کرتی ہے جو مکی کے تمتع کے عدم تصور سے متعلق ہے۔

دوسری جگہ تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے حاکم کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں:

وإذا خرج المكي إلى الكوفة لحاجة فاعتمر فيها من عامه وحج لم يكن متمتعا وإن قرن من الكوفة كان قارنا. وعلى هذا فقول المتون ولا تمتع ولا قران لمكي معناه نفي المشروعية والحل ولا تنا في عدم التصور في أحدهما دون الآخر والقرنية على هذا تصريحهم بعده لبطلان التمتع بالإلمام الصحيح فيما لو عاد المتمتع إلى بلده وتصريحهم في باب إضافة الإحرام بأنه إذا قرن ولم يرفض شيئا منها أجزاه (شامی ۲/۲۱۵، فتح القدیر ۳/۱۷-۱۶-۱۵)۔

اور جب مکی کسی ضرورت کے لئے کوفہ کی طرف نکلے اور اسی سال عمرہ اور حج کرے تو وہ متمتع نہ ہوگا اور اگر

اس نے کوفہ سے قران کیا تھا تو قارن ہوگا۔ اسی وجہ سے متون کے اس قول: مکی کے لئے نہ تمتع ہے نہ قران، اس کا مفہوم مشروعیت اور حلت کی نفی ہے ....، اس کا قرینہ اس کے بعد ان کی تصریح ہے، جو المام صحیح سے متعلق تمتع کے بطلان کے سلسلہ میں ہے، اس صورت میں جب متمتع اپنے شہر کی طرف لوٹ گیا ہو، اور اضافہ احرام کے باب میں ان کی یہ تصریح کہ جب اس نے قران کیا ہو اور ان میں سے کسی چیز کو رد نہ کیا ہو تو اس کے لئے کافی ہو جائے گا۔

الغرض علامہ ابن ہمامؒ وعلامہ شامیؒ کے طویل محققانہ کلام کا حاصل یہی معلوم ہوتا ہے کہ تمتع وقران سے مکی کو روکا جائے" ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام سے ابن ہمام بہت خوش اسلوبی کے ساتھ مکی کو روکتے ہیں) اسی لئے احناف کا مسلک یہی ہے کہ مکی کو قران وتمتع سے روکا جائے،، البتہ المام وعدم المام کی قید سے اور اس پر دم جبر کے وجوب سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ قران وتمتع کرلے تو ادا ہو جائے گا، اور پھر تمتع کے سلسلہ میں بقول علامہ شامیؒ بحوالہ بدائع صاحب بدائع حاکم کی تصریح کے مطابق ان کا تمتع ہی ادا نہیں ہو رہا ہے، نیز قران کا صحیح ہونا اور تمتع کا صحیح نہ ہونا بھی تمتع کے ادا نہ ہونے کی طرف مشیر ہے۔

۴۔ ماقبل کی طویل گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ جب مکی کا تمتع ہی باطل ہے تو ملزوم کے باطل ہونے سے بقول علامہ سندھیؒ لازم یعنی دم جبر بھی باطل ہو جائے گا۔ لہذا سوال میں مذکور صورت میں اس کا میقات سے احرام باندھ کر عمرہ کرنے سے اس پر دم جبر لازم نہیں ہوگا، اور ظاہر آچا ہے اس کو تمتع کہا جائے لیکن وہ صحیح نہ ہوگا، نیز تمتع وقران سے بالا رادہ (اور وہ بھی معلول بعلت) روکا ہے اور مذکورہ صورت میں اضطراراً اس کو عمرہ کرنا لازم آتا ہے، علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں:

وقد يقال إنه لا يتعلق به خطاب المنع مطلقا بل مادام بمكة فإذا خرج إلى الآفاق إلتحق بأهله لما عرف أن كل من وصل إلى مكان صار ملحقا بأهله كالآفاقي إذا قصد بستان بني عامر حتى جاز له دخول مكة بلا إحرام و غير ذلک، وأصل هذه الكلية الإجماع على ان الآفاقي إذا قدم بعمرة في أشهر الحج إلى مكة كان إحرامه بالحج من الحرم وإن لم يقم بمكة إلا يوما واحدا فإطلاق المصنف حينئذ هو الوجه (فتح القدير ۳/۱۵-۱۴)۔

اور کہا جاتا ہے کہ اس سے مطلقاً ممانعت کا خطاب متعلق نہیں ہے، بلکہ اس صورت سے متعلق ہے جب وہ مکہ میں ہو اگر وہ آفاق کی طرف نکل گیا تو وہاں کے باشندوں سے ملحق ہو گیا، اس لئے کہ معروف ہے کہ جو کسی جگہ پہونچ گیا تو وہ وہاں کے باشندوں سے ملحق ہو گیا، جیسے آفاقی جب وہ بنی عامر کے باغ کا قصد کرے یہاں تک کہ اس کیلئے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا جائز ہے وغیرہ ذلک۔ اس کلیہ کی بنیاد یہ اجماع ہے کہ آفاقی جب اشہر حج میں عمرہ کی نیت سے مکہ آئے تو اس کا احرام حج حرم سے ہوگا، اگرچہ مکہ میں صرف ایک ہی روز قیام کرے، اس وقت مصنف کے اپنے کلام کو مطلق رکھنے کا مطلب ہوگا کہ انہوں نے ایک صورت مراد لی ہے۔

ان دونوں مثالوں اور قاعدے سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اب وہ میقات سے باہر جانے کی وجہ سے مکی ہی

نہیں رہا بلکہ آفاقی ہوگیا، اور آفاقی کے لئے تمتع یا قران کرنا بلا کراہت جائز ہے، لہذا اب اس پر دم جبر کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

جواب ۵۔ حج کا احرام باندھنے سے پہلے متمتع کیلئے مزید عمرہ کرنے کی گنجائش ہے، کیونکہ جن ایام میں عمرہ کرنے سے روکا گیا ہے وہ ایام تشریق و یوم ترویہ ہیں۔ حضرت شیخ زکریاؒ فرماتے ہیں:

وعند ابی حنیفة تکره العمرة فی خمسة أيام يوم عرفة والنحر وأيام التشريق وقال أبو يوسف يكره فی أربعة ايام، عرفة، أيام التشريق، انتهی، وفی شرح المهذب مذهبنا أنه لا يكره تكرار العمرة فی السنة بل يستحب وبه قال أبو حنيفةؒ وأحمدؒ و جمهور العلماء من السلف والخلف (حجۃ الوداع ۲۱۳)۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم عرفہ، یوم النحر، ایام تشریق اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ چار دنوں میں مکروہ ہے، یوم عرفہ اور ایام تشریق، شرح مہذب میں ہے، ہمارا مسلک یہ ہے کہ ایک سال میں عمرہ کی تکرار مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے، ابوحنیفہ احمد اور جمہور علماء سلف وخلف کا قول یہی ہے

راجح قول یہی ہے کہ متمتع آفاقی یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق کے علاوہ باقی دنوں میں نفلی عمرہ بدون حرج کرسکتا ہے (غنیۃ المناسک) مصنف ارشاد الساری شیخ عبدالغنیؒ تحریر فرماتے ہیں: کہ ناواقف متمتع حجاج کو جاہل اہل علم نفلی عمرہ سے روکتے ہیں۔ یہ حالت ہے غریب ناواقف حجاج کی کہ ایسی عبادتوں سے محروم رہتے ہیں، جس کو وہ لوگ اپنے وطن میں نہیں کرسکتے، ایک بڑی عبادت سے محروم رہتے ہیں (۱۹۴) لہذا عمرہ کرنے میں حرج نہیں، جائز ہے، احقر کا عمل یہی ہے (عبدالرحیم فتاوی رحیمیہ ۷۲/۲)۔

۶۔ مرد، عورت، بیمار، ضعیف سب خود اپنے ہاتھ سے رمی کریں، کسی کو نائب بنا کر رمی کرانا بغیر عذر شرعی جائز نہیں ہے، اور عذر معتبر صرف ایسی بیماری یا کمزوری ہے جس کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہو، یا جمرات تک سوار ہو کر پہنچنے میں بھی سخت تکلیف ہو، یا مرض کے شدت اختیار کرنے کا قوی اندیشہ ہو، یا پیدل چلنے پر قدرت نہیں اور سواری ملتی نہیں، ایسا شخص معذور ہے، وہ اپنی طرف سے دوسرے آدمی کو نائب بنا کر رمی کراسکتا ہے (غنیۃ ۱۰۰ بحوالہ احکام حج مفتی شفیع صاحب)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: تجوز الإ نابة فی الرمی لمن عجز عن الرمی بنفسه لمرض أو حبس أو كبر سن أو حمل المرأة فيصح للمريض بعلة لا يرجی زوالها قبل انتهاء وقت الرمی وللمحبوس و كبر السن والحامل أن يوكل عنه من يرمی عنه الجمرات كلها ويجوز التوكل عن عدة أشخاص علی أن يرمی الوكيل عن نفسه أولا كل جمرة من الجمرات الثلاث (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۹۳/۳)۔

رمی میں ان کے لئے جو مرض یا حبس، یا بوڑھاپے اور اگر عورت ہو تو حمل کی وجہ سے خود سے رمی کرنے سے معذور ہوں، نیابت جائز ہے، چنانچہ مریض کے لئے کسی ایسی بیماری کی بنا پر انابت جائز ہے، جس کے ختم ہونے کی

امید رمی کے وقت کے ختم ہونے سے پہلے نہ ہو، محبوس، کبیر السن اور حاملہ کے لئے یہ صورت ہے کہ ان کی طرف سے ایسے لوگوں کو وکیل بنایا جائے گا جو ان کی طرف سے رمی کریں، کئی اشخاص کی طرف سے بھی توکل جائز ہے بشرطیکہ وکیل سب سے پہلے اپنی طرف سے تینوں کنکریاں مار لے۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: ومن كان مريضاً لا يستطيع الرمي يوضع في يده و يرمي بها أو يرمي عنه غيره و كذا المغمى عليه (فتح القدیر ۲/۴۹۸)۔

اور جو مریض ہو اور رمی پر قادر نہ ہو، اس کے ہاتھ میں کنکریاں رکھی جائیں گی اور وہ خود سے رمی کرے گا، یا اس کی طرف سے کوئی دوسرا رمی کر دے گا، یہی صورت بیہوش آدمی کے لئے بھی ہے۔

بدائع میں ہے: **وسواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض الذى لا يستطيع الرمى فوضع الحصى فى كفه فرمى بها أو رمى عنه غيره لأن أفعال الحج تجرى فيها النيابة كالطواف والوقوف بعرفة و مزدلفة . والله اعلم** (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷)۔

رمی چاہے خود سے کرے یا مجبوری کی وجہ سے اپنی طرف سے دوسرے سے کرائے دونوں حکما برابر ہیں، اس کی مثال اس مریض کی سی ہے جو رمی پر قادر نہ ہو، تو اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھ دی جائے اور وہ اس سے رمی کرے، یا اس کی طرف سے کوئی اور رمی کرے، اس لئے کہ اعمال حج میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ جیسے طواف، وقوف عرفہ اور مزدلفہ۔

عالمگیری میں ہے: **مريض لايستطيع الرمى توضع الحصاة فى يده ليرمى به او يرمى عنه غيره بامره كما فى محيط السرخسى** (۱/۲۳۶)۔

مریض جو رمی کی استطاعت نہ رکھتا ہو، اس کے ہاتھ میں کنکری رکھ دی جائے گی، تا کہ وہ اس سے رمی کرے یا اس کی طرف سے اس کے حکم سے کوئی اور رمی کرے۔

معلم الحجاج میں ہے: رمی کے بارے میں وہ شخص مریض و معذور سمجھا جائے گا جو کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہو کر جمرات تک آ سکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنا ضروری ہے دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے، دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے (معلم الحجاج ۸۲۔۱۸۱)۔

نیابت کے لئے محض ازدحام عذر نہیں، لہذا جو لوگ دس ذی الحجہ کو طلوع آفتاب سے زوال تک ازدحام کی وجہ سے رمی نہ کر سکیں اور زوال کے بعد یا غروب آفتاب کے بعد رمی کرنے پر قادر ہوں ان کے لئے کسی کو نائب بنا کر رمی کرانا جائز نہیں، وہ گیارہ ذی الحجہ کی صبح سے پہلے خود رمی کریں۔

البتہ ازدحام مکروہ اوقات میں رمی کی گنجائش و جواز کے حق میں عذر ہے، لہذا اس کی وجہ سے مکروہ اوقات میں عورت، بیمار، اور ضعیف آدمی کے لئے رمی کرنا درست اور جائز ہے۔

لیکن نیابت کا عذر نہ ہونے کی صورت میں محض ازدحام کی وجہ سے کوئی رمی نہیں کرے گا، تو اس پر دم واجب ہوگا، چاہے ایک دن کی رمی نہ کرے یا تینوں دنوں کی رمی نہ کرے، دم ایک ہی واجب ہوگا۔ وہ روایات جن سے مکروہ اوقات میں ضعفاء اور عورتوں کے حق میں فقہائے کرام نے گنجائش نکالی ہے ابن ہمام نے نقل کی ہیں:

(۱) قال الطحاوی حدثنا ابن أبی داؤد قال حدثنا المقدمی حدثنا فضیل بن سلیمان حدثنا موسی بن عقبة أخبرنا کریب عن ابن عباسؓ أن رسول اللہ ﷺ کان یأمر نساءہ و ثقله صبیحة جمع أن یفیضوا مع أول الفجر بسواد ولا یروا الجمرة إلا مصبحین.

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی عورتوں کو حکم دیتے تھے.... جمعہ کی صبح کو کہ ابتدائے فجر کے اندھیرے ہی میں افاضہ کرلیں اور رمی نہ کریں مگر صبح کے وقت۔

(۲) کان رسول اللہ ﷺ یقدم ضعفاء أهله بغلس و یأمرهم أن لا یرموا الجمرة حتی تطلع الشمس.

رسول اللہ ﷺ اپنے گھر والوں میں سے کمزوروں کے پاس اندھیرے ہی میں آتے اور انہیں حکم دیتے تھے کہ وہ رمی نہ کریں یہاں تک کہ سورج طلوع ہو جائے۔

صاحب ہدایہ نے شوافع کی موید ایک روایت ذکر کی ہے۔ إن النبی ﷺ رخص للرعاء أن یرموا لیلا۔

بے شک نبی ﷺ نے چرواہوں کو رخصت دی کہ وہ رات ہی میں رمی کرلیں۔

ابن ہمام دار قطنی سے ضعیف سند کے ساتھ اس میں زیادتی نقل کرتے ہیں:

وأیة ساعة شاء وأمن النهار. و حمله المصنف علی اللیلة الثانیة والثالثة لما عرف أن وقت الرمی کل یوم إذا دخل من النهار إمتدا إلی آخر اللیلة التی تتلو ذلک النهار فیحمل علی ذلک (فتح القدیر ۲/۵۰۰)۔

اور دن کے جس حصے میں چاہیں۔ مصنف نے اس کو دوسری اور تیسری رات پر محمول کیا ہے، اس لئے کہ معلوم ہے کہ ہر روز رمی کا وقت دن کے دخول سے اس دن کے بعد میں آنے والی رات کے آخری حصہ تک ممتد ہوتا ہے تو اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

(۷) احصار: سعودی میں رہنے والے غیر ملکیوں کو حالت احرام میں حرم سے واپس کرنا۔

احصار کے سلسلے میں فقہائے کرام کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک احصار صرف دشمن ہی سے ہوگا، بیماری وغیرہ سے نہیں ہوگا۔ قلت وهذا قول مالك والشافعی وإسحاق وأحمد فی روایة (بنایہ ۴/۳۸۶)۔

اور احناف کے نزدیک ہر وہ شخص جو احرام باندھے پھر اس کو احرام کے مقتضیات پر عمل کرنے سے روکا جائے، دشمن، بیماری، قید، عضو کا ٹوٹ جانا، یا اس کے علاوہ کوئی بھی مانع ہو۔ وفی عرف الشرع هو اسم لمن أحرم ثم منع عن المضی فی موجب الإحرام سواء کان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو

الكسر أو العرج و غيرها من الموانع من إتمام ما أحرم به حقيقة أو شرعاً وهذا قول أصحابنا وقال الشافعي لا إحصار إلا من عدو (بدائع ۲/۱۷۵، بنایہ ۴/۳۸۶) اس عموم کی وجہ سے عندالاحناف سعودی میں رہنے والے غیر ملکی کو رہنا بھی احصار میں سے شمار کیا جائے گا۔

البتہ اگر قارن، یا مفرد طواف، یا وقوف دونوں میں سے کسی ایک پر قادر ہے تو محصر نہ ہوگا، اگر وقوف عرفہ کر لیا اور طواف زیارت سے روک دیا گیا، تو اس کا حج ہوگیا، بال منڈوا کر احرام کھول دے، لیکن جب تک طواف نہ کرے گا عورت حلال نہ ہوگی، اور طواف زیارت جب چاہے کر سکتا ہے، لیکن ایام نحر گذرنے کے بعد کرے گا تو ایک دم تاخیر کا واجب ہوگا اور اگر صرف وقوف سے روکا گیا تو جب تک حج کا وقت باقی ہے انتظار کرنا چاہئے جب حج فوت ہو جائے تو عمرہ کے افعال کر کے حلال ہو جائے۔

الغرض احصار میں عرفات اور طواف دونوں سے، یا رکن عمرہ یعنی طواف سے روکنا ضروری ہے۔ احصار کے بہت سارے اسباب کتب فقہ میں مذکور ہیں، ان میں بادشاہ کا منع کرنا بھی ہے جو غیر ملکی پر صادق آتا ہے۔

محصر کا حکم:

جب اسباب احصار میں سے کوئی سبب کسی میں پایا جائے تو وہ شرعاً محصر ہوگا، اس کو اولاً اس مانع کے زوال کا انتظار کرنا ہے، اور حج، یا عمرہ کرنا ہے اور اگر مانع دور ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے، مثلاً حکومت نے واپس ہی کر دیا تو اب اگر صرف حج، یا صرف عمرہ کا احرام باندھا ہے تو کسی شخص کو ایک دم، یا دم کی قیمت دے دے تاکہ وہ حرم میں جا کر ذبح کر دے اور تاریخ اور وقت متعین کر دے۔

محصر کو احرام کھولنے کے واسطے بال کٹانے یا منڈوانے کی شرط نہیں ہے، ذبح کے وقت مقرر پر صرف ذبح ہی سے حلال ہو جائے گا البتہ منڈوانا مستحسن ہے، اب اگر قارن ہے تو دو دم واجب ہوں گے۔

اگر وقت مقررہ سے پہلے حلال ہو گیا یعنی وقت مقررہ سے پہلے کوئی فعل موجب جنایت کر لیا یا معلوم ہوا کہ ذبح حرم میں نہیں ہوا ہے تو کفارہ جنایت واجب ہوگا۔

دم احصار ایام نحر میں ذبح کرنا شرط نہیں، البتہ حرم میں ذبح ہونا شرط ہے (بدائع ۲/۱۷۹) اور احصار دور ہونے کے بعد اس کی قضاء کرنا لازم ہے، اور یہ وجوب قضا ہر محصر پر ہے، خواہ حج فرض ہو یا نفل، اپنا حج ہو یا حج بدل، حج صحیح ہو یا فاسد، دم احصار کے بدلہ میں روزہ رکھنا یا صدقہ دینا کافی نہیں۔ مذہب مشہور یہی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ اگر ہدی نہ ملے تو اس کی قیمت لگا کر ہر مسکین کو نصف صاع صدقہ دے دیا جائے، اگر صدقہ بھی نہ دے سکتا ہو تو ہر نصف صاع کے بدلہ ایک روزہ رکھے پھر حلال ہو جائے، ضرورت شدیدہ کے وقت اس پر عمل کی گنجائش ہے۔

احصار کے دو حکم اصلی ہیں: (۱) احرام سے حلال ہونے کے جواز کی شکلیں (۲) وجوب قضاء فالإحصار يتعلق به أحكام لكن الأصل فيه حكمان أحدهما جواز التحلل عن الإحرام والثاني وجوب قضاء (بدائع ۲/۱۷۷، بنایہ ۴/۳۸۶-۳۹۴)۔

۸۔ متمتع وقارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے، جبکہ دیگر ائمہ، نیز صاحبین کے نزدیک سنت ہے، تفصیل مذاہب یہ ہیں: امام صاحبؒ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق واجب ہے، اور امام شافعیؒ کے دوسرے قول کے مطابق مستحب ہے، اگر نحر پر حلق کو مقدم کیا تو جائز ہے اور کوئی چیز واجب نہیں ہوگی" هذا عند الشافعیؒ و کذا عند الصاحبین" اور اگر رمی پر حلق کو مقدم کیا تو امام شافعیؒ و امام مالک کے نزدیک دم لازم ہوگا۔ امام احمدؒ کے نزدیک کسی کو بھی کسی پر مقدم کیا سہواً، یا جہالت کی وجہ سے تو کوئی چیز واجب نہیں اور عمداً کیا ہے تو امام احمدؒ کے نزدیک وجوب کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، اور امام صاحبؒ کے نزدیک سہو و جہالت و عمد سب صورتوں میں تقدیم وتاخیر کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔ (النہایہ شرح ہدایہ ۴/۲۹۵)۔

وجوب ترتیب کے دلائل ذکر کرتے ہوئے علامہ ظفر احمد عثمانیؒ روایت کے الفاظ یوں نقل کرتے ہیں:

عن انسؓ أن النبی ﷺ أتی منی فأتی الجمرة ورماها ثم أتی منزله بمنی فنحر ثم قال للحلاق خذ و أشار إلی جانبه الأیمن، ثم الأیسر أخرجه الخمسة (ہدایہ ۱۹۸)۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ منیٰ آئے اور جمرہ آئے اور وہاں رمی کی، پھر منیٰ میں اپنی قیام گاہ پر آئے اور قربانی کی، پھر نائی سے کہا اپنے دائیں جانب اشارہ کرتے ہوئے اسے لے لو، پھر اسی طرح بائیں طرف کے بارے میں ارشاد فرمایا۔

اس حدیث شریف میں "الفاء" اور "ثم" کا استعمال ہوا ہے اور اصول کی کتابوں میں ان کو ترتیب کے لئے مانا گیا ہے، جس سے ان افعال کا مرتب ہونا ثابت ہوتا ہے، اور کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا ہے۔ کہ آپ ﷺ نے اولاً جمرہ کی رمی فرمائی، پھر ذبح، پھر حلق فرمایا: اور آپ ﷺ نے فرمایا: خذوا عنی مناسککم"۔ مجھ سے اپنے مناسک سیکھ لو۔ لہذا یہ تینوں کی ترتیب پر دلالت کرتا ہے اور جب تک کوئی دلیل عدم وجوب پر دلالت نہ کرے ترتیب ثابت رہے گی، غرض جو روایت عدم ترتیب کے قائلین ذکر کرتے ہیں جس میں آپ ﷺ سے ایک صحابیؓ نے آ کر عرض کیا کہ میں نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اذبحوا ولا حرج" پھر دوسرے صحابی نے آ کر عرض کیا میں نے رمی سے پہلے ذبح کر لیا تو آپ ﷺ نے فرمایا" ارم ولا حرج" (متفق علیہ) دوسری روایت میں اسی طرح کے تقدیم وتاخیر والے اعمال کے سوال کے جواب میں ہر مرتبہ میں افعلوا ولا حرج علیکم فرمایا تو ان روایات میں گناہ کی نفی ہے کیونکہ یہ عمل نسیاناً غیر شعوری طور پر ہوا تھا۔ اس کی دلیل ابوداؤد کی روایت کے الفاظ میں ہے۔: لا حرج لا حرج الإعلی رجل اقترض عرض رجل مسلم فهو ظالم فذلك الذی حرج و هلك (۲/۱/۱/۲۸۳)۔

کوئی حرج نہیں، کوئی حرج نہیں، مگر اس شخص پر جس نے کسی مسلمان کے ناموس پہ دست درازی کی تو وہ ظالم ہے، تو ایسا آدمی حرج میں پڑا اور ہلاک ہوگیا۔

یہ حدیث صراحۃً اثم کی نفی کرتی ہے اور دم اور اعادہ کا ذکر نہ ہونا عدم وجوب پر دلیل نہیں ہے، کیونکہ اسی

روایت کے ایک روای حضرت ابن عباسؓ عدم ترتیب کی صورت میں دم لازم کرتے ہیں اور اباحت کے معنی مراد نہیں لیتے، نیز حدیث شریف میں طواف سے قبل سعی کرنے کے سلسلہ میں بھی ''فلا حرج'' کا لفظ ہے، حالانکہ تمام علماء کا طوف سے پہلے سعی کے باطل ہونے پر اتفاق ہے، اور طواف کے بعد اس کا اعادہ لازمی ہے، لہذا نفی حرج سے نفی اثم مراد لیا جائے نہ کہ نفی اعادہ اور نفی دم مراد ہوگا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کا کثرت سے تقدیم وتاخیر کے سلسلہ میں سوال کرنا ہی حضرات صحابہ کرامؓ کے نزدیک اس کے واجبی ہونے کی دلیل ہے، اس کے جواب میں آپ ﷺ کا ''فلا حرج'' فرمانا ان کو تسلی دینے کے لئے تھا نہ کہ وجوب دم کی نفی کے لئے، کیونکہ حضرات صحابہ کرامؓ کی یہ شان تھی کہ غیر واجبی چیز کے بارے میں کثرت سے سوال کیا کرتے (اعلاء السنن ۱۰/ ۱۶۰)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: من قدم شيئا من حجه أو أخره فليهرق لذلك دما، وهذا مسند صحيح على شرط مسلم (الجوہر النقی ۱/ ۳۴۷) وقال الحافظ في الدراية (ص ۲۰۸) اخرجه ابن أبي شيبة بإسناد حسن وأخرجه الطحاوي من وجه آخر أحسن منه عنه اه قلت والأحسن من الحسن لا يكون إلا صحيحا فما له لا يصححه (اعلاء السنن ۱۰/ ۱۵۹)۔

جس نے اپنے حج میں سے کسی چیز کو مقدم یا مؤخر کیا تو وہ ایک دم ادا کرے، یہ مستند اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح حدیث ہے، اور حافظ نے درایہ میں کہا: ابن ابی شیبہ نے بہتر سند کے ساتھ اس کی تخریج کی، اور طحاوی نے اس سے بہتر ایک دوسری سند سے اس کی تخریج کی، میں کہتا ہوں: جو حدیث حسن سے بھی احسن ہو وہ صحیح ہوتی ہے، پھر کیا چیز مانع ہے کہ اس کو صحیح نہ کہا جائے۔

ابن ہمامؒ امام صاحب کی طرف سے ''افعل ولا حرج'' کے جواب میں اسی طرح نفی اثم وفساد مراد لیتے ہیں اور اس کو ابتدائے اسلام کے واقعات میں شمار کرتے ہیں:

وإنما عذرهم بالجهل لأن الحال كان إذ ذلك في ابتداء ه وإذا احتمل كلا منهما (الترتيب مسنون أو واجب) فالاحتياط اعتبار التعيين والأخذ به واجب في مقام الاضطراب فيتم الوجه لأبي حنيفةؒ ويؤيده ما نقل عن ابن مسعودؓ من قدم نسكا على نسك فعليه دم بل هو دليل مستقل عندنا.

ابن ہمام آیت کریمہ سے بھی لطیف طریقہ سے استدلال کرتے ہیں۔ وأما الا ستدلال بد لالة قوله تعالى "فمن كان مريضا او به اذى من رأسه ففدية. فان إيجاب الفدية للحلق قبل أوانه حالة العذر لو جب الجزاء فمع عدم العذر بطريق الاولى (فتح القدیر ۳/ ۶۳، ۶۲)۔

ان کا عذر ناواقفیت کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ یہ حال اس کی ابتدا میں تھا، اور جب دونوں میں سے ہر ایک (ترتیب واجب ہے یا مسنون) کا احتمال ہو تو احتیاط اعتبار تعیین میں ہے، اور اس کو اخذ کرنا مقام اضطراب میں واجب ہے، جس سے امام ابوحنیفہ کے مسلک کی ہی دلیل فراہم ہوتی ہے اور اسکی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو ابن

مسعودؓ سے مروی ہے: جس نے کسی نسک کو کسی نسک پر مقدم کیا تو اس کے ذمہ ایک دم ہے بلکہ وہ ہمارے نزدیک مستقل دلیل ہے۔

اور جہاں تک اللہ تعالیٰ کے اس قول کی دلالت سے استدلال کا تعلق ہے (جس کا ترجمہ یہ ہے) تو جو کوئی مریض ہو، یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو وہ روزہ، یا صدقہ یا قربانی کا فدیہ دے، تو قبل از وقت حلق کرانے کی وجہ سے فدیہ کا ایجاب عذر کی حالت ہے جس سے جزا واجب ہوتی ہے، تو عدم عذر کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ واجب ہوتی ہے۔

علامہ عینیؒ "فلا حرج" کے جواب میں فرماتے ہیں:

قلت إنه متروک الظاهر لأنه لا يدل على القضاء أيضا و يجوز أن يكون السائل مفردا و تقديم الذبح على الرمي لا يوجب عليه شيئا وفي المستصفى كان هذا في ابتداء الإسلام حين لم يستقر أفعال المناسک. ولأن نفي الحرج لا يقتضي انتفاء الكفارة كما لو تطيب أو خاف من عدو (البنایہ ۴؍۲۹۷۔۲۹٦)۔

میں کہتا ہوں: یہ متروک الظاہر ہے، اس لئے کہ یہ قضاء پر بھی دلالت نہیں کرتا، اور جائز ہے کہ سائل مفرد ہو، نیز یہ کہ رمی پر ذبح کی تقدیم کی وجہ سے کچھ واجب بھی نہیں ہوتا، اسی طرح مستصفی میں ہے، یہ ابتدائے اسلام میں تھا، جب مناسک کے افعال پوری طرح ثابت نہیں ہوئے تھے۔ اور اس لئے کہ نفی حرج انتفاء کفارہ کی مقتضی نہیں ہے، جیسا کہ اگر کسی نے خوشبو استعمال کر لیا، یا دشمن سے خائف ہوا۔

حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول دلائل کے اعتبار سے قوی ہے، اور حضرات صاحبینؒ، نیز دیگر ائمہ کرام "فلا حرج" والی روایات کثیرہ کی بنیاد پر ترتیب کی سنیت کے قائل ہیں ابن ہمامؒ بھی امام صاحبؒ کی دلیل نقل کرتے ہوئے صاحبین کے قول کو احتمال کے درجہ میں صحیح قرار دیتے ہیں۔

آج کل ازدحام اور قربانی میں پریشانی، نیز قربان گاہ کا دور ہونا، دھوپ کا شدید ہونا، معقول شخص کا بطور نائب نہ مل سکنا، جو قربانی کر سکے، نیز قربان گاہ میں شدید ازدحام کا ہونا، حکومت کے ادارے کو خود حنبلی، یا غیر مقلد ہونے کی وجہ سے ترتیب کا قائل نہ ہونا عوام کا اس مسئلہ سے ناواقف ہونا (جو وجوب کی نفی نہیں کرتا لیکن کثرت ابتلاء عسر کو یسر میں تبدیلی کا باعث ہوتا ہے) اور پریشان کن عذر واقعی کی بنا پر حضرات صاحبین کے قول پر عمل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جو حضرات اس ترتیب کو قائم رکھ سکتے ہیں اور کسی مشقت شدیدہ کے بغیر اپنے کسی ایک آدمی کو وکیل بنا کر قربان گاہ پہنچا سکتے ہیں ان کو ترتیب پر عمل کرنا چاہئے "فلا حرج" کے الفاظ نبوی ﷺ خود دلالت کرتے ہیں کہ افضل تو ترتیب ہی ہے۔

۹۔ حج بدل کرنے والے کا تمتع کرنا:

حج بدل کے شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ آمر کی مخالفت نہ کرے، شامی میں ہے:

الرابع عشر عدم المخالفة فلو أمره بالإ قراد فقرن او تمتع ولو لميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (۲؍۲٦۰) درمختار میں ہے: و دم القران أو التمتع على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا

فیصیر مخالفا فیضمن ۔ علامہ شامیؒ اس کی وجہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مامور بہ کو ادا نہیں کیا، کیونکہ آمر نے صرف حج کے ادا کرنے کا حکم دیا ہے نہ کہ اس کے علاوہ کا، پس اس نے آمر کے امر کی مخالفت کی، لہٰذا وہ ضامن ہوگا، محیط میں یہ بھی اضافہ ہے کہ عمرہ آمر کی طرف سے ادا نہ ہوگا کیونکہ اس نے عمرہ کا حکم ہی نہیں دیا، پس گویا اس نے حج تو آمر کی طرف سے کیا، عمرہ اپنی طرف سے کیا اور یہ مخالفت ہوگئی، ولو أمره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف لأنه مأمور بحج ميقاتي ولو أمره بالعمرة فاعتمر ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفا بخلاف ما إذا حج أو لا ثم اعتمر (۲۶۸/۲، ۲۶۸-۲۶۷) يصير مخالفا بالقران أو التمتع كما مر (۲۶۹/۲)

چودہویں شرط عدم مخالفت، تو اگر آمر نے افراد کا حکم دیا اور اس نے قران یا تمتع کرلیا چاہے کسی مرحوم شخص ہی کی طرف سے، یا اس کی طرف سے نہ واقع ہوگا اور نفقہ کا ضامن ہوگا، اور قران و تمتع کا دم حاجی پر ہوگا اگر اسے آمر نے قران یا تمتع کا حکم دیا ہو، ورنہ وہ مخالفت کرنے والا ہوگا، پس وہ ضامن ہوگا، اور اگر اس کو حکم دیا حج کا تو اس نے عمرہ کرلیا، پھر مکہ سے حج کرلیا تو وہ مخالفت کرنے والا ہے اس لئے کہ وہ مامور ہے حج میقاتی کا، اور اگر اسے عمرہ کا حکم دیا تو اس نے عمرہ کیا پھر اپنی طرف سے حج کیا تو وہ مخالفت کرنے والا نہ ہوگا، برخلاف اس کے جب وہ پہلے حج کرے پھر عمرہ کرے، تو وہ قران، یا تمتع کی وجہ سے مخالفت کرنے والا ہوگا، جیسا کہ گذر چکا۔

فقہائے کرام کی عبارات کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ قران و تمتع کا عدم جواز مخالفت آمر کی بنیاد پر ہے، اور فقہی عبارات میں اگرچہ قران کا ہی ذکر ہے تمتع کا ذکر نہیں ہے، لیکن علت چونکہ ایک ہی ہے (یعنی عدم مخالفت) لہٰذا بعض فقہاء نے دونوں کو یکساں شمار کیا ہے، البتہ اکثر فقہاء کرام نے صرف قران کا جواز ثابت کیا ہے، اور تمتع کو اجازت کے باوجود ناجائز قرار دیا ہے، اس سلسلہ میں قاضی خاں کی ایک عبارت پر فقہائے کرام میں کافی بحث ہوچکی ہے۔ قاضی خاں کی عبارت یہ ہے:

وقال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل إذا أمر غيره أن يحج عنه ينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني بهذا المال كيف شئت حجة وان شئت حجة وعمرة وإن شئت قرانا والباقي من المال مني لك وصية كي لا يضيق الأمر على الحاج ولا يجب عليه رد ما فضل إلى الورثة.

شیخ امام ابوبکر محمد بن الفضل نے فرمایا: جب کسی مرد نے اس کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو چاہئے کہ معاملہ مامور کے سپرد کردیا جائے تو وہ کہے: میری طرف سے اس مال سے تم جس طرح چاہو ایک حج یا اگر چاہو تو ایک حج اور عمرہ کرلو اور اگر چاہو تو قران، اور باقی مال میری طرف سے تمہارے لئے وصیت ہے، تاکہ حاجی کو دشواری پیش نہ آئے اور جو کچھ بچ رہے اسے وارثین کی طرف اس کو لوٹانا نہ پڑے۔

عبارت کے ظاہر سے حج کی تینوں اقسام کا جواز معلوم ہوتا ہے بلکہ آپ نے آمر کو ہدایت فرمائی کہ ایک

مامور کو عام اجازت دے دے تا کہ اس کو اعمال حج میں تنگی، دشواری پیش نہ آئے۔

اور نیابت خود دلالت کرتی ہے کہ جو امور آمر کے لئے جائز ہوں وہ مامور کے لئے بھی جائز ہونے چاہئیں بصرف قران کا باذن آمر جائز ہونا اور تمتع کا جائز نہ ہونا اس کی کوئی فقہی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

ماقبل میں شامی کی عبارت سے تمتع و قران کا جو فرق معلوم ہوتا ہے کہ قران میں حج وعمرہ دونوں آمر کی میقات سے ہوتے ہیں اور تمتع میں حج آمر کی میقات سے ادا نہیں ہوتا، لیکن اس میں بھی جب علت مخالفت آمر معلوم ہوتی ہے تو اب اجازت سے وہ علت بھی باقی نہیں رہے گی۔

لیکن کتب فقہ میں باذن آمر تمتع کے جواز کی صریح عبارات مذکور نہیں ہیں، لہذا فقہائے کرام نے تمتع کے عدم جواز ہی کو ذکر کیا ہے لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ میں حکومتوں کی پابندیوں، اور طول احرام کے باعث اگر کسی پر احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے یا ایام حج کے بالکل قریب سفر کرنے سے کوئی عذر مانع ہو تو اس کے لئے تمتع کر لینے کی بھی اجازت ہے۔

(ب) آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کر سکتا ہے،، البتہ آمر چونکہ اکثر جاہل ہوتے ہیں ان کو اس سلسلہ کا کوئی علم نہیں ہوتا ہے نہ وہ اقسام حج کا علم رکھتے ہیں نہ فرق جانتے ہیں اگر ان کو فرق سمجھایا جاوے اور اس کی دشواریوں کا پتہ چل جائے تو ضرور وہ تمتع کی صراحت کریں گے، لہذا کچھ فقہائے عصر نے عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت سمجھا ہے، اور وہ صراحۃً اذن کو ضروری نہیں سمجھتے ہیں، پھر بھی صراحۃً اذن حاصل کر لینا بہتر ہے۔

(د) کتب فقہیہ کی صراحت کے اعتبار سے مامور نے افراد کے بجائے تمتع کیا تو آمر کی مخالفت کی صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے اور حج مامور کا ہوگا، اسی طرح اگر قران کر لیا تو بھی مخالف ہوگا اور ضمان دینا ہوگا،، البتہ قران آمر کی اجازت سے کرنا جائز ہے، لیکن دم قران اپنے پاس سے دینا ہوگا آمر کے روپے سے دینا جائز نہیں۔ اور تمتع کرنا اجازت سے بھی جائز نہیں اگر اجازت سے تمتع کرے گا تو مامور پر گو ضمان واجب نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا۔

لیکن جیسا کہ ماقبل میں تمتع کی گنجائش کا ذکر کیا گیا اس اعتبار سے تمتع باذن الآمر کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے کے مال سے لازم ہوگا، شامی میں درمختار کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے: ودم القران والتمتع والجناية على الحاج" إن أذن له ا. الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن. قوله على الحاج اى المامور اما الأول فلأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين و حقيقة الفعل منه وإن كان الحج يقع عن الآمر لأنه وقوع شرعي لا حقيقي وأما الثاني فباعتبار أنه تعلق بجنايته أفاده في البحر (شامی ۲/۲۶۸)۔

اوردم: ان وتمتع اور جنایت حاجی کے ذمہ ہے، اگر آمر نے اس کو قران اور تمتع کا حکم دیا ہو، ورنہ وہ مخالفت کرنے والا ہوگا، پس ضامن ہوگا، ان کے قول حاجی کے ذمہ کا مفہوم مامور ہے، جہاں تک پہلے کا تعلق ہے تو اس وجہ سے کہ وہ شکراً واجب ہوا، دونسک کے درمیان جمع کرنے کی وجہ سے، اور حقیقۃً فعل تو اسی کی طرف سے ہے، اگر چہ حج

آمر کی طرف سے واقع ہو رہا ہے، اس لئے کہ وقوع شرعی وقوع حقیقی نہیں، رہا دوسرا تو اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کی جنایت سے متعلق ہے۔

باذن الامر کی صورت میں علامہ شامیؒ کے قول کے اعتبار سے تو مامور ہی پر دم آئے گا۔

کنز الدقائق میں ہے: ودم الاحصار علی الآمر و دم القران و دم الجناية علی المأمور۔ علامہ زیلعیؒ اس کی شرح میں لکھتے ہیں: والمأمور هو المختص بهذه النعمة لأن حقيقة الفعل عنه، أما إذا فعل بغير إذن فقد صار مخالفا فيضمن النفقة (تبیین الحقائق ۲/۸۶)۔

دم احصار آمر کے ذمہ ہے، اور دم قران اور دم جنایت مامور کے ذمہ ہے، اور مامور اس نعمت کے ساتھ مختص ہے، اس لیے کہ حقیقۃً فعل اسی کی طرف سے ہے۔ رہا اس وقت کا معاملہ جب اس نے بغیر اجازت کیا تو وہ مخالفت کرنے والا ہوا، پس وہ نفقہ کا ضامن ہوگا۔

بدون اذن الآمر تو فقہاء کے قول کے مطابق حج کرنا ہی صحیح نہیں ہے، اس صورت میں تو نفقہ کا ذمہ دار ہوگا،

(وإلا فيصير مخالفا فيضمن) هذا القول ابی حنيفة و وجهه انه لم يات بالمامور به لأنه أمره بسفر يصرفه إلى الحج لا غير فقد خالف أمر الآمر فضمن (بدائع) زاد في المحيط لأن العمرة لاتقع عن الآمر لأنه ما أمره بها فصار كأنه حج عنه واعتمر لنفسه فيصير مخالفا (شامی ۲/۲۶۷)۔

یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس نے مامور بہ کو انجام نہیں دیا، اس لئے کہ آمر نے اس کو ایسے سفر کا حکم دیا تھا جو اسے صرف حج کی طرف پھیرتا ہو تو اس نے آمر کی مخالفت کی، لہذا وہ ضامن ہوگا، محیط میں اضافہ ہے: اس لئے کہ عمرہ آمر کی طرف سے واقع نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو اس کا حکم نہیں دیا ہے، تو ایسا ہی ہوا گویا اس نے اس کی طرف سے حج کیا اور اپنے لئے عمرہ کیا تو وہ مخالفت کرنے والا ہوگا۔

لہذا اس صورت میں تو بدرجہ اولی مامور کے مال سے ہی دم تمتع لازم ہوگا۔

(ھ) اس دشواری کا حل یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش دی جائے۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تفصیل یہ ہے کہ جس پر حج فرض ہوا اگر اس نے مرتے وقت وصیت کی ہو کہ میری طرف سے حج تمتع کرانا تو ایسی صورت میں حج تمتع کرنے سے آمر کی جانب سے حج ہو جائے گا۔

ورثاء کی اجازت سے تمتع کرنے کی صورت میں مامور کیلئے روپیہ واپس کرنا لازم نہیں ہے، لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا اور اگر میت نے باوجود حج فرض ہونے کے وصیت نہیں کی ہے، اور اس کی طرف سے اس کے بیٹے وغیرہ بطور احسان کے خود، یا کسی دوسرے کو بھیج رہے ہیں تو اب تمتع، قران وغیرہ حج کرا سکتے ہیں، اب اجازت وعدم اجازت کی کوئی شرط نہیں لازم ہوگی، بلکہ اور بھی بہت سی وہ شرطیں لازم نہیں ہوگی جو آمر کی طرف سے بھیجنے کی شکل میں لازم ہوتی ہیں۔

اور اگر والدین یا کسی میت پر حج فرض نہیں تھا اور بیٹا صاحب حیثیت ہونے کی وجہ سے خود، یا کسی کو بھیج رہا ہے تو اس کو حج بدل تو نہیں کہیں گے، کیونکہ خود ان پر حج فرض نہیں تھا، لیکن ایصال ثواب کے لئے ایسا کرنا مستحب ہے،

اس صورت میں بھی بیٹا تمتع وغیرہ کوئی بھی حج کی نیت سے بھیج سکتا ہے، اس شکل میں بھی حج بدل کی تمام (یعنی بیسوں) شرطوں کا لحاظ ضروری نہیں ہے، مکہ مکرمہ سے بھی یہ حج کرا سکتے ہیں اور تمتع کی بھی گنجائش ہے۔

۱۰۔ ہمارے نزدیک (یعنی احناف) طہارت جواز طواف کے لئے شرط نہیں ہے، اور نہ فرض ہے، بلکہ واجب ہے، مولانا بنوریؒ معارف السنن میں فرماتے ہیں: قال شيخنا وقد أفتى الحافظ ابن تيمية للمرأة التي لا تستطيع البقاء بعد الحج ولم تطف للإفاضة بأنها تطوف طواف الإفاضة في حال طمثها و تهرق الدم و تحل على مذهب أبي حنيفة۔

ہمارے شیخ نے فرمایا: اور حافظ ابن تیمیہؒ نے اس عورت کے حق میں فتوی دیا ہے جو حج کے بعد نہ ٹھہر سکتی ہو اور طواف افاضہ نہ کر سکتی ہو کہ وہ حالت حیض میں طواف افاضہ کر لے اور دم ادا کر دے، اور امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق حلال ہو جائے۔

مولانا بنوریؒ (۲۲۵/۲۶) فتاوی ابن تیمیہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں خلاصہ: إن من حاضت قبل طواف الإفاضة فعليها أن تحتبس حتى تطهر و تطوف إذا أمكن ذلك، هذا إذا كانت الطرق آمنة والبقاء متيسر من جهة الآمر والقافلة ثم ذكر و اما هذه الاوقات فكثير من النساء لا يمكنهن الإحتباس لوجوه فهذه المسئلة عمت بها البلوى فهذه تطوف وهي حائض و تجبر بدم او بدنة على مذهب ابى حنيفةؒ واحمد في إحدى الروايتين عنه إلى آخر ماقال (معارف السنن ۵۹۲/۶، فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۵-۲۲۴)۔

جو طواف افاضہ سے پہلے حائضہ ہو جائے تو اس پر ضروری ہے کہ طاہرہ ہونے اور طواف کرنے تک ٹھہرے اگر ممکن ہو تو، یہ اس وقت ہے جب راستے پر امن ہوں اور آمر و قافلہ کی طرف سے ٹھہرنا آسان ہو، پھر انہوں نے ان اوقات کا ذکر کیا ہے، چنانچہ بہت سی عورتیں کئی وجوہ سے نہیں ٹھہر سکتی ہیں، تو یہ مسئلہ عموم بلوی سے تعلق رکھتا ہے تو وہ حالت حیض میں طواف کر لے گی اور امام ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کے مسلک کے مطابق ایک دم، یا بدنہ دے گی۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: فاما الطهارة عن الحدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عند نابل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها (۱۲۹/۲) وقدروى عن ابن عباسؓ أنه قال البدنة تجب في الحج في موضعين أحدهما إذا طاف جنبا والثاني إذا جامع بعد الوقوف وإذا لم تكن الطهارة من شرائط الجواز فإذا طاف وهو محدث أو جنب وقع موقعه حتى لو جامع بعده لا يلزمه شئ لأن الوطى لم يصادف الإحرام لحصول التحلل بالطواف ، هذا إذا طاف بعد أن حلق أو قصر ثم جامع (بدائع ۱۲۹/۲)۔

جہاں تک طہارت عن الحدث اور جنابت اور حیض ونفاس کا تعلق ہے تو وہ جواز طواف کے لئے شرط نہیں

ہے اور نہ ہمارے نزدیک فرض ہے حتی کہ اس کے بغیر جائز ہے۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: حج میں دو موقعوں پر بدنہ واجب ہوتا ہے، ایک اس وقت جب حالت جنابت میں طواف کرلیا ہو، دوسرے اس وقت جب وقوف کے بعد جماع کرلیا ہو، اور جب طہارت شرائط جواز میں سے نہیں ہے تو اگر اس نے حالت جنابت یا حدث میں طواف کرلیا تو وہ اپنے محل میں واقع ہوا، یہاں تک کہ اگر اس کے بعد جماع کرلیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے، اس لئے کہ وطی احرام سے مصادف نہیں ہوئی طواف سے تحلل کے حصول کی وجہ سے، یہ اس صورت میں ہے جب حلق، یا قصر کے بعد طواف کیا ہو، پھر جماع کیا ہو۔

مذکورہ عبارات سے پتہ چلتا ہے کہ احناف کے یہاں طہارت فرض نہیں ہے، لہذا:

(الف) انتہائی مجبوری کی حالت میں (سوال میں مذکور مجبوریوں کے علاوہ بھی) جب ایام حیض کے ختم ہونے تک قیام مشکل ہو تو بدرجہ مجبوری ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے۔

(ب) رکن ادا ہو گیا لیکن دم (بدنہ) واجب ہوگا، عند الاحناف احکام شرعیہ اپنی ممانعت کے باوجود مشروعیت کا تقاضا کرتے ہیں۔

لہذا القول علامہ کشمیریؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ، نیز صاحب بدائع کے تفریعی جزئیات کے بموجب رکن ادا ہو جائے گا لیکن بقول ابن عباس بدنہ واجب ہوگا۔

(ج) بکرا کافی نہ ہوگا بلکہ بدنہ واجب ہوگا، کیونکہ طواف زیارت فرض ہے، لہذا اس کو بے وضو کیا تو بکرا اور ناپاکی (جنابت وحیض ونفاس) کی حالت میں کیا تو بدنہ واجب ہوگا، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

غير أنه إن كان محدثا فعليه شاة وإن كان جنبا فعليه بدنة لأن الحدث يوجب نقصانا يسيرا فتكفيه الشاة لجبره كما لو ترك شوطا وأما الجنابة فإنها توجب نقصانا متفاحشا لأنها أكبر الحدثين فيجب لها أعظم الجابرين وقدروى عن ابن عباسؓ أنه قال البدنة تجب في الحج في موضعين أحدهما إذا طاف جنبا والثاني إذا جامع بعد الوقوف (بدائع ۲/۱۲۹)۔

ہاں مگر یہ کہ محدث ہو تو اس کے ذمہ ایک بکری ہے اور اگر جنبی ہو تو بدنہ، اس لئے کہ حدث معمولی نقصان کا موجب ہے، تو اس کی تلافی کیلئے بکری کافی ہے، جیسا کہ ایک شوط چھوڑ دینے کی صورت میں ہے، جہاں تک جنابہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک نقصان متفاحش کا موجب ہے اس لئے کہ وہ اکبر الحدثین ہے تو اس کے لئے اعظم الجابرین واجب ہوگا۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: بدنہ حج میں دو موقعوں پر واجب ہوتا ہے، ایک اس صورت میں جب حالت جنابت میں اس نے طواف کیا ہو، دوسرے اس صورت میں جب وقوف کے بعد جماع کیا ہو۔

(د) جتنے مسائل میں دم واجب ہونے کا ذکر ہے، ان سب میں ضروری ہے کہ جانور حدود حرم کے اندر ذبح کیا جائے۔ حرم سے باہر ذبح کرنا کافی نہیں، اور ذبح شدہ جانور کا صدقہ کرنا لازم ہے، اس میں خود کھانا، یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، دم جنایت کی قیمت دینا جائز نہیں، جانور کی قربانی حرم میں کرنا واجب ہے، البتہ جہاں دم اور

الطعام میں اختیار دیا ہے اس میں دم کی قیمت ادا کرنے سے ادائیگی ہو جائے گی، اگر مفلسی کے سبب دم، یا صدقہ میسر نہ ہو تو یہ کفارہ اس کے ذمہ واجب رہتا ہے، جب میسر ہو ادا کرے، یہ حکم بلا عذر کی شکل میں ہے، اور اس کو روزہ رکھنے کا اختیار نہیں ہے، بلکہ کفارہ ہمیشہ باقی رہے گا، لیکن اگر عذر سے جنایت کا ارتکاب کیا ہے تو دم اور صدقہ کے بجائے تین روزے بھی کافی ہیں۔ (احکام حج ر۱۰۵ بحوالہ زبدۃ) جزاء جنایات اور کفارات کا فوراً ادا کرنا واجب نہیں ہے، مگر افضل ہے کہ جلد ادا کرے، مرنے سے پہلے ادا نہ کر سکا تو وصیت کرنا واجب ہے (معلم الحجاج ۲۱۹، احکام الحج بحوالہ زبدہ ر۸۷، اور دیکھئے بدائع ۲ر۲۲۴)۔

۱۱۔ عورت کے لئے وجوب حج کے شرائط مردوں سے دو اعتبار سے مخالف ہیں (۱) محرم کا ہونا (۲) عدت کا نہ ہونا، علامہ کاسائی بدائع میں تحریر فرماتے ہیں: وإذا خرج مع امرأته مسافرا فطلقها في بعض الطريق أو مات عنها فإن كان بينها وبين مصرها الذي خرجت منه أقل من ثلاثة أيام و بينها و بين مقصدها ثلاثة أيام فصاعدا رجعت إلى مصرها لأنها لو مضت لاحتاجت إلى إنشاء سفر وهي معتدة ولو رجعت ما احتاجت إلى ذلك فكان الرجوع أولى وإن كان بينها و بين مصرها ثلاثة أيام فصاعدا وبينها و بين مقصدها أقل من ثلاثة أيام فإنها تمضي لأنه ليس في المضي إنشاء سفر وفي الرجوع إنشاء سفر و المعتدة ممنوعة عن السفر (۲۵۷/۳)

اور جب اپنی بیوی کے ساتھ سفر کرتا ہوا نکلا، پھر اس نے راستہ میں اسے طلاق دے دی، یا اس کو چھوڑ کر مر گیا تو اگر اس عورت کے درمیان اور اس شہر کے درمیان جہاں سے وہ نکلی ہے تین دنوں سے کم مدت کی مسافت ہے اور اس کے درمیان اور اس کی منزل کے درمیان تین، یا اس سے زائد دنوں کی دوری ہے تو وہ اپنے شہر واپس آ جائے گی، اس لئے کہ اگر جانے کو جاری رکھے گی تو وہ نئے سفر کے آغاز کی محتاج ہوگی جبکہ وہ معتدہ ہے، اور گھر واپس آ جائے گی تو اسے اس کی ضرورت پیش نہ آئے گی، لہذا رجوع ہی اولی ہے، اور اگر اس کے درمیان اور اس کے شہر کے درمیان تین دنوں سے زائد کی مدت کی مسافت ہے اور اس کے درمیان اور اس کے منزل کے درمیان تین دنوں سے کم مدت کی مسافت ہے تو وہ سفر جاری رکھے گی، اس لئے کہ سفر جاری رکھنے میں انشائے سفر نہیں ہے اور رجوع میں انشائے سفر ہے اور معتدہ کو سفر سے روکا گیا ہے۔

اگر شوہر نے سفر میں طلاق بائن دی، یا اسکی موت واقع ہوگئی تو جس طرف مدت سفر کم ہو ادھر جائے جس طرف مدت زیادہ ہو ادھر نہ جائے، کیونکہ عدت میں سفر سے اس کو روکا گیا ہے اور یہ انشاء سفر کے حکم میں ہوگا۔ اگر ایک طرف مدت سفر کی مسافت سے کم ہے تو عورت اسی طرف لوٹ جائے جدھر مدت کم ہو، امام صاحب کی یہ روایت ہے کہ اگر دونوں کے درمیان میں مدت سفر کی مسافت ہے اور شہر میں ہے تو اس کو اسی شہر میں عدت گذارنا چاہئے۔ چاہے محرم بھی ساتھ میں موجود ہو، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر محرم موجود ہو تو عدت ختم کرنے سے پہلے بھی اس کو شہر سے نکلنا جائز ہے۔

اور اگر کسی گاؤں، یا جنگل میں عدت لازم ہوگئی اور وہاں جان و مال کا خطرہ ہے تو اس جگہ سے کسی ایسے گاؤں، یا شہر میں جانا کہ جہاں امن ہو جائز ہے، لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک پھر اس جگہ سے بلا عدت ختم کئے جانا جائز نہیں ہے اگر چہ محرم بھی موجود ہو اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر محرم موجود ہو تو جانا جائز ہے (بدائع ۳/۲۰۷)۔

عورت کے لئے محرم ہی کی طرح عدت سے فراغت بھی وجوب حج کے شرائط میں سے ہے، اسی لئے امام صاحب محرم کی موجودگی میں بھی عدت اسی شہر میں ختم کرنے کا حکم فرماتے ہیں، لیکن آج کل احوال بدل گئے ہیں، حکومت کے قانون پھر، عورت کا تنہا سفر کرنا وغیرہ بے شمار پریشانیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے، لہذا جب وہ مکہ مکرمہ پہنچ گئی ہے تو بہتر یہی ہے کہ حج ادا کرے ویسے بھی ہمارے یہاں بغیر محرم و عدت میں حج ادا کرنے والی عورت عام احوال میں سخت گنہگار ہوتی ہے لیکن اس کا حج ادا ہو جاتا ہے، یہ اجازت نہیں بلکہ مجبوری کی وجہ سے گنجائش (علی اصول مذہب الامام) ہے۔

۱۲۔ منی کے سلسلہ میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: (وإذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة) لأن اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع وهو ممتنع لأن السفر لا يعرى عنه إلا إذا نوى المسافر أن يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لأن إقامة المرأ مضافة إلى مبيته (ہدایہ مع فتح القدیر ۲/۳۴)

اور جب مسافر یہ نیت کرے کہ مکہ اور منی میں پندرہ دن ٹھہرے گا تو اتمام صلوۃ نہ کرے گا۔ اس لئے کہ دو مقامات پر نیت کا اعتبار کئی مقامات میں اس کے اعتبار کا مقتضی ہے، اور یہ ممنوع ہے۔ اس لئے کہ سفر اس سے خالی نہیں ہوتا۔ ہاں اگر مسافر یہ نیت کرلے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک مقام پر رات میں قیام کرے گا تو اس میں داخل ہونے سے وہ مقیم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ آدمی کی اقامت اس کے رات گزارنے کی جگہ میں شامل کی جاتی ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ صلوۃ الجمعہ کے سلسلہ میں شیخین اور امام محمدؒ کے اختلاف کو ذکر کرتے ہوئے شیخین کی دلیل: ولهما أنها تتمصر في أيام الموسم" پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے منی کے عارضی مصر ہونے کی دلیل ذکر کی ہے۔ یہ نہیں کہا کہ منی مکہ کے فناء میں سے ہے "دون التعليل بان منى من أفنية مكة لأنه فاسد لأن بينهما فرسخين و تقدير الفناء بذلك غير صحيح۔

وہ ایام حج میں مصر کے حکم میں ہو جاتا ہے، بغیر اس علت کے کہ منی مکہ کی مسلم آبادیوں میں سے ہے اور یہ غلط ہے، کیونکہ مکہ اور منی کے درمیان دو دو فرسخ کا فاصلہ ہے، اور اس طرح مسلم آبادی کا تعین درست نہیں ہے۔

نیز امام محمدؒ کی عبارت جو صاحب ہدایہ نے ذکر کی ہے اس کو بھی ابن ہمام نے ذکر کرتے ہوئے دونوں کو دو الگ مقام قرار دیا ہے۔ فعلم اعتبار هما شرعا موضعين۔ (فتح القدیر ۲/۵۴، تبیین الحقائق ۲۲۲/۱، بدائع ۱/۹۸، بنایہ عینی ۳/۵۴، ۳۶،۳۷)۔

لہذا اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دونوں شرعاً دو الگ الگ مقامات ہیں۔

کچھ حضرات نے منی میں جواز جمعہ پر دلیل قائم کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ (جس کو اگر چہ محققین: ابن

امام وصاحب ہدایہ نے رد کیا ہے) کہ شیخین کے نزدیک منیٰ مکہ مکرمہ کے توابع میں سے ہے: وقال بعض مشائخنا إن الخلاف بين أصحابنا في هذا بناء على أن المنىٰ من توابع مكة عندهما وعند محمد ليس من توابعها وهذا غير سديد لأن بينهما أربعة فراسخ وهذا قول بعض الناس في تقدير التوابع فأما عندنا فبخلافه على مامر

اور ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ ہمارے اصحاب کے درمیان اس بنیاد پر اختلاف ہے کہ منیٰ شیخین کے نزدیک مکہ کے توابع میں سے ہے اور امام محمد کے نزدیک توابع مکہ میں سے نہیں ہے، اور یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان چار فرسخوں کی مسافت ہے، یہ توابع کی تقدیر میں بعض لوگوں کا قول ہے، ہمارے نزدیک اس کے خلاف معاملہ ہے جیسا کہ گزر چکا۔

اصل وجہ یہ ہے کہ شیخین کے نزدیک منیٰ ایام حج میں شہر کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، جبکہ عرفات کی یہ حیثیت نہیں ہے، امام محمدؒ عید کے وجوب کے سقوط کو دلیل بناتے ہیں، والصحيح أن الخلاف فيه بناء على أن المصر الجامع شرط عندنا إلا أن محمدا يقول إن المنى ليس بمصر جامع بل هي قرية فلا تجوز الجمعة بها كما لا تجوز بعرفات (بدائع ۱/۲۶۰)۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ اس امر میں اختلاف اس بنیاد پر ہے کہ مصر جامع ہمارے یہاں قیام جمعہ کے لئے شرط ہے، البتہ امام محمد کہتے ہیں کہ منیٰ مصر جامع نہیں ہے بلکہ صرف ایک قریہ ہے، لہذا اس میں جمعہ جائز نہیں ہوگا، جس طرح عرفات میں جائز نہیں ہے۔

فقہائے متقدمین کی عبارات کا حاصل یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے منیٰ میں اقامت کو اقامت مکہ مکرمہ شمار نہیں کیا، بلکہ اس کو مستقل مکان شمار کرتے ہوئے دونوں کی اقامت کے پندرہ روز کو اقامت شرعی نہیں سمجھا ہے، بلکہ اس کو مسافرت ہی سمجھا ہے، البتہ اس میں جمعہ کے صحیح ہونے کے سلسلے میں کچھ فقہائے کرام نے (ماقبل میں) (بدائع کا حوالہ گذر چکا ہے) منیٰ کو فنائے مکہ میں شمار کیا ہے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: ولأن منى من أفنية مكة وتوابعها لأنها في الحرم وتوابع الشئى يقوم مقام ذلك الشئى وأما عرفات فإنها من الحل وليست من فناء مكة وبينها وبين مكة أربعة فراسخ (۳/۵۵)۔

اور اس لئے کہ منیٰ مکہ کی مسلم آبادیوں اور اس کے توابع میں سے ہے، اس لئے کہ وہ حرم میں ہے، اور کسی چیز کے توابع اس اصل چیز کے قائم مقام ہوتے ہیں، جہاں تک عرفات کا تعلق ہے تو وہ حل میں سے ہے، اور وہ مکہ کے فناء میں سے نہیں ہے اور اس کے درمیان اور مکہ کے درمیان چار فرسخوں کی مسافت ہے۔

اگر چہ علامہ عینیؒ نے صاحب ہدایہ کی دو جگہ کو مقام اقامت ٹھہرانے والی عبارت میں مکہ مکرمہ اور منیٰ کو علیحدہ علیحدہ مقامات شمار کیا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ فقہاء کرام نے منیٰ کو فنائے مکہ میں سے شمار نہیں کیا ہے، لیکن سب کے نزدیک حلت اس کا

فنائے مکہ میں سے نہ ہوتا تھا، اب جبکہ مکہ مکرمہ کی آبادی اور منیٰ کی آبادی متصل ہوگئی ہے تو وہ علت نہیں رہی جس کی بنیاد پر دونوں دو علیحدہ موضع سمجھے گئے تھے، لہٰذا اب دونوں کو ایک موضع سمجھتے ہوئے اقامت سفر میں دونوں کو شمار کیا جانا چاہئے۔

پھر بھی اس سلسلہ میں سعودی حکام، یا وہاں کے مقیمین حضرات سے اس کی تحقیق کر لی جائے کہ وہاں کے بلدیہ کے اعتبار سے دونوں کا حکم کیا ہے، کیونکہ بظاہر ابھی بھی دونوں کے درمیان کچھ فاصلہ تو ضرور نظر آتا ہے، لیکن اب تو ترفہ کے طور پر بھی لوگ دور دور تک مکانات بناتے ہیں اور ایک ہی شہر اپنے رقبہ کے اعتبار سے دور تک پھیلا ہوا ہوتا ہے، لہٰذا اس سلسلہ میں مسئلہ کا مدار وہاں کے ذمہ داروں سے تحقیق پر منحصر رہے گا۔

۱۳۔ وتر کی نماز کا مسئلہ:

درمختار میں ہے: **و مخالف كشافعيّ لكن في وتر البحر إن تيقن المراعاة لم يكره أو عدمها لم يصح وإن شك كره،** علامہ شامی" **لكن في وتر البحر**" کے تحت فرماتے ہیں: **هذا هو المعتبر لأن المحققين جنحوا إليه و قواعد المذهب شاهدة عليه و قال كثير من المشائخ إن كان عادته مراعاة مواضع الخلاف فجاز وإلا فلا. ذكره السندي المتقدم ذكره. قلت وهذا بناء على أن العبرة لرأى المقتدى وهو الأصح و قيل لرأى الإمام وعليه جماعة.**

اگر اسے مراعات کا تیقن ہو تو مکروہ نہیں، یا عدم مراعات کا تیقن ہو تو درست نہیں، اور اگر شک ہو تو مکروہ ہے۔ یہی معتبر ہے اس لئے کہ محققین اسی کی طرف مائل ہیں اور مذہب کے اصول اس پر شاہد ہیں اور بہت سے مشائخ کا کہنا ہے کہ اگر اس کی عادت مواضع اختلاف کی رعایت کرنا ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ سندی نے اسے بیان کیا ہے، میں کہتا ہوں: یہ اس بنا پر ہے کہ اعتبار مقتدی کی رائے کا ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے اور کہا گیا ہے کہ اعتبار امام کی رائے کا ہے اور یہ ایک جماعت کا مذہب ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اگر وہ نماز کے فرائض وشرائط وارکان کی رعایت کرتا ہے تو اس کے پیچھے اقتداء کرنا صحیح ہے، چاہے وہ واجبات وسنن کی رعایت نہ کرتا ہو (كما ظاهر من سياق كلام البحر) علامہ شامیؒ منیہ کے حوالہ سے اسی طرح ذکر کرتے ہیں: فيجوز مالم يعلم منه ما يفسد الصلوة على اعتقاد المقتدى عليه الإجماع إنما اختلفت الكراهة۔

تو جائز ہے جب تک کوئی ایسی چیز نہ جانی جائے جو مقتدی کے اعتقاد کے مطابق مفسد صلاۃ ہو، اس پر اجماع ہے، اختلاف تو کراہت میں ہے۔

علامہ بیریؒ نے اگرچہ انفراد کو افضل کہا ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ مسلک غیر والا امام اپنی نماز میں ایسے کام کرے گا جس کا اعادہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا، یا مستحب ہوگا۔ لیکن ان کے علاوہ نے اس کو رد کیا ہے، شوافع کے نزدیک بھی غیر کی اقتداء ان شرطوں کے ساتھ جائز ہے۔

وإن الانفراد أفضل لو لم يدرك إمام مذهبه (۴۱/۱)۔

اور انفراد افضل ہے، اگر اپنے مسلک کے امام کو نہ پائے۔

شیخ سندیؒ شاگرد ابن ہمامؒ بھی فرماتے ہیں: الاحتياط في عدم الاقتداء به ولو مراعيا۔

اور احتیاط اس کی اقتدا نہ کرنے میں ہے، اگر چہ وہ رعایت کرنے والا ہو۔

علامہ شامیؒ آخری فیصلہ کی بات بیان فرماتے ہیں کہ میرا دل اس طرف مائل ہے اگر وہ فرائض کی رعایت کرتا ہے تو اس کی اقتداء مکروہ نہیں ہے: لأن كثيرا من الصحابة والتابعين كانوا ائمة مجتهدين وهم يصلون خلف إمام واحد مع تباين مذاهبه (۱/۲۱۷)۔

اس لئے کہ بہت سے صحابہ اور تابعین ائمہ مجتہدین تھے، اور وہ اختلاف مسالک کے باوجود ایک امام کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔

درمختار میں وتر کے بیان میں ہے کہ وتر میں اقتداء صحیح ہے۔ (اس کے علاوہ میں بدرجہ اولی صحیح ہے) جب تک مقتدی کے اعتقاد کے مطابق فساد ظاہر نہ ہو، البتہ آگے عبارت میں ہے (بشافعیؒ) مثلا (لم يفصله بسلام) لا إن فصله (على الأصح) فيهما للاتحاد وإن اختلف الاعتقاد (۱/۴۹۴)۔

مثلاً کسی (شافعی) کی اقتداء (جس نے سلام سے فصل نہ کیا ہو) اس لئے کہ اس کا فعل (زیادہ صحیح قول کے مطابق) ان دونوں میں اتحاد کیلئے ہے، اگر چہ اعتقاد مختلف ہو۔

یعنی اگر سلام سے فصل کرتا ہے تو اقتداء صحیح نہیں ہے۔

و في اشتراط عدم فصله خلافا لما في الارشاد من أنه لا يجوز أصلا باجماع أصحابنا لأنه اقتداء المفترض بالمتنفل وخلافا لما قاله الرازي من انه يصح وإن فصله ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه (۱/۴۹۴)۔

اور اس کے عدم فصل کے اشتراط کی صورت میں، برخلاف اس کے جو ارشاد میں ہے: یعنی یہ کہ اصلاً ہی جائز نہیں ہمارے اصحاب کے اتفاق سے، اس لئے کہ یہاں اقتداء مفترض خلف المتنفل ہے، اور برخلاف رازی کے قول کے، یعنی یہ کہ صحیح ہے اگر چہ اس نے فصل کیا ہو اور اس کے ساتھ بقیہ وتر پڑھی ہو، اس لئے کہ اس کے نزدیک اس کے امام نے خروج بالسلام نہیں کیا اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔

حاصل کلام یہ کہ فصل سلام کی صورت میں ائمہ احناف میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک پھر بھی اقتداء صحیح ہے اور بعض کے نزدیک اقتداء مفترض بالمتنفل نیز سلام کا قاطع صلوۃ ہونا (مقتدی کے اعتقاد میں) ان علتوں کی وجہ سے اقتداء صحیح نہیں ہے، اس شکل میں اب اگر حرم شریف کے کسی حصہ میں حنفیوں کی علیحدہ جماعت کا امکان ہو اور حکومتی رکاوٹ نہ آتی ہو تو افضل یہ ہے کہ علیحدہ جماعت سے وتر پڑھی جائے ورنہ حرم شریف کے احترام اور ثواب کو مدنظر رکھتے ہوئے بہتر یہ ہے کہ امام حرم کے پیچھے ہی نماز پڑھے۔ لیکن یہ صرف حرم محترم کے ساتھ مشروط رکھا جائے دوسری جگہوں میں انفرادی ہی پڑھی جائے، کیونکہ قواعد مذہب اس کی اجازت نہیں دیتے، البتہ اختلاف فقہاء اور حنفیت کی مظلومیت نے اس مسئلہ میں رخصت کا پہلو بھی باقی رکھا ہے۔

☆☆☆☆☆

حج کے بعض غور طلب مسائل اور ان کا شرعی حکم

مولانا اعجاز احمد قاسمی
دملہ، مدھوبنی، بہار

ا۔دخول حرم کے لئے احرام کی شرط:

آفاقی (میقات سے باہر رہنے والے لوگ) اور ملحق بالآفاقی (حرمی اور حلی جب میقات سے باہر چلے جائیں) حج وعمرہ کے ارادہ سے نہیں بلکہ تجارت، زیارت، ملاقات وغیرہ کی نیت سے حرم مکہ میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو احناف کی رائے یہ ہے کہ اس شخص کے لئے بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔ درمختار کی عبارت ہے:

و حرم تأخير الإحرام عنها أى كلها لمن أى الآفاقى قصد دخول مكة يعنى الحرم ولو لحاجة غير الحج (درمختار علی ہامش ردالمختار ۲/۱۵۸)۔

میقات سے بلا احرام آگے بڑھنا آفاقی کے لئے جو مکہ یعنی حرم میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے خواہ حج کے علاوہ کسی اور ضرورت سے ہو حرام ہے۔

الآفاقى إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

مکہ میں داخل ہونے کے ارادہ سے آفاقی جب میقات تک پہونچے تو اس پر واجب ہے کہ وہ احرام باندھ لے، اس کا ارادۂ حج یا عمرہ ہو یا نہیں احناف کے نزدیک۔

حضرت امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ حج وعمرہ کی نیت سے مکہ میں داخل ہونے والے آفاقی پر ہی میقات سے احرام باندھنا واجب ہے، مگر ان دونوں کے علاوہ کسی اور نیت سے قاصد مکہ کے لئے میقات سے احرام واجب نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل مسلم ونسائی شریف کی وہ روایت ہے جس میں راوی نے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول فتح مکہ کے دن مکہ میں اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر مبارک پر کالی پگڑی تھی اور آپ بغیر احرام کے تھے۔

إنه عليه السلام دخل يوم الفتح وعليه عمامة سوداء بغير إحرام (بحوالہ فتح القدیر ۳/۳۴۴)۔

لیکن اس روایت سے حضرت امام شافعیؒ کا استدلال اس لئے درست نہیں ہے کہ یہ اسی ساعت کے ساتھ خاص تھا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: مکہ حرام ہے مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہیں تھا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے، صرف میرے لئے دن کے اس ساعت میں حلال تھا پھر حرمت لوٹ آئی۔

صاحب فتح لکھتے ہیں:

كان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام فى ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لأحد قبلى ولا لأحد بعدى وإنما حلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما (فتح القدیر ۳/۳۴۴)

دوسری طرف مصنف ابن ابی شیبہ میں عبداللہ ابن عباس کی ایک روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: لا یجاوز الوقت إلا بإحرام و کذلک رواہ الطبرانی.

کوئی شخص بلا احرام میقات سے آگے نہ بڑھے، اور یہ روایت مطلق ہے، قاصد حج، عمرہ وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے۔ وما رواہ الشافعیؒ کلام الراوی و کلام الشارع أرجح من کلام الراوی.

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ: لأن وجوب الإحرام لتعظیم هذه البقعة الشریفة فیستوی فیه الحاج والمعتمر وغیرهما (ہدایہ ۱/۲۱۴) احرام کا وجوب اس موضع محترم کی تعظیم کی خاطر ہے تو اس میں حاج، معتمر، زائر اور تاجر سب برابر ہیں۔

۲۔ معذور کا حکم:

باوجودیکہ احرام کی شرط عام ہے، ہر قاصد مکہ کے لئے میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے اور یہی قول ارجح اور مفتی بہ ہے، مگر بعض خاص حالات میں جس کا ذکر سوال میں کیا گیا ہے (وسائل آمد و رفت کی کثرت بغرض تجارت و ملازمت بار بار مکہ آمد و رفت بالخصوص ڈرائیوروں اور ایجنٹوں کی روزانہ کئی بار میقات سے باہر جانے اور آنے کی ضرورت وغیرہ) حج و عمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے مکہ بار بار آنے والے حضرات کے لئے بلا احرام دخول کی گنجائش ہے۔ ہر بار احرام باندھنے اور ارکان عمرہ کی ادائیگی کے بعد حلال ہونے پر پابند کرنے میں ضیق بین اور حرج لازم ہے۔ احرام کا وجوب ان حالات میں وقت طلب بھی ہوگا اور دقت طلب بھی، پس المشقة تجلب التیسیر، والضرر یزال جیسے اصول شرعیہ اور لا یکلف الله نفسا إلا وسعها، یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر جیسے نصوص شرعیہ کی روشنی میں شرعی حدود کے اندر امت کو حرج و تنگی سے بچانا عین مزاج شریعت ہے۔

احناف نے حرج و تنگی کی بنا پر ہی غیر آفاقی کے لئے حج و عمرہ کے علاوہ کسی اور نیت سے حدود حرم میں داخل ہونے کے لئے احرام کی شرط نہیں لگائی ہے، ورنہ تعظیم بقعہ شریفہ ہر ایک کے لئے برابر ہے۔

ہدایہ میں ہے: لأن یکثر دخوله مکة وفي إیجاب الإحرام في کل مرة حرج بین فصار کأهل مکة حیث یباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغیر إحرام لحاجتهم.

اس لئے کہ ان کا مکہ میں داخل ہونا کثرت کے ساتھ ہوتا ہے اور احرام کے ہر بار واجب کرنے میں حرج بین ہے، جیسے اہل مکہ کہ ان کے لئے مکہ سے نکلنا اور داخل ہونا حاجت کی وجہ سے بلا احرام جائز ہے، حاصل یہ ہوا کہ تنگی اور حرج ہی اصل بنیاد ہے، جس کی وجہ سے مکی حرمی اور حلی کے لئے بلا احرام دخول کی اجازت دی گئی، اور نئی زمانہ تیز رفتار سواریوں کی وجہ سے جتنی مسافت ہفتوں اور مہینوں میں طے کی جاتی ہے اب گھنٹوں میں طے کی جارہی ہے، اور اس کی ضرورت خاص ڈرائیوروں اور ایجنٹوں اور تاجروں کے لئے عام ہے اور ایک دن میں کئی بار ان کو آنا اور جانا پڑتا ہے، پس یہ میقات کے اندر رہنے والوں کی طرح ہو گئے کہ ان کا دخول بکثرت ہوتا ہے اور ہر بار احرام باندھنے میں حرج و تنگی ہے۔

لیکن وہ لوگ جن کا بار بار مکہ آنا جانا نہیں ہوتا، وہ کبھی کبھار مکہ آتے ہیں، ہفتہ دو ہفتہ مہینہ دو مہینہ میں

آتے ہیں، خواہ ان کا ارادہ حج وعمرہ کا نہ ہو، میقات سے احرام باندھ کر آگے بڑھنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ ان حضرات کے لئے کوئی حرج اور تنگی کا باعث نہیں ہے۔

لأنه يتحقق احيانا فلا حرج ۔خلاصہ کلام یہ کہ اصلاً کسی آفاقی کے لئے بلا احرام میقات سے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے (خواہ اس کا ارادہ عمرہ وحج کا نہ ہو) ہاں وہ لوگ جن کے لئے تنگی اور دشواری ہے ان کے لئے بلا احرام دخول مکہ درست ہے، یہ خروج عن المذہب نہیں ہے بلکہ تغیر حکم بتغیر علت کے قبیل سے ہے۔

۳۔مکی کے لئے تمتع اور قران:

عام کتب فقہ میں لکھا ہے کہ مکی کا تمتع اور قران بکراہت تحریمہ صحیح ہے۔ گویا فعل تمتع اور قران تو درست ہو جائے گا مگر کراہت تحریمی کی وجہ سے بجائے دم شکر کے دم جبر واجب ہوگا، اس لئے وہ خود اس کو نہیں کھا سکتا۔ درمختار میں ہے:

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر (درمختار علی ہامش رد المحتار ۲/۲۰۲)۔

مکی اور جو مکی کے حکم میں ہے صرف إفراد کریں گے اگر انہوں نے تمتع یا قران کیا تو جائز ہو جائے گا مگر گنہگار ہوگا اور اس پر دم جبر واجب ہوگا۔ مگر علامہ شامیؒ کی تحقیق بدیع یہ ہے کہ کراہت تحریمی کے ساتھ صحت کا حکم صرف قران کے لئے ہے تمتع کے لئے نہیں، اس لئے مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا وہ فاسد اور باطل ہے، شامی میں ہے:

أقول قد كنت كتبت على هامشها بحثا حاصله أنهم صرحوا بأن عدم الإلمام شرط لصحة التمتع دون القران وأن الإلمام الصحيح مبطل للتمتع دون القران و مقتضى هذا أن تمتع المكي باطل لوجود الإلمام الصحيح بين إحراميه سواء ساق الهدى أو لا لأن الآفاقي إنما يصح إلمامه إذا لم يسق الهدى و حلق لأنه لا يبقى العود إلى مكة مستحق عليه والمكي لا يتصور منه عدم العود إلى مكة لكونه فيها إلى أن قال بخلاف القران فإنه يتصور منهم لأن عدم الإلمام فيه ليس بشرط (رد المحتار ۲/۲۰۳)۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے شرنبلالیہ کے حاشیہ پر تحریر کر دیا ہے کہ فقہاء نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ تمتع کی صحت کے لئے عدم المام کی شرط ہے نہ کہ قران کی صحت کے لئے، اور یہ کہ المام صحیح مبطل تمتع ہے نہ کہ مبطل قران، جس کا تقاضا یہ ہے کہ احرام حج وعمرہ کے درمیان المام صحیح کے پائے جانے کی وجہ سے مکی کا تمتع باطل ہو خواہ اس نے سوق ہدی کیا ہو یا نہیں۔ آفاقی کے لئے المام کی صحت کے لئے عدم سوق ہدی اور حلق کی شرط اس لئے ہو کہ اب اس پر مکہ لوٹنا واجب نہ رہا، اور مکی سے عدم عود الی مکہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ وہ مکہ میں موجود ہے (تو اس کے لئے سوق وعدم سوق سے مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑے گا) برخلاف قران کے کہ مکیوں سے قران کا تصور ممکن ہے اس لئے کہ قران میں عدم المام کی شرط نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے کہ تمتع کی صحت کے لئے عدم المام کی شرط ہے۔ آفاقی کا المام جو

مبطل تمتع ہے اس وقت صحیح ہوتا ہے جب سوق ہدی نہ کیا ہو، اس لئے کہ اگر سوق کر چکا ہے تو ایام نحر میں ذبح کے لئے رجوع إلی مکہ ضروری رہتا ہے جس کی وجہ سے گھر والوں سے ملنا صحیح نہیں ہوا، اور مکی سے عدم رجوع الی مکہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ وہ مکہ میں موجود ہے پس اس کا المام ہر حال میں صحیح ہے اور المام صحیح تمتع کو باطل کر دیتا ہے۔ ثابت ہوا کہ مکی کا تمتع باطل ہے، مگر قران اس لئے درست ہے کہ اس کی صحت کے لئے عدم الما م کی کوئی شرط نہیں ہے اور کراہت اس لئے کہ دو احرام میں سے کسی ایک میں اس نے ضرور خلل پہونچایا۔

لأنه إن جمع بينهما في الحرم فقط أخل بشرط إحرام العمرة فإن ميقاته الحل وإن احرم بهما من الحل فقد أخل بمبقات الحجة لأن ميقاتها الحرم (شامی ۲۰۳/۲)۔

اس لئے کہ اگر اس نے دونوں نسک کو صرف حرم کے احرام کے ذریعہ ادا کیا تو اس نے عمرہ کے احرام میں خلل پہونچایا اس لئے کہ اس کا میقات حل ہے، اور اگر دونوں کو ادا کیا ہے احرام حل سے تو اس نے حج کے احرام میں خلل پہونچایا جس کا میقات حرم ہے، جس خلل کی وجہ سے اس پر دم واجب ہوگا۔

۴۔ اشہر حج میں قاصد حج مکی کا میقات سے احرام باندھنا:

اس بات کے واضح ہو جانے کے بعد کہ تمتع مکی باطل ہے اور قران بکراہت درست ہے، ایسے مکی کے لئے جو اشہر حج میں میقات سے باہر جا رہا ہے اور اسی سال حج کا ارادہ بھی ہے سوال میں موجود دشواری کا حل یہ ہے کہ وہ عمرہ کا احرام باندھ کر میقات سے آگے بڑھے تاکہ بلا احرام تجاوز عن المیقات کے وزر سے بچ سکے اور ارکان عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حلال ہو جائے اور پھر اسی سال حج کے احرام سے حج ادا کرے تو ایسی صورت میں اس کا تمتع نہیں ہو سکے گا چونکہ بین النسکین المام صحیح پایا جا رہا ہے، اور دم جبر صحت کی فرع ہے اور جب تمتع صحیح نہیں تو دم جبر بھی واجب نہیں۔ لأن إيجاب دم الجبر فرع الصحة (شامی) حیات القلوب میں علامہ محمد ہاشم السندی فرماتے ہیں کہ تمتع کے باطل ہونے سے حج کا باطل ہونا لازم نہیں آتا۔ وہ فرماتے ہیں:

و صحیح آنست کہ قران در مکی منعقد میشود ولهذا واجب می شود بروے دم جبر للجنایت نہ شکر چنانکہ در حق آفاقی واما عمرہ پس منعقد نمی شود اصلا در حق او (الی قولہ) ولهذا لازم نباشد بروے دم دریں صورت زیرا کہ دم ازلوازم تمتع است و چوں منتفی گشت ملزوم منتفی گشت لازم او (حیاۃ القلوب رص ۶۸ بحوالہ احسن الفتاوی)۔

اور صحیح یہ ہے کہ قران مکی کے حق میں منعقد ہو جاتا ہے اسی لئے اس پر دم جبر واجب ہوتا ہے نہ کہ دم شکر جیسا کہ آفاقی کے حق میں، اور رہا عمرہ تو وہ اس کے حق میں بالکل منعقد ہی نہیں ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے اس پر اس صورت میں دم نہیں ہے، اس لئے کہ دم لوازم تمتع میں سے ہے اور جب ملزوم منتفی ہو گیا تو اس کا لازم بھی منتفی ہو گیا۔

خلاصہ کلام یہ کہ مکی عمرہ کا احرام باندھ کر آتا ہے تو اس کا نہ تمتع ہوتا ہے تاکہ دم جبر واجب ہو اور نہ بلا احرام میقات سے تجاوز کرتا ہے تاکہ اس کی وجہ سے دم واجب ہو۔

۵۔ متمتع عمرہ کے بعد مزید عمرہ نہیں کرسکتا:

متمتع آفاقی عمرہ تمتع سے فارغ ہوجانے کے بعد حج ادا کرنے سے پہلے مزید عمرے نہیں کرسکتا اس لئے کہ وہ شخص عمرہ سے حلال ہونے کے بعد مکہ میں مقیم ہوگیا اور بحکم مکی وہاں موجود ہے، اور مکی کے لئے حکم یہ ہے کہ اشہر حج میں کوئی عمرہ نہیں کرسکتا اگر وہ اسی سال حج کا ارادہ رکھتا ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

وصرح في اللباب بأنه لا يعتمر أي بناءً على أنه صار في حكم المكي وأن المكي ممنوع من العمرة في أشهر الحج وإن لم يحج وهو الذي حط عليه كلام الفتح و خالفه في البحر وغيره بأنه ممنوع منها إن حج من عامه (شامی ۲/۲۰۰)۔

لباب میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ اب مزید عمرے نہیں کرے گا اس لئے کہ وہ مکی کے حکم میں ہوگیا، اور اشہر حج میں مکی کو عمرہ سے روک دیا گیا ہے گو وہ حج کا ارادہ نہیں رکھتا، یہ فتح کے کلام کا خلاصہ ہے، اور بحر وغیرہ میں اس کی مخالفت کی گئی ہے کہ عمرہ سے مکی کو اس وقت روکا جائے گا جب وہ اسی سال حج کرنا چاہتا ہو۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وإلا فلا منع للمكي عن العمرة المفردة في أشهر الحج إذا لم يحج تلك السنة ومن خالف فعليه البيان (شامی ۲/۱۵۶)۔

اگر اسی سال حج کا ارادہ نہ ہو تو مکی کو عمرہ مفردہ سے اشہر حج میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے اور جو اس کی مخالفت کرے تو اس پر بیان واجب ہے۔

اور صورت مسئولہ میں اسی سال وہ حج کا ارادہ رکھتا ہے اس لئے کوئی عمرہ نہیں کرسکتا۔ عمرہ تمتع سے فارغ ہونے کے بعد اب صرف حج کا احرام باندھے گا، اس بیچ جتنا طواف چاہے کرسکتا ہے۔

۶۔ رمی جمرات میں نیابت:

محل رمی انتہائی محدود اور وقت بھی تنگ ہے، دوسری طرف لوگوں کی غیر معمولی کثرت ہوتی ہے جس کی وجہ سے یہ وظیفہ انتہائی دشوار ہوگیا ہے، خاص کر بوڑھوں، عورتوں اور مریضوں کے لئے اور بھی جان لیوا اور سخت تکلیف دہ ہے، احداث مرض یا ازدیاد مرض کا باعث ہوجاتا ہے، ان حالات میں معذورین کے لئے فقہاء نے رمی میں نیابت کو جائز قرار دیا ہے۔

وتجوز أي النيابة في الرمي عند العذر (غنیۃ الناسک فی بغیۃ المناسک رص ۱۰۰)۔

یعنی رمی میں بوقت عذر نیابت جائز ہے۔ زبدۃ المناسک میں ہے کہ جو شخص کھڑا ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتا یا جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر پہونچنے میں سخت تکلیف ہو یا مرض کے پیدا ہوجانے یا بڑھ جانے کا قوی اندیشہ ہو تو وہ معذور ہے محض آرام پسندی اور سہولت کی خاطر کسی دوسرے کو رمی کا نائب اور وکیل بنانا جائز نہیں ہے۔ اگر محض کسل کی بناء پر بلا عذر شرعی رمی میں نائب بنایا اور نائب نے رمی کیا تو یہ رمی آمر کی جانب سے نہیں ہوئی، اس لئے کہ ایسے شخص کے لئے نیابت جائز ہی نہیں ہے، اور اس پر ترک رمی کی وجہ سے دم جبر واجب ہوگا۔ خوف ازدحام ان لوگوں کے لئے

عذر بن سکتا ہے، جن کے بارے میں غالب گمان یہ ہو کہ وہ بھیڑ سے ایسا متاثر ہو جائے گا کہ یا تو مرض پیدا ہو جائے گا یا مرض بڑھ جائے گا، یا وہ سخت جسمانی اذیت میں مبتلا ہو جائے گا، یا بھیڑ کی صعوبت کو جھیل نہیں سکے گا جیسے کہ وہ عورت، بوڑھا اور کمزور انسان جو گو پیدل یا سوار جمرات تک جا سکتا ہے مگر جمرات تک پہونچنے میں دشواریوں اور صعوبتوں کو بھیڑ کی وجہ سے غالبًا نہیں برداشت کر سکتا تو ان حضرات کے لئے بھی رمی میں نیابت جائز ہے۔

وأما ترک الواجبات بعذر فلا شئ علیه ثم مرادهم بالعذر ما کان من الله تعالی فلو کان من العباد فلیس بعذر (إلی قوله) بخلاف إذا منعه خوف الزحام فإنه من الله فلا شئ علیه (غنیۃ المناسک رص ۱۳۸)۔

واجبات کا ترک عذر کی وجہ سے ہو تو اس پر کچھ نہیں ہے پھر عذر سے مراد وہ ہے جو منجانب اللہ ہو، پس اگر منجانب العباد ہو تو وہ عذر نہیں ہے۔ (إلی أن قال) برخلاف اس صورت کے کہ جب اس کو خوف ازدحام روک دے تو وہ من جانب اللہ ہے، پس اس پر کچھ واجب نہیں۔ پس خوف ازدحام ان لوگوں کے لئے عذر ہے جو غالب گمان میں بھیڑ کی وجہ سے سخت تکلیف اور نا قابل برداشت جسمانی اذیت میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ جیسے بوڑھے اور عورتیں وغیرہ۔ مگر وہ لوگ جو جسمانی اعتبار سے کافی تندرست و توانا ہیں جن کے بارے میں غالب گمان یہ ہے کہ وہ عام حالات میں بھیڑ کی وجہ سے نا قابل برداشت اذیت اور سخت تکلیف میں مبتلا نہ ہوں گے الا بعارض تو ایسے حضرات کے لئے محض امکان کی وجہ سے ازدحام عذر نہیں ہوگا، کمزوروں، عورتوں، بوڑھوں کے حق میں ازدحام کے عذر ہونے کی وجہ سے نیابت کی گنجائش کے باوجود بہتر یہ ہے کہ یہ حضرات رات کے وقت رمی کر لیں، اس وقت بھیڑ نہیں رہتی تو یہ وقت رمی کا مکروہ وقت ہے، مگر مجبوروں کے لئے یہ کراہت بھی ختم ہو جائے گی۔

۷۔ سعودیہ میں رہنے والے غیر ملکی کا بلا اجازت حج کا احرام باندھنا:

سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکیوں کو حج کرنے کی حکومت سے اجازت لینی پڑتی ہے، یہ ایک ملکی قانون ہے جس سے قانون وانتظام میں مدد ملتی ہے، اس جیسے قانون عام انسانوں اور حجاج کرام کے مفاد کی ہی خاطر ہوتے ہیں لہذا اس کی رعایت اخلاقًا اور شرعًا ہر شخص پر واجب ہے۔ مگر کسی نے بلا اجازت حکومت احرام باندھ لیا اور وہ قانونی زد میں آ گیا اور اس کو وطن واپس کر دیا گیا تو وہ محصر حکمی ہے۔ احصار حکمی کا حکم یہ ہے کہ وہ فوراً حلال ہو جائے اس کا تحلل عن الإحرام ذبح پر موقوف نہیں رہے گا، اور حلال ہو جانے کے بعد قربانی کا جانور کسی کی معرفت مکہ بھیج دے، اگر محرم بالحج تھا تو اس پر آئندہ سال حج و عمرہ دونوں واجب ہوگا، اور اگر وہ محرم بالعمرہ تھا تو صرف عمرہ واجب ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے ایک ضابطہ لکھا ہے وہ فرماتے ہیں:

اعلم أن کل من منع عن المضی فی موجب الإحرام لحق العبد فإنه یتحلل بغیر الهدی فإذا أحرمت المرأة أو العبد بلا إذن الزوج أو المولی فلهما أن یحللا هما فی الحال ولا یتوقف علی ذبح وعلی المرأة أن تبعث الهدی أو ثمنه إلی الحرم وعلیها إن کان إحرامها بحج حج و

عمرة.... وإن لعمرة فعمرة (شامی ۲/۲۳۸)۔

جان لو کہ جو شخص احرام کے بعد مکہ جانے سے روک دیا گیا حق عبد کی وجہ سے تو وہ بغیر ہدی کے حلال ہو جائے گا، پس کوئی عورت یا غلام بلا اذن زوج یا مولی احرام باندھ لے تو ان دونوں کو حق ہے کہ دونوں کو فوراً حلال کر دیں اور تحلل ذبح پر موقوف نہیں رہے گا اور عورت پر واجب ہوگا کہ ہدی یا اس کی قیمت حرم بھیج دے اور اس پر حج اور عمرہ واجب ہوگا اگر اس کا احرام حج تھا اور عمرہ واجب ہوگا اگر اس کا احرام عمرہ کا تھا۔ صورت مسئولہ میں بھی شخص مذکور حق عبد کی وجہ سے ارکان سے روک دیا گیا ہے، اس لئے کہ ملکی قانون مفاد عامہ اور حجاج کی سہولت کی خاطر ہے تاکہ نظم و انتظام میں کسی طرح کی کوئی دشواری پیش نہ آئے، پس ملکی قانون کی وجہ سے بلا اجازت حج کا احرام باندھنا اس عورت اور غلام کے احرام باندھنے کی طرح ہے جو بلا اجازت زوج و مولی احرام باندھ لے اور پھر مولی اور شوہر کی ممانعت کے بعد اسے احرام کھول دینا پڑے۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب:

رمی، ذبح اور حلق کے درمیان حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور ترک واجب موجب دم ہوتا ہے۔ حضرات صاحبینؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ترتیب واجب نہیں بلکہ وہ فقط مستحب ہے جس کے ترک سے دم واجب نہیں ہوتا ہے۔ پہلا قول ارجح اور دلیل کے اعتبار سے مضبوط ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر "من قدم نسكا على نسك لزمه دم" اور جناب کریم ﷺ کا قول "خذوا عني مناسككم" وغیرہ وجوب کے لئے مفید ہے۔ اور دوسرے قول کا مستدل "لم اشعر حلقت قبل أن أذبح" کے جواب میں قول رسول "افعل ولا حرج" ہے، مگر اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ "ولا حرج" میں حرج منفی سے مراد اثم کی نفی ہے اسلئے کہ راوی کے قول میں "لم اشعر" کا لفظ موجود ہے، انہوں نے عذر پیش کیا کہ مناسک کی ضروریات کو نہ جاننے کی وجہ سے ذبح سے پہلے حلق کروالیا۔ تو اس کے جواب میں اللہ کے رسول ﷺ نے عذر کو قبول کرتے ہوئے فرمایا "افعل ولا حرج"۔

صاحب بحر کی تحریر ہے: والمراد بالحرج المنفي الإثم بدليل أنه قال لم اشعر فعذرهم لعدم العلم بالمناسك (بحر الرائق ۲۴/۳)۔

لہٰذا قول اول مفتی بہ ہے، لیکن فی زمانناسواری کی عدم سہولت، گرمی کی شدت اور بے پناہ ہجوم کی وجہ سے نیابت عام اور شائع ہو چکی ہے۔ حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالے کر کے فارغ ہو جاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابۃ قربانی کا نظم کرتے ہیں، اور وہ لوگ ترتیب کا خیال نہیں رکھ پاتے ہیں یا وہ لوگ خود ترتیب کے قائل نہیں ہیں جس کی وجہ سے عام طور پر رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب نہیں رہ پاتی ہے۔ ان حالات میں حاجی کو چاہئے کہ اگر وہ مذبح تک جا کر قربانی کر سکتا ہے تو ترتیب کا لحاظ کرتے ہوئے مناسک ادا کرے، اگر گرمی کی شدت، ازدحام، سواری کی عدم سہولت اور طبیعت کی گھبراہٹ وغیرہ کی وجہ سے خود مذبح جا کر قربانی کرنا انتہائی مشکل اور سخت

تکلیف دہ ہے اور وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ خود مذبح تک جائے گا تو مذکورہ حالات میں وہ ذہنی اور جسمانی اضطراب کا شکار ہوگا، تو وہ ان حالات میں ذبح میں نائب بنا سکتا ہے۔ نیابت کے بعد اگر ترتیب قائم نہیں رہ پاتی ہے تو قول مفتی بہ کی بنیاد پر ترتیب واجب فی نفسہ ہے لیکن اعذار مذکورہ کی وجہ سے (خصوصاً ضعیفوں، عورتوں اور کمزوروں کے لئے) ترک واجب سے نہ تو کوئی دم واجب ہوگا اور نہ ہی وہ مرتکب اثم ہوگا۔ جیسا کہ صحابی نے عدم علم کو عذر بنا کر پیش کیا (قطع نظر اس کے کہ عدم علم عذر ہے یا نہیں اگر ہے تو کب اور کہاں) تو رسول اکرم ﷺ نے عذر کو قبول کرتے ہوئے فرمایا کہ "فلاحرج" جس سے ثابت ہوا کہ عذر کی وجہ سے ترک واجب موجب دم اور اثم نہیں ہوتا۔

اما ترک الواجبات بعذر فلا شیء علیه (إلی أن قال) وإذا منعه خوف الزحام فإنه من الله فلا شیء علیه (غنیۃ المناسک، ص ۱۳۸)۔

واجب کا ترک اگر عذر کی وجہ سے ہو تو تارک پر کچھ واجب نہیں ہے، اور جب کسی کے لئے ازدحام کا خوف کسی واجب کے ترک کا ذریعہ بن جائے تو چونکہ وہ بھی من جانب اللہ ہے اس لئے اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع کا حکم:

(الف) آمر نے مامور کو قران یا تمتع کی اجازت صراحتاً دے دی ہو یا اس کو اختیار کلی دے دیا ہو کہ جس طرح چاہو حج کرلو، تو اجازت کے بعد قران اور تمتع اگرچہ جائز ہو جائے گا لیکن دم قران اور تمتع خود مامور کے ذمہ واجب ہوگا، وہ اس کو اپنے ذاتی مال سے ادا کریگا، اس لئے کہ اس ادائے نسکین سے مامور نے فائدہ حاصل کیا، لہذا اس کے شکریہ میں اس کو دم دینا چاہئے۔

قال الشامي: فلأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين و حقيقة الفعل منه وإن كان الحج يقع عن الآمر (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/۲۵۳) و في الدر المختار و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع (حوالہ سابق)۔

دم قران اور دم تمتع اسی طرح دم جنایت حج کرنے والے پر واجب ہوگا اگر آمر نے تمتع اور قران کی مامور کو اجازت دی ہو۔

(ب) آمر نے مامور کو تمتع اور قران کی نہ تو صراحتاً اجازت دی اور نہ دلالۃً اور اجمالاً تو مامور کے لئے تمتع اور قران کی شرعاً اجازت نہیں ہے، اگر بلا اذن آمر تمتع کرتا ہے تو وہ تمتع آمر کا نہ ہوا اور نہ ہی حج آمر کا ہوگا، وہ سفر مامور کا اپنا سفر مانا جائے گا اور اخراجات سفر مامور کے ذمہ ہوں گے، اگر اس نے آمر کی رقم صرف کر دی ہے تو وہ مامور کے ذمہ واجب الاداء ہے گی۔ وإلا فيصير مخالفا فيضمن کے تحت میں علامہ شامی ضمان کی وجہ لکھتے ہوئے کہتے ہیں:

وجهه أنه لم يأت بالمأمور به لأنه أمره بسفر يصرفه إلى الحج لا غير فقد خالف أمر الآمر فضمن (بدائع، شامی ۲/۲۵۳)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مامور بہ کو انجام نہیں دیا اس لئے کہ اس کو ایسے سفر کا حکم ملا تھا جس کو حج کے لئے

ہی صرف کیا جاتا نہ کہ اس کے علاوہ کے لئے تو اس نے تمتع اور قران کر کے امر آمر کی مخالفت کی پس وہ ضامن ہوگا۔

(ج) مامور کو آمر نے صراحتاً تمتع کی اجازت تو نہیں دی مگر ظن غالب ہے کہ وہ اجازت دے دے گا، اور اس نے تمتع کرلیا، بعد میں اس نے اجازت دے دی تو حج آمر کی جانب سے ہوگا اور دم شکر مامور پر واجب ہوگا۔ اسی طرح اجازت صراحتاً نہیں مگر دلالۃً مل گئی تو دلالت کا حکم صراحت کی طرح ہوگا۔ فی زمانناعام طور پر حج تمتع معروف ہے، افراد اور قران شاذ ہے۔ پس لوگوں کا عام معمول (عرف) آمر کی طرف سے تمتع کا اذن ہے پس دلالت عرفی کی وجہ سے صراحت اذن کی ضرورت نہیں رہی۔ صراحتاً اذن لے لینا بہتر ہے۔

(د) اوپر تحریر کیا جا چکا ہے کہ باذن الآمر تمتع کی صورت میں دم شکر آمر کے مال میں واجب نہ ہوگا بلکہ یہ دم مامور پر واجب ہوگا۔

لأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين و حقيقة الفعل منه (شامی) ہاں اگر بخوشی دم شکر خود ہی مال سے ادا کر دے تو جائز ہے مگر اس پر حق نہیں ہے، اور اگر آمر کی صراحتاً اور دلالۃً اجازت کے بغیر مامور نے تمتع کیا تو دم تمتع کے ساتھ تو حج کا خرچہ بھی متمتع پر لازم ہوگا، اور حج بھی آمر کا نہ ہوگا۔

(ھ) حج عن المیت کے سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ اگر آمر پر حج فرض تھا اور اس کا وصیت کے بعد انتقال ہو گیا اور بعد ادائیگی دیون وغیرہ کل متروکہ کا تہائی حج کے خرچ کے لئے کافی ہے تو اس کا متعین کردہ شخص حج کرے گا ورنہ ورثہ کے لئے ضروری ہے کہ کسی کو آمر کی طرف سے حج کے لئے بھیجیں۔ وصیت آمر نے کی مگر متروکہ کے تہائی کے ذریعہ گھر سے مکہ تک پہونچ کر حج کرنا ممکن نہیں تو جہاں سے وہ رقم کافی ہو سکتی ہو تو ورثہ کے لئے وہاں سے کسی کو بھیجنا ضروری ہوگا۔ ورثہ اپنی طرف سے کچھ مال ملا کر گھر سے ہی کسی کو بھیج دیں تو زیادہ بہتر ہے، مذکورہ بالا صورتوں میں تمتع یا قران درست نہیں افراد ہر حال میں ضروری ہے۔ میت نے اگر وصیت کی مگر اس نے کوئی ترکہ نہ چھوڑا اتنا بھی نہیں کہ مکی کے ذریعہ حج کرایا جاسکے، یا مال بہت چھوڑا مگر وصیت نہیں کی تو ورثہ پر کسی قسم کا کوئی حج کرانا ضروری نہیں، اگر وہ حج کرا دیں تو زیادہ بہتر ہے۔ اگر آمر پر حج فرض نہیں تھا مگر حج کرانے کی وصیت فرمادی اور تہائی مال اخراجات حج کا متحمل ہے تو تمتع اور قران کی اجازت نہیں رہے گی، اور اگر تہائی کافی نہیں ہے تو ایسی صورت میں حج بدل کرانا ضروری نہیں ہے اور اگر کرا دے گا تو لائق تحسین عمل ہے، ایسی صورت میں حج تمتع اور قران دونوں کرا سکتا ہے (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/ ۲۴۸-۲۴۹)۔

۱۰۔ حیض ونفاس کی حالت میں طواف زیارت:

حیض ونفاس کی وجہ سے ایام نحر میں عورت طواف نہیں کر سکی اور ایام نحر کے بعد پاک ہوئی اور طواف کی گنجائش ہے تو طواف کر لینا چاہئے، طواف کی قضا کے بعد مافات کی تلافی ہو چکی، لہذا کوئی دم واجب نہیں۔ اور اگر طواف کرنے کا موقع نہیں مل سکا اور ویزہ نہ بڑھ پایا اور ساتھیوں کے چھوٹ جانے کی وجہ سے مکہ میں پاکی کا انتظار کرنا مشکل ہو گیا اور وہ وطن لوٹ آئی اور پاکی یا ناپاکی کسی حالت میں بھی طواف نہ کرسکی تو جب تک جدید احرام کے ساتھ طواف نہیں کرے گی احرام حج سے باہر نہ ہوگی۔

(الف) وہ عورت جس کے لئے مکہ میں رہ کر انتظار ممکن نہ رہا اور اس کے لئے سفر ناگزیر ہوگیا اور فی زمانہ واپس لوٹ کر آنا مزید دشواری اور پریشانی کا باعث ہے، نفقہ کا مسئلہ ہے، قانونی دشواریاں ہیں، ذی رحم کا ساتھ رہنا ضروری ہے وغیرذلک، تو ان حالات میں، بحالت ناپاکی طواف کر لینے میں گو دخول مسجد اور طواف بلاطہارت کا وزر آتا ہے (جس کی تلافی ہوسکتی ہے) لیکن وطن سے لوٹ کر دوبارہ مکہ آنے کی شدید ترین دشواریوں سے (جو بسا اوقات ممکن نہ ہوسکے گا) بچ جائے گی، لہذا حیض ونفاس والی عورت کو اَہون البلیتین کو اختیار کرتے ہوئے اسی حالت میں طواف کر لینا چاہئے۔

(ب) حالت حیض میں طواف کر لینے سے رکن ادا ہو جاتا ہے گو یہ ادا ادائے ناقص ہے، جس کی تلافی ذبح بدنہ سے ہو جائے گی اور نقص عظیم کی تلافی کے لئے بکرا کافی نہیں ہے۔ مبسوط السرخسی کی عبارت ہے:

وإن لم يرجع إلى مكة فعليه بدنة لطواف الزيارة وعلى الحائض مثل ذلک (مبسوط السرخسی ۴؍۴۰)۔

حالت جنابت میں طواف کر لینے کے بعد اعادہ کے لئے مکہ لوٹ نہ سکا تو اس پر بدنہ واجب ہوگا۔ اور حائضہ پر اسی کے مثل واجب ہے۔

صاحب ہدایہ کی رائے یہ ہے کہ وطن واپس چلے جانے کے بعد طواف کے لئے لوٹنا افضل ہے، جس کے بعد ذبح بدنہ کی ضرورت نہیں رہے گی مگر بعث دم بھی کافی ہو جائے گا۔ مگر اس زمانہ میں خاص کر عورتوں کے لئے سفر کی پیچیدگیوں اور قانونی دشواریوں اور کثرت اخراجات وغیرہ جیسے اعذار کی وجہ سے بدنہ کا بھیج دینا زیادہ بہتر اور راجح ہوگا۔ صاحب محیط نے بعث دم کو ہی افضل بتایا ہے:

وفي الهدايه أن العود إلى الإعادة أفضل وفي المحيط أن بعث الدم أفضل (البحر الرائق ۳؍۲۰)۔

حالت حیض میں طواف کرنے سے دوسرا نقص مسجد حرام میں بلاطہارت داخل ہونے کی وجہ سے آیا جس کی تلافی دم سے نہ ہوگی اس پر اثم آئے گا۔ یہ جاننے کے باوجود کہ اس کے لئے مسجد میں داخل ہونا حرام ہے داخل ہوگئی، پس وہ ارتکاب حرام کی وجہ سے متصف بالإثم ہوگئی۔ دم کے ذریعہ ارکان حج کی ادائیگی میں نقص کی تلافی ہوسکتی ہے اثم کی نہیں۔ علامہ شامی نے کسی مفتی کا فتوی تحریر فرمایا ہے:

إن دخلت وطفت أثمت وصح طوافک فعليک ذبح بدنة (شامی ۲؍۱۸۴)۔

اگر تو مسجد میں داخل ہوئی اور تو نے طواف کر لیا تو گنہگار ہوگی البتہ تیرا طواف صحیح ہوگیا اور تجھ پر بدنہ کا ذبح واجب ہوگیا۔ اور گناہ کی تلافی توبہ سے ہوسکتی ہے لہذا ذبح بدنہ کے ساتھ رفع اثم کے لئے عورت کو توبہ بھی کرنا ہوگا۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ (حرم) میں ضروری ہے یہ دم جنایت ہے اور دم جنایت مؤقت بالمکان ہے۔

(و) يتعين (الحرم) لا منى للكل" کے تحت علامہ شامی فرماتے ہیں:

بيان لكون الهدى مؤقتا بالمكان سواء كان دم شكر أو دم جناية لما تقدم أنه اسم لما

یھدی من النعم إلی الحرم (شامی۲؍۲۵۷)۔

یہ ہدی کے موقت بالمکان ہونے کا بیان ہے خواہ وہ دم شکر ہو یا دم جنایت، اس وجہ سے جو گذر چکا کہ ہدی نام ہے اس جانور کا جس کو حرم کی جانب بھیجا جائے۔

فقہی عبارات میں ''بعث دم'' کا لفظ ملتا ہے جس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ بدنہ کا حرم کی جانب بھیجنا ضروری ہے، اللہ تعالی نے جزائے صید کے متعلق فرمایا ہے'ھدیا بالغ الکعبۃ'' ہدی کو کعبہ بھیجنا چاہئے۔

۱۱۔ سفر حج میں محرم عورت کے شوہر کا انتقال:

ایسی عورت جس کا شوہر سفر میں انتقال کر گیا یا اس کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی، اس طرح اس پر شرعاً عدت واجب ہوگئی۔ اب ایام عدت میں عورت کے لئے ارکان حج کی ادائیگی درست نہیں ہے، عدت میں محرم کے ساتھ بھی عرفات جانے کی اجازت نہیں ہے۔ ''عدت'' وفات کے بعد فوراً شروع ہو جاتی ہے اس لئے اسے مؤخر نہیں کیا جا سکتا۔ ابتداء العدۃ فی الطلاق عقیب الطلاق والوفاۃ (شامی۲؍۸۳۹)۔

عدت کی ابتداء، طلاق میں طلاق کے بعد اور وفات میں وفات کے بعد شروع ہو جاتی ہے۔ اب اگر مکہ معظمہ میں محرم کے ساتھ عدت پوری کرنا ممکن ہو تو وہیں پوری کرے ورنہ وطن واپس لوٹ آئے۔

منھا العدۃ فلو أھلت بالحج فطلقھا زوجھا ولزمتھا العدۃ صارت محصرۃ ولو مقیمۃ أو مسافرۃ معھا محرم (شامی۲؍۲۳۹)۔

محصر کی صورتوں میں سے ایک عدت ہے اگر عورت نے حج کا احرام باندھا پھر اس کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی اور اس پر عدت لازم ہوگئی تو وہ محصر ہے اگر چہ مقیم ہو یا ایسی مسافر ہو کہ اس کے ساتھ محرم بھی ہو۔

ثابت ہوا کہ کسی بھی حال میں ایام عدت میں ارکان حج ادا نہیں کر سکتی۔ آئندہ سال حج کرنا ممکن ہو تو کر لے گی۔ بالفرض آئندہ سال کسی وجہ سے حج کرنا ممکن نہ ہو سکے تو وصیت کر جائے۔

۱۲۔ منیٰ مکہ کا ایک حصہ ہے:

حج کا سفر کرنے والا اتنی مدت قبل مکہ پہونچا کہ ۱۵ یوم سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو ایسی صورت میں بھی وہ شخص مقیم رہیگا، اس پر مسافرت کے احکام جاری نہ ہوں گے، اگر ارکان حج کی ادائیگی کے لئے مکہ اور منیٰ میں کم از کم پندرہ یوم رہنا ناگزیر ہو، اس لئے کہ منیٰ فناء مکہ میں سے ہے اور وہ حرم کا حصہ ہے۔ اللہ تعالی نے فرمایا: ''ھدیا بالغ الکعبۃ'' کعبہ سے مراد منیٰ ہے اس لئے کہ وہ مکہ کے تابع ہے، اسی وجہ سے ہدایا اور ضحایا مکہ میں نہیں بلکہ منیٰ میں ذبح کئے جاتے ہیں، جیسا کہ ہدایہ کے حاشیہ پر ہے:

إن منیٰ من فناء مکۃ فإنہ من الحرم قال اللہ تعالی ھدیا بالغ الکعبۃ سماہ باسم الکعبۃ تبعا لہ لما أن الھدایا والضحایا لا تنحر بمکۃ بل بمنیٰ فدلّ ذلک علی أنہ فی حکمھا (علی ہامش الہدایہ۱؍۱۶۸)۔

عبارات مذکورہ سے ثابت ہوتا ہے کہ منیٰ مکہ کا ایک حصہ ہے، لہٰذا ان دونوں جگہوں میں ۱۵ ریوم قیام ہوجاتا ہے تو وہ مقیم ہوجائیگا، بالخصوص ایام حج میں منیٰ مکہ سے اتنا جڑ جاتا ہے کہ دونوں آبادی حکماً ایک ہوجاتی ہے۔

۱۳۔ سعودی میں مقیم احناف کے لئے وتر میں امام کی اقتداء:

حنفی حضرات اگر مکہ میں امام کی وتر میں اقتدا نہ کریں اپنی نماز الگ شروع کردیں تو یہ صورت اچھی معلوم نہیں ہوتی، اس لئے اپنی نماز وتر جہاں مناسب ہو پڑھ لیں، مگر امام کی اقتداء صوری ترک نہ کریں، اگر جماعت میں شریک ہوتے ہیں تو رکعت نفل کی نیت کر کے شریک ہوجائیں، دو رکعت پر جب امام سلام پھیرے تو یہ اپنی نماز ختم کر دیں، اور مستقل دو رکعت نفل کی نیت سے اگلی ایک رکعت میں شامل ہوجائیں، امام ایک رکعت پر سلام پھیر دے تو یہ دوسری رکعت مسبوق کی طرح پوری کرلیں۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

محمد قمرالزماں ندوی
پرتاب گڈھ (یوپی)

اسلام ایک مکمل دین اور کامل دستور العمل ہے، زندگی کے تمام شعبوں میں انسانوں کی کامل رہنمائی کرتا ہے، اور یہ آخری شریعت ہے جس میں قیامت تک پیش آنے والے تمام مسائل ومشکلات کا شرعی حل موجود ہے، اس حقیقت کا انکشاف کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے۔

"اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا"

آج میں نے تمہارے دین کو تمہارے لئے مکمل کردیا اور تمہارے اوپر اپنی نعمت پوری کردی اور تمہارے لئے دین اسلام کو پسند کیا۔

لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہی یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلامی شریعت کے بنیادی سرچشموں (قرآن وحدیث) میں موجود احکام وتعلیمات کثیر ہونے کے باوجود محدود ہیں، دنیا کے تمام ممالک میں اور قیامت تک ہر زمانے میں پیش آنے والے تمام مسائل ومشکلات کا حل قرآن وحدیث میں صراحۃً ذکر نہیں ہے، زندگی کا کارواں رواں دواں ہے، ہر زمانے میں بہت سے نئے مسائل سامنے آتے ہیں، جو امت مسلمہ کے علماء وفقہاء سے جواب کے طالب ہوتے ہیں، اللہ تعالی نے اسلام کو آخری دین بنایا، اس لئے کتاب وسنت میں ایسے اصول وکلیات بیان فرمادیئے جو قیامت تک پیش آنے والے حوادث ومسائل میں امت مسلمہ کی کامل رہنمائی کرسکتے ہیں، کتاب وسنت میں جو اسلامی شریعت کا بیش قیمت سرمایہ موجود ہے اس کی روشنی میں امت مسلمہ کے فقہاء ومجتہدین نے ہر دور کے نت نئے مسائل کا حل تلاش کیا، ان کے بارے میں احکام شریعت سے پردہ اٹھایا، اور اسلامی شریعت کی برتری اور جاودانی کا روشن ثبوت مہیا کیا۔

بیسویں صدی کے اختتام میں نئے مسائل کے حل میں اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے جو بیڑا اٹھایا ہے اور جس ذمہ داری کو اپنے کندھے پر لیا ہے، یقیناً وہ قابل ستائش اور لائق تحسین ہے، سردست اکیڈمی کی جانب سے حج وعمرہ کے نئے مسائل، بیع بالتقسیط اور اوقاف کے چند نئے مسائل سے متعلق جو سوالات موصول ہوئے ہیں، ان سوالوں کے جوابات قدیم وجدید کتب فقہ کے حوالے سے دئے جارہے ہیں۔

۱۔ حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے، کہ احرام باندھ کر ہی میقات کے اندر داخل ہو، چاہے وہ حج کی نیت کرے یا نہ کرے، اور اگر کوئی شخص بغیر احرام باندھے حرم کے اندر داخل ہوگیا تو اس پر حج اور عمرہ کرنا ضروری ہو گیا، احناف کے تمام فقہاء کا یہی مسلک ہے، چنانچہ ہندیہ میں ہے:

ولا يجوز للآفاقي أن يدخل مكة بغير إحرام نوى النسك أولا فلو دخلها فعليه حجة وعمرة كذا في المحيط للسرخسي.

آفاقی شخص کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ بغیر احرام کے مکہ کے اندر داخل ہو خواہ وہ حج کا ارادہ رکھتا ہو یا نہیں تو اگر وہ داخل ہو گیا تو اس پر حج اور عمرہ کا کرنا ضروری ہوگا۔ (اسی طرح محیط کے اندر ہے)

خانیہ میں ہے:

الآ فاقي ومن كان خارج الميقات إذاقصد مكة لحجة أو عمرة و لحاجة لا يجاوز الميقات إلا محرما.

آفاقی یا وہ شخص جو میقات سے باہر ہو جب وہ مکہ مکرمہ کا قصد حج یا عمرہ کے لئے کرے یا کسی ضرورت کے لئے تو وہ میقات سے بغیر احرام کے تجاوز نہ کرے۔

اگر کوئی شخص بغیر احرام کے مکہ اور حرم میں داخل ہو گیا تو اس پر حج اور عمرہ واجب ہو گیا، فتاوی خانیہ میں ہے۔

ولو جاوز الآفاقي الميقات بغير إحرام كان عليه حجة أو عمرة (فتاوی خانیہ)۔

اگر آفاقی میقات میں بغیر احرام کے داخل ہو گیا تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہو گیا۔

شافعیہ: البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر کوئی شخص حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو انکے لئے احرام کا باندھنا ضروری نہیں ہے، چنانچہ صاحب تاتارخانیہ مسلک شافعیؒ کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

إنمايلزم الإحرام إذاأراد دخول مكة للحج أو للعمرة أماإذا كان للآخر فلا يلزم.

بے شک احرام تو اس پر لازم ہے، جو حج یا عمرہ کے ارادے سے مکہ میں داخل ہوا اگر کسی اور وجہ سے داخل ہو تو اس پر لازم نہیں۔

مالکیہ: مالکیہ کے یہاں بھی میقات سے گزرنے کے لئے احرام کا باندھنا ضروری ہے، اگر بدون احرام مکہ کے اندر داخل ہو گیا تو اس پر دم لازم ہوگا۔

قالوا متى مر بميقات من هذه المواقيت وجب عليه الإحرام منه فإن جاوزه بدون إحرام لزمه دم. (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۱/۵۷۹)۔

فقہاء مالکیہ کہتے ہیں جو کوئی ان میقات سے گزرے تو اس پر احرام ضروری ہے اگر بغیر احرام کے گزر گیا تو دم لازم ہو جائے گا۔

حنابلہ امام شافعیؒ کی طرح امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اگر حج اور عمرہ کے ارادے سے مکہ جا رہا ہے، تو احرام باندھنا ضروری ہے اور اگر کسی اور مقصد سے جا رہا ہے تو احرام ضروری نہیں۔

ولكل من مر بها أو حاذاها فمن مر بميقات منها قاصدا النسك وجب عليه الإحرام منه ولا يجوزه بدون إحرام (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ)۔

تو ہر وہ شخص جو اس جگہ سے گزرے یا اس کا سامنا ہو حج کی نیت سے تو اس پر احرام وہاں سے واجب ہے اس کے لئے جائز نہیں کہ بغیر احرام کے گذرے۔

آخری بات:۔ جو لوگ حدود میقات سے باہر رہتے ہیں، اسی طرح اہل مکہ جو بغرض تجارت یا ملازمت کسی مجبوری سے حدود میقات سے باہر بار بار آتے جاتے ہیں، تو ایسے لوگوں کا اصل حکم یہی ہے، کہ جب بھی یہ لوگ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی نیت سے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر حج یا عمرہ کا احرام لازم ہے، لیکن ڈرائیور اور تجارتی اغراض سے روزمرہ آنے جانے والوں کے لئے ہر بار احرام باندھنے میں حرج و مشقت ہے، اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے لئے امام شافعیؒ کے قول کے مطابق بغیر احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی گنجائش ہے۔

۴۔ حقیقت یہ ہے کہ موجودہ دور میں تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمد و رفت کی کثرت و سہولت کے وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ مکرمہ واپس آنا اور مدینہ منورہ کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمد و رفت کرتے رہتے ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے، اگر ایسے لوگوں کو ہر بار میقات میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنے کو لازم قرار دیا جائے، خواہ حج یا عمرہ کی نیت ہو یا نہ ہو تو یقیناً ان لوگوں کو دقت و پریشانی کا سامنا کرنا پڑیگا، چونکہ شریعت اسلامی میں حرج کو قابل دفاع سمجھا گیا ہے، اس لئے امام شافعیؒ کے قول کو سامنے رکھتے ہوئے فتویٰ دیا جا سکتا ہے، ان کے نزدیک اگر حج یا عمرہ کی نیت سے حدود حرم میں داخل ہو رہا ہے تو احرام شرط ہے، ورنہ احرام باندھنا ضروری نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو جنہیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے، چنانچہ ہندیہ میں اس کی واضح دلیل موجود ہے۔

ومن كان داخل الميقات كالبستاني له أن يدخل بمكة لحاجة بلا احرام إلا إذا أراد النسك فالنسك .... إلا بالإحرام ولا حرج فيه.

تو جو شخص داخل میقات ہے جیسے بستانی تو اس کے لئے کسی ضرورت کے تحت بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا درست ہے، مگر جب حج کا ارادہ ہو تو اس صورت میں بغیر احرام کے نہ گزرے، اسمیں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔ آگے مزید صراحت ہے۔

وكذلك المكي إذا خرج إلى الحل للاحتطاب أو الاحتشاش ثم دخل مكة يباح له الدخول بغير إحرام وكذا الآفاقي إذا صار من أهل البستان. (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۲۱)۔

اسی طرح مکی اگر حل کی طرف لکڑی اور گھاس کے لئے جائے تو اس کے لئے مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا مباح ہے اسی طرح آفاقی جب وہ اصحاب بستان میں سے ہو گیا ہو۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست نہیں ہے، فقہاء نے اسے مکروہ لکھا ہے، لیکن اگر حج کا ارادہ نہیں ہے تو پھر عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں۔

کما یکرہ فعلها في أشهر الحج لأهل مكة سواء كانوا متوطنين بها أو مقيمين إذا أرادوا الحج (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۱/۶۱۷)۔

اشہر حج میں اس فعل کا کرنا مکروہ ہے، اہل مکہ کے لئے چاہے وہ وہاں کا متوطن ہو یا مقیم ہو جبکہ اس سال حج کا ارادہ ہو۔

کیا مکی کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش ہے؟

جمہور فقہاء کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش نہیں ہے، ان کے لئے حج افراد ہی ضروری ہے، البتہ بعض فقہاء نے ان کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش دی ہے جمہور فقہاء کے نزدیک اہل مکہ کے لئے افراد ہی زیادہ بہتر اور ضروری ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے۔

وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد كذا في الهداية (ہندیہ ۱/۲۱۹)

اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے۔ بلکہ ان لوگوں کے لئے افراد ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے۔

۴۔ جواب نمبر ۲ میں جو تفصیلات درج ہیں اس سلسلے میں احقر کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں اہل مکہ کو تمتع اور قران کی عمومی اجازت نہیں دی جانی چاہئے، لیکن اگر واقعۃً ضرورت کا تحقق ہو جائے اور دفع مشقت کا ازالہ ہی مقصود ہو تو شخصی طور پر اس کی اجازت دی جائے کہ مکی افراد یا تمتع کر لیں، ورنہ کیا ضروری ہے کہ مکی شخص اس سال حج بھی کرے، اگر اس نے احرام سے حلال ہونے کے لئے عمرہ کر لیا تو پھر اس سال حج نہ کرے، بلکہ آئندہ سال حج کرے۔

۵۔ تمتع کرنے والا شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے، لیکن مزید عمرے نہ کرنے ہی کو فقہاء نے زیادہ بہتر اور مستحسن قرار دیا ہے، مفتی شفیع صاحب جواہر الفقہ میں لکھتے ہیں۔

''آفاقی شخص جو اشہر حج میں (شوال سے ذی الحجہ تک) احرام عمرہ باندھ کر داخل ہو اور عمرہ کر کے حلال ہو گا، اس کے لئے یہ عمرہ تمتع کا ہو گا اس عمرہ کے بعد حج سے پہلے کوئی دوسرا عمرہ نہیں کر سکتے حج سے فارغ ہونے کے بعد عمرہ کر سکتے ہیں'' (جواہر الفقہ)

۶۔ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور ''رمی جمرات'' کی جگہ انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے ''رمی جمرات'' کا عمل بوڑھوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہو گیا ہے یہی وجہ ہے کہ آج کل ''رمی جمرات میں نیابت کا رواج ہوتا جا رہا ہے، اس سلسلے میں جو سوالات درج ہیں اس کے جوابات لکھے جا رہے ہیں۔

(الف) عمل ''رمی'' میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کر سکتا ہے یا نہیں؟

عمل ''رمی'' میں عمومی طور پر نیابت بالکل درست نہیں، البتہ چونکہ مذہب اسلام انسان کو اس کی حیثیت

سے زیادہ مکلف نہیں بناتا ہے اس لئے مخصوص حالات میں اور مخصوص اشخاص کے لئے مخصوص صورتوں میں نیابت کی اجازت دی جاسکتی ہے، چنانچہ فقہاء نے مریض اور معذور لوگوں کے لئے اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ عالمگیری میں ہے،

مريض لا يستطيع الرمي أو توضع الحصاة في كفه ليرمي به يرمي عنه غيره بأمره كذا في المحيط للسرخسي (فتاوی ہندیہ ۱/۲۳۶)۔

ایسا مریض جو رمی کی استطاعت نہ رکھتا ہو یا "رمی" کے لئے اپنی ہتھیلی میں کنکری نہ اٹھا سکتا ہو تو اس کے بدلے دوسرا "رمی" کریگا۔

(ب)۔ "رمی" میں اگر نیابت ہو سکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے یا ہر شخص کے لئے؟

"رمی" میں نیابت ہر شخص کے لئے جائز نہیں صرف مریض یا معذور کے لئے نیابت ہو سکتی ہے، محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا احقر کے نزدیک درست نہیں۔

معذوروں کی حد کیا ہے؟

فقہ کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ "رمی" میں معذوری کی حد یہ ہے کہ وہ شخص بالکل نحیف، کمزور اور معذور ہو خود سے پتھر اٹھا کر پھینکنے کی صلاحیت سے بھی محروم ہو، یا عمر اتنی زیادہ ہو کہ اس کے لئے "رمی جمرات" کے لئے جانا مشکل ہو جائے تو اس صورت میں نیابت جائز ہے، اس کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ غالب گمان یہ ہو کہ اگر "رمی جمرات" کے لئے نکلے گا تو واپس لوٹنا مشکل ہو جائیگا، محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست نہیں ہے، فقہاء لکھتے ہیں:۔

"مريض لا يستطيع الرمي أوتوضع الحصاة في كفه ليرمي به"

ترجمہ: ایسا مریض جو نہ "رمی" کی استطاعت رکھتا ہو اور نہ خود سے رمی کے لئے ہتھیلی میں کنکری اٹھانے پر قادر ہو۔

غور طلب امور:

واقعہ یہ ہے کہ موجودہ دور میں حجاج کی اتنی کثرت ہوگئی ہے اور "رمی" کی جگہ انتہائی محدود ہے اور نص شرعی سے "رمی جمرات" کے لئے جو وقت ہے وہ ناکافی ہے، اور اتنے محدود وقت میں ایک زبردست مجمع جہاں کئی لاکھ لوگ جمع ہوں، اس عمل کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے، اگرچہ "رمی جمرات" کے وقت کی تحدید نص سے ثابت ہے، لیکن اس سلسلے میں احقر کی ایک رائے ہے کہ اگر نص معلول بالعلۃ ہو تو "رمی جمرات" کے وقت میں توسیع کی گنجائش ہونی چاہئے، تاکہ بہتر طریقے سے "رمی جمرات" کی ادائیگی ہو سکے ورنہ حکومت وقت کو چاہئے کہ ہر ملک سے اتنے ہی لوگوں کو حج کی اجازت دے جتنے میں آسانی سے یہ عمل ہو جائے۔

۷۔ سعودی عربیہ میں جو لوگ غیر ملک کے رہتے ہیں ان کے لئے بھی حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، اگر کوئی شخص بغیر حکومت کی اجازت کے عمرہ یا حج کا احرام باندھ لے اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیا

جائے تو ایسے لوگ بھی محصر کے حکم میں ہوں گے۔ چنانچہ خانیہ میں ہے:

المحصر من أحرم ثم منع عن مضي في موجب الإحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو القيد سواء كان من المسلم أو الكافر أو غيرها من الموانع من إتمام ما أحرم به حقيقة أو شرعا وهذا قول أصحابنا كذا في البدائع.

محصر وہ ہے جس نے احرام باندھا ہو پھر وہ جب احرام کے پورا کرنے سے روک دیا گیا ہو چاہے یہ روکنا دشمن کی طرف سے ہو، مرض کی وجہ سے ہو یا قید کی وجہ سے ہو، مسلم کی طرف سے ہو، یا کافر کی طرف سے ہو، یا اس کے علاوہ احرام کے پورا کرنے سے حقیقتا یا شرعاً کوئی مانع ہو، یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے اسی طرح بدائع میں بھی ہے۔ (خانیہ)

محصر کا احرام کب ختم ہوگا؟ اگر اس نے صرف حج کا یا صرف عمرہ کا ارادہ کیا ہے، تو قربانی کی قیمت دیکر حلال ہو جائے، اگر قران یعنی حج وعمرہ دونوں کی نیت کی ہے اور احرام باندھا ہے تو دو قربانیوں کی قیمت دے، ایام نحر میں قربانی ضروری نہیں ہے، بعد میں بھی قربانی کر سکتا ہے، جب یہ وقت مقرر گزر جائے تو احرام کھول دے سر منڈوانا ضروری نہیں مستحب ہے پھر اس پر آئندہ سال قضا واجب ہے، اگر صرف حج کا ارادہ کیا تھا تو حج کی قضا واجب ہے، اگر عمرہ کی نیت کی تھی تو عمرہ کی قضا اور اگر دونوں کی نیت کی تھی تو دونوں کی۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے "رمی" ذبح اور "حلق" کے درمیان امام ابوحنیفہؒ کے قول پر جو مفتی بہ ترتیب لازم ہے، اس کے ترک سے دم واجب ہو جاتا ہے، ہندیہ میں ہے۔

ويجب تقديم الرمي على الحلق للمفرد وغيره وتقديم الرمي على الذابح أو الذبح على الحلق بغير المفرد والحاصل إنما يجب الثلثة الرمي ثم الذبح ثم الحلق لكن المفرد لا ذبح عليه فيجب عليه الترتيب بين الرمي والحلق فقط.

تو رمی کا مقدم کرنا حلق پر مفرد اور غیر مفرد کے لئے واجب ہے رمی کا مقدم کرنا ذبح پر، اور ذبح کا حلق پر غیر مفرد کے لئے واجب ہے، خلاصہ کلام یہ کہ تینوں "رمی" پھر ذبح اور پھر حلق یہ واجب ہیں لیکن مفرد پر ذبح نہیں تو اس پر ترتیب واجب ہے رمی اور حلق کے درمیان۔

ترتیب کے سلسلے میں ائمہ اربعہ کی تفصیلات:

ترتیب کے سلسلے میں ائمہ اربعہ میں صرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس کے ترک پر دم لازم ہے لیکن ائمہ ثلاثہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ترتیب سنت ہے، اور مستحسن ہے، خود صاحبینؒ ترتیب کو سنت قرار دیتے ہیں۔ الفقہ علی المذاہب الاربعہ "المغنی" اور المدونہ میں تفصیل موجود ہے۔

غور طلب مسئلہ:

حقیقت یہ ہے کہ اگر ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا جائے تو دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حاج کی بے پناہ کثرت، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری کی

نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے خصوصاً جو ضعیف و معذور ہوتے ہیں، خود مذبح جا کر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہو گیا ہے، اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالے کر دیتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابۃً قربانی کا نظم کرتے ہیں، اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں قربانی کا نظم کرنے والے کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں اس لئے بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے ان حالات میں اگر "رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے، تو احقر کی رائے ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک جبکہ یہ ترتیب واجب نہیں ہے اس کے ترک پر دم لازم نہیں ہوتا ہے، فتویٰ دیا جا سکتا ہے، کیوں کہ صاحبینؒ کا یہ قول بھی خود امام ابوحنیفہؒ ہی سے روایت کردہ ہے، اور خصوصاً ان حالات کو سامنے رکھتے ہوئے جو سوال میں درج ہیں صاحبینؒ ہی کے قول پر فتویٰ دینا زیادہ بہتر اور مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۹۔ آج عام طور پر معروف حج تمتع ہے افراد یا قران شاذ و نادر ہے۔ کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع کہا جائے گا۔

ضرورت مسئلہ اگر چہ معروف حج تمتع ہے، لیکن اس کے باوجود عرفاً حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا بلکہ حج بدل میں جانے والے شخص "افراد" یعنی صرف حج کا احرام باندھے جس کی طرف سے حج کر رہا ہے اگر وہ قران کی اجازت دیدے تو قران کر سکتا ہے، لیکن دم قران (قربانی) کا خرچ خود برداشت کرنا ہوگا تمتع کے بارے میں اختلاف ہے، ارجح و احوط یہ ہے کہ حج بدل کرنے والے کو اجازت کے باوجود تمتع کا احرام نہ باندھنا چاہئے سوائے اس کے کہ کوئی مجبوری ہو۔

(الف): کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کر سکتا ہے؟

حج بدل کرنے والے کو اگر آمر کی صریح اجازت مل جائے اور اس سے حج تمتع کرنے کو کہا ہو تو حج تمتع کر سکتا ہے، لیکن حج تمتع کرنا زیادہ بہتر نہیں ہے۔

البتہ فتاویٰ قاضی خان میں امام ابوبکر محمد بن فضل سے جو نقل کیا گیا ہے اس کا ظاہر یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے حج کی تینوں قسمیں افراد، قران، تمتع سب جائز ہیں بلکہ ان کی ہدایت یہ ہے کہ آمر کو چاہئے کہ مامور کو عام اجازت دیدے تا کہ اسکو عمل میں تنگی اور دشواری پیش نہ آئے، خانیہ میں ہے:

وينبغي للآمر إذا أمر غيره بأن يحج عنه فلينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني بهذا المال كيف شئت (فتاویٰ قاضی خان ۱/۳۰۷)

آمر کے لئے مناسب ہے کہ جب وہ کسی کو اپنی جانب سے حج کرنے کا حکم دے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ اس معاملہ کو مامور کے سپرد کر دے تو وہ کہے کہ میری جانب سے اس مال کے ذریعہ جیسا حج کرنا چاہو۔

خلاصہ یہ کہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے لیکن بہتر افراد ہی ہے۔

(ب): حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کر سکتا ہے؟

اگر آمر کی اجازت کے بغیر قران کرلے تو باتفاق فقہاء یہ حج آمر کا ادا نہیں ہوگا بلکہ مامور کا ہو جائے گا اور

مامور پر نفقہ حج کا ضمان عائد ہوگا۔

فلو أمر غيره بالإفراد فحج عنه الغائب قارنا أو متمتعالم يقع عنه يضمن النفقة التى صرفت له (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/۶۳۶)

اگر اس نے دوسرے کو حج افراد کا حکم دیا تو، اس نے حج قران کرلیا یا تمتع ادا کیا تو اس کی جانب سے ادا نہیں ہوگا اور نفقہ کا ضامن ہوگا جو کچھ خرچ کیا گیا ہے۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا گمان ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دے گا اس کے باوجود تمتع کرنا اس کے لئے بہتر نہیں ہے، البتہ بعض فقہاء اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔

(د) باذن الآمر یا بدون إذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم نہیں ہوگا، بلکہ حج بدل کرنے والے کے مال میں دم لازم ہوگا، لیکن اگر آمر دم تمتع بھی ادا کرنے کی اجازت دے دے خواہ یہ اجازت صراحۃً ہو یا دلالۃً تو اس صورت میں دم تمتع آمر کے مال سے ادا کیا جائے گا، البتہ بدون إذن الامر کی شکل میں تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع ہر حال میں مامور کے ذمہ لازم آئے گا۔

والأصل فيه أن كل دم يجب على المأمور بالحج يكون على الحاج لأنه صببه وأما هدى الإحصار فعلى المنيب لأن الإحصار لا اختيار للمأمور فيه (الفقہ علی المذاہب الاربعہ)

اس میں اصل یہ ہے کہ ہر دم جو مأمور پر حج میں واجب ہو تو وہ حج کرنے والے پر ہوگا اس لئے کہ وہ اس کا سبب بنا، بہر حال ہدی احصار وہ آمر پر لازم ہوگا اس لئے کہ احصار میں اس کا کچھ دخل نہیں ہے، یعنی ما مور کا۔

(ھ) اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی طرف سے تمتع کی گنجائش نہ ہو تو اس صورت میں حج بدل کرنے والے پر حج افراد ہی کرنا جائز ہے، صورت مسئلہ میں جو تفصیل ہے اس کے حل کی صورت یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر سے تمتع کی اجازت لے ورنہ پھر اس کے لئے تمتع کی گنجائش نہیں ہوگی، موجودہ دور میں چونکہ حج کے لئے آمدورفت عام طور پر ہوائی جہاز ہی سے ہوتی ہے جس میں طویل عرصہ احرام کی پابندیوں کو برداشت نہیں کرنا پڑتا ہے اس لئے اس کو دشواری اور مشقت سمجھکر تمتع کی اجازت دینا مناسب نہیں ہے۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش نہیں ہے، لیکن اگر آمر نے مرتے وقت یہ وصیت کردی ہو کہ حج تمتع ہی کیا جائے تو حج تمتع کی گنجائش ہے، اسی طرح حج محجوج عنہ کا وصی حج بدل کرنے والے کو تمتع کی اجازت دے دے تو پھر وہ تمتع کر سکتا ہے، بہر حال ان تمام صورتوں میں تمتع کے مقابلے میں حج افراد کو فقہاء نے زیادہ بہتر قرار دیا ہے من حیث الدلیل رجحان اس کا معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے قران اور تمتع دونوں جائز ہیں اور بعض فقہاء متاخرین نے اس کو اختیار بھی کیا ہے، مگر ملا علی قاریؒ اور حضرت گنگوہیؒ کا فتویٰ اس سے مختلف ہے، وہ تمتع کو باذن آمر بھی جائز قرار نہیں دیتے ہیں، لہذا اس صورت میں احتیاط لازم ہے جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا جائے تمتع نہ کرے۔

غور طلب امور:

لیکن ان تمام تفصیلات اور حالات کو سامنے رکھتے ہوئے احقر کی رائے ہے کہ اگر حج بدل کرنے والے کو ضرورت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے خصوصاً جب حکومت کی طرف سے پابندیاں سخت ہوں اور حج اور عمرہ کرنے میں آدمی آزاد نہ ہو تو اس کے لئے تمتع کرنے کی بھی گنجائش ہے۔

۱۰۔ اگر زیارت طواف سے قبل کسی عورت کو حیض آ جائے، جس کی وجہ سے وہ عورت طواف زیارت نہ کر سکی تو اس صورت میں ایسی تدبیر اختیار کرنا ضروری ہے جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کر کے ہی مکہ مکرمہ سے واپس ہو سکے، جیسے ٹکٹ اور ویزا کی تاریخ بڑھانا یا حج کمیٹی سے روانگی کو مؤخر کروانا وغیرہ اور اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہو سکے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو اور وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کر لے تو اگر چہ وہ گناہگار ہوگی لیکن اس کا یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہو جائے گا، اور وہ پوری طرح حلال ہو جائے گی، مگر اس پر ایک بدنہ لازم ہوگا اور اگر قربانی نہیں کی جا سکی اور وہ کسی بھی موقعہ پر طواف زیارت کا اعادہ کر لے تو بدنہ کا وجوب اس سے ساقط ہو جائے گا۔

سوالوں کے جوابات:

(الف) اگر کوئی عورت طواف زیارت سے پہلے ناپاک ہو جائے، تو اس کے لئے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت درست نہیں ہے اگر جان بوجھ کر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کر لے تو وہ گنہگار ہوگی، لیکن اگر نہ جانتے ہوئے وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کر لے تو وہ اس صورت میں بھی گنہگار ہوگی البتہ رکنیت ادا ہو جائیگی۔

(ب) اس نے اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کر لیا تو شرعاً یہ معتبر ہو جائے گا، اور رکن بھی ادا ہو جائیگا، حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی وجہ سے وہ گناہگار ہوگی اس پر دم لازم ہوگا۔

(ج) اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کر لیا، تو اس صورت میں دم لازم ہونے کی وجہ سے بدنہ کا ذبح کرنا ضروری ہے بکرا ذبح کرنا کافی نہ ہوگا۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ اور حدود حرم میں ضروری ہے حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر ادا کرے تو درست نہیں ہوگا۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں اگر کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو کیا وہ ایام عدت میں حج و عمرہ ادا کر سکتی ہے، اس سلسلے میں تفصیلات حسب ذیل ہیں کہ اگر احرام باندھنے سے پہلے شوہر کا انتقال ہو گیا تو اب وہ عمرہ و حج ادا نہیں کر سکتی، کیوں کہ عورت کے لئے محرم کا ہونا ضروری ہے اور اس مقام پر رات کا گزارنا ضروری ہے، لیکن اگر وہ حج اور عمرہ کے لئے احرام باندھ چکی ہے، اور شوہر کا انتقال ہو جائے تو اس صورت میں وہ محصر کے حکم میں ہوگی اب وہ عمرہ و حج ادا نہیں کر سکتی۔

لیکن اگر عورت حدود حرم کے اندر کسی ایسی جگہ پر مقیم ہے، اور وہیں اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وہ عورت

اسی مقام پر عدت گزارے گی، اس صورت میں اس کے لئے گنجائش ہے کہ دن میں حج کے اعمال ادا کرے اور رات میں اس مقام پر عدت گزارے۔

وإذا أحرمت و لا زوج لها ومعها محرم فمات محرمها وإن أحرمت ولا محرم معها ولكن معها زوجها فمات زوجها فإنها محصرة هكذا في البدائع.

اگر کسی عورت نے احرام باندھا اس کے ساتھ اس کا شوہر نہ تھا یا اس کے ساتھ محرم تھا لیکن محرم کا انتقال ہو گیا، یا اس کے ساتھ شوہر تھا لیکن وہ مرگیا تو وہ محصر ہو جائے گی اسی طرح بدائع میں ہے۔

۱۲۔ اگر حج کا سفر کرنے والا ایام حج یعنی سات آٹھ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ پندرہ یوم سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم ہوگا، یا نہیں؟ جب کے دونوں آبادیاں الگ الگ تھیں مگر اب مکہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کے آبادی کے متصل ہو گیا ہے، صورت مسئولہ میں حج کا سفر کرنے والا مسافر ہی رہیگا مقیم نہیں ہوگا، کیوں کہ اب بھی مکہ اور منیٰ کی آبادی متصل نہیں ہے بلکہ دونوں میں فاصلہ قائم ہے، احقر نے اس سلسلے میں کئی مستند علماء سے دریافت کیا ان کے ذریعہ معلوم ہوا کہ منیٰ اور مکہ شہر میں اب بھی فاصلہ باقی ہے۔

۱۳۔ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں، نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتداء کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہے، تو اب دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد و حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتداء میں وتر کو ادا کرے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے، کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتے ہیں۔ تو کیا اسکی گنجائش ہے کہ جماعت و مجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتداء کرے؟

جواب: صورت مسئولہ میں فقہ حنفی کی رو سے کسی حنفی کے لئے ایسے امام کی اقتداء جو وتر کی تینوں رکعات میں فصل کے ساتھ یعنی دو رکعت پر سلام کے ساتھ فصل کے ساتھ ادا کرتے ہیں، درست نہیں ہے، کیوں کہ احناف کے یہاں تیرا نماز درست نہیں، تیرا ایک رکعت والی نماز کو کہتے ہیں، اور ایک رکعت والی کوئی نماز احناف کے یہاں مشروع نہیں۔

غور طلب مسئلہ:

لیکن اس سلسلے میں خاکسار کے نزدیک مناسب صورت معلوم یہ ہوتی ہے کہ امام کی اقتداء ہی میں وتر ادا کرے، تا کہ اجتماعیت اور مجمع کی رعایت ہو سکے، لیکن جب تنہا ادا کرے تو اس صورت میں کافی انتشار اور بدنظمی پیدا ہوتی ہے، اس لئے اس صورت میں اسکی اجازت دی جانی چاہئے کہ وتر میں امام مسجد کی اقتداء کرے کیوں کہ رمضان المبارک میں وتر کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا ہی مستحب و مسنون ہے، لہٰذا اس سلسلہ میں تشدد اور بیجا سختی مناسب نہیں۔

☆☆☆☆☆

حج و عمرہ کے مسائل کا حل

عبدالسلام ابوہریرہ سلفی

جامعہ سلفیہ۔ بنارس

۱۔ واضح ہو کہ جولوگ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتے ہوں بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہوں، ان کے لئے احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہونا ضروری نہیں ہے۔

امام بخاری نے صحیح بخاری میں یہ باب باندھا ہے "**باب دخول الحرم و مكة بغير إحرام**" یعنی مکہ اور حرم میں بغیر احرام کے داخل ہونے کا باب۔

اس باب کے تحت امام بخاری نے دو حدیثوں کا ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے: "**عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ دخل عام الفتح وعلى رأسه المغفر، فلما نزعه جاء رجل فقال إن ابن أخطل متعلق بأستار الكعبة فقال اقتلوه**" جس سال مکہ فتح ہوا، رسول اکرم ﷺ خود پہنے ہوئے مکہ میں داخل ہوئے، یعنی فتح مکہ کے موقع پر نبی آخرالزماں ﷺ بغیر احرام باندھے ہوئے مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے۔

نیز اسی باب کے ضمن میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر بھی موجود ہے کہ: "**ودخل ابن عمر حلالا وإنما أمر النبي ﷺ بالإهلال لمن أراد الحج والعمرة ولم يذكر للحطابين وغيرهم**" یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ بلا احرام باندھے مکہ معظمہ میں داخل ہوئے اور سید المرسلین حضرت محمد ﷺ نے احرام کا حکم انہی لوگوں کو دیا جو حج اور عمرہ کے ارادے سے آئیں اور لکڑہاروں وغیرہ کیلئے ایسے حکم کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ (صحیح بخاری ۱/۲۴۹)

اور صحیح بخاری و صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "**هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد الحج والعمرة**" (متفق علیہ) اس حدیث اور اس معنی کی متعدد حدیثوں کا مفاد یہی ہے کہ جو حج و عمرہ کے ارادے سے مکہ معظمہ میں داخل ہوں انہی کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے۔

سید سابق "فقہ السنۃ" میں لکھتے ہیں: "**يجوز دخول مكة بغير إحرام لمن لم يرد حجا ولا عمرة، سواء أكان دخوله لحاجة تتكرر كالحطاب والحشاش والسقاء والصياد وغيرهم أم لم تتكرر كالتاجر والزائر وغيرهما، سواء أكان آمنا أم خائفا**" (فقہ السنۃ ۵/۴۰ ادار البیان، کویت)۔

اور امام نووی شرح مسلم میں رقم طراز ہیں: "**في حديث الباب دليل لمن يقول بجواز دخول مكة بغير إحرام لمن لم يرد نسكا سواء كان دخوله لحاجة تتكرر أم لم يتكرر**" (صحیح مسلم مع النووی ۱/۴۳۷، اور تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: فتح الباری ۴/۵۰، ۵۴ مرعاۃ المفاتیح بشرح مشکاۃ المصابیح ۶/۲۴۲۔۲۴۶)۔

۲۔ سوال نمبر ۲ کا تعلق پہلی شق سے ہے، اس کی تفصیل جواب نمبر ۱، میں ملاحظہ فرمائیں۔

۳۔ مکہ والوں کے لئے حج تمتع اور قران کرنا درست نہیں، قرآن مجید کی سورہ بقرہ میں ارشاد ربانی ہے:

فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج و سبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام (سورہ بقرہ: ۱۹۶)۔

یعنی جوتم میں حج کے وقت تک عمرے سے فائدہ اٹھانا چاہے یعنی حج تمتع کرے تو جو قربانی میسر ہو کرے اور جس کو قربانی نہ ملے وہ ایام حج میں تین روزے رکھے اور سات روزے جب واپس ہو جائے یہ پورے دس دن ہوئے۔ یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جس کے اہل وعیال مکہ میں نہ رہتے ہوں یعنی یہ حکم آفاقیوں کے لئے (مکہ کے علاوہ والوں کے لئے) ہے نہ کہ مکہ میں مقیم اشخاص کے لئے۔

تفسیر فتح القدیر میں علامہ شوکانی اس آیت کے ضمن میں لکھتے ہیں: "الإشارة بقوله "ذلك" قيل هى راجعة إلى التمتع ، فتدل على أنه لا متعة لحاضرى المسجد الحرام كما يقول أبو حنيفة وأصحابه" (فتح القدیر للشوکانی ۱/۱۹۷) یعنی آیت میں مذکور "ذلک" کا مشارالیہ "تمتع" ہے جو کہ کے لئے حج تمتع کے عدم جواز پر دلیل ہے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا کہنا ہے۔

تفسیر طبری میں حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، عطاء اور ربیع وغیرہ کے اقوال بہت ہی صراحت کے ساتھ مذکور ہیں، ہم یہاں صرف حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل کرتے ہیں، تفصیل کے لئے ہمارے محولہ مقامات کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔

إن ابن عباس كان يقول: يا أهل مكة إنه لا متعة لكم أحلت لأهل الآفاق و حرمت عليكم، إنما يقطع أحدكم واديا أو قال يجعل بينه و بين الحرم واديا ثم يهل بعمرة" (تفسیر طبری ۱/۲۵۵، ۲۵۷)۔

یعنی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اس بارے میں فتوی حرمت کا ہے۔

تفسیر قرطبی میں ہے: "و ذلك إشارة إلى التمتع والقران للغريب عند أبى حنيفة وأصحابه، لا متعة ولا قران لحاضرى المسجد الحرام عندهم و من فعل ذلك كان عليه دم جناية لا يأكل منه، لأنه ليس بدم تمتع" (تفسیر قرطبی ۲/۴۰۴)۔

اور اسی نوع کی بات صاحب تفسیر المنار نے مذکورہ آیت کے ضمن میں لکھی ہے (دیکھئے تفسیر المنار ۲/۲۲۳)۔

تفسیر ابن کثیر میں اہل حاضری المسجد الحرام کے لئے حج تمتع نہ کرنے پر اجماع مذکور ہے:

"بعد إجماع جميعهم على أن أهل الحرم معنيون به و أنه لا متعة لهم" (تفسیر ابن کثیر ۱/۳۰۷) یعنی اس پر تو اجماع ہے کہ حرم والے تمتع نہیں کر سکتے۔

حافظ ابن کثیر اپنی بات کو جاری رکھتے ہوئے امام شافعی کا عندیہ ابن جریر کے حوالہ سے لکھتے ہوئے رقم طراز ہیں:

واختار ابن جرير فى ذلك مذهب الشافعى أنهم أهل الحرم و من كان منه على

مسافة لا يقصر فيها الصلاة، لأن من كان كذلك يعد حاضراً لا مسافراً" (تفسیر ابن کثیر ۱/۳۰۸)۔

یعنی امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اہل حرم اور جواتنے فاصلے پر ہوں کہ وہاں کی لوگوں کے لئے نماز قصر کرنا جائز نہ ہو ان سب کے لئے یہی حکم ہے، اس لئے کہ سب حاضر کہے جائیں گے، ان کے علاوہ مسافر۔

صحیح بخاری میں "باب قول الله عزو جل ذلک لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" کے تحت ایک طویل حدیث میں یہ الفاظ منقول ہیں: "فإن الله أنزله في كتابه و سنة نبيه ﷺ وأباحه للناس غير أهل مكة قال الله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" (صحیح بخاری مع الفتح ۳/۳۴۶)۔

یعنی اللہ تعالی نے یہ حکم اپنی کتاب میں اتارا اور اس کے پیغمبر نبی آخر الزماں ﷺ نے اس کو جاری کیا، اور مکہ والوں کے سوا اور لوگوں کے لئے یہ جائز رکھا، کیونکہ اللہ تعالی خود فرماتا ہے یہ حکم ان لوگوں کے لئے ہے جن کے گھر والے مسجد حرام کے پاس نہ رہتے ہوں۔

سید سابق "فقہ السنۃ" میں اس طویل حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وفي هذا الحديث دليل على أن أهل الحرم لا متعة لهم ولا قران وأنهم يحجون حجا مفردا ويعتمرون عمرة مفردة، وهذا مذهب ابن عباس وأبي حنيفة لقول الله تعالى "ذلک لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" (فقہ السنۃ ۵/۸۲)۔

عین الہدایہ میں ہے: "وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة"[۹] (عین الہدایہ ۱/۱۳۳۰) یعنی اہل مکہ کے واسطے تمتع اور قران نہیں ہے ان کے لئے صرف حج افراد خاص ہے۔ اور آگے چل کر صفحہ ۱۳۳۱ پر لکھتے ہیں: "ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران" اور جو میقات کے اندر رہتے ہوں وہ بمنزلہ مکی ہیں، ان کے واسطے تمتع اور قران نہیں ہے۔

اور مصنف ابن ابی شیبہ میں مجاہد، عروہ، طاؤس، میمون اور امام زہری جیسے اجلہ تابعین کے آثار موجود ہیں جو اہل مکہ کے لئے حج تمتع کے عدم جواز پر دال ہیں (مصنف ابن ابی شیبہ ۴/۸۸، ۸۹)۔

۴۔ ہمارے لئے حل یہی ہے "ممن أراد الحج والعمرة" اس کی تفصیل جواب (نمبر۔۱) میں ملاحظہ فرمائیں۔

۵۔ ذخیرہ کتب حدیث میں یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے بعد صرف ایک حج کیا جس کو حجۃ الوداع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور اس میں تقریباً ایک لاکھ صحابہ کرام کا جم غفیر بھی موجود تھا، لیکن اتنی بڑی جمعیت کے باوجود نہ تو کسی صحابی نے مزید عمرہ کیا اور نہ ہی آپ ﷺ نے اس کا حکم دیا، اگر مزید عمرہ کرنا مسنون و مستحب اور افضل ہوتا تو ترک مزید عمرہ پر سب متفق و متحد نہ ہوتے، اور نہ ہی کسی بھی حدیث یا نص صریح سے مزید عمرے کا ثبوت ملتا ہے۔ ہاں حضرت عائشہ صدیقہؓ کے بارے میں یہ منقول ہے کہ سفر واحد میں دو عمرہ کیا یعنی پہلا والا عمرہ

حیض آنے کی بناء پر باطل ہوگیا تھا اس لئے رسول اکرم ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰنؓ کے ساتھ مقام تنعیم بھیج کر دوبارہ عمرہ کرنے کا حکم دیا۔

علامہ ابن قدامہ ''المغنی'' میں لکھتے ہیں: "وقد اعتمر النبی ﷺ أربع عمر فی أربع سفرات لم یزد فی کل سفرة علی عمرة واحدة ولأحد ممن معه، ولم یبلغنا أن أحدا منهم جمع بین عمرتین فی سفر واحد معه إلا عائشة حین حاضت فأعمرها من التنعیم، لأنها اعتقدت أن عمرة قرانها بطلت، ولهذا قالت یا رسول الله یرجع الناس بحج و عمرة وأرجع أنا بحجة فأعمرها لذلک، ولو کان فی هذا فضل لما اتفقوا علی ترکه (مغنی ۳/۲۲۶، ۲۲۷)۔

لیکن صحابہ کرام اور تابعین عظام اور جمہور علماء کے آثار واقوال تکرار عمرہ یعنی مزید عمرہ کے استحباب پر دال ہیں، المغنی لابن قدامہ میں ہے: ولا بأس أن یعتمر فی السنة مرارا، روی ذلک عن علی وابن عمر وابن عباس وأنس و عائشة وعطاء و طاؤس و عکرمة والشافعی (مغنی ۳/۲۲۶)۔

اور شرح مہذب میں امام نووی رقمطراز ہیں: "فی مذاهبهم فی تکرار العمرة فی السنة، مذهبنا أنه لا یکره ذلک بل یستحب، وبه قال أبو حنیفة وأحمد و جمهور العلماء ومن السلف والخلف" اھ (کتاب المجموع شرح المہذب ۷/۱۲۴، ۱۲۵)۔

اور حافظ ابن حزم نے ''المحلی'' میں اکثار عمرہ کو مستحب قرار دیتے ہوئے عدم جواز کے قائلین پر بلیغ انداز میں تردید کی ہے، لکھتے ہیں:

والحج لا یجوز إلا مرة فی السنة وأما العمرة فنحب الإکثار منها لما ذکرنا من فضلها.........واحتج من کره ذلک بأن رسول الله ﷺ لم یعتمر فی عام إلا مرة واحدة قلنا : لا حجة فی هذا لأنه إنما یکره ما حض علی ترکه وهو علیه السلام لم یحج مذ هاجر إلا حجة واحدة، ولا اعتمر مذ هاجر إلا ثلاث عمر فیلزمکم أن تکرهوا الحج إلا مرة فی العمر وأن تکرهوا العمرة إلا ثلاث مرات فی الدهر، وهذا خلاف قولکم و قد صح أنه کان علیه السلام یترک العمل وهو یحب أن یعمل به مخافة أن یشق علی أمته أو أن یفرض علیهم (محلی لابن حزم ۷/۶۸، ۶۹)۔

اس عبارت کا مفاد یہ ہے کہ نبی آخر الزماں ﷺ کا کوئی کام کرنا یا نہ کرنا ہی جواز یا عدم جواز کی دلیل ہے تو رسول اکرم ﷺ نے ہجرت کے بعد ایک حج اور تین عمرے کئے، پس ایک حج اور تین عمرہ سے زائد کرنا کسی بھی شخص کے لئے پوری زندگی میں جائز نہیں، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کام کو مستحب اور بہتر سمجھتے ہوئے بھی ترک کر دیا محض اس خوف سے کہ یہ امر میری امت کے لئے دشوار اور مشکل بن جائے یا ان کے لئے فرض یا واجب قرار دے دیا جائے۔

اور صاحب ''مرعاۃ'' شیخ الحدیث علامہ عبید اللہ مبارکپوریؒ بغیر کسی پہلو کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں: "قلت: قد ذهب إلی جواز تکرار العمرة واستحباب الإکثار منها الشافعی وأبو حنیفة

وكرهه مالك إلا مرة في سنة واحمد في دون عشرة أيام كما تقدم في كلام ابن قدامة، ويؤيده ما أخرجه الشافعي عن أنسؓ أنه كان إذا حمم راسه خرج فاعتمر (مرعاۃ المفاتیح ۶/۱۹۸)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ہم اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ آدمی کی اپنی صوابدید پر ہے چاہے تو مزید عمرہ کرے یا نہ کرے۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: شفاء الغرام ۱/۱۷۹،۱۸۰، الایضاح رص ۴۲۱، القری لقاصد أم القری ر۲۹۷، ۲۹۸، زاد المعاد ۲/۹۲-۹۵، فقہ السنۃ ۵/۲۴۴، نیل الأوطار للشوکانی ۵/۷، المسلک المتقسط رص ۳۸، فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۶۸،۲۴۵، ۲۷۱، الدراری شرح الدرالبہیہ ۱/۱۷۰، حجۃ النبی ﷺ للعلامۃ احمد عبدالغفور عطار ۳۶۸، ۳۶۹)۔

۲۔ رمی جمرات میں کسی غیر معذور شخص کی (یعنی محض آرام پسندی وکسل پسندی وسستی اور تکاسلی برتنے والے شخص کی) نیابت درست اور جائز نہیں ہے بلکہ صرف معذور اور مریض ہی کی نیابت ہوسکتی ہے۔

کتاب المجموع شرح المہذب میں یہ عبارت منقول ہے:

من عجز عن الرمي بنفسه لمرض مايوس أو غير مايوس، جاز أن يستنيب من يرمي عنه لأن وقته مضيق (مجموع ۸/۱۷۵)۔

اور علامہ ابن قدامہ "مغنی" میں لکھتے ہیں: "إذا كان الرجل مريضا أو محبوسا أو له عذر جاز أن يستنيب من يرمي عنه" (مغنی لابن قدامہ ۳/۴۹۰) یعنی چاہے کوئی مرد ہو یا عورت عمل رمی میں اس کی نیابت اسی صورت میں درست ہوسکتی ہے جبکہ وہ مریض ہو یا محبوس ہو یا معذور ہو۔

اور معذوروں کی جانب سے رمی جمار کرنے کے متعلق سنن ابن ماجہ میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے: "عن جابرؓ قال: حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء والصبيان، فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم" (سنن ابن ماجہ ۲/۱۰۱۰، حدیث ر۳۰۳۸، کتاب المناسک، باب الرمی عن الصبیان، مکتبہ علمیہ بیروت)۔

راوی حدیث حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کی معیت میں حج کیا اور ہمارے ساتھ عورتیں اور بچے بھی تھے، پس ہم نے بچوں کی جانب سے تلبیہ پکارا اور رمی جمار کیا۔

اور عالم عرب کے مفتی اعظم علامہ شیخ عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز اپنی کتاب "التحقیق والإیضاح" میں لکھتے ہیں:

"ويجوز للعاجز عن الرمي لمرض أو كبرسن أو حمل أن يوكل من يرمي عنه لقول الله تعالى " فاتقوا الله ما استطعتم" هؤلاء لا يستطيعون مزاحمة الناس عند الجمرات وزمن الرمي يفوت ولا يشرع قضاؤه فجاز لهم أن يؤكلوا بخلاف غيره من المناسك (التحقیق والایضاح لکثیر من مسائل الحج والعمرۃ علی ضوء الکتاب والسنۃ ۶۵-۶۶)۔

یعنی بیمار یا بڑھاپے یا حمل کے سبب اگر رمی سے عاجز ہوں تو انہیں دوسروں کو رمی کے لئے اپنا وکیل بنانا جائز ہے، کیونکہ ارشاد الٰہی ہے "اللہ سے ڈرو اپنی استطاعت کے مطابق" اور ان کا لوگوں کے ہجوم میں جمرات تک پہونچنا اور کنکریاں مارنا ممکن ہی نہیں، اور رمی کا ایک خاص وقت ہے اور اس کی قضاء بھی نہیں، پس ایسی صورت میں اس قسم کے افراد کے لئے کسی کو یہ کام سونپنا درست ہوا برخلاف دوسرے اعمال حج کے۔

آدمی کی اپنی صوابدید پر ہے کہ خلوص دل سے یہ فیصلہ کرلے کہ حقیقۃً اور واقعۃً رمی جمار کی استطاعت نہیں یعنی ہم اس پر قادر نہیں، شریعت میں اس کی کوئی حد متعین نہیں کی گئی ہے۔

محض ازدحام اور بھیڑ کے خوف سے نائب بنانا درست نہیں ہے کیونکہ حجۃ الوداع کے موقع پر نبی آخر الزماں ﷺ کی معیت میں تقریباً ایک لاکھ سے زائد حجاج کرام موجود تھے، تو کیا ازدحام اور بھیڑ نہیں تھی؟ اس لئے یہ حکم صرف معذوروں ہی کے لئے ہے۔

۷۔ غیر ملکی حضرات جو سعودی عرب میں مقیم ہوں حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا جب ضروری ہے جیسا کہ استفتاء سے ظاہر وعیاں ہے تو بلا اجازت حکومت سعودیہ حج وعمرہ کا احرام باندھ لینا اپنے آپ پر ظلم کرنے کے مترادف ہے، سعودی عربیہ میں مقیم غیر ملکی لوگوں کو چاہئے کہ حکومت سے اجازت ومنظوری لینے کے بعد ہی حج وعمرہ کا احرام باندھیں۔

اس کے بعد واضح ہو کہ حکومت سعودیہ کی اجازت طلبی کے بغیر احرام باندھ لیا اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیا گیا یعنی جب احرام باندھ چکا ہے تو محصر کے حکم میں ہے، فقہ السنہ میں سید سابق رقم طراز ہیں:

وذهب أكثر العلماء منهم الأحناف وأحمد إلى أن الإحصار يكون من كل حابس يحبس الحاج عن البيت من عدو أو مرض يزيد بالانتقال أو الحركة، أو خوف، أو ضياع النفقة، أو موت محرم الزوجة في الطريق، وغير ذلك من الأعذار المانعة، حتى أفتى ابن مسعود رجلا لدغ بأنه محصر واستدلوا بعموم قوله تعالى "فإن أحصرتم" وإن سبب نزول الآية إحصار النبي ﷺ بالعدو، فإن العام لا يقصر على سببه، وهذا أقوى من غيره من المذاهب (فقہ السنہ ۵/۲۶۰)۔

احرام ختم کرنے کی صورت یہ ہے، صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے:

"عن ابن عباسؓ إنما البدل على من نقض حجه بالتلذذ، فأما من حبسه عذر أو غير ذلك فإنه يحل ولا يرجع وإن كان معه هدى وهو محصر نحره إن كان لا يستطيع أن يبعث وإن استطاع أن يبعث به لم يحل حتى يبلغ الهدى محله (صحیح بخاری ۱/۲۴۳، باب من قال لیس علی المحصر بدل)۔

حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ قضا اس پر لازم ہے جو عورت سے صحبت کرکے اپنا حج توڑ لے، لیکن جس کو کوئی عذر ہو جائے، دشمن روکے یا کچھ اور۔ تو وہ احرام کھول ڈالے اور قضا نہ کرے، اور اگر اس کے ساتھ قربانی ہو اور اس کو حرم میں نہ بھیج سکے تو وہیں نحر کردے، اور اگر حرم تک بھیج سکتا ہے تو جب تک قربانی وہاں نہ پہونچ جائے احرام نہیں کھول سکتا۔

اور امام مالک وغیرہ کا کہنا ہے کہ جب حج کرنے والا محصر ہو گیا تو جہاں کہیں چاہے قربانی کر دے اور سر منڈ والے، اس پر قضا لازم نہیں کیونکہ نبی کریم ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب نے نحر کیا اور وہیں سر مونڈوایا، اور اس میں سے کسی کو قضا کا حکم نہیں دیا۔

اور اگر احرام کے وقت "اللھم محلي حيث حبستني" کی شرط لگا رکھی ہے تو اس پر نہ دم ہے اور نہ ہی روزہ ہے۔ جیسا کہ سید سابق نے حدیث ضباعہ بنت زبیر کے ضمن میں یہ صراحت کی ہے: "إذا اشترطه في إحرامه فله أن يتحلل وليس عليه دم ولا صوم" (فقہ السنہ ۲۶۳/۵)۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: صحیح بخاری مع الفتح ۴/۲-۸، صحیح مسلم مع النووی ۳۸۵/۱)۔

۸۔ جس مسئلے میں ارشادات نبویہ کتب حدیث میں صراحت کے ساتھ منقول ہوں اس امر اور معاملہ میں حدیث نبوی ہی کو اپنانا چاہئے، ائمہ کے مسالک اور اقوال الرجال کے پیچھے نہیں پڑنا چاہئے۔

دسویں ذی الحجہ یوم النحر کو متمتع اور قارن کے لئے افضل یہ ہے کہ حاجی پہلے جمرہ عقبہ کی رمی کرے پھر جانور ذبح کرے، پھر حلق یا تقصیر کروائے، لیکن اگر ترتیب میں فرق آجائے تب بھی کوئی مضائقہ وقباحت اور حرج کی بات نہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔

صحیح مسلم میں امام مسلم نے یہ باب باندھا ہے "باب جواز تقديم الذبح على الرمي والحلق على الذبح وعلى الرمي و تقديم الطواف عليها كلها" یعنی رمی، قربانی اور حلق کی تقدیم وتاخیر کرنے کے جواز کا باب۔ اس باب کے ضمن میں کئی حدیثیں لائے ہیں لیکن ہم صرف ایک ہی حدیث پر اکتفا کرتے ہیں، تفصیل کے لئے ہماری محولہ کتابوں کی طرف رجوع کر سکتے ہیں: "عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ قيل له في الذبح والحلق والرمي والتقديم والتاخير فقال لا حرج"۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے قربانی، حلق اور رمی میں تقدیم وتاخیر کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کوئی حرج نہیں۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: صحیح بخاری مع الفتح ۴۴۵/۳، صحیح مسلم مع النووی ۴۲۱/۱، نیل الأوطار للشوکانی ۱۵۲/۵، ۱۵۵، التحقیق والایضاح لکثیر من مسائل الحج والعمرۃ للشیخ ابن باز ص ۶۲)۔

۹۔ شریعت میں عرف کا اعتبار ہے جب شرط نہیں لگائی گئی ہے تو حج تمتع کر سکتا ہے۔

(الف) آمر کو خود متعین کرنا چاہئے۔

(ب) عرف عام کی بنیاد پر کر سکتا ہے اور افضل بھی حج تمتع کرنا ہے۔

(ج) حج بدل کرانے والے کی ذمہ داری ہے کہ وہ ہدایت کرے۔

(د) سب آمر کے ذمہ ہے یعنی تمام کا تمام خرچہ۔

(ھ) آمر نے اجازت نہیں دی ہے تو مشکل کو جھیلے، دوسری بات یہ کہ آمر کو حج بدل کرانے والے پر احسان کرتے ہوئے سہولت اور نرمی ہی کے پہلو کو اپنانا چاہئے۔

(و) افضل ہونے کی وجہ سے تمتع کی گنجائش ہے۔

۱۰۔ اس قسم کی حائضہ ونفساء عورتوں کے لئے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے۔اس سلسلے میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ جب حیض وغیرہ آنے کا خطرہ ہوتو دوایا انجکشن حفظ ماتقدم کے طور پر استعمال کرلیں۔

دوسری بات یہ کہ اس قسم کی عورتوں کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر پاکی کا انتظار کرنا یا اپنے وطن واپس آ کر دوبارہ پھر طواف زیارت کے لئے جانا بہت ہی دشوار،مشکل اور نا قابل عمل فعل ہے،اس لئے ایسی عورتوں کا طواف افاضہ کرلینا ہی صحیح اور درست ہے۔

حافظ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیمؒ وغیرہ نے بہت ہی صراحت کے ساتھ جواز کا فتویٰ صادر فرمایا ہے،شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

"ومن المعلوم أن الصلوات هی أكبر الواجبات على الإطلاق و تجب فی اليوم والليلة خمس مرات، وأجمع العلماء على اشتراط الطهارة لها و تباح بل تجب للحاجة لعادم الطهورين فيصلى بغير وضوء ولا تيمم ويصلى إلى غير القبلة للضرورة ويصلى العريان عند عدم ما يستر به عورته ونحو ذلك مما أجمع العلماء على جواز فعله للضرورة و طواف الحائض أولى بالجواز من هذا كله (القول بجواز طواف الحائض لشیخ الاسلام ابن تیمیہ،ص ۴۵)۔

اور صفحہ ۵۵ پر خلاصہ کلام اور اپنا فیصلہ لکھتے ہوئے رقم طراز ہیں:

" والحاصل أن القول بأن هذه المرأة العاجزة عن الطهر ترجع محرمة، أو تكون كالمحصر، أو يسقط عنه الطواف الفرض أو الحج كله أو تلزم بالتخلف عن رفقتها والجلوس بمكة حتى تطهر وتطوف كل هذه الأقوال مخالفه لأصول الشرع مع أنی لم أعلم إماما من الأئمة صرح بشئ منها فی هذه الصورة" (القول بجواز طواف الحائض،ص ۵۵)

حافظ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ کی عبارت کا مفاد یہ ہے کہ نماز جیسی اہم،مہتم بالشان اور عظیم ترین عبادت معذور ومجبور قسم کے لوگ بغیر وضو،بغیر تیمم اور برہنگی و ننگے ہونے کی حالت میں ادا کرسکتے ہیں،یعنی مجبوری ومعذوری کی بناء پر تمام علماء اسلام نے اس کے جواز کا حکم دیا ہے،تو اسی طریقے سے حائضہ اور نفساء عورت بھی طواف افاضہ بحالت مجبوری کرسکتی ہے،اس کے جواز میں کسی قسم کا شبہ نہیں بلکہ یہ مسئلہ جواز کا زیادہ مستحق وحقدار ہے۔(تفصیل کے لئے "اعلام لابن قیمؒ" ملاحظہ فرمائیں)۔

۱۱۔ سفر حج وعمرہ میں جس عورت کے شوہر کا انتقال ہوگیا،ایسی عورت بصورت مجبوری حج وعمرہ ادا کرسکتی ہے، کیونکہ اس سلسلے میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ عورت کو مستقر ہی میں عدت گزارنی ہے،دوسری بات یہ کہ وطن آنے کے لئے ذو محرم بھی ہونا چاہئے،تو اس صورت میں اگر عورت کسی محرم کی معیت میں گھر واپس آسکتی ہے تو لوٹ آنا ہی اولی اور افضل ہے،ورنہ کارواں اور قافلہ کے ساتھ حج وعمرہ سے فارغ ہونے کے بعد ہی واپس آ کر عدت گذارے۔

علامہ ابن قدامہ ''المغنی'' میں لکھتے ہیں: ''قال الإمام أحمد: وإذا خرجت للحج فتوفي زوجها وهي قريبة رجعت لتعتد في منزلها وإن تباعدت مضت في سفرها'' (مغنی ۲۱۴۱/۳)۔

امام السنۃ امام احمد بن حنبلؒ کا فتوی اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جب عورت رخصت سفر باندھ چکی اور سفر حج و عمرہ میں نکل چکی اور اسی حالت سفر میں شوہر کا انتقال ہو گیا تو اگر وہ ابھی گھر سے قریب ہی ہے تو لوٹ آئے ورنہ اپنے سفر کو جاری و ساری رکھے اور حج و عمرہ کرے۔

اور ''مواہب الجلیل'' میں یہ عبارت ہے: قال المالكية: إذا خرجت مع زوجها لحج الفريضة فمات أو طلقها في ثلاثة أيام أو نحوها إنها ترجع إذا وجدت ثقة ذا محرم أو ناسا لأباس بهم، وإن بعدت أو كانت أحرمت أو أحرمت بعد الطلاق أو الموت، وسواء أحرمت بفرض أو نفل أو لم تجد رفقة ترجع معهم فإنها تمضي (مواہب الجلیل ۵۲۶/۲)۔

۱۲۔ آبادی الگ الگ ہی مانی جائے گی گرچہ متصل ہو جائے، جب حج پر جا رہا ہے تو محض حاجی ہونے کی بناء پر قصر کرے گا، خواہ مکی ہو یا غیر مکی۔

۱۳۔ ہر وہ انسان جو اپنے آپ کو شریعت مطہرہ اور ملت بیضاء کا پابند اور اس کے نافذ و صادر کیے ہوئے احکام کے مطابق عمل کرنے کا دعویدار ہو، اس کو ہر وقت ہر جگہ (خواہ بلاد عرب میں ہو یا کہیں بھی) اور زندگی کے ہر موڑ پر کتاب و سنت یعنی قانون الٰہیہ اور فرمان نبویہ ہی کو اپنانا چاہئے، اور نصوص شرعیہ کے مقابلے میں اپنے مذہب و مسلک اور امام و پیر اور بزرگ کی رعایت اور ان کا پاس ولحاظ کئے بغیر کتاب و سنت پر عمل پیرا ہونا چاہئے۔

اس کے بعد واضح ہو کہ بہت ساری احادیث صحیحہ کے مجموعہ سے تین رکعت وتر پڑھنے کی دو صورتیں مستفاد ہوتی ہیں:

پہلی صورت: دو رکعت پر قعدہ کر کے سلام پھیر دیا جائے اور دوسرے تحریمہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کر کے سلام پھیر دیا جائے۔

صحیح بخاری میں ہے: ''صلاة الليل مثنى مثنى فإذا أردت أن تنصرف فاركع ركعة توتر لك ما صليت'' (صحیح بخاری مع فتح الباری ۴۷۸/۲) یعنی رات کی نماز دو دو رکعت پڑھی جائے پھر جب اس نماز کا سلسلہ ختم کرنا چاہو تو ایک رکعت آخر میں پڑھ لو۔ یہ ایک رکعت آخر والی نماز تمہاری پڑھی ہوئی تمام سابقہ نمازوں کو وتر بنا دے گی۔

''صلاۃ اللیل مثنی مثنی'' کا مطلب یہ ہے کہ ہر دو رکعت پر سلام پھیر دے، دریں صورت جو آدمی تین رکعت وتر پڑھنی چاہے وہ دو رکعت پر سلام پھیر کر پھر تیسری رکعت پڑھے یعنی تین رکعت والی نماز وتر دو سلام اور دو قعدہ کے ساتھ پڑھی جائے۔

دوسری صورت: ایک سلام اور ایک ہی قعدہ سے تینوں رکعت پڑھے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے:

"عن عائشة قالت كان النبی ﷺ يوتر بثلاث لا يقعد إلا في آخرهن" (سنن بیہقی ۲۸/۳، واخرجہ الحاکم کمافی مرعاۃ المفاتیح بشرح مشکاۃ المصابیح ۲۷۴/۴)۔

یعنی رسول اکرم ﷺ تین رکعت وتر پڑھتے تو صرف آخری رکعت میں قعدہ کرتے، اس کے پہلے دوسری رکعت میں قعدہ نہیں کرتے، تاکہ نماز مغرب سے اس کی مشابہت نہ ہو کیونکہ تین رکعت وتر کو مغرب کی طرح پڑھنے سے خود ہمارے رسول اللہ ﷺ نے ممانعت کردی ہے (ملاحظہ ہو: مرعاۃ المفاتیح ۲۷۴/۴، ۲۷۵)

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل اوران کا شرعی حل

سید اسرار الحق سبیلی ،حیدرآباد

حج ایک اہم اسلامی فریضہ ہے، آج کے دور میں ذرائع حمل ونقل کی جتنی سہولت ہوگئی ہے، اتنے ہی لوگوں کی آمدورفت کی کثرت اور بھیڑ کی وجہ سے بہت سے مسائل پیدا ہوگئے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ موجودہ حالات کے تناظر میں حج وعمرہ کے پیچیدہ مسائل کا جائزہ لیا جائے، اور قرآن وحدیث کی روشنی میں ان کا مناسب حل پیش کیا جائے، تاکہ حجاج کرام کا حج شریعت کے مطابق ہو، اور بہت حد تک انہیں تنگی وحرج سے بچایا جاسکے۔

میقات سے گذرنا:

حنفیہ کے نزدیک آفاقی کے لئے جو مکہ میں داخل ہونا چاہتے ہیں، میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے، چنانچہ علامہ برہان الدین مرغینانی کہتے ہیں:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها (الميقات) على قصد دخول مكة، عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا (ہدایہ مع فتح القدیر ۲؍۴۲۵-۴۲۶ باب الاحرام)۔

آفاقی جب مکہ میں داخل ہونے کے ارادہ سے میقات پہونچے، تو اس پر احرام باندھنا ضروری ہے، خواہ اس کا ارادہ حج وعمرہ کا ہو یا نہ ہو۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر براہ راست مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ نہ ہو اور میقات کے بعد حدود حرم سے پہلے کسی شہر کا قصد کرے، تو میقات سے بغیر احرام باندھے گذرنا جائز ہے، اسی طرح مکہ میں داخل ہونے کے لئے اس کو احرام باندھنے کی ضرورت نہیں۔

الآفاقي إذا جاوز الميقات لا يريد دخول مكة وإنما أراد موضعا آخر وراء الميقات خارج الحرم، فله أن يدخلها بغير إحرام،... ثم إذا وصل ذلك المكان يدخل مكة بغير إحرام (الفتاوی التاتارخانیہ ۲؍۴۷۷، الفصل الرابع فی بیان مواقیت الاحرام)۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک:

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر حج وعمرہ مقصود نہ ہو تو احرام ضروری نہیں، فقہاء مالکیہ میں علامہ احمد دردیر لکھتے ہیں:

ولا دم عليه في تركه ولو صرورة، إن لم يقصده حال مجاوزته الميقات بدخوله مكة نسكا بحج أو عمرة بأن قصد بدخوله التجارة مثلا (الشرح الکبیر ۲؍۲۵ مع حاشیہ الدسوقی)۔

احرام نہ باندھنے والے پر دم واجب نہیں، اگر چہ اس آدمی نے کبھی حج نہ کیا ہو، جبکہ میقات سے گذرتے وقت مکہ میں حج یا عمرہ کا ارادہ نہ کیا ہو، بلکہ تجارت وغیرہ کا ارادہ ہو۔

شوافع کے نزدیک بھی احرام باندھنا محض مستحب ہے، چنانچہ علامہ یحیی بن شرف نووی بیان کرتے ہیں:

من أراد دخول الحرم لحاجة لا تكرر كالتجارة، والزيارة، وعيادة المريض، قد ذكرنا ان الأصح عندنا أنه يستحب له الإحرام، ولا يجب سواء قربت داره من الحرم أم بعدت، وبه قال ابن عمر (المجموع شرح المہذب ۱۶/۷)۔

جو کبھی کبھار ضرورت کی بنا پر حرم میں داخل ہونے کا ارادہ کرے، جیسے تجارت، زیارت اور مریض کی عیادت وغیرہ، تو ہمارے یہاں صحیح تر مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کے لئے احرام باندھنا مستحب ہے، واجب نہیں ہے، خواہ حرم مکی سے اس کا گھر نزدیک ہو یا دور، سیدنا عبداللہ بن عمرؓ اسی کے قائل ہیں۔

فقہ حنبلی کے ترجمان علامہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ لکھتے ہیں:

المكلف الذي يدخل لغير قتال ولا حاجة متكررة فلا يجوز له تجاوز الميقات غير محرم، وبه قال ابو حنيفة وبعض أصحاب الشافعي، وقال بعضهم لا يجب الإحرام عليه، وعن احمد ما يدل على ذلك (المغنی ۱۷/۳)

وہ مکلف شخص جو نہ تو جنگ اور نہ بار بار پیش آمدہ حاجت کی خاطر حرم میں داخل ہونا چاہتا ہو، اس کے لئے بغیر احرام میقات سے گزرنا جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہ اور کچھ شوافع اسی کے قائل ہیں۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایسے آدمی پر احرام واجب نہیں، امام احمد سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

حنفیہ کے دلائل:

علامہ ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں یہ حدیث نقل کی ہے:

حدثنا أبو بكر قال: حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف بن سعيد بن جبير أن النبي ﷺ قال: لا يجاوز أحد الوقت إلا المحرم (مصنف ابن ابی شیبہ ۵۲/۴)۔

آپ ﷺ نے فرمایا سوائے محرم کے کوئی میقات سے نہ گزرے۔

امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں سیدنا عبداللہ بن عباس کا یہ عمل نقل کیا ہے۔

أخبرنا ابن عيينة عن عمرو عن أبي الشعثاء أنه رأى ابن عباسؓ يرد من جاوز الميقات غير محرم (مسند امام شافعی، مصنف ابن ابی شیبہ، بحوالہ فتح القدیر ۲۴۶/۲)۔

ابوشعثاء نے سیدنا ابن عباس کو دیکھا کہ جو بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھتا آپ اس کو لوٹا دیتے۔

اور اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں ابن عباس کا یہ اثر نقل کیا ہے:

أخبرنا فضيل بن عياض عن أبي سليم عن عطاء عن ابن عباسؓ. قال: إذا جاوز الوقت فلم يحرم حتى دخل مكة، رجع إلى الوقت فأحرم، وإن خشي إن رجع إلى الوقت، فانه يحرم ويهريق لذلك دما (مسند اسحاق بن راہویہ بحوالہ: فتح القدیر ۴۲۶/۲)۔

سیدنا ابن عباس نے فرمایا جو شخص بغیر احرام میقات سے بڑھ گیا ہو اور مکہ پہونچ گیا ہو، تو وہ میقات لوٹ آئے اور احرام باندھ لے۔ اگر میقات سے لوٹنے میں حج فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو وہیں احرام باندھ لے اور دم ادا کر لے۔

عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: هذه مكة حرمها الله عز وجل يوم خلق السماوات والأرض، لم تحل لأحد قبلي ولأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار (سنن نسائی ۲۱۱/۵، باب قتل الحية في الحرم)۔

آپ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالی اس مکہ کو زمین و آسمان کی پیدائش کے دن سے حرام قرار دیا، مجھ سے پہلے اور نہ میرے بعد کسی کیلئے حلال قرار دیا گیا، البتہ صرف میرے لئے دن کے ایک پہر میں حلال قرار دیا گیا۔

جمہور کے دلائل:

عن جابر أن رسول الله ﷺ دخل مكة وقال قتيبة: دخل يوم فتح مكة و عليه عمامة سوداء بغير إحرام (صحیح مسلم ۴۳۹/۱)۔

جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے دن مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور آپ کے سر پر کالا عمامہ تھا، اور بغیر احرام کے تھے۔

عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه مغفر (مسلم ۴۳۹/۱)۔

سیدنا انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے سال مکہ میں داخل ہوئے اور آپ کے سر پر خود تھی۔

أن ابن عمر دخل مكة بغير إحرام: عبداللہ بن عمر بغیر احرام مکہ میں داخل ہوئے۔

دلائل کا جائزہ:

اگر احناف اور جمہور کے دلائل پر غور کیا جائے تو کئی اعتبار سے جمہور کے دلائل قابل ترجیح معلوم ہوتے ہیں:

حنفیہ جو کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے میقات سے بغیر احرام گزرنے سے منع فرمایا ہے (لا يجاوز الوقت إلا بإحرام) اس حکم کو عام نہیں کہہ سکتے، کیونکہ میقات کے اندر رہنے والے اس حکم سے مستثنی ہیں، کسی حدیث میں یہ صراحت نہیں ملتی کہ میقات سے باہر کے تمام لوگوں کیلئے احرام باندھ کر گزرنا ضروری ہے، اس لئے ایسی احادیث کو حج وعمرہ کرنے والوں کے حق میں مانا جا سکتا ہے، چنانچہ اس متفق علیہ روایت میں آپ نے میقات کی تحدید کرتے ہوئے حج وعمرہ کا ارادہ رکھنے والوں کی صراحت کی ہے:

عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلملم، هن لهن ولمن أتى عليهن من غيرهن ممن أراد الحج أو العمرة، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة. (بخاری ۲۰۷/۱)۔

سیدنا ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اہل مدینہ کی میقات ذو الحلیفہ، اہل شام کی جحفہ، اہل نجد کی قرن منازل، اور اہل یمن کی میقات یلملم مقرر کی اور فرمایا: ان لوگوں کی میقات ہے اور ان کی بھی جو دوسری جگہ سے

ان میقاتوں سے گزریں، جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوں، اور میقات کے اندر رہنے والے جہاں سے چاہیں احرام باندھیں، اور اہل مکہ مکہ سے احرام باندھیں گے۔

علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی نے بھی اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھنے والوں کے لئے احرام کو غیر واجب قرار دیا ہے:

وفي قوله: "ممن أراد الحج أو العمرة" ما يدل أنه لا يلزم الإحرام إلا من أراد دخول مكة لأحد النسكين، فلو لم يرد ذلك جاز له دخولها من غير إحرام (سبل السلام: ۲/ ۳۷۷)۔

۲۔ حرم مکی میں بار بار آنا جانا:

جو لوگ میقات کے اندر یا میقات کے باہر رہتے ہیں، اور ان کو بار بار تجارت، ملازمت وغیرہ کے لئے حرم مکی آنا جانا پڑتا ہے، ان کیلئے احرام باندھ کر میقات میں داخل ہونا اور بار بار عمرہ کرنا ضروری نہیں ہوگا، چنانچہ آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے لکڑی چننے والوں کو بغیر احرام کے حرم میں آنے کی اجازت دی ہے۔

انه رسول الله ﷺ رخص للحطابين دخول مكة بغير إحرام.

اس لئے کہ جس علت کی بنا پر اہل مکہ اور میقات کے اندر رہنے والوں کیلئے مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا ضروری نہیں، وہ علت (حرج ومشقت) یہاں بھی پائی جاتی ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ کی بیان کردہ علت پر غور کیا جائے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم، بخلاف ما إذا قصد أداء النسك، لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (الہدایہ مع الفتح ۲/ ۴۲۷)۔

جو لوگ میقات کے اندر ہوں، ان کے لئے ضرورت کی خاطر بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت ہے، اسلئے کہ ان کو اکثر مکہ جانا ہوتا ہے، ہر مرتبہ احرام کو واجب کرنے میں بہت تنگی ہے، گویا یہ اہل مکہ کی طرح ہیں، کہ ان کو ضرورت کے لئے مکہ سے نکلنا اور بغیر احرام داخل ہونا مباح ہے، لیکن جب وہ ادائیگی حج کا ارادہ کریں (تو احرام ضروری ہے) اس لئے کہ حج کبھی کبھی کیا جاتا ہے، اس میں کوئی تنگی کی بات نہیں۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حرج ومشقت کی وجہ سے احرام باندھنا ضروری نہیں رہتا، صورت مسئولہ میں حرج بدرجہ اتم موجود ہے۔

علامہ نووی شافعی لکھتے ہیں:

فالحاصل أن المذهب أنه لا يجب الإحرام لدخول مكة على من دخل مكة لتجارة ونحوها مما لا يتكرر، ولا على من يدخل لمتكرر كالحطاب والبريد ونحوه (المجموع ۷/ ۱۲)۔

خلاصہ یہ کہ جو لوگ کبھی کبھار تجارت وغیرہ کے لئے مکہ میں داخل ہوں یا بار بار داخل ہوں، جیسے لکڑہارا اور ڈاک رساں وغیرہ، ان کے لئے مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام ضروری نہیں۔

اور علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

من يدخلها لقتل مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب و ناقل الميرة والفيح، ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله و خروجه إليها ، فهؤلاء لا إحرام عليهم (المغنی ۱۱۶/۳)۔

مکہ میں جو مباح قتل، خوف یا بار بار کی ضرورت کی وجہ سے داخل ہو، جیسے گھاس بیچنے والا، لکڑہارا اور سامان پھیری کرنے والا وغیرہ، اور جس کا سامان مکہ میں ہو، جس کی وجہ سے بار بار مکہ میں جانا ہو، تو ایسے لوگوں کے لئے احرام ضروری نہیں۔

فی زمانہ بڑھتے ہوئے تجارتی روابط اور تیز رفتار ذرائع مواصلات کی وجہ سے ہر بار مکہ آنے والوں کو احرام وعمرہ کا مکلف قرار دینا سخت حرج ومشقت کا باعث ہے، اس لئے ائمہ ثلاثہ کی رائے پر عمل کرنا مناسب نظر آتا ہے۔

۳۔ اہل مکہ کا حج تمتع یا قران:

اہل مکہ اور جو لوگ میقات کے اندر رہتے ہیں، ان کے لئے حج تمتع اور قران کرنے کی گنجائش ہے، لیکن مکروہ ہے۔

والمكي و من في حكمه يفرد فقط، ولو قرن أو تمتع جاز وأساء (الدر المختار ۳/۵۶۷، العنایہ مع الفتح ۳/۱۱)۔

مکہ والے اور جو ان کے حکم میں ہیں، صرف حج افراد کریں گے، اگر انہوں نے حج قران یا تمتع کیا تو جائز ہے، لیکن گناہ ہے۔

۴۔ اہل مکہ کے قارن پر دم کا وجوب:

یہاں دو مسئلے توجہ طلب ہیں: اول یہ کہ مکہ اور اس کے اطراف رہنے والے اگر حج تمتع یا قران کرلیں، تو ان پر دم واجب ہوگا یا نہیں؟ دوسری بات یہ کہ مکہ اور میقات کے اندر رہنے والے لوگ اگر حج کے مہینوں میں میقات سے باہر گئے، تو کیا ان کے لئے احرام باندھ کر ہی میقات سے گزرنا ضروری ہوگا؟

حنفیہ کے نزدیک اہل مکہ اور میقات کے اندر رہنے والے متمتع اور قارن پر دم واجب ہوگا، چنانچہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

فالحاصل أن المكي إذا أحرم بعمرة في أشهر الحج ، فان كان من نيته الحج من عامه، فإنه يكون آثما لأنه عين التمتع المنهي عنه لهم، فإن حج من عامه لزمه دم جناية لا دم شكر (البحر الرائق ۲/۳۹۳)۔

خلاصہ یہ کہ جب مکہ میں رہنے والا حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے، تو اگر اسی سال اس کا ارادہ حج کا ہو تو گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس نے تمتع کو متعین کر دیا، جس سے اہل مکہ کو روکا گیا ہے، چنانچہ اگر اس نے اسی سال حج کیا، تو دم جنایت لازم ہوگا نہ کہ دم شکر۔

البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دم واجب نہیں، چنانچہ مالکیہ کا مذہب منقول ہے:

قال ابن القاسم وقال مالک: فمن تمتع من أهل مكة فى أشهر الحج أو قرن فلا هدى عليه (المدونۃ الکبری ۱/۳۰۰)۔

ابن قاسم کہتے ہیں: امام مالک نے فرمایا اہل مکہ کے جو لوگ حج کے مہینوں میں تمتع کریں یا قران کریں تو ان پر ہدی واجب نہیں۔

فقہ شافعی کے اہم ترجمان علامہ نووی لکھتے ہیں:

إذا خرج المكي إلى بعض الآفاق لحاجة، ثم عادو احرم بالعمرة منه أو من ميقات و حج من عامه فلا دم عليه (المجموع ۷/۱۸۳)۔

مکہ کا رہنے والا جب کسی کام سے باہر گیا، پھر لوٹتے وقت وہاں سے یا میقات سے احرام باندھ لیا، اور اسی سال حج کیا، تو ہمارے نزدیک اس پر دم واجب نہیں۔

اور فقہ حنبلی کے ترجمان علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

ومن شرط وجوب الدم عليه (المتمتع) أن لا يكون من حاضرى المسجد الحرام فى جمهور العلماء (المغنی ۳/۲۴۳)۔

متمتع پر دم واجب ہونے کے لئے جمہور علماء کے نزدیک شرط ہے کہ وہ مسجد حرام کے قریب رہنے والا نہ ہو۔

دلائل پر نظر:

حنفیہ کے استدلال کے مطابق "**ذلک لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام**" کا تعلق تمتع اور قران سے ہے، شریعت نے آسانی کی خاطر تمتع اور قران کی اجازت دی ہے، اور اس آسانی کی ضرورت صرف آفاقی کو ہے، اہل مکہ کو نزدیکی کی وجہ سے پہلے ہی سے آسانی حاصل ہے، لہذا تمتع یا قران کی ممانعت کے باوجود ان کو حج تمتع یا حج قران کرنے کی وجہ سے بہ طور جنایت دم دینا پڑے گا (دیکھئے: البحر الرائق ۳/۳۹۳، ہدایہ ۲/۱۳، العنایہ ۲/۱۳)۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اہل مکہ و غیر اہل مکہ سب کے لئے جائز ہے، کیونکہ زمانہ جاہلیت میں لوگ حج کے مہینہ میں عمرہ کرنے کو حرام سمجھتے تھے، تو قرآن پاک نے "**فمن تمتع بالعمرة إلى الحج**" کہہ کر تمتع اور قران کی اجازت دی، اور تمتع و قران کرنے والوں کے قربانی یا روزہ کو واجب قرار دیا، اور "**ذلک لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام**" سے اہل مکہ اور ان کے اطراف کے لوگوں کو قربانی یا روزہ سے مستثنی قرار دیا۔ (دیکھئے: المغنی ۳/۲۴۵)۔

دوسری بات یہ ہے کہ اہل مکہ اگر کسی ضرورت سے حج کے مہینوں میں میقات سے باہر گئے اور اسی سال ان کو حج کرنے کا ارادہ ہے، لیکن ابھی حج کا وقت آنے میں بہت دیر ہے، ایسی صورت میں ان کو احرام باندھ کر میقات سے گزرنے کا پابند کرنا، جبکہ بار باران کو میقات سے باہر جانے کی ضرورت پڑتی ہے، بہت دشواری اور تنگی کی بات ہوگی، فقہاء احناف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر حج کے ارادہ سے مکہ میں داخل ہو رہا ہو تو احرام باندھنا ضروری ہوگا، اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اگر فی الحال حج کا ارادہ ہو، تب تو احرام باندھنا ضروری ہوگا، لیکن اگر کچھ دنوں بعد حج کا ارادہ ہو تو احرام ضروری نہ ہو، جیسے میقات کے اندر رہنے والا اگر اسی سال حج کا ارادہ رکھتا ہو، لیکن ابھی کسی دوسرے کام سے حرم میں داخل ہو تو اس کے لئے بغیر احرام حرم میں داخل ہونا درست ہوگا، چنانچہ فقہاء کی عبارت پر غور فرمائیں:

وحل لأهل داخلها يعنى لكل من وجد فى داخل المواقيت دخول مكة غير محرم، مالم يرد نسكا للحرج كما لو جاوزها حطابو مكة (الدرالمختار ۴۸۲/۳-۴۸۳)۔

میقات کے اندر رہنے والے لوگوں کے لئے مکہ میں بغیر احرام تنگی کی وجہ سے جائز ہے، جب تک کہ حج کا ارادہ نہ کریں، جیسا کہ مکہ کے لکڑ ہاروں کو بغیر احرام میقات سے آگے بڑھنے کی اجازت ہے۔

اور علامہ مرغینانی لکھتے ہیں:

ومن كان داخل الميقات، له أن يدخل مكة لحاجته... بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (الہدایہ: ۲۴۷/۲)۔

جو لوگ میقات کے اندر ہوں ان کے لئے کسی کام سے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا جائز ہے... لیکن جب حج کا ارادہ ہو تو جائز نہیں، اس لئے کہ یہ کبھی کبھار کیا جاتا ہے، اس وقت کوئی پریشانی کی بات نہیں۔

۵۔ تمتع کرنے والے آفاقی کا مزید عمرہ کرنا:

حج تمتع کرنے والے آفاقی شخص کو تمتع کا عمرہ کرنے کے بعد اور حج سے پہلے یعنی آٹھویں ذی الحجہ سے پہلے تک مزید عمرے کرنے کی گنجائش ہوگی، اس لئے کہ متمتع پہلا عمرہ اور حلق یا قصر کرنے کے بعد حلال ہو جاتا ہے، حلال شخص کے لئے مزید عمرے کی گنجائش ہے، اور مزید یہ کہ وہ آفاقی بھی ہے، اس کو بار بار عمرہ کا موقع نہیں مل سکتا، بہت سے حاجی ایسے بھی ہوتے ہیں، جو ایام حج سے بہت پہلے حرام آ جاتے ہیں، اور ۱۳ رذی الحجہ کو ان کی فلائٹ ہوتی ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے درمختار باب التمتع میں متمتع کے ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال ہونے کے ذیل میں لکھا ہے:

افاد أنه يفعل ما يفعل الحلال، فيطوف بالبيت ما بدا له، ويعتمر قبل الحج (رد المحتار ۵۶۴/۳)۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ متمتع وہ کام کر سکتا ہے جو حلال (غیر محرم) شخص کرتا ہے، چنانچہ وہ جتنا چاہے طواف کرے، اور حج سے پہلے عمرہ کرے۔

اور علامہ داؤد بن یوسف لکھتے ہیں:

لا بأس بالعمرة في السنة كلها ما خلا خمسة يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق (فتاویٰ غیاثیہ/۵۸)۔

پانچ دن: یوم الاضحیٰ اور ایام التشریق کے سوا پورے سال عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

۶۔رمی جمرات کی نیابت:

جمرات پر کنکری خود سے مارنے کے بجائے دوسرے کو نائب بنانا درست ہے، لیکن نائب بنانا اسی وقت درست ہوگا، جبکہ کوئی عذر ہو، مثلاً کنکری مارنے والا بیمار ہو، یا سن رسیدہ ہو، یا اگر کنکری مارنے میں لگ جانے سے طواف زیارت فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو، کمزور اور عورتوں کے لئے بھیڑ کی وجہ سے رمی کے لئے دوسرے کو نائب بنانا درست ہوگا، البتہ جو لوگ تندرست ہیں، ان کے لئے بغیر عذر دوسرے سے رمی کرانا درست نہیں ہوگا، چنانچہ علامہ علاؤ الدین کاسانی لکھتے ہیں:

سواء رمى بنفسه أو رمى لغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷)۔

چاہے خود رمی کرے، یا خود سے عاجز ہونے کی صورت میں دوسرے سے رمی کرائے۔

اور شمس الائمہ سرخسی لکھتے ہیں:

لأنه فيما يعجز يستعين بغيره ، وإن رمى عنه أجزاه ، بمنزلة المغمى عليه، فإن النيابة تجرى في النسک كما في الذبح (المبسوط ۴/۶۹)۔

جو کام خود نہیں کیا جاسکتا، اس میں دوسرے سے مدد لی جاسکتی ہے، لہذا اگر دوسرے نے اس کی طرف سے رمی کردی، تو کافی ہوجائے گی، جیسے کوئی بے ہوش ہوجائے کیونکہ حج میں نیابت جائز ہے، جیسے ذبح میں جائز ہے۔

آج کل ذبح میں جتنی دشواری نہیں ہوتی، اتنی دشواری رمی میں ہوتی ہے اس لحاظ سے معمولی عذر کی بنا پر بھی نیابت جائز ہونی چاہئے، لیکن جن لوگوں کو کوئی عذر نہ ہو، محض جلدی اپنے گھر جانے کے لئے کسی کو نائب بنا کر منیٰ سے رخصت ہونا جائز نہیں ہوگا۔

۷۔حالت احرام میں گرفتاری:

جو لوگ بلا اجازت حج کا احرام باندھیں اور حکومت ان کو گرفتار کرلے، ایسے لوگ "محصر" کے حکم میں ہوں گے، چنانچہ علامہ عالم بن العلاء دہلوی لکھتے ہیں:

المحصر هو الممنوع عن الوصول الى بيت الله تعالى بعد الإهلال بحجة أو عمرة ، وفي الخانية لمرض أو عدو كافر أو مسلم (فتاویٰ تاتارخانیہ ۲/۵۳۵)۔

"محصر" ایسا آدمی ہے، جس کو حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد بیت اللہ جانے سے روک دیا گیا ہو، فتاویٰ خانیہ میں ہے کہ مرض کی وجہ یا دشمن کی وجہ سے رکنے کی نوبت آئی ہو، خواہ دشمن کافر ہو یا مسلمان۔

ایسے محصر شخص کے لئے حالت احرام سے نکلنے کے لئے حرم ہدی بھیجنی پڑے گی، جب اس کو معلوم ہوجائے

کہ ہدی ذبح ہوگئی ہوگی تو احرام سے حلال ہو جائے، ایسے شخص پر حلق یا قصر ضروری نہیں، اگر کر لے تو بہتر ہے۔

۸۔ رمی، ذبح اور حلق کی ترتیب:

حج تمتع اور قران کرنے والوں کے لئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رمی جمار، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک سنت ہے:

ومن اخر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند ابي حنيفة، وكذلك لو اخر الزيارة عنده، وقالا: لاشئ عليه، وكذلك الخلاف في تأخير الرمي و في تقديم نسك على نسك، كالحلق قبل الرمي و نحر القارن قبل الرمي والحلق (اللباب ۲۱۰/۱)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ترتیب مسنون ہے، چنانچہ علامہ شیخ محمد عرفہ الدسوقی لکھتے ہیں:

ترجمہ: پھر ذبح کے بعد حلق مستحب ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ترتیب مستحب ہے، اور حلق تو فی نفسہ واجب ہے، جاننا چاہئے کہ یوم النحر میں جو افعال کئے جاتے ہیں، اور وہ رمی، پھر ذبح اور پھر حلق ہیں، ان تینوں چیزوں کے درمیان ترتیب مقصود ہونے پر علماء کا اتفاق ہے، اور ذبح کے بعد حلق مستحب ہونے میں قارن اور مفرد کے درمیان کوئی فرق نہیں (حاشیہ دسوقی علی الشرح الکبیر ۴۶/۲)۔

اور علامہ نووی لکھتے ہیں:

وأما الأعمال المشروعة يوم النحر فهي أربعة: رمي جمرة العقبة، ثم ذبح الهدى، ثم الحلق، ثم الذهاب إلى مكة لطواف الإفاضة وهي على هذا الترتيب مستحبة، فلو خالف فقدم بعضها على بعض جاز وفاته الفضيلة (كتاب الايضاح في مناسك الحج والعمرة ۳۱۱)۔

دسویں ذی الحجہ کو جو کام کئے جاتے ہیں، وہ چار ہیں: جمرہ عقبہ کی رمی، پھر ذبح، پھر حلق اور پھر مکہ جا کر طواف افاضہ کرنا، یہ اسی ترتیب کے ساتھ مستحب ہے، اور اگر اس کے خلاف کیا، اور کسی کو پہلے اور کسی کو بعد میں کر دیا تو جائز ہے لیکن فضیلت حاصل نہیں ہوئی۔

اور ابن قدامہ لکھتے ہیں:

وفي يوم النحر أربعة أشياء: الرمي، ثم النحر، ثم الحلق، ثم الطواف والسنة ترتيبها هكذا، فان النبي ﷺ رتبها كذلك (المغنی ۲۳۰/۳)۔

"عید الاضحیٰ کے دن چار کام ہیں: رمی، پھر قربانی، پھر حلق اور پھر طواف، یہ ترتیب اسی طور پر مسنون ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے اسی ترتیب سے کیا ہے۔

آج کل حج میں جس قدر بھیڑ بھاڑ ہوتی ہے، اور ہر ایک کا مذبح تک پہونچنا آسان نہیں ہوتا، اس لحاظ سے صاحبین اور جمہور فقہاء کے قول کو اختیار کر لینا چاہئے، اس وجہ سے بھی کہ صاحبین اور جمہور کا مسلک حدیث سے صراحۃً ثابت ہے، صاحب شریعت نے صاف طور پر تقدیم وتاخیر کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہیں کی ہے، چنانچہ بخاری

ومسلم وغیرہ کی روایت ہے:

عن عبد الله بن عمرو بن العاصؓ أن رسول الله ﷺ : وقف في حجة الوداع، فجعلوا يسألونه، فقال رجل: لم أشعر، فحلقت قبل أن إذبح قال: إذبح، ولا حرج فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي، قال ارم ولا حرج، فما يسئل يومئذ عن شئ قدم ولا أخر إلا قال: افعل ولا حرج (بخاری ۱/۲۳۴)۔

۹۔حج بدل کے احکام:

ایک آدمی نے کسی کو حج بدل کے لئے بھیجا، اور اس نے حج افراد، تمتع یا قران کی صراحت نہیں کی، تو عرف کا لحاظ کرتے ہوئے اور "المعروف عرفا كالمشروط شرطا" کے قاعدہ کے مطابق اس حج کو "حج تمتع" شمار کیا جاسکتا ہے، اس لئے آج کل پچانوے فیصد سے زائد لوگ حج تمتع کرتے ہیں، صاحب فتاوی تاتارخانیہ کی مذکورہ ذیل عبارت سے اس مسئلہ پر روشنی حاصل کی جاسکتی ہے:

ولو أمره بالحج مطلقا فحج المأمور ماشيا فهو مخالف، لأن مطلق الأمر بالحج فيما بين العباد ينصرف إلى ما فرض الله تعالى على عباده وذلك الحج راكبا (تاتارخانیہ ۲/۵۴۶)۔

اگر آمر نے مطلق حج کا حکم دیا، اور حج بدل کرنے والے نے پیدل حج کیا تو اس نے خلاف ورزی کی، اس لئے حج کا مطلق حکم لوگوں کے معاشرہ میں اس طرف محمول کیا جائے گا، جو اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے، وہ سواری کے ساتھ حج کرنا ہے۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے، علامہ حصکفی لکھتے ہیں:

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران و التمتع (الدرالمختار ۴/۳۲)۔

اگر آمر نے قران اور تمتع کی اجازت دی تو قران اور تمتع کی قربانی اور دوسری جنایت کا خرچ حج کرنے والے کے ذمہ ہوگا۔

(ب) حج تمتع کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر تمتع کرسکتا ہے، علامہ عالم بن علاء انصاری دہلوی لکھتے ہیں:

وإذا أمر غيره بالإفراد بحجة فقرن، فهو مخالف ضامن في قول أبي حنيفة، وقال أبو يوسف و محمدؒ يجزئ عن الآمر استحسانا و هذا الخلاف فيما إذا قرن عن الآمر (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۵۴۶)۔

اگر آمر نے صرف حج یا عمرہ کا حکم دیا اور مامور شخص نے قران کرلیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خلاف ورزی کرنے والا اور ضامن ہوگا، امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کہتے ہیں: بہ طور استحسان آمر کی طرف سے قران جائز ہو

جائے گا، جبکہ اس نے آمر ہی کی طرف سے قران کیا ہو۔

(ج) آمر کی طرف سے حج تمتع کی صریح اجازت نہیں ملی، لیکن حج بدل کرنے والے کا غالب گمان ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا، تو تمتع کر سکتا ہے۔

(د) حج تمتع کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کر رہا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر، دونوں صورتوں میں قربانی حج کرنے والے کے مال سے کی جائے گی، چنانچہ صاحب درمختار فرماتے ہیں:

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع والإ فيصير مخالفا فيضمن (الدرالمختار ۴/۳۲)۔

قران اور تمتع کا دم اور دوسرے جنایت حاجی کے مال سے لازم ہوگی، اگر آمر نے قران یا تمتع کی اجازت دی ہو، ورنہ وہ خلاف کام کرنے والا اور ضامن ہوگا۔

(د) حج بدل کرنے والا میت کی طرف سے حج کرے، یا زندہ آدمی کی طرف سے، دونوں کا حکم برابر ہے، فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت (ردالمحتار ۴/۱۷) لہٰذا اگر تاتارخانیہ کی عبارت کے مطابق صاحبین کے استحسان والے قول پر عمل کیا جائے (تاتارخانیہ ۲/۵۴۶) تو مردہ و زندہ دونوں اس میں شامل ہوں گے، اور دونوں کی طرف سے بغیر اجازت تمتع کرنا صحیح ہوگا۔

۱۰۔طواف زیارت کے وقت ناپاکی کا حکم:

(الف) جو عورت یوم النحر سے لے کر گھر واپس ہونے تک ناپاکی کی حالت میں رہی، اور اس کے لئے پاکی کی حالت کا انتظار قانونی یا معاشی مجبوری کی وجہ سے ممکن نہیں، ایسی عورت ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کر سکتی ہے۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے حج کا رکن ادا ہو جائے گا۔

(ج) ناپاکی کی حالت میں طواف کرنے اور اس کی قضانہ کرنے کی صورت میں بدنہ (بڑا جانور) ذبح کرنا ضروری ہوگا۔

چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

نقل بعض المحشين عن منسک ابن أمير الحاج: لو همّ الركب على القفول ولم تطهر، فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا: يقال لها: لا يحل لک دخول المسجد وإن دخلت و طفت أثمت و صح طوافک و عليک ذبح بدنة، وهذه مسالة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (ردالمحتار ۳/۵۳۹)۔

کچھ محشیوں نے ابن امیر حاج سے نقل کیا ہے کہ قافلہ والوں نے واپسی کا ارادہ کر لیا، اور عورت پاک نہیں ہوئی، اس نے فتویٰ مانگا کہ کیا وہ طواف کر سکتی ہے یا نہیں؟ اس سے کہا گیا: ایسی عورت کے لئے مسجد میں داخل ہونا

جائز نہیں، اگر اس نے مسجد میں داخل ہوکر طواف کرلیا تو گنہگار ہوگی، اور اس کا طواف درست ہو جائے گا، اور بدنہ ذبح کرنا ضروری ہوگا۔ یہ مسئلہ عورتوں کو بہت پیش آتا ہے جس سے وہ پریشان ہوجاتی ہیں۔

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے اس مسئلہ پر کافی تفصیل سے بحث کی ہے، چنانچہ ان کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

فهذه "المسألة" التي عمت بها البلوى فهذه إذا طافت وهي حائض و جبرت بدم أو بدنة، أجزأها ذلك عند من يقول: الطهارة ليست شرطا، كما تقدم في مذهب أبي حنيفة و أحمد في إحدى الروايتين (مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۲۵)۔

یہ مسئلہ ابتلاء عام کی شکل اختیار کرگیا ہے، چنانچہ ایسی عورت اگر ناپاکی کی حالت میں طواف کرلے اور دم یا بدنہ کی قربانی دے دے تو ان لوگوں کے نزدیک جائز ہے جو کہتے ہیں: طواف کیلئے طہارت شرط نہیں، جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ایسی ہی منقول ہے۔

(د) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے پر جو بدنہ لازم ہوگا، اس کی ادائیگی حرم کے حدود میں ہی کی جائے گی، علامہ سرخسی کے مطابق:

و جميع ما يجب من الدماء يختص جوازها بالحرم باتفاق بين العلماء (المبسوط ۲/۳۶م۵)

باتفاق علماء تمام واجب قربانیوں کی ادائیگی صرف حرم میں ہی جائز ہوگی۔

۱۱۔ سفر حج میں شوہر کا انتقال:

حج یا عمرہ کے سفر میں کسی عورت کا شوہر انتقال کرجائے تو اس کی تین حالت ہوگی:

(۱) جس جگہ شوہر کا انتقال ہوا ہے وہاں سے عورت کا گھر سفر شرعی سے کم ہو تو وہ اپنے گھر لوٹ آئے۔

(۲) اگر مقام وفات اور گھر کے درمیان سفر شرعی (۴۸ میل/۸۹ کلومیٹر) یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو، اور وہاں سے مکہ مکرمہ سفر شرعی سے کم ہو، تو عورت اپنا سفر جاری رکھے اور حج کرلے۔

(۳) لیکن اگر مقام وفات سے گھر اور مکہ مکرمہ دونوں سفر شرعی کی دوری پر ہو، اور وہ جگہ شہر ہو تو عورت وہاں سے نہ نکلے، بلکہ وہیں عدت گزارے، اگر اس کا محرم موجود ہو تب بھی امام اعظمؒ اس عورت کو نکلنے کی اجازت نہیں دیتے ہیں، جبکہ صاحبین محرم کے ساتھ اس کو سفر حج کی اجازت دیتے ہیں۔

اور اگر صحرا یا گاؤں میں شوہر کا انتقال ہوا ہو، اور وہ جگہ جانی و مالی اعتبار سے مامون نہ ہو، تو عورت وہاں سے مامون جگہ میں جاکر عدت گزار سکتی ہے، لیکن وہاں سے کہیں نکل نہیں سکتی ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک عورت محرم کے ساتھ نکل کر حج کرسکتی ہے (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۴۳۵، المغنی ۳/۲۴۱، ۷/۵۳۱)۔

امام طحاوی نے اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے کو ترجیح دی ہے:

وقال أبو يوسف و محمد: إذا كان معها ذو محرم فلا بأس أن تخرج في عدتها، لأنها ليست في منزلها، وبه نأخذ (مختصر الطحاوی/۲۱۹)۔

۱۲۔ مکہ اور منیٰ میں اقامت کی نیت:

یہ حقیقت ہے کہ آج منیٰ مکہ مکرمہ کی آبادی سے بالکل قریب ہوگیا ہے، اس لئے اگر آج کل مکہ اور منیٰ میں مجموعی طور پر پندرہ دن رہنے کی نیت ہو تو پوری نماز (اتمام) پڑھی جائے۔

فقہاء نے اتمام سے جو منع کیا ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانہ میں منیٰ مکہ کی آبادی سے بہت دور تھا، چنانچہ صاحب فتاوی سراجیہ لکھتے ہیں:

رجل قدم بمكة حاجا في عشرة الأضحى وهو يريد أن يقيم بها سنة، فإنه يصلي ركعتين، حتى يرجع من منىٰ، لأن نية الإقامة الحال لا يعتبر بها، لأنه يحتاج إلى أن يخرج إلى منىٰ لقضاء المناسك، فصار بمنزلة نية الإقامة في غير موضعها (الفتاوی السراجیہ/۱۱)۔

لیکن یہ بات نہیں رہی، منیٰ کا شمار اب شہر مکہ میں ہی ہوتا ہے۔

۱۳۔ دو سلام سے وتر پڑھنے والے کی اقتداء:

سعودی عرب وغیرہ کے علاقے جہاں تمام مساجد میں وتر دو سلام سے پڑھی جاتی ہے، ایسی مساجد میں اور خصوصاً حرمین شریفین میں امام کے ساتھ دو سلام سے وتر پڑھ لینا بہتر ہوگا، اس لئے کہ اختلافی مسائل میں نماز پڑھانے والے کے مسلک کے مطابق نماز پڑھنے کی گنجائش ہے، امام ابوبکر جصاص رازی نے شوافع کے پیچھے وتر کی نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے، علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

لا يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوزه أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر، لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده، وهو مجتهد فيه، كما لو اقتدى بامام قد رعف (البحر الرائق ۴۲/۲)۔

حنفی کی اقتداء ایسے امام کے پیچھے جو وتر کی دو رکعت پر سلام پھیرتا ہے، جائز نہیں، امام ابوبکر رازی نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ امام حنفی کے خیال کے مطابق سلام کی وجہ سے نماز سے باہر نہیں ہوا، اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے، جیسا کہ نکسیر پھوٹنے والے امام کی اقتداء کے بارے میں اختلاف ہے۔

خلاصۂ بحث

۱۔ تجارت، ملاقات وغیرہ کی غرض سے مکہ جانے والوں کے لئے میقات سے احرام باندھ کر گذرنا ضروری نہیں ہونا چاہئے۔

۲۔ اہل مکہ کا حدود میقات سے باہر جانے کے بعد دوبارہ احرام باندھ کر مکہ آنا ضروری نہیں۔

۳۔ مکہ میں مقیم لوگ حج تمتع یا قران کر سکتے ہیں، لیکن مکروہ ہے۔

۴۔ مکہ میں رہنے والے جو لوگ اسی سال حج کا ارادہ رکھتے ہوں، اور وہ حج کے مہینے میں میقات سے باہر

گئے، توان کے لئے احرام باندھ کر مکہ آنا ضرور نہیں، جبکہ فی الحال ان کا حج کا ارادہ نہ ہو۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی پہلا عمرہ کرنے کے بعد حج سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے۔

۶۔ (الف) رمی جمار دوسرے کی طرف سے کی جاسکتی ہے۔

(ب) عورت اور کمزور لوگوں کے لئے ازدحام کے وقت دوسرے سے رمی کرانی درست ہے۔

۷۔ بغیر اجازت حج کرنے والے اگر احرام کی حالت میں گرفتار ہو جائیں تو وہ "محصر" کے حکم میں ہوں گے، وہ کسی کے ذریعہ حرم میں قربانی کرا کر احرام سے نکل جائیں گے۔

۸۔ متمتع اور قارن کیلئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کے بارے میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے مسنون والے قول کو اختیار کر لینا چاہئے۔

۹۔ حج بدل کو عرفاً حج تمتع تصور کیا جاسکتا ہے۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر بھی تمتع کرسکتا ہے۔

(ج) آمر کی صریح اجازت نہیں ملی، لیکن ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا، تو حاجی تمتع کرسکتا ہے۔

(د) حج کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کرے یا بغیر اجازت، دونوں صورتوں میں دم تمتع حاجی کے مال سے لازم ہوگا۔

(ھ) حج بدل کرنے والے کو آمر کی اجازت یا بغیر اجازت، دونوں صورتوں میں حج تمتع کی گنجائش ہے۔

(و) میت کی طرف سے حج بدل کرنے میں بھی تمتع کیا جاسکتا ہے۔

۱۰۔ (الف) مجبوری کی صورت میں عورت ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرسکتی ہے۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن حج ادا ہو جائے گا۔

(ج) ناپاکی میں طواف زیارت کرنے سے بدنہ لازم ہوگا۔

(د) بدنہ حدود حرم میں ہی ذبح کیا جائے گا۔

۱۱۔ سفر حج میں شوہر کا انتقال ہو جائے اور محرم ساتھ ہو تو عورت حج وعمرہ کرسکتی ہے، جبکہ مقام وفات سے گھر سفر شرعی (۸۹ کلومیٹر) سے کم نہ ہو۔

۱۲۔ مکہ مکرمہ میں ۱۵ دن قیام سے پہلے ہی منیٰ جانا ہوا، اور مکہ ومنیٰ میں مجموعی طور پر ۱۵ دن یا اس سے زیادہ قیام ہو، تو ایسا شخص مقیم کے حکم میں ہوگا۔

۱۳۔ دو سلام سے وتر پڑھنے والے امام کے پیچھے وتر کی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند جدید مسائل اوران کا شرعی حل

مولانا ابوبکر قاسمی

شکر پور بھرواڑہ، دربھنگہ

حج مذہب اسلام کا ایک اہم رکن ہے، اس کا منکر اسی طرح کافر ہے جس طرح نماز وروزہ کی فرضیت کا منکر کافر ہے، قرآن وحدیث میں حج کی بہت تاکید آئی ہے، بلکہ مسند دارمی میں ایک حدیث ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس شخص پر حج فرض ہوجائے اور اس کے لئے حج کرنے سے کوئی چیز مانع نہ ہو لیکن پھر بھی وہ شخص حج نہ کرے تو ایسا شخص چاہے تو یہودی بن کر مرے یا نصرانی بن کر مرے (مشکوۃ ۲۲۲/۱) ظاہر ہے کہ اس حدیث پاک میں اس شخص کے لئے کسی قدر وعید شدید ہے جو حج کے اپنے اوپر فرض ہوجانے کے باوجود اس کو انجام نہ دے، اسی لئے علمائے اسلام نے حج اور عمرہ کے مسائل کو خصوصی اہمیت دی ہے، اور اس موضوع پر مستقل کتابیں اور رسائل تصنیف کئے ہیں۔

ا۔ حج وعمرہ کے ارادہ کے بغیر بدون احرام کے حرم مکی میں داخل ہونے کا شرعی حکم:

اس میں تو کسی امام کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، البتہ جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے ہیں بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد کے لئے حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتے ہیں، کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں؟ تو اس سلسلے میں فقہاء مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک مکہ مکرمہ یا حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص پر احرام باندھنا واجب ہے، خواہ وہ حج وعمرہ کے ارادہ سے مکہ میں داخل ہو یا اس کے علاوہ کسی اور نیت سے مکہ میں داخل ہو، چنانچہ عمدۃ الاحکام کی شرح تیسیر العلام میں ہے:

اختلفوا في وجوبه على من أراد الدخول بغير نسك كدخوله لتجارة أوسكن أوغير ذلك فذهب الأئمة الثلاثة أبوحنيفة ومالك وأحمد إلى وجوب الإحرام على من دخله سواء كان لنسك أو غيره (تیسیر العلام شرح عمدۃ الاحکام لعبداللہ بن عبدالرحمن بن صالح آل بسام ۴۶۸/۱)۔

لیکن حضرت امام شافعیؒ کا مشہور قول، امام مالک کی ایک روایت، داؤد ظاہری، ابن حزم، امام زہری، حسن بصری اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جو شخص مکہ میں حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور نیت سے داخل ہو تو اس پر احرام باندھنا واجب نہیں ہے، ابن مفلح نے فروع میں امام احمد کی اسی روایت کو ظاہر روایت قرار دیا ہے۔

وذهب الإمام الشافعي في المشهور عنه إلى جواز الدخول بلاإحرام لمن لم يرد الحج أوالعمرة وهومذهب الظاهرية ونصره ابن حزم في المحلى وهو روايةالإمام أحمد، اختارها شيخ الاسلام ابن تيمية وأبوالبقاء بن عقيل قال ابن مفلح في الفروع وهي ظاهره (حوالہ بالا، نیز

دیکھئے، فتح الباری ۴؍۱۷)۔

حاشیہ بخاری میں امام شافعیؒ کا قول وجوب احرام کا نقل کیا گیا ہے (حاشیہ بخاری ۱؍۲۴۹) لیکن تیسیر العلام اور فتح الباری کے حوالہ سے جو اوپر امام شافعی کا قول نقل کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حاشیہ بخاری میں امام شافعیؒ کا مشہور قول جو وجوب احرام کا مطلقاً نقل کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

جوائنہ مکہ میں دخول کے لئے مطلقا وجوب احرام کے قائل ہیں ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) قال الله تعالىٰ لقد صدق الله رسوله الرئويابالحق لتدخلن المسجدالحرام إن شاء الله آمنين محلقين رئوسكم ومقصرين (سورہ فتح ۲۷)

امام شافعیؒ نے کتاب الام میں جہاں میقات سے بغیر احرام کے مجاوزت کی ممانعت کو ثابت کیا ہے وہیں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دخول حرم کے طریقہ کو بیان فرمایا ہے (کتاب الام ۲؍۱۴۱)۔

(۲) روی ابن ابی شيبة والطبرانی عن ابن عباسؓ مرفوعا لايجاوز أحدالميقات إلامحرما قال الحافظ وفی اسناده ضعيف قلت قدضعفه البعض و وثقه جماعة وأخرجه ابن عدی من وجهين ضعيفين وأخرجه الشافعیؒ عن ابن عباسؓ باسناد صحيح جيدلكنه موقوف قلت فهذا الموقوف الصحيح يشعر بصحة مرفوع ضعيف (فتح الملہم ۳؍۲۱۲، بحوالہ احسن الفتاوی ۴؍۵۴۱، حاشیہ مشکوۃ ۱؍۲۲۱)۔

(۳) اخرجه البيهقی بلفظ لايدخل أحدمكة إلامحرماقال الحافظ واسناده جيد (اعلاء السنن ۱۰؍۱۲، نیل الاوطار ۴؍۱۸، بحوالہ احسن الفتاوی ۴؍۵۴۱، تیسیر العلام ۱؍۴۸۶، شرح معانی الآثار للطحاوی ۱؍۴۶۱، باب دخول الإحرام ہل یصلح بغیر احرام)۔

اور جن حضرات علماء وفقہاء نے حاجی ومعتمر کے علاوہ دیگر اشخاص کے لئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کو جائز قرار دیا ہے ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) عن ابن عباس أن النبیﷺ وقت لأهل المدينة ذالحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجدقرن المنازل ولأهل اليمن يلملم هن لأهلهن ولكل آت أتى عليهن من غيرهن من أرادالحج والعمرة فمن كان دون ذلك حيث انشأحتى أهل مكة من مكة (بخاری شریف ۱؍۲۰۷، مسلم ۱؍۳۷۴، مشکوۃ ۱؍۲۲۱)

قال الحافظ بن حجر فی الفتح فيه دلالة على جوازدخول مكتبغيرإحرام (فتح الباری ۳؍۴۵۲)۔

(۲) عن جابربن عبدالله الانصاری أن رسول اللهﷺ دخل مكة وقال قتيبة دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء بغيرإحرام (مسلم شریف ۱؍۴۳۹)۔

(۳) مالك عن نافع أن عبدالله بن عمر أقبل من مكة حتى إذا كان بقديد جاء ه خبرمن

المدينة فرجع فدخل مكة بغير إحرام (مؤطاامام مالک، جامع الحج رص ۱۶۵)۔

یہاں تک دونوں فریق کے دلائل بیان کئے گئے، اگر ان دلائل کو غور سے پڑھا جائے تو ہر ایک کا جواب ممکن ہے، مثلاً جولوگ وجوب احرام کے قائل ہیں ان کی پہلی دلیل اپنے مدعا میں واضح نہیں ہے، دوسری دلیل واضح ہے لیکن قدرے کمزور ہے، تیسری دلیل اگر چہ اس کی سند جید ہے، لیکن ظاہر ہے کہ حضرات حنفیہ نے اس حدیث کے عام حکم وجوب احرام سے حل میں رہنے والے کو خاص کیا ہے، اور اس کے لئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلاحرج (ہدایہ ار ۲۳۵)۔

نیز جب قائلین وجوب نے تیسری حدیث کو قیاس کے ذریعہ غیر اہل کے لئے مخصوص قرار دیا ہے تو بدرجہ اولی ان کی دوسری دلیل کو عدم وجوب کے قائلین کی پہلی دلیل کے ذریعہ حج وعمرہ کرنے والوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور عدم وجوب احرام کے قائلین نے جو دلائل اپنے مدعا کے ثبوت میں پیش کئے ہیں، ان کا جواب یہ ہے کہ اس میں حدیث کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا گیا ہے جبکہ قرآن وحدیث میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے، خصوصاً اس صورت میں جبکہ وہ مفہوم منطوق کے خلاف ہو، نیز معاوضہ کے وقت منطوق کو ترجیح دی جاتی ہے، علاوہ ازیں ارادۂ نسک سے ارادۂ حرم مراد ہے، کیونکہ دونوں کے درمیان تلازم ہے، چنانچہ جس طرح نسک کی عظمت کے پیش نظر احرام ضروری ہے اسی طرح حرم کی عظمت بھی احرام کا متقاضی ہے، نیز اس حدیث میں میقات کا بیان کرتے ہوئے حج وعمرہ کے ارادہ کا ذکر کرنا اس بات پر متنبہ کرنے کے لئے ہے کہ مسلمان کی شان یہ ہونی چاہئے کہ جب وہ حرم میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو ضرور اس کا ارادہ حج یا عمرہ کرنے کا ہونا چاہئے، اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا حضور پاک ﷺ کے ساتھ مخصوص تھا، اب کسی شخص کے لئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں، چنانچہ مؤطاامام مالک کے حاشیہ میں ہے:

وأجاب من منعه عن دخوله ﷺ بغير إحرام بكونه خاصا به ﷺ (مؤطاامام مالک رص ۱۶۵)۔

اور حضرت امام محمدؒ نے تو مؤطا محمد میں ذکر کیا ہے کہ حضور پاک ﷺ فتح مکہ کے موقع پر جو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے تھے، تو آپ ﷺ نے اس کے عوض حنین سے احرام باندھ کر عمرہ کیا تھا (مؤطاامام محمد رص ۲۴۱)۔

اور عدم وجوب احرام کے قائلین کی تیسری دلیل کا جواب علمائے احناف کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ مقام قدید جہاں سے ابن عمرؓ فتنہ کی خبر سن کر بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو گئے تھے، وہ مکہ اور میقات کے درمیان واقع ہے۔

وتاويله عند الحنفية أن قديد واقع بين الميقات ومكة (حاشیہ مؤطاامام مالک جامع الحج ص ۱۶۵)۔

الغرض یہاں تک جو کچھ عرض کیا گیا اس کے پڑھنے سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ مکہ میں بغیر حج وعمرہ کے

ارادہ سے داخل ہونے والے شخص کے متعلق وجوب احرام اور عدم وجوب کے قائلین کی طرف سے جو دلائل دیئے گئے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا جو جواب دیا گیا ہے اس کے پس منظر میں کسی فریق کے قول کو بالکل بے بنیاد نہیں کہا جاسکتا اور نہ ہی کسی فریق کے دعوی کو زیادہ قوی قرار دیا جاسکتا ہے، البتہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں لکھا ہے کہ بغیر احرام کے میقات سے مجاوزت ممنوع ہے، حضرات انبیاء حج کرتے ہوئے حرم کی تعظیم میں ننگے پاؤں اور پیدل چل کر آیا کرتے تھے، اور کسی نبی سے منقول نہیں ہے کہ وہ بیت اللہ میں بغیر احرام کے داخل ہوئے ہوں اور نہ ہی یہ گزشتہ امتوں سے منقول ہے، اور خود حضور ﷺ فتح مکہ کے علاوہ جب بھی مکہ میں داخل ہوئے تو احرام کے ساتھ داخل ہوئے، اور حضرات علماء نے کہا ہے کہ جو شخص بیت اللہ پہونچنے کی نذر مانے تو اس پر لازم ہے کہ حج وعمرہ کا احرام باندھ کر آئے، اور کسی عالم سے میں نے اس کے خلاف نہیں سنا اور خود اللہ تعالیٰ نے حرم میں داخل ہونے کا ذکر کرتے ہوئے احرام کے ساتھ آنے اور حلق وقصر کرانے کا تذکرہ فرمایا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ امن کی حالت میں یا نسک کرنے کے ارادے سے حرم میں داخل ہونے کا طریقہ کیا ہے، البتہ لڑائی کی حالت میں احرام کی حالت میں داخل ہونا معاف کردیا گیا ہے (کتاب الام ۲/۱۴۱)۔

حضرت امام شافعیؒ کے مندرجہ ارشاد کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں دخول کے لئے وجوب والے قول کو راجح ہونا چاہئے، چنانچہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاوی میں وجوب احرام کے دلائل اور حضرت امام شافعیؒ کے مندرجہ قول کو نقل کرنے کے بعد عدم وجوب احرام کے قائلین کے دلائل کا تفصیلی جواب دیتے ہوئے بدون ارادہ نسک کے بھی دخول حرم پر وجوب احرام کے قول کو ترجیح دی ہے (احسن الفتاوی ۴/۵۴۴-۵۴۵)، یاد رہے کہ فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام کے مکہ میں حضور پاک ﷺ کی خصوصیت منصوص ہے، جیسا اوپر عرض کیا گیا در اصل جو لوگ غیر حاجی وغیر معتمر کے لئے مکہ میں داخل ہوتے ہوئے وجوب احرام کے قائل نہیں ہیں ان کا کہنا ہے کہ:

احرام بذات خود مقصود نہیں ہے بلکہ ادائے نسک کے لئے ہے، لہذا جو شخص بدون ارادہ نسک کے حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے اس کے حق میں حرم اور دیگر مقام برابر ہے، لہذا اس کے لئے بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا جائز ہے، لیکن قائلین وجوب کا کہنا ہے کہ حرم قابل احترام اور بابرکت جگہ ہے اور اس میں دخول کے لئے احرام کا وجوب تعظیم ہی کے پیش نظر ہے، لہذا اس حکم میں تاجر وحاجی وغیرہ سب برابر ہوں گے۔

لأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيه التاجر والمعتمر وغيرهما (شامی ۲/۱۵۱، ہدایہ ۱/۲۳۵) ومن قال بعدم وجوب الإحرام فهم يقولون: لأن الإحرام غير مقصود لعينه بل لأداء النسك به وهذا الرجل غير قاصد أداء النسك فكان الحرم في حقه كسائر البقاع فكان له أن يدخلها بغير إحرام (المبسوط ۴/۱۶۷)۔

راقم سطور کی ناقص رائے یہ ہے کہ حرم کا شمار شعائر اللہ میں ہوتا ہے اور شعائر اللہ کی تعظیم کا خود اللہ رب العزت نے حکم دیا ہے، اور ایک جگہ ارشاد فرمایا:

ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب (سورۃ الحج/ ۳۲)۔

لہذا اس حکم خداوندی کے پیش نظر حرم میں داخل ہوتے وقت حرم کی تعظیم کا تقاضا ہے کہ احرام کا التزام کیا جانا چاہئے، چنانچہ خود حضرت امام شافعیؒ وغیرہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ میقات سے باہر رہنے والے لوگوں میں سے کسی شخص کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو، اگر کوئی شخص اس کے خلاف کرے گا تو گناہ گار ہوگا لیکن اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، البتہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص پر وجوب دم کے ساتھ حج یا عمرہ کرنا واجب ہوگا۔

لايصلح لأحد كان منزله وراء الميقات إلى الأمصار أن يدخل مكة إلا بإحرام فإن لم يفعل أساء ولا شيء عليه عند الشافعي وأبي ثور وعند أبي حنيفة عليه حجة وعمرة (حاشیہ بخاری ۱/ ۲۴۹)۔

بغیر ارادہ نسک کے مکہ میں داخل ہونے کی صورت میں احرام باندھنے نہ باندھنے کے سلسلہ میں حضرات فقہاء کا جو اختلاف نقل کیا گیا وہ صرف وجوب وعدم وجوب کا ہے، ورنہ حرم مکہ میں داخل ہوتے ہوئے مطلقاً احرام کی مشروعیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے، چنانچہ تیسیر العلام میں ہے:

اجمع العلماء على مشروعية الإحرام لمن أراد دخول الحرم سواء كان دخوله لنسك أو غيره (تیسیر العلام ۱/ ۴۸۵)۔

۲۔ بار بار آنے جانے والوں کے لئے بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کا شرعی حکم:

اس سلسلہ میں حضرات فقہاء کے اقوال کو بغور پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام فقہی مذاہب میں ایسے لوگوں کے لئے گنجائش ہے خصوصاً ڈرائیور، اور تجارتی اغراض سے روزمرہ آنے جانے والے لوگ جن کے لئے ہر بار احرام باندھنے میں حرج ومشقت ہے، اس لئے مذکورہ اشخاص سے دفع حرج اور رفع مشقت کرتے ہوئے ان کو بغیر احرام کے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی شرعاً گنجائش ہے (بحث ونظر: شمارہ ۳۲، صفحہ ۱۰۴)۔

چنانچہ صاحب ہدایہ وغیرہ فقہائے احناف نے حرج ومشقت ہی کے سبب حل میں رہنے والے لوگوں کو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کو جائز قرار دیا ہے، البتہ اگر مذکورہ اشخاص حج وعمرہ کے ارادہ سے مکہ مکرمہ میں داخل ہوں تو اس صورت میں ان کے لئے احرام باندھ کر جانا واجب ہوگا۔

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (ہدایہ ۱/ ۲۳۵، ومثلہ فی فتاوی رحیمیہ ۵/ ۲۲۵)۔

وقال الإمام البخاري في صحيحه عند ذكر دخول الحرم ومكة بغير إحرام ودخل ابن عمر حلالا وإنما أمر النبي ﷺ بالإهلال لمن أراد الحج والعمرة ولم يذكره للحطابين

وغیرهم (بخاری ۲۴۹/۱)۔

وقال ابن حجر فی فتح الباری: وفیمن یتکرر دخوله خلاف مرتب وأولی بعدم الوجوب والمشهور عن الأئمة الثلاثة الوجوب، وفی روایة عن کل منهم لایجب ... وجزم الحنابلة باستثناء ذوی الحاجات المتکررة واستثنی الحنفیة من کان داخل المیقات (فتح الباری ۷۱/۴)۔

۳۔ اہل مکہ اور داخل میقات والوں کے لئے اشہر حج میں عمرہ کرنے کا حکم:

مکہ میں یا داخل میقات میں مقیم حضرات خواہ وہ وہاں کے باشندہ ہوں یا اشہر حج سے پہلے وہاں آ کر حلال ہونے کے بعد مقیم ہوگئے ہوں، یہ سب حضرات اگر حج کا ارادہ رکھتے ہوں تو اسی سال ان کے لئے اشہر حج آ جانے کے بعد عمرہ کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر اس سال حج کا ارادہ نہ ہو تو اشہر حج میں بھی یہ حضرات عمرہ کر سکتے ہیں، البتہ ایام تشریق میں عمرہ کرنا کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے، ہاں جس شخص کا حج فوت ہوگیا ہو وہ ایام تشریق میں بھی عمرہ کر کے احرام سے حلال ہو سکتا ہے (معلم الحجاج رص ۲۰۵، مسائل عمرہ)۔

زبدۃ المناسک میں ہے:

مسئلہ: مکہ والوں کو اور جو شخص مکہ والوں کے حکم میں ہے یعنی داخل میقات رہنے والا (یا عین میقات پر رہنے والا) ہے، اور جو شخص کہ اشہر حج کے پہلے سے مقیم مکہ ہے، جیسے کہ آفاقی اشہر حج سے پہلے حلال ہو کر مکہ میں رہا ہو، پھر اس پر اشہر حج آ گئے، ان کو عمرہ کرنا اشہر حج میں مکروہ ہے جو کہ اسی سال حج کرنا چاہے، اور اگر اس سال حج نہ کرے تو عمرہ اشہر حج میں کرنا ان سب کو مکروہ نہیں (زبدۃ المناسک ۲۵۵/۱، بحوالہ فتاوی رحیمیہ ۲۲۲/۵)۔

فتاوی رحیمیہ میں ہے: اگر اس سال حج کا ارادہ ہے تو عمرہ کرنا مکروہ ہے اگر حج کا ارادہ نہیں تو مکروہ نہیں (حوالہ بالا)۔

شامی میں ہے:

یزاد علی الأیام الخمسة مافی اللباب وغیره من کراهة فعلها فی أشهر الحج لأهل مکة ومن بمعناهم ای من المقیمین ومن فی داخل المیقات لأن الغالب علیهم أن یحجوا فی سنتهم فیکونوا متمتعین وهم عن التمتع ممنوعون وإلافلامنع للمکی عن المفردة فی أشهر الحج إذالم یحج فی تلک السنة ومن خالف فعلیه البیان شرح اللباب ومثله فی البحر (ردالمحتار ۱۶۵/۲)۔

اب یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ مکی کے لئے حج قران یا تمتع کی شرعاً گنجائش ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں مناسک کی عام کتابوں میں تحریر ہے کہ مکی نے تمتع یا قران کیا تو بکراہت تحریمیہ صحیح ہو جائے گا، اور اس پر دم شکر کے بجائے دم جبر واجب ہے، اس لئے اس سے وہ خود نہیں کھا سکتا، چنانچہ درمختار میں ہے:

(والمکی ومن فی حکمه یفرد فقط) ولوقرن أوتمتع جاز وأساء وعلیه دم

جبر (درمختار مع ردالمحتار ۲؍۲۱۴)۔

مگر علامہ شامیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ حکم صحت مع الکراہیۃ التحریمیہ صرف قران کے لئے ہے، مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا، اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر واجب نہیں، البتہ یہاں بطلان تمتع سے بطلان حج کا وہم نہ ہونا چاہئے۔

۴۔ مکی یا مکہ میں مقیم آفاقی اگر حج کا ارادہ رکھتا ہو، اور پھر اشہر حج میں سفر کرے تو اس کے لئے کیا حکم ہے؟

اس سلسلہ میں حضرات فقہاء کی تصریحات کی روشنی میں احقر کی ناقص رائے یہ ہے کہ اگر حج کے ایام قریب ہوں، اور ان حضرات کو چاہئے کہ میقات سے گذرتے وقت حج إفراد کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوں، کیونکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکہ میں مقیم آفاقی اگر چہ وہ اشہر حج میں مکہ مکرمہ سے باہر آفاق میں چلا جائے لیکن پھر بھی وہ بحکم مکی باقی رہتا ہے، اور ظاہر ہے کہ مکی کے لئے تمتع وقران جائز نہیں ہے، اس لئے ایسا شخص میقات سے گزرتے ہوئے فقط حج کا احرام باندھ کر مکہ مکرمہ میں داخل ہو، کیونکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول ہی مفتی بہ ہے، البتہ اگر حج کے ایام بعید ہوں اور حج کا احرام باندھ کر میقات سے مکہ آنے کی صورت میں اطالہ احرام کی گنجائش ہے، تو اس صورت میں شخص مذکور کے لئے حضرات صاحبین کے قول پر عمل کرتے ہوئے تمتع کرنے کی گنجائش ہے، کیونکہ حضرات صاحبین کے نزدیک مکہ میں مقیم آفاقی کے اشہر حج میں میقات سے باہر آفاق میں جانے کی صورت میں وہ شخص بحکم آفاقی ہوجاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ آفاقی کے لئے حج تمتع کرنا جائز ہے، یاد رہے کہ مندرجہ صورت میں مطلقاً حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول مفتی بہ ہے، لیکن دور حاضر کے حالات کے پیش نظر چونکہ مکہ میں مقیم آفاقی کو وقت و پریشانی ہوسکتی ہے اس لئے مذکورہ تفصیل کے مطابق اس کے لئے عمل کرنے کی گنجائش ہے، چنانچہ مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاوی میں لکھا ہے: ''اگر (کوئی آفاقی) شوال شروع ہوجانے کے بعد مکہ مکرمہ سے آفاق میں گیا تو عندالصاحبین'' تمتع وقران کرسکتا ہے، عندالإمامؒ یہ شخص بھی بحکم مکی ہے، اس لئے تمتع وقران نہیں کرسکتا، اسی پر فتوی ہے، لہذا إفراد کرے، البتہ نظم حکومت کے تحت مجبور ہو اور اطالہ احرام مشکل ہو تو تمتع کی گنجائش ہے۔

وأما الآفاقي (إلى قوله) وإن خرج إلى الآفاق قبل أشهر الحج فإن مكث بها حتى دخل أشهر الحج فهو كالمكي بالاتفاق أو فيها فكالمكي عند أبي حنيفة إلا أن يعود إلى أهله و كالآفاقي عندهما، كبير (غنیہ ۱۲۱؍، احسن الفتاوی ۴؍۵۱۴)۔

مندرجہ بالا سطور میں جو حکم مکہ میں مقیم آفاقی کے سلسلہ میں بیان کیا گیا تقریباً وہی حکم مکی کے لئے ہے کہ اگر کوئی مکی حج کا ارادہ رکھتا ہے اور اس کو کسی ضرورت سے اشہر حج میں آفاق جانے کی ضرورت پیش آ گئی تو وہ شخص میقات سے گذرتے ہوئے صرف حج کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہو، اور حج کر کے حلال ہوجائے، لیکن ظاہر ہے کہ ایسا اس وقت ممکن ہے جبکہ حج کے ایام قریب ہوں، لیکن اگر حج کے ایام قریب نہ ہوں اور پہلے سے حج کا احرام باندھنے کی صورت میں احرام کے طویل ہونے کے سبب وہ شخص تنگی و پریشانی میں مبتلا ہوسکتا ہو، تو اس کو چاہئے کہ میقات سے

گذرتے ہوئے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہو اور عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جائے، اور جب حج کے ایام قریب ہوں تو پھر حج کا احرام باندھ کر حج کر لے، اور اس پر اس صورت میں دم واجب نہ ہوگا، کیونکہ مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا، اس لئے اگر چہ بظاہر یہاں اس کا حج تمتع کی شکل میں نظر آتا ہے لیکن تمتع صحیح نہ ہونے کے سبب تمتع کی صورت میں اس پر دم جبر واجب نہ ہوگا، اور بطلان تمتع سے یہاں پر بطلان حج کا وہم نہیں ہونا چاہئے۔

لأن الأول لایستلزم الثانی قال الطحاوی فوقفنا من قول أبی حنیفة وأصحابه علی أن المکی لامتعة ولاشئی علیه لها (اختلاف العلماء ۱۶۶/۲)۔

شیخ محمد ہاشم سندھیؒ نے حیات القلوب میں لکھا ہے:

لازم نباشد بر دے دم دریں صورت زیرانکہ دم از لوازم تمتع است وچوں مکی گشت ملزوم مکی گشت لازم او (حیات القلوب رص ۶۸، بحوالہ احسن الفتاوی ۵۱۵/۴)۔ أوقال فی الدرالمختار والمکی ومن فی حکمه یفرد فقط، وفی ردالمختار لو اعتمر هذا المکی فی أشهر الحج من عامه لایکون متمتعا لأنه ملّم بأهله بین النسکین (ردالمحتار ۲۱۴/۲)

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فراغت کے بعد حج سے قبل مزید عمرہ کرسکتا ہے یا نہیں؟

حج تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فراغت کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے جتنے عمرے کرنا چاہے کرسکتا ہے، البتہ ہر عمرہ الگ الگ احرام باندھ کر کیا جائے، اور جب ایک عمرہ کے افعال پورے کر لئے جائیں تو اس کے بعد دوسرے عمرے کا احرام باندھا جائے ایک احرام کے ساتھ ایک سے زیادہ عمرہ نہیں کیا جاسکتا، نیز ایک عمرہ کا طواف وسعی کرنے کے بعد جب تک بال اتار کر احرام نہ کھولا جائے دوسرے عمرے کا احرام باندھنا بھی جائز نہیں (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۹۱/۴)۔

چنانچہ معلم الحجاج میں مسائل تمتع کے تحت یہ مسئلہ مندرج ہے:

مسئلہ: متمتع ایک عمرہ کے بعد دوسرا عمرہ حج سے پہلے کرسکتا ہے (معلم الحجاج رص ۲۲۱)۔

۶۔ رمی میں نیابت کی شرط:

یہ صحیح ہے کہ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور رمی جمرات کی جگہ کے انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے رمی جمرات کا عمل خصوصاً بوڑھوں کے لئے اسی طرح مریضوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہو گیا ہے، لیکن محض حجاج کی کثرت لوگوں کے ازدحام، اور رمی جمرات کی جگہ کی تنگی کے سبب کسی شخص کو رمی جمرات میں نیابت کی اجازت نہیں دی جاسکتی خصوصاً ان لوگوں کے لئے جو مریض و معذور نہ ہونے کے باوجود محض کسل مندی اور آرام پسندی کی وجہ سے کسی دوسرے شخص کو رمی کے لئے بھیج دیتے ہیں، چنانچہ مفتی رشید احمد صاحب نے رمی میں جواز نیابت کی شرط کی بابت احسن الفتاوی میں ذیل کے سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے۔

سوال: ایک شخص کے پاؤں میں چوٹ آگئی جس کی وجہ سے وہ نقل حرکت سے بالکل معذور ہو گیا، اس

لئے اس نے اپنی رمی دوسرے شخص سے نیابۃً کرائی، اور کوئی دوسرا محرم مرد نہ ہونے کی وجہ سے اپنی بیوی اور لڑکی کی طرف سے بھی کسی دوسرے مرد سے رمی کرائی تو کیا تینوں کی رمی صحیح ہوگئی۔ بینوا توجروا۔

الجواب: اگر سوار ہوکر بھی جمرات تک نہ جاسکتا ہو یا سواری یا کوئی اٹھا کر لے جانے والا نہ ملے تو اس کی رمی ہوگئی، بیوی اور لڑکی کی طرف سے نیابۃً رمی صحیح نہیں، جمرات تک جانے کے لئے محرم کا ساتھ ہونا ضروری تھا اس لئے ان پر دم واجب ہے۔ (احسن الفتاوی ۴/۵۲۴)۔

رمی میں نیابت والے مسئلہ کو حضرت مفتی سعید احمد صاحبؒ نے معلم الحجاج میں تفصیل سے لکھا ہے، جو ذیل میں درج کیا جاتا ہے، حضرت مفتی صاحب موصوف تحریر فرماتے ہیں کہ:

(رمی کے صحیح ہونے کی دس شرائط میں سے چھٹی شرط) خود رمی کرنا (ہے) کسی دوسرے سے بلا عذر باوجود قادر ہونے کے رمی کرانی جائز نہیں، البتہ اگر مریض کسی دوسرے کو حکم دے، یا کوئی مجنوں و بے ہوش ہو یا بچہ ہو اور دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی کرے تو جائز ہے، اور افضل یہ ہے کہ کنکری اس شخص کے ہاتھ پر رکھ دی جائے، اور اس کو وہ خود پھینک دے، مریض کی طرف سے رمی کے لئے اس کا حکم شرط ہے، اور بے ہوش وغیرہ کے لئے حکم شرط نہیں۔ مسئلہ رمی کے بارے میں وہ شخص مریض اور معذور سمجھا جائے گا کہ جو کھڑا ہوکر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہوکر جمرات تک آسکتا ہے، اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنی ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو، تو معذور ہے دوسرے سے رمی کراسکتا ہے۔ مسئلہ: جو شخص دوسرے کی طرف سے رمی کرے اول اس کو اپنی سات کنکریاں پوری کرنی چاہئیں، اس کے بعد دوسرے کی طرف سے مارے، اگر اس طرح رمی کی کہ ایک کنکری اپنی طرف سے ماری اور اس کے بعد دوسری دوسرے کی طرف سے تو جائز ہے لیکن مکروہ ہے، اور گیارہویں، بارہویں، تیرہویں کو اول تینوں جمرات کی رمی اپنی طرف سے کرے، اس کے بعد تینوں کی رمی دوسرے کی طرف سے کرے۔

مسئلہ: اگر معذور کا عذر دوسرے سے رمی کرانے کے بعد رمی کے وقت میں زائل ہوگیا تو دوبارہ خود رمی کرنا ضروری نہیں ہے، مسئلہ: معتوہ (کم عقل) مجنون بچہ اور بے ہوش اگر بالکل رمی نہ کریں تو ان پر فدیہ واجب نہیں، البتہ اگر مریض رمی نہ کرے گا تو ترک رمی کی جزا واجب ہوگی (معلم الحجاج: شرائط رمی/ص ۱۸۵)۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے رمی جمار نہ کرسکے تو کیا اس کی طرف سے دوسرا شخص رمی کرسکتا ہے تو اس سوال کا جواب دیتے ہوئے حضرت مفتی عبد الرحیم صاحب نے فتاوی رحیمیہ میں لکھا ہے:

ازدحام کی وجہ سے دوسرا شخص رمی نہیں کرسکتا، خود کنکری مارے، نہ مار سکے تو دم واجب ہوتا ہے، رات کے وقت ازدحام نہیں ہوتا، رات کو موقع پا کر رمی کرے مگر یہ مکروہ وقت ہے، لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے رات کو بلا کراہت درست ہے (فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۵، ۲۳۶)۔

اسی طرح احسن الفتاوی میں ہے کہ: ''عورتوں، مریضوں، ضعیفوں کے لئے بوقت شب رمی بلا کراہت

جائز ہے۔" (احسن الفتاویٰ ۴/۵۲۴)۔

حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ نے آپ کے مسائل اوران کا حل میں رات کے وقت رمی کرنے کے سلسلہ میں لکھا ہے: طاقتور مردوں کو رات کے وقت رمی کرنا مکروہ ہے، البتہ عورتیں اور کمزور مرد اگر عذر کی بنا پر رات کو رمی کریں تو ان کے لئے نہ صرف جائز بلکہ مستحب ہے (آپ کے مسائل اوران کا حل ۴/۱۳۱)۔

منتخبات نظام الفتاویٰ جلد اول میں ہے:

جو شخص کھڑے ہوکر نماز پڑھ سکتا ہو یا جمرات تک پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف ہو یا مرض بڑھ جانے کا یا مرض پیدا ہوجانے کا قوی اندیشہ ہو تو وہ معذور ہے (زبدۃ المناسک ناقلاً عن اللباب/ص ۱۶۵) اگر معذور کا عذر دوسرے سے رمی کرانے کے بعد رمی کے رہتے ہوئے زائل ہوجائے تو بھی دوبارہ خود رمی کرنا ضروری نہیں رہتا (زبدۃ المناسک/ص ۱۶۶، بحوالہ منتخبات نظام الفتاویٰ ۱/۱۵۷)

غنیہ میں ہے: وتجوز ای النیابة فی الرمی عند العذر (غنیہ/ص ۱۰۰، تفصیل کے لئے دیکھئے: مبسوط ۴/۶۹، مختصر اختلاف العلماء ۲/۱۶۱)

اخرج ابن ماجه عن جابر قال حججنامع رسول اللهﷺ ومعنا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم (ابن ماجہ باب الرمی عن الصبیان ۲/۲۱۸، حدیث ۳۰۷۴، ترمذی ۱/۱۸۵)۔

قال في معارف السنن وأما الرمي عن الصبيان فمحمول على غير المميز وأمامن يميز ويعلم ماهية الرمي وكيفيته ولوبالتعليم فيرمي عن نفسه ولايجزئ الرمي عنه (معارف السنن ۶/۳۱۵، ۳۱۶)

کیا ہجوم کے وقت خواتین کی کنکریاں دوسرا مار سکتا ہے؟

سوال: کیا خواتین خود کنکری مارنے کے بجائے دوسروں سے کنکریاں مرواسکتی ہیں۔

الجواب: رات کے وقت رش نہیں ہوتا، عورتوں کو اس وقت رمی کرنا چاہئے، خواتین کی جگہ دوسرے کا رمی کرنا صحیح نہیں، البتہ اگر کوئی ایسا مریض ہو کہ رمی کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کی جگہ رمی کرنا جائز ہے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۴/۱۳۲)۔

۷۔ حکومت کی اجازت کے بغیر احرام باندھنے والا شخص اگر روک دیا جائے تو وہ محصر ہے:

سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے اگر وہاں کی حکومت نے حج کے انتظام کو درست رکھنے کے لئے حکومت سے اجازت لینے کو ضروری قرار دیا ہے تو ایسی صورت میں جو لوگ حج یا عمرہ ادا کرنا چاہتے ہیں ان کو چاہئے کہ وہ حکومت سے اجازت لینے کے بعد ہی حج وعمرہ کے لئے جائیں، اگر کسی نے حکومت کی اجازت کے بغیر حج وعمرہ کا احرام باندھ لیا اور حکومت نے حالت احرام ہی میں اس کو پکڑ کر واپس کردیا، تو ایسا شخص شرعاً محصر کے حکم میں ہے، چنانچہ معلم الحجاج میں احصار کے اسباب میں بادشاہ کے منع کرنے کو ذکر کیا ہے (معلم الحجاج/ص ۲۷۳) لہذا ایسے شخص کو چاہئے کہ اگر وہ حج إفراد کا یا عمرہ کا احرام باندھ رکھا ہو تو ایک بکری یا اس کی قیمت اور اگر حج قران کا احرام باندھ رکھا ہو تو

دو بکری یا اس کی قیمت سے بکری خرید کر حرم میں بھجوا دے، اور جس شخص کے ذریعہ حرم میں بکری یا اس کی قیمت بھجوائے اس کو ایک وقت متعین کر کے کہہ دے کہ فلاں وقت تک اس کی طرف سے بکری کی قربانی کر دی جائے، یا خود ہی حرم شریف پہونچ کر محصر اپنی قربانی کو ذبح کر لے کیونکہ دم احصار والی قربانی کے ذبح کرنے کے بعد ہی محصر احرام سے حلال ہوتا ہے، بغیر دم احصار ذبح کئے ہوئے محصر احرام سے حلال نہیں ہوسکتا، چنانچہ قرآن پاک میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

ولاتحلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الھدی محله(البقرۃ/۱۹۶)۔

اس آیت قرآنی سے معلوم ہوا کہ محصر بغیر جانور ذبح کئے ہوئے احرام سے حلال نہیں ہوسکتا، بلکہ حضرات فقہاء نے لکھا ہے کہ جب تک محصر دم احصار کو ذبح نہ کرے اس وقت تک وہ محصر ہی رہے گا، اگر اس اثناء میں اس نے ممنوعات احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کر لیا تو اس پر وہ چیز واجب ہوگی جو محرم پر اس کے ارتکاب سے واجب ہوتی ہے، جبکہ وہ محرم غیر محصر ہو، یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب محصر جانور ذبح کر دے تو کیا اس کے بعد اس پر احرام سے حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر واجب ہے یا واجب نہیں ہے تو اس سلسلہ میں حضرات طرفین کے نزدیک اس پر حلق یا قصر واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

واما الحلق فلیس بشرط للتحلیل فی قول ابی حنیفة ومحمدؒ وان حلق فحسن کذا فی البدائع (فتاوی عالمگیری/۱/۲۵۵)۔

اور بعض حضرات علماء نے لکھا ہے کہ محصر پر سر نہ منڈانے کا عدم وجوب اس صورت میں ہے جبکہ احصار حل میں ہو، اور اگر حرم میں احصار ہو تو حضرات طرفین کے نزدیک بھی احرام سے حلال ہونے کے لئے حلق واجب ہوگا (دیکھئے: ردالمحتار/۲/۲۵۴)۔

یہاں پر یہ بات اچھی طرح یاد رہے کہ اگر محصر حج کا احرام باندھے ہوئے تھا، احصار کے سبب اس کو حج سے رکنا پڑا اور پھر اسی سال اس کو حج کرنے کا موقع مل گیا تو اس پر صرف حج واجب ہے، اور اگر محصر کو اس سال حج کا موقع نہیں مل سکا تو اس پر آئندہ سال ایک حج اور ایک عمرہ واجب ہے، اور اگر محصر عمرہ کا احرام باندھے ہوا تھا تو اس پر صرف ایک عمرہ واجب ہے، اور اگر حج قران کا احرام باندھے ہوا تھا اور اسی حالت میں محصر ہوگیا تو اس پر دو عمرہ اور ایک حج واجب ہے، حضرت مفتی رشید احمد مدظلہ نے احصار کے مسائل کا تذکرہ کرتے ہوئے احسن الفتاوی میں لکھا ہے:

اگر اس نے (محصر نے) صرف حج یا عمرہ کا احرام باندھا ہے تو ایک قربانی کی قیمت بھیج دے، اور اگر قران یعنی حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا ہے تو دو قربانیوں کی قیمت بھیجے اور دن مقرر کرے کہ فلاں دن فلاں وقت یہ قربانی میری طرف سے حرم میں ذبح کی جائے تو یہ ضروری نہیں کہ یہ قربانی ایام نحر (۱۰، ۱۱، ۱۲) ذی الحجہ ہی میں کی جائے، بلکہ اس سے قبل یا بعد بھی کی جاسکتی ہے، جب یہ مقرر وقت گزر جائے احرام کھول دے، سر منڈانا ضروری نہیں مستحب ہے، بعض نے صرف حرم میں احصار کی صورت میں سر منڈانا واجب قرار دیا ہے، قول وجوب احوط اور عدم وجوب ارجح ہے، پھر اس پر آئندہ سال قضا واجب ہے اگر صرف عمرہ کا احرام تھا تو صرف عمرہ کی قضا واجب ہے، اور اگر صرف حج کا احرام تھا تو حج وعمرہ دونوں واجب

ہیں، اور حج وعمرہ دونوں کا احرام تھا تو ایک حج اور دو عمرے قضا میں واجب ہیں (احسن الفتاوی ۴/۵۰۹)۔

کنز الدقائق کے حاشیہ میں ہے:

الإحصار وهو لغة المنع...... وفي الشرع منع عن الوقوف والطواف والأولى أن يعرف الإحصار بأنه منع المحرم عن المضي على إتمام أفعال ما أحرم لأجله (حاشیہ کنز الدقائق رص ۹۳)۔

احصار لغت میں رکنے کو کہتے ہیں اور شریعت میں احصار وقوف عرفہ اور طواف سے رکنے کا نام ہے، اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ احصار کی تعریف اس طرح کی جائے کہ محرم کا اس کام کے پورا کرنے سے رک جانا ہے جس کا اس نے احرام باندھا تھا۔

وفي قواعد الفقه الإحصار في اللغة المنع والحبس وفي الشرع هو المنع عن المضي في أفعال الحج والعمرة بعد الإحرام سواء كان بعدأو بالحبس أو بالمرض أو هو عجز المحرم عن الطواف والوقوف (قواعد الفقہ رص ۱۶۴)۔

احصار کی مندرجہ تعریف سے معلوم ہوا کہ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والا شخص اگر اپنے ارادہ کی تکمیل سے روک دیا جائے تو وہ محصر ہو جاتا ہے۔

۸۔ متمتع وقارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق میں ترتیب کا حکم:

دسویں ذی الحجہ کو حاجی چار کام کرتا ہے: (۱) رمی (کنکری مارنا)، (۲) قربانی (قارن اور متمتع کے لئے)، (۳) حلق یا قصر، (۴) طواف زیارت۔ حضور پاک ﷺ سے ان چاروں افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی طویل حدیث میں اس بات کی صراحت موجود ہے (مسلم ۱/۳۹۹، ابوداؤد ۱/۲۷۲، ۲۷۲، ورس ترمذی ۳/۱۴۶)، اب یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان چاروں کاموں کے درمیان ترتیب واجب ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ سے اس سلسلہ میں تین روایات مروی ہیں:

(۱) شروع کے تین کاموں میں ترتیب واجب ہے، اور اس ترتیب کے عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طواف زیارت کو بقیہ مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں ہے، چنانچہ مبسوط سرخسی میں ہے:

من قدم نسكا على نسك كان حلق قبل الرمي أو نحر القارن قبل الرمي أو حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة (مبسوط ۴/۴۱، ۴۲)۔

مبسوط کی اس عبارت میں مطلقاً فساد ترتیب سے دم کا حکم لگایا گیا ہے، اور فساد ترتیب عام ہے، خواہ عامداً ہو یا ناسیاً جاہلاً۔

(۲) حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ عمداً فساد ترتیب سے دم کا وجوب ہوگا، جاہلاً یا ساہیاً یا ناسیاً فساد ترتیب سے کوئی دم واجب نہ ہوگا، چنانچہ امام محمدؒ نے کتاب الحجہ علی اہل المدینہ میں حضرت امام ابوحنیفہ کا یہی

مذہب نقل کیا ہے:

عن أبی حنیفة فی الرجل یجهل وهو حاج فیحلق رأسه قبل أن یرمی الجمرة أنه لاشئی علیه (کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ، باب الذی یجہل فیحلق ۲/۳۷۱)

(۳) حضرت امام ابوحنیفہؒ کی تیسری روایت یہ ہے کہ فساد ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً ہو یا عامداً کسی بھی صورت میں دم واجب نہیں ہے، البتہ اگر قارن یا متمتع نے حلق قبل النحر کرلیا ہوتو صرف اس صورت میں دم کا وجوب ہوگا، اور اس صورت میں بھی عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً یا ساہیاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن نے اگر حلق قبل النحر کرلیا تو بہر صورت دم واجب ہوگا، خواہ یہ فساد ترتیب عامداً ہو یا ناسیاً ہو یا جاہلاً ہو۔ چنانچہ امام محمدؒ نے مؤطا میں امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

وقال أبو حنیفة لاحرج فی شئی من ذلک ولم یرفی شئی من ذلک کفارة إلافی خصلة واحدة المتمتع والقارن إذا حلق قبل ان یذبح قال علیه دم (مؤطا محمد، باب من قدم نسکا قبل نسک رص ۲۳۵)۔

حضرت مولانا عبدالحئی فرنگی محلی نے مؤطا محمد کے حاشیہ التعلیق الممجد میں مؤطا کی مندرجہ عبارت کے تحت لکھا ہے کہ ''إلا فی خصلۃ واحدۃ'' میں حصر غیر حقیقی ہے (حاشیہ مؤطا محمد المعروف بہ التعلیق الممجد رص ۲۳۵) لیکن مذکورہ حصر کو حضرت مولانا عبدالحئی صاحب نور اللہ مرقدہ کا حصر غیر حقیقی کہنا ظاہر کے خلاف ہے، نیز تکلف سے خالی نہیں ہے (حاشیہ درس ترمذی ۳/۱۵۲)۔

یہاں تک حضرات امام ابوحنیفہؒ کے تین اقوال نقل کئے گئے، عام کتب حنفیہ میں حضرت امام ابوحنیفہ کا مسلک پہلی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے، اور اسی پر فتوی بھی ہے (کما فی اللباب فی شرح الکتاب للمیدانی ۱/۲۰۶)۔

اور مندرجہ بالا مسئلہ میں حضرات صاحبین سے دو روایتیں مروی ہیں:

(۱) جامع صغیر کی شرح میں صدر الشہیدؒ نے لکھا ہے کہ حضرات صاحبین کے نزدیک اگر قارن نے حلق قبل الذبح کرلیا ہو تو اس پر ایک دم جنایت واجب ہے (منحۃ الخالق علی البحر الرائق لابن عابدین باب الجنایات ۳/۲۴)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین کے نزدیک ترتیب کے ٹوٹنے پر دم واجب ہوگا، یا کم از کم قارن کے حلق قبل الذبح کرلینے کی صورت میں دم کا وجوب ہوگا، اور جامع صغیر میں بھی قارن کے حلق قبل الذبح کرلینے کی صورت میں حضرات صاحبین کا قول وجوب دم کا منقول ہے، کہ اس پر ایک دم واجب ہوگا (جامع صغیر رص ۱۳۳، باب فی الحلق والتقصیر) اگرچہ اس کے دم جنایت ہونے کی صراحت نہیں ہے۔

(۲) لیکن مبسوط سرخسی میں صاحبین کا مسلک لایلزمه الدم بالتقدیم والتاخیر بیان کیا گیا ہے (مبسوط ۴/۴۲، باب الطواف) یعنی مناسک اربعہ میں تقدیم و تاخیر اور فساد ترتیب سے کچھ واجب نہ ہوگا، چنانچہ خود امام محمد نے مؤطا میں اپنا مسلک ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

قال محمد بالحديث الذي روى عن النبي ﷺ ناخذانه قال: لاحرج في شئي من ذلک (الی قوله) وأمانحن فلانرى عليه شيئا، ۱۵ (مؤطا محمد ص ۲۳۵)۔

اورعلامہ ابن الہمام نے بھی فتح القدیر میں صاحبین کا مسلک یہی نقل کیا ہے کہ:

والدم الذي يجب عندهما دم القران ليس غير لاللحلق قبل أوانه (فتح القدیر ۲/۲۸۵، باب الجنایات)۔

مندرجہ بالاتصریحات کی روشنی میں حضرات صاحبین کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے دم واجب نہیں ہے، امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم کیا تو درست نہ ہوگا، لہذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طواف زیارت دوبارہ کرے (المغنی ۳/۴۴۸)۔

لہذا دور حاضر کے حالات میں متمتع وقارن حجاج ازدحام یا دیگر پریشان کن اعذار کے پیش نظر اگر رمی، ذبح اور حلق میں ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو ان کے لئے عدم وجوب دم کے سلسلہ میں صاحبین کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے (تجویز ۳ چھٹا فقہی اجتماع ادارہ مباحث فقہیہ جمعیت علماء ہند، بحوالہ بحث ونظر، شمارہ ۳۳، نظام الفتاوی ۱/۱۵۷)۔

۹۔حج بدل میں تمتع وقران کا حکم:

حج بدل میں افراد بہتر ہے، لیکن اگر آمر حج بدل میں تمتع وقران کی اجازت دیدے تو یہ بھی جائز ہے، اور اجازت کے لئے صراحۃً اجازت دینا ضروری نہیں ہے بلکہ دلالۃً اجازت بھی کافی ہے، لہذا اگر دور حاضر میں معروف حج تمتع ہو اور اس صورت میں کسی کو حج بدل کے لئے بھیجا اب اگر اس نے آمر کی بغیر صریح اجازت کے عرف کے سبب حج بدل میں تمتع کرلیا، تو شرعاً ایسا کرنا جائز ہے، البتہ صراحۃً اجازت حاصل کرلینا زیادہ بہتر ہے۔

چنانچہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاوی میں حج بدل میں تمتع وقران کا شرعی حکم تحریر فرماتے ہوئے لکھا ہے:

سوال: حج بدل کرنے والا قران کرے یا تمتع یا افراد، بینوا توجروا۔

جواب: اس کو افراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہوتا ہے، اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، معہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے۔ فقط واللہ تعالی اعلم (احسن الفتاوی ۴/۵۱۳)۔

حضرت مفتی صاحب موصوف کے مندرجہ فتوی سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے تمتع وقران دونوں جائز ہے، وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ دم شکر مامور پر واجب ہوگا، ہاں اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، نیز اس دور میں حج بدل میں تمتع وقران کے جواز کے لئے آمر کی صراحۃً اجازت ضروری نہیں ہے،

بلکہ اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران اور دم شکر کا اذن ثابت ہوتا ہے، تاہم سفر شروع کرتے ہوئے مامور کو خود چاہئے کہ آمر سے حج بدل میں تمتع وقران کی صراحۃً اجازت حاصل کر لے تاکہ آگے چل کر کوئی اشتباہ پیش نہ آئے، اور خود آمر کو بھی چاہئے کہ مامور کی اجازت دیدے کہ یہ مال لیجئے اور آپ جس طرح حج کرنا پسند کیجئے اور مناسب سمجھئے میری جانب سے حج بدل کر لیجئے، اور حج کے بعد جو مال باقی رہے آپ اس کو اپنے استعمال میں رکھ لیجئے، میں نے آپ کو اس کا بخوشی مالک بنادیا ہے، اب اس صورت میں مامور کو مکمل اختیار ہو جائے گا کہ وہ جس طرح چاہے حج کرے۔

یہاں پر یہ بات ملحوظ رہے کہ اوپر جو کچھ درج کیا گیا ہے کہ حج بدل میں مامور آمر کے دلالۃً اذن سے تمتع اور قران دونوں کر سکتا ہے، اس سلسلہ میں اکابر علماء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ ملا علی القاری، صاحب غنیہ، نیز اکابر علمائے دیوبند میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی، اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری صاحب بذل نے حج بدل میں آمر کی اجازت کے باوجود تمتع کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، ہاں حج بدل میں آمر کی اجازت سے قران کرنے کو سب نے جائز کہا ہے، لیکن دلائل میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آمر کی اجازت سے حج بدل میں جس طرح قران جائز ہے اسی طرح تمتع کا جواز بھی راجح ہے فتاوی قاضی خاں میں امام ابوبکر محمد بن الفضل کا جو کلام منقول ہے اس کا ظاہر یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے مامور کے لئے حج کی تینوں قسمیں افراد، تمتع اور قران سب جائز ہیں، بلکہ ان کی ہدایت یہ ہے کہ آمر کو چاہئے کہ مامور کو عام اجازت دیدے تاکہ اس کو عمل میں کوئی تنگی اور دشواری پیش نہ آئے۔ (فتاوی قاضی خاں ۱ر۳۰۷)۔

اسی طرح غنیۃ الناسک میں ہے:

زاد في اللباب يوافقه مافي البحر وغيره من جواز المتمتع حق الآمر إذا كان بأمره. اھ (غنیہ رص ۱۸۴)۔

نیز غنیۃ الناسک میں ہے: لو أمره بالتمتع على القول بجواز النيابة فيه (غنیہ رص ۱۷۹، بحوالہ جواہر الفقہ ۱ر۵۱۲، ۵۱۳)۔

مندرجہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ باذن الآمر حج بدل میں تمتع جائز ہے، علاوہ ازیں جب عجز کے وقت شریعت نے حج میں نیابت کو جائز قرار دیا ہے، اور حج بدل کو مشروع قرار دیا تو اب جس طرح خود آمر کے لئے حج کی تینوں قسمیں جائز ہیں، اسی طرح آمر کے حکم سے مامور کے لئے بھی بوقت عجز آمر حج کی تینوں قسموں کی اجازت ہوگی، اب اگر کوئی کہے کہ تمتع کی صورت میں حج میقاتی نہیں ہو پاتا ہے، ہاں عمرہ میقاتی ہوتا ہے، لہٰذا حج بدل میں تمتع کی اجازت مامور کو نہیں دی جاسکتی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب خود آمر حج تمتع کرتے تو اس وقت بھی یہ صورت پیش آتی ہے، لیکن اس کے باوجود اس کے لئے حج تمتع کو جائز قرار دیا گیا ہے، لہٰذا مامور کے لئے بھی آمر کی اجازت سے حج بدل میں تمتع کی شرعاً گنجائش ہوگی۔

مگر چونکہ معاملہ ادائے فرض کا ہے اس لئے احتیاط لازم ہے، جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا

جائے، تمتع نہ کیا جائے، البتہ دور حاضر میں آدمی حج وعمرہ کرنے کے سلسلہ میں آزاد نہیں ہے کہ جب اور جس وقت چاہے حج کے لئے چلا جائے، اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر شروع کرے بلکہ ہر طرف سے حکومت کی پابندیاں شدید ہوتی ہیں، اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات کی پابندی **مشکل نظر آئے** تو اس کے لئے **تمتع کر لینے کی بھی گنجائش** ہے (مستفاد از جواہر الفقہ ۱/۵۱۶)۔

مندرجہ ذیل تفصیلات کی روشنی میں سوال میں پوچھے گئے اجزاء کے جوابات ذیل میں بالترتیب لکھے جاتے ہیں:

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے، البتہ دم تمتع خود اس کے ذمہ واجب ہوگا (فتاوی رحیمیہ ۳/۱۲۰، ۸/۳۱۳)۔

شامی میں ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع (قوله على الحاج) اى المأمور أما الأول فلأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين (ردالمحتار ۲/۲۶۷-۲۶۸)۔

(ب) حج بدل کرنے والوں کو اگر آمر کی طرف سے حج تمتع کرنے کی صراحۃً یا دلالۃً اجازت ہو تو کر سکتے ہیں ورنہ نہیں، البتہ بہتر یہ ہے کہ حج کرنے سے پہلے تمتع کرنے کی صریح اجازت حاصل کر لی جائے (احسن الفتاوی ۴/۵۱۳)

(ج) اگر مامور نے آمر سے حج تمتع کرنے کی صریح اجازت نہیں لی، لیکن اس کو ظن غالب ہو کہ اگر وہ اس سلسلہ میں آمر سے اجازت لیتا یا اس سے دریافت کرتا تو وہ اسے تمتع کرنے کی اجازت دیدیتا تو اس صورت میں وہ حج بدل میں تمتع کر سکتا ہے۔

(د) حج بدل میں تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع مامور یعنی حج بدل کرنے والے کے مال میں واجب ہوگا، اگر چہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت ہی سے تمتع کیوں نہ کر رہا ہو، البتہ اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کر دے تو جائز ہے، اور اگر مامور بدون اذن الآمر حج بدل میں تمتع کرے گا تو اس صورت میں خود حج ہی آمر کا نہ ہوگا بلکہ مامور کا ہوگا، اس لئے مامور ہی پر دم تمتع کا وجوب ہوگا، البتہ اس صورت میں مامور پر آمر کے پیسے کو خرچ کر دینے کا ضمان واجب ہوگا (منتخبات نظام الفتاوی ۱/۱۵۰)۔

شامی میں ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (شامی ۲/۲۶۷)۔

(ھ) اگر حج بدل کرنے والا مامور آمر کی اجازت سے حج بدل میں تمتع کرے تو اس صورت میں جیسا کہ ماقبل میں عرض کیا جا چکا ہے کہ اگر چہ بعض علماء کا اختلاف ہے، لیکن چونکہ دلائل کی قوت کی وجہ سے مجوزین کا قول راجح

ہے کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے حج کی تینوں قسمیں جائز ہیں، البتہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ مامور حج بدل میں حج إفراد کرے، لیکن اگر حکومت کے نظم ونسق اور قانون کے تحت ایام حج سے بہت پہلے حج کا سفر کرنا پڑے اور مامور کے لئے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا انتہائی دشوار ہو تو اس صورت میں مامور کے لئے حج بدل میں تمتع کر لینے کی بلاشبہ گنجائش ہے (جواہر الفقہ ۱/۵۱۳)۔

(و) حج بدل اگر میت کی طرف سے کیا جا رہا ہو، میت نے حج کی وصیت کی ہو اور خود میت نے مال بھی چھوڑا ہو، نیز میت ہی نے حج بدل میں تمتع کرنے کی مامور کو اجازت بھی دے دی ہو، تب تو تمتع جائز ہے، لیکن اگر میت نے اجازت نہیں دی، تو اس صورت میں مامور پر صرف حج إفراد کا احرام باندھ کر حج کرنا لازم ہوگا، اگر مامور اس کے خلاف کرے گا تو اسے تاوان دینا ہوگا، چنانچہ فتاوی شامی میں ہے:

الرابع عشر عدم المخالفة فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (شامی ۲/۲۶۰)۔

البتہ اگر حج بدل کی میت نے وصیت نہیں کی، یا وصیت کی لیکن مال نہیں چھوڑا، اور اس صورت میں میت کے ورثا اپنے مال سے کسی کو میت کی طرف سے حج بدل کے لئے بھیج رہے ہوں، اور انہوں نے حج بدل کرنے والوں کو تمتع وقران کی اجازت دیدی ہو تو جائز ہے (منتخبات نظام الفتاوی ۱/۱۵۲)۔

علامہ سرخسی نے مبسوط میں لکھا ہے:

وهدى المتعة عليه في ماله وكذلك إن أمره بالقران رجل واحد لأن الهدى نسك وسائر المناسك على الحاج فكذا هذا النسك (مبسوط ۴/۱۵۸)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حج بدل کے لئے جو شخص کسی کو بھیج رہا ہو اس کی اجازت سے مامور کے لئے حج بدل میں تمتع وقران جائز ہے۔

۱۰۔ اس سوال میں جن مشکلات کا ذکر کیا گیا ہے ظاہر ہے کہ دور حاضر میں عورتوں کو بسا اوقات ایسی مشکلات پیش آجاتی ہیں، تو اس سلسلہ میں اس مشکل کا کوئی صریح حل بالاستقلال عام طور سے کتب فقہ حنفی میں درج نہیں ہے، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل نکالا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف زیارت کر لے، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق بدنہ کی قربانی کر کے اس کی تلافی کر لے (مستفاد از درس ترمذی ۳/۲۱۸)۔

چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ کا ایک مفصل فتوی مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ میں حسب ذیل الفاظ کے ساتھ مندرج ہے:

الحمد لله، العلماء لهم في الطهارة هل هي شرط في صحة الطواف؟ قولان مشهوران أحدهما إنها شرط وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين، والثاني ليست بشرط وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى. فعند هؤلاء لو طاف جنبا أو محدثا أو حاملا للنجاسة أجزأه الطواف وعليه دم لكن اختلف أصحاب أحمد هل هذا مطلق في

حق المعذور الذی نسی الجنابة؟ وأبو حنيفة يجعل الدم بدنة إذا كانت حائضا أو جنبا فهذه التی لم يمكنها أن تطوف إلا حائضا أولی بالعذر فإن الحج واجب عليها ولم يقل أحد من العلماء إن الحائض يسقط عنها الحج وليس من أقوال الشريعة أن تسقط الفرائض للعجز عن بعض مايجب فيها كما لو عجز عن الطهارة فی الصلاة. فلو أمكنها أن تقيم بمكة حتی تطهر وتطوف وجب ذلک بلاريب فأما إذا لم يمكن فان أوجب عليها مرة ثانية كان أوجب عليها سفران للحج بلاذنب وهذا بخلاف الشريعة، ثم هی أيضا لايمكنها أن تذهب إلا مع الركب وحيضها فی الشهر كالعادة فهذا لايمكنها أن تطوف طاهرا ألبتة، وأصول الشريعة مبنية علی أن ماعجز عنه العبد من شروط العبادات يسقط عنه كما لو عجز المصلی عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تجنب النجاسة وكما لو عجز الطائف أن يطوف بنفسه راكبا وراجلا فانه يحمل ويطاف به. ومن قال إنه يجزئها الطواف بلاطهارة إن كانت غير معذورة مع الدم كما يقوله من يقوله من أصحاب أبی حنيفة وأحمد فقولهم لذلک من العذر أولی وأحری. وأما الاغتسال فإن فعلته فحسن كما تغتسل الحائض والنفساء للاحرام. والله أعلم (مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/ ۲۴۲، ۲۴۳ نیز دیکھئے: بدائع ۲/ ۱۹، شامی ۲/ ۱۹۹)۔

مندرجہ تفصیل کی روشنی میں سوال میں پوچھے گئے اجزاء کے جوابات یہ ہیں:

(الف، ب) حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کا حکم:

اگر طواف زیارت سے قبل کسی عورت کو حیض آ جائے تو اس پر ایسی تجویز اختیار کرنا ضروری ہے، جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کر کے ہی مکہ مکرمہ سے واپس ہو سکے جیسے ٹکٹ اور ویزا کی تاریخ بڑھانا یا حج کمیٹی سے روانگی کو مؤخر کرانا وغیرہ اور اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہو سکے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو اور وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کر لے تو اگر چہ گنہگار ہوگی لیکن اس کا یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہو جائے گا، اور وہ پوری طرح حلال ہو جائے گی مگر اس پر ایک بدنہ یعنی بڑے جانور کی قربانی جنایت میں لازم ہوگی اور اگر قربانی نہیں کی جاسکی اور وہ کسی بھی موقع پر طواف زیارت کر لے تو بدنہ کا وجوب اس سے ساقط ہو جائے گا۔ (تجویز ۵ چھٹا فقہی اجتماع ادارہ مباحث فقہیہ جمعیت علماء ہند بحوالہ بحث ونظر ص ۱۰۵، شمارہ ۳۲)۔

(ج) حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کرنے سے بدنہ کا وجوب:

اگر کسی عورت نے مندرجہ اعذار کی بنا پر حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کیا تو اس پر بدنہ کا وجوب ہوگا، بکرا ذبح کرنا کافی نہ ہوگا، بدنہ گائے یا اونٹ کو کہتے ہیں۔

قال فی الهندية: ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة وإن كان جنبا فعليه بدنة (ہندیہ ۱/ ۲۴۵)۔

وفی فتح القدیر لو طافت المرأة للزیارة حائضا فهو کطواف الجنب سواء (فتح القدیر۲/۲۶۲)۔

اگر دوران حمل عورت کو خون آ جائے یا عورت حالت استحاضہ میں ہو ان دونوں صورتوں میں وہ طواف زیارت کر سکتی ہے (مؤطا امام محمد رص ۲۲۳ باب المستحاضۃ، فقہ السنہ رص ۴۵۸)۔

(د) حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی صورت میں جو دم واجب ہوتا ہے اس کو کہاں ذبح کیا جائے:

حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی صورت میں جو بدنہ واجب ہوتا ہے اس کا حدود حرم میں ذبح ہونا ضروری ہے، اگر خود سے وہاں جا کر بدنہ کو ذبح نہ کر سکے تو کسی کے ذریعہ وہاں جانور بھجوا کر اس کے واسطہ سے ذبح کروائے، ہدایہ میں ہے:

ولا یجوز ذبح الهدایا إلا فی الحرم (ہدایہ ۱/۳۰۱، مختصر اختلاف العلماء ۲/۲۲۲)۔

ایام حج کے دوران ارکان حج وعمرہ کی ادائیگی کی نیت سے حیض ونفاس روکنے والی دوا کا استعمال کرنا:

اگر کوئی عورت حج کے لئے مکہ گئی، اور اس کے پاس وقت کم ہو، دوسری طرف اس کو ایام حج میں حیض آنے کا خطرہ ہو جس کے سبب طواف زیارت نہ کر سکنے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں کیا عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ ایام حج میں حیض ونفاس روکنے والی دوا استعمال کرے، تو اس سلسلہ میں حضرات علماء وفقہاء کے اقوال کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مانع حیض ونفاس دوا عورت کے لئے مضر نہ ہو تو وہ اسے ایام حج کے دوران استعمال کر سکتی ہے، چنانچہ حضرت مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانویؒ نے لکھا ہے کہ:

اگر کوئی تدبیر ایام کے روکنے کی ہو سکتی ہے تو پہلے اس سے اس کا اختیار کر لینا جائز ہے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۴/۱۲۸، ۴/۲۱)۔

اسی طرح حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری نے بھی ایام حج کے دوران مانع حیض دوا استعمال کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ حضرت نے فتاوی رحیمیہ جلد ششم میں لکھا ہے:

اگر وقت کم ہو، اور طواف زیارت کا وقت نہ مل سکتا ہو، اور باوجود کوشش کے حکومت سے مہلت ملنے کا امکان نہ ہو تو استعمال کی گنجائش ہے، مگر صحت پر برا اثر پڑنے کا اندیشہ ہے، اور اس کا مشاہدہ بھی ہے، اس لئے حتی الامکان استعمال نہ کرے، الا یہ کہ بالکل ہی مجبور ہو جائے (فتاوی رحیمیہ ۶/۴۰۴)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب ہی نے ایک دوسرے فتوی میں مانع حیض دوا استعمال کرنے کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ اگر عورت کے لئے مانع حیض دوا کا استعمال مضر نہ ہو، عورت اسے برداشت کر سکتی ہو اور اس کا تجربہ بھی ہو تو دوا مانع حیض استعمال کرنے کی صورت بھی اختیار کی جا سکتی ہے (حوالہ بالا ۸/۲۷۹)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب ہی نے ایک دوسرے فتوی میں مانع حیض دوا استعمال کرنے کے سلسلہ میں

لکھا ہے کہ اگر عورت کے لئے مانع حیض دوا کا استعمال مضر نہ ہو، عورت اسے برداشت کرسکتی ہو اور اس کا تجربہ بھی ہو تو دوا مانع حیض استعمال کرنے کی صورت بھی اختیار کی جاسکتی ہے (حوالہ بالا ۸/۲۷۹)۔

حالت حیض میں طواف وداع کا حکم:

حیض ونفاس کی وجہ سے عورت سے طواف وداع ساقط ہوجاتا ہے (مسلم ۱/۴۲۷، درس ترمذی ۳/۲۱۶)۔

اگر دوران طواف حیض آجائے تو عورت کیا کرے:

اگر کوئی عورت طواف زیارت کررہی تھی اور اسی درمیان اس کو حیض آگیا تو ایسی صورت میں اگر عورت کے لئے پاکی کی حالت میں طواف کرنا ممکن ہو تو طواف کو مؤخر کردے اور اگر اس کو موقع نہ ہو تو پھر اسے چاہئے کہ اپنے طواف کے عمل کو پورا کرلے، اور اس صورت میں اگر طواف کا اکثر شوط حالت حیض میں ادا ہوا ہو تو بدنہ واجب ہے، اور اگر اقل شوط حالت حیض میں ادا ہوا ہے تو ایک بکری حرم میں ذبح کے لئے بھیجے، فتاوی عالمگیری الباب الثامن فصل پنجم میں ہے:

ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة، وإن كان جنبا فعليه بدنة، وكذالو طواف أكثره جنباأومحدثا (عالمگیری ۱/۲۴۵) ولو طاف أقله جنبا ورجع إلى أهله يجب الدم وتجزيه الشاة (حوالہ بالا ۱/۲۴۶) وحكم الحيض مثل حكم الجنابة فافهم.

طواف زیارت میں نیابت کا حکم:

طواف زیارت خود کرنا فرض ہے، اگر چہ اس کو کوئی شخص یا سواری اٹھائے ہی کیوں نہ ہو، لیکن اس میں نیابت جائز نہیں ہے، ہاں بیہوش کے لئے طواف زیارت میں نیابت درست ہے (زبدۃ المناسک ۱/۱۸۰)۔

شامی میں ہے:

وكونه اى طواف الزيارة بنفسه ولو محمولا فلايجوز النيابة إلا المغمى عليه (شامی ۲/۱۹۸ بحوالہ فتاوی رحیمیہ ۵/۲۲۸)۔

اگر طواف زیارت میں نیابت جائز ہوتی تو حائضہ عورت کو بھی اس کی اجازت دی جاسکتی تھی کہ وہ کسی کے ذریعہ اپنا طواف زیارت کروالے لیکن شرعاً ایسا کرنا جائز ہی نہیں ہے۔

۱۱۔ اگر سفر حج یا عمرہ میں کسی عورت کے خاوند کا انتقال ہوجائے تو وہ کیا کرے؟

اگر کسی خاتون کے شوہر کا انتقال سفر حج یا عمرہ شروع کرنے سے پہلے ہوجائے یا شوہر نے اس کو طلاق دیدیا ہو تو اس کے لئے عدت گزارنا واجب ہے، اور سفر کا آغاز کر کے حج یا عمرہ کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ مؤطا امام مالک میں ہے کہ:

عن سعيدبن المسيب أن عمربن الخطاب كان يردالمتوفى عنهن أزواجهن من البيداء يمنعهن الحج (مؤطا امام مالک رص ۲۱۷)۔

امام محمدؒ نے مؤطا محمد میں مذکورہ روایت کو بیان فرمانے کے بعد لکھا ہے:

قال محمد :وبهذا نأخذ وهو قول أبي حنيفة والعامة لاينبغي لامرأة أن تسافر في عدتها حتى تنقضي من طلاق أو موت، اھ (موطاامام محمد: باب المرأة تسافر قبل انقضاء عدتها رص ۲۶۴)۔

دراصل عدت کا آغاز تو طلاق ووفات کے بعد ہی ہو جاتا ہے اگرچہ عورت کو اس کا علم نہ ہو، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

ابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق وفي الوفاة عقيب الوفاة فإن لم تعلم بالطلاق والوفاة حتى مضت مدة العدة فقدانقضت عدتها (عالمگیری ار ۵۳۱ تا ۵۳۲، درمختار مع الرد ۲ر ۶۶۲، ہدایہ ۲ر ۴۲۵)۔

نیز حج کا تو بدل ممکن ہے لیکن عدت کا بدل ممکن نہیں ہے، لہذا جب عورت حالت عدت میں ہوتو اس کے لئے سفر کا آغاز کسی طرح جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی عورت نے حج کا احرام باندھ لیا پھر اس کے بعد اس کے شوہر کا انتقال ہوگیا، یا اس کے شوہر نے اسے طلاق دیدی، تو یہ عورت حضرات فقہاء کی تصریحات کے مطابق محصرہ ہو جائے گی کیونکہ حضرات فقہا نے احصار کے اسباب میں عدت کو بھی شمار کیا ہے، چنانچہ شامی باب الاحصار میں ہے:

منها العدة فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها ولزمتها العدة صارت محصرة ولو مقيمة أو مسافرة معها محرم (شامی ۲ر ۲۵۳)۔

لہذا مذکورہ عورت پر واجب ہے کہ وہ دم احصار قربان کر کے احرام سے حلال ہو کر عدت گزارے، شامی میں ہے:

لوفات زوجها أو محرمها في الطريق فلاتتحلل إلابالهدى، اھ (حوالہ بالا)۔

لیکن دور حاضر میں چونکہ حکومت کا قانون نہایت سخت ہے، اور حج کے اخراجات نا قابل برداشت ہوتے ہیں، نیز عورت کے لئے فی الفور گھر لوٹنا بھی آسان نہیں ہے، اس لئے اگر عورت حج یا عمرہ مکمل کر کے گھر لوٹے، تو اس صورت میں اگرچہ عورت گناہ گار ہوگی، لیکن اس کا حج ادا ہو جائے گا، چنانچہ ارشاد الساری الی مناسک القاری میں ہے:

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها وكانت عاصية (ارشاد الساری رص ۳۹، بحوالہ فتاوی رحیمیہ ۵ر ۲۳۸)۔

یہاں پر یہ بات پیش نظر رہے کہ عورت کے لئے وجوب ادائے حج کی شرائط مرد ہی کے مثل ہے البتہ عورتوں کے سلسلے میں دو اور شرطیں ہیں: (۱) ایک شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھ شوہر یا کوئی محرم ہو، (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت معتدہ نہ ہو یعنی عدت سے خالی ہو۔ چنانچہ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

والمرأة في وجوب الحج عليها كالرجل غيرأن لهاشرطين شابة أوعجوزا، أحدهاأن يكون خروجهامع زوجها أومع ذي رحم محرم، والشرط الثاني أن تكون خالية من العدة عدة وفاة كانت أوعدة طلاق والطلاق بائن أورجعي (فتاوی تاتارخانیہ ۲ر ۴۳۶، ومثلہ فی الدرالمختار ۲ر ۱۵۹)۔

پہلی شرط کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ کی یہ روایت ہے:

لاتحج المرأة إلامع زوجها أومحرم (مصنف ابن ابی شیبہ ۳/۳۸۶) اور دوسری شرط کی دلیل اوپر گزر چکی ہے۔

لیکن یہاں یہ مسئلہ تحقیق طلب ہے کہ کونسی عدت مانع سفر حج ہے، تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء نے صراحت کی ہے کہ سفر حج سے مانع وہ عدت ہے جو آغاز سفر سے پہلے عورت پر لازم ہو، مثلاً ایک عورت حج کے لئے جانا چاہتی تھی، ابھی اس نے سفر شروع نہیں کیا کہ شوہر وفات پا گیا، یا اس کے خاوند نے اس کو طلاق دیدی تو اس صورت میں وہ عورت دوران عدت اپنے گھر سے سفر حج کے لئے نہیں نکل سکتی، چنانچہ درمختار میں ہے:

والعبرة لوجوبها اى العدة المانعة من سفرها وقت خروج أهل بلدها (درمختار ۲/۱۵۹)۔

لیکن اگر سفر حج شروع کر دینے کے بعد عورت پر عدت کا وجوب ہوا تو اس صورت میں عورت کیا کرے، تو اس سلسلہ میں کتب فقہ وفتاوی میں بہت کچھ تفصیل مندرج ہے، لیکن ان سب کا حاصل یہی ہے کہ عورت کسی مناسب جگہ ٹھہر کر عدت گزارے، اور حج کے سفر کو ملتوی کر دے اگر چہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہی کیوں نہ ہو، اور اس صورت میں عورت محصرہ ہوگی، جیسا کہ اوپر لکھا گیا، مگر حضرات صاحبین کے نزدیک اگر عورت کے ساتھ کوئی محرم ہوتو وہ اپنے سفر حج کو جاری رکھ سکتی ہے، اور امام طحاویؒ نے اس مسئلہ میں مختصر طحاوی میں صاحبین کی رائے کو راجح قرار دیا ہے (مختصر طحاوی رص ۲۱۹) اور حضرت امام مالک کے نزدیک اگر احرام باندھنے کے بعد عورت پر عدت لازم ہوئی ہوتو وہ اپنا سفر جاری رکھے گی (المغنی ۷/۵۳۱) نیز حضرت امام احمدؒ کے نزدیک اگر عورت بارادہ حج گھر سے نکلی، اور دوران سفر اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو اگر وہ عورت سفر شرعی کی مسافت طے کر چکی ہوتو وہ اپنے سفر حج کو جاری رکھے (المغنی ۳/۲۴۱)۔

مندرجہ تفصیل کے پیش نظر دور حاضر میں اگر عورت آفاق کی رہنے والی ہوتو حضرات صاحبین کے قول کو اختیار کرتے ہوئے اس معتدہ عورت کو سفر حج جاری رکھنے کی گنجائش ہوگی، جس کی عدت سفر حج شروع کرنے کے بعد لازم ہوئی، جیسا کہ اوپر گذرا، اور توقع ہے کہ ایسے ناگزیر حالات میں اللہ تعالی اپنے قدرت کاملہ اور مغفرت عامہ واسعہ سے رفع اثم فرمادیں۔

۱۲۔ کیا ایام حج کے دوران مکہ میں پندرہ دن اقامت کی نیت کرنے والا مسافر ہوگا؟

اگر کوئی مسافر حاجی ایام حج یعنی ۷، ۸ ذی الحجہ سے اتنا پہلے مکہ مکرمہ پہونچا کہ مکہ مکرمہ میں اس کے پندرہ دن قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہو گئے، اور وہ منیٰ چلا گیا تو ایسا شخص شرعاً مقیم نہ ہوگا، کیونکہ کسی شخص کے مقیم ہونے کے لئے ایک جگہ پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کرنا لازم ہے، اور یہاں ظاہر ہے کہ مسافر حاجی جو مکہ مکرمہ ایام حج سے پندرہ دن قبل نہیں پہونچتا ہے، وہ مکہ پہونچنے کے بعد اگر چہ وہاں پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کرلے، لیکن وہ دوران حج ایک جگہ پندرہ دن ٹھہر کر رات نہیں گذار سکتا ہے، کیونکہ اسے اس دوران منیٰ، مزدلفہ اور عرفات وغیرہ جانا ہوگا، اور یہ سب جگہیں مکہ مکرمہ کی آبادی کے پھیلنے کے باوجود مکہ سے متصل نہیں ہیں، کیونکہ دو آبادیوں کے متصل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ان کے درمیان کھیت یا کم از کم ایک غلوہ (الغلوة مقدار رمية سهم وتقدر بثلاث ماة ذراع إلى

اربعماۃ۔ المعجم الوسیط ص ۲۶۰) یعنی تین یا چار سو ذراع کا فاصلہ نہ ہو (احسن الفتاوی ۴/۳۷) اور یہاں مکہ، منیٰ اور عرفات کے درمیان آبادی کے بڑھنے کے باوجود اس قدر فاصلہ پایا جاتا ہے۔

لہذا ایام حج کے دوران مکہ مکرمہ میں پندرہ دن اقامت کی نیت کر کے رہنے والا شخص مقیم نہ ہوگا بلکہ مسافر ہی رہے گا (مستفاد از فتاوی رحیمیہ ۱/۲۳۷، تفصیل کے لئے دیکھئے: معراج الدرایہ، فتاوی عالمگیری ۱/۱۴۰، مبسوط ۱/۲۳۶، در مختار ۱/۵۸۱)۔

۱۳۔ حنفی مقتدی کا دو سلام سے نماز وتر پڑھانے والے امام کی اقتدا کرنا:

احناف میں سے جو لوگ رمضان میں عمرہ کرتے ہیں، یا سعودیہ عربیہ میں مقیم ہیں، وہ لوگ اگر نماز وتر ایسے امام کی اقتداء میں ادا کریں جو عموماً وتر کی تین رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعت پر سلام پھیرنے کے ساتھ پڑھاتے ہوں تو شرعاً ایسے امام کی اقتداء جائز ہے، کیونکہ ایک سلام سے یا دو سلام سے تین رکعت نماز وتر پڑھنے پڑھانے کا حضرات ائمہ کے درمیان مجتہد فیہ ہے، دوسری طرف تمام ائمہ برحق ہیں، اس لئے تمام ائمہ کو برحق ماننے کے باوجود صرف اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر نماز وتر تنہا ادا کرنا مناسب نہیں ہے۔

وقال أبو بكر الرازي يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم على الركعتين في الوتر يقنت في الوتر: لأن إمامه لايخرج بسلامه عنده :لأنه مجتهد فيه كمالو اقتدى بإمام قد رعف وهو يعتقد أن طهارته باقية (حاشیہ ہدایہ ۱/۱۴۵)۔

رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں اگر نماز وتر جماعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہے تو امام وتر کو فصل کے ساتھ پڑھتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجتہد فیہ معاملہ میں اس قسم کا فصل گوارا کیا جاسکتا ہے، علاوہ ازیں ہر امام نے اپنے مسلک کی تائید میں حدیث و آثار سے استدلال کیا ہے، اور ہر فریق کی پیش کردہ حدیث صحیح بھی ہے، اس لئے اس مسئلہ میں کسی امام کے مسلک کو غلط بھی نہیں کہا جاسکتا، چنانچہ حضرت مولانا محمد تقی صاحب نے ترمذی شریف کی شرح درس ترمذی میں وتر سے متعلق احادیث و مسائل اور اختلاف فقہاء کو شرح و بسط کے ساتھ بیان فرمانے کے بعد آخر میں ذکر کیا ہے کہ:

وتر کی روایات ذخیرہ حدیث کی مشکل ترین روایات میں سے ہیں، اور ائمہ مجتہدین کے مذاہب میں سے کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جو ان تمام روایات پر بلا تکلف منطبق ہو جائے، ہر مذہب کو کسی نہ کسی روایت میں خلاف ظاہر توجیہ کرنی پڑتی ہے، جہاں تک رکعات وتر کے درمیان فصل کے مسئلہ کا تعلق ہے تو مجموعی طور پر روایات حدیث کو دیکھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روایات حدیث میں فصل اور عدم فصل دونوں طریقوں کی گنجائش موجود ہے (درس ترمذی ۲/۲۳۲، ۲۳۳) لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ نے عدم فصل والی روایت کو اختیار فرمایا کیونکہ وہ قواعد کلیہ کے مطابق ہے۔

مندرجہ تفصیلات کی روشنی میں راقم سطور کے نزدیک فصل کے ساتھ نماز وتر کو ادا کرنے والے امام کی اقتداء میں ماہ رمضان میں ادا کرنا جائز ہے، البتہ بہتر ے علماء نے ایسی صورت میں اقتداء کو ناجائز کہا ہے، چنانچہ اسی بنیاد پر

حضرت مفتی نظام الدین صاحب مدظلہ نے منتخبات نظام الفتاوی میں حنفی مقتدیوں کو اپنی نماز وتر الگ جماعت کر کے ادا کرنے کا فتوی دیا ہے۔سوال وجواب کی عبارت حسب ذیل ہے:

سوال: رمضان المبارک میں شافعی حضرات وتر باجماعت ادا کرتے ہیں، اور دو رکعت ایک سلام سے اور ایک رکعت دوسرے سلام سے تو کیا ان کی اقتدا حنفی کر سکتے ہیں؟

جواب: حنفی حضرات اپنی جماعت وتر بعد میں جہاں مناسب ہو علیحدہ کریں، اگر ان کے ساتھ جماعت میں شریک ہونا ہی پڑے تو دو رکعت نفل کی نیت کر کے شریک ہوں اور دوسری رکعت کے سلام پر اپنی یہ نماز ختم کر دیں، اور پھر مستقل دو رکعت نفل کی نیت کر کے شریک جماعت ہو جائیں اور جب امام سلام پھیرے تو اپنی ایک رکعت مثل مسبوق کے پوری کرلیں۔(منتخبات نظام الفتاوی ا/۸۵،۸۷)۔

یہاں حضرت مفتی نظام الدین صاحب نے نماز وتر کی جماعت علیحدہ کرنے کے سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے، اس پر عمل جہاں مشکل ہے وہیں اتحاد مسلم، اخوت دینی اور مزاج شریعت کے خلاف بھی ہے، اور ایسے نازک حالات میں کسی خاص فقہی مسلک پر جمود واصرار مناسب نہیں ہے، اگرچہ عبادت میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ نماز وتر تینوں رکعت بغیر کسی فصل کے ادا کیا جائے، تاہم کتب حدیث میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ حدیث موجود ہے:

کان رسول اللہ ﷺ یفصل بین الوتر والشفع بتسلیمۃ ویسمعناھا (آثار السنن ۲/۷، قال النیموی رواہ احمد باسناد قوی)

اس لئے اگر اس حدیث نبوی کے پیش نظر فصل کے ساتھ نماز وتر ادا کرنے والے امام کی اقتداء میں باجماعت نماز وتر ادا کرنے کو جائز قرار دیا جائے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند مسائل

مولانا منظور احمد القاسمی
مدرسہ شیخ الاسلام شیخوپور اعظم گڈھ

۲،۱- جو لوگ حدود میقات کے باہر رہنے والے ہیں اور حج یا عمرہ کی نیت کے بغیر مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں مثلاً تجارت وملاقات کی غرض سے یا کسی اور مقصد سے، یا وہ اہل مکہ جو حدود میقات سے باہر آکر حج یا عمرہ کی نیت کے بغیر حرم میں داخل ہونا چاہتے ہیں، تو ایسے لوگوں کے حکم کے بارے میں فقہاء مجتہدین کے درمیان دو طرح کے مسلک پائے جاتے ہیں: ایک مسلک تو یہ ہے کہ ان کے لئے بھی احرام باندھنا ضروری ہے، بغیر احرام باندھے میقات سے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے، اور یہ ائمہ احناف کا مسلک ہے جو تمام کتب حنفی میں مذکور ہے۔ اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ ایسے لوگوں کے لئے بغیر احرام کے حرم مکی میں داخل ہونے کی اجازت ہے، اور یہ مسلک حضرات شوافع کا ہے۔

فقہاء احناف کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں مطلقاً بغیر احرام باندھے حرم میں داخل ہونے کی ممانعت ہے، ان میں سے دو حدیث علامہ کاسانیؒ نے (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲) پر نقل کی ہیں:

عن النبی ﷺ أنه قال ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة۔

اور دوسری حدیث: **روی عن ابن عباسؓ عن النبی ﷺ لا يحل دخول مكة بغير إحرام.**

نیز علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے بھی چند احادیث نقل کی ہیں جن میں سے دو حدیث میں نقل کرتا ہوں:

عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ قال لا يجاوز الوقت إلا بإحرام وعن أبی الشعثاء أنه رأى ابن عباسؓ يرد من جاوز الميقات غير محرم (فتح ۳۳۵/۲)۔

فقہاء احناف کے عقلی دلائل بھی ہیں، وہ یہ کہ حرم مکی کی شرافت اور اس کا تقدس متقاضی ہے کہ جب بھی اس میں دخول ہو تو عبادت احرام کے ساتھ ہو تاکہ بنسبت دوسری جگہوں کے اس کی عظمت وشرافت کا اظہار ہو، نیز وجوب احرام اس بقعہ مبارکہ کی تعظیم کے پیش نظر ہے، اس لئے اس سلسلہ میں وہ لوگ جو حج وعمرہ کے ارادہ سے حرم مکی میں داخل ہو رہے ہیں یا حج وعمرہ کی نیت کے بغیر کسی اور ضرورت سے داخل ہو رہے ہیں برابر ہیں، جیسا کہ بدائع الصنائع میں ہے:

لأن هذه بقعة شريفة لها قدر و خطر عند الله تعالى فالدخول فيها يقتضي التزام عبادة إظهارا لشرفها على سائر البقاع (۱۶۴/۲)۔

اور ہدایہ (۲۳۵/۱) پر ہے: **ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة فيستوي فيه الحاج و**

المعتمر وغيرهما۔ (وہکذا فی البحرالرائق ۳۱۹/۲)۔

حضرات شوافع کی دلیل وہ دو حدیث ہیں جنہیں علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں اور امام نووی نے المجموع شرح المہذب میں نقل کیا ہے:

لأن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة حلالا وعلی رأسه المغفر. وقد روی الترمذی باسناده أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة وعلی رأسه عمامة سوداء وقال حدیث حسن صحیح (فتح ۳۳۵/۲، المجموع ۱۰/۷۔۱۱)۔

حضرات شوافع کی عقلی دلیل یہ ہے کہ چونکہ احرام کی مشروعیت حج وعمرہ کے لئے ہوئی ہے، اس لئے جب ان دونوں میں سے کسی ایک کی نیت ہوگی تو احرام واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ (حاشیہ ہدایہ ۲۳۵/۱)۔

اب رہی بات دلائل کی ترجیح کی تو عام حالت میں احناف کے دلائل قوی اور راجح ہیں، کیونکہ حضرات شوافع کی مستدل حدیث کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ فتح مکہ کے روز تھوڑی دیر کے لئے حرم میں بغیر احرام کے داخل ہونا آپ ﷺ کے لئے حلال کردیا گیا تھا اس لئے آپ ﷺ بغیر احرام کے داخل ہوئے تھے جیسا کہ اس بات کی تائید "إنما أحلت لی ساعة من نهار ثم عادت حراما إلی یوم القیامة" (الحدیث) سے ہورہی ہے۔

لیکن مسئلہ یہاں پر عام حالت کا نہیں ہے بلکہ اس خاص حالت کا ہے جو لوگ حدود میقات سے باہر رہتے ہیں اور بغرض تجارت وملازمت یا کسی اور ضرورت سے بار بار اور آئے دن انہیں حرم میں داخل ہونا پڑتا ہے، یا اسی طرح سے وہ اہل مکہ جو بغرض تجارت وملازمت یا کسی اور ضرورت کے پیش نظر بار بار حدود میقات سے باہر آتے جاتے ہیں، تو ایسی حالت میں حضرات شوافع کے مسلک پر بر بنائے ضرورت ورفع حرج عمل کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں ایک تو وہ حدیث قابل غور ہے جسے کفایہ، المغنی اور المجموع میں نقل کیا گیا ہے، جو حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے، اس میں حطابین کو بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونے کی رخصت دی گئی ہے:

روی ابن عباس انه قال لا یدخل مکة إلا محرما ورخص للحطابین. و فی الکفایة انه ﷺ رخص للحطابین دخول مکة بغیر إحرام.

چنانچہ اسی حدیث کی روشنی میں المغنی میں یہ مسئلہ ہے کہ من یدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة کالحطاب والحشاش و ناقل المیرة والفیح ومن کانت له ضیعة یتکرر دخوله و خروجه إلیها فلا إحرام علیهم.

پھر آگے فرماتے ہیں: لأنا أوجبنا علی من یتکرر دخوله أفضی إلی ۔ یکون فی جمیع زمنه محرما فسقط للحرج ۔ اور المجموع شرح المہذب میں ہے: وإن کان دخوله لحاجة تتکرر کالحطابین والصیاد ین جاز بغیر نسك لحدیث ابن عباس ولأن فی إیجاب الإحرام علی هؤلاء مشقة۔

دوسری بات یہ قابل غور ہے کہ حدود میقات میں رہنے والوں کے لئے بغیر حج وعمرہ کی نیت کے اپنی کسی ضرورت کے پیش نظر بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا خود احناف کے نزدیک بھی جائز ہے، اوراس کی دلیل میں وہی حدیث ذکر کی گئی ہے، جس میں حطابین کو رخصت مل گئی ہے۔ چنانچہ صاحب کفایہ نے تحریر فرمایا ہے: (ومن كان داخل الميقات) ظاهر والأصل انه ﷺ رخص للحطابين دخوله مكة بغير إحرام۔ اوراس کی علت حضرات احناف بھی یہی بیان کرتے ہیں کہ چونکہ حدود میقات میں رہنے والوں کے لئے بار بار حرم میں آنے جانے کی ضرورت پیش آتی ہے اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے واسطے ان کو اجازت ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين (ہکذا فی بدائع الصنائع ۲/۱۶۷)۔

لہذا جس علت کی بنیاد پر حطابین وصیادین وحشاشین نیز داخل میقات رہنے والوں کو بغیر احرام کے دخول حرم کی اجازت دی گئی ہے فی زمانہ وہی علت ان لوگوں کے حق میں بھی پائی جاتی ہے جو حدود میقات کے باہر رہنے والے ہیں یا اہل مکہ ہیں اور انہیں بار بار میقات سے باہر آنے اور حرم میں داخل ہونے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اس لئے سوال نمبر (۱) ونمبر (۲) میں جن لوگوں کے بارے میں مسئلہ دریافت ہے ایسے لوگوں کے لئے بہتر اور عزیمت یہ ہے کہ جب بھی حدود حرم میں داخل ہوں تو احرام باندھ کر داخل ہوں لیکن اگر اس عزیمت میں حرج، تنگی ومشقت محسوس کریں تو بر بنائے دفع حرج ورفع مشقت بغیر احرام کے داخل ہونے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، نیز حضرات شوافع کے مذہب میں چونکہ مطلقاً جواز بھی ہے، اس توافق سے بھی وسعت ہوئی۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے لئے اشہر حج شروع ہونے کے بعد عمرہ کرنا ائمہ احناف کے نزدیک مکروہ ہے، یعنی مکہ والوں کو اور جو لوگ اہل مکہ کے حکم میں ہیں ان کے لئے تمتع وقران مکروہ ہے اگر کریں گے تو دم جبر لازم ہوگا جیسا کہ تمام حنفی کتب فقہ میں یہ مسئلہ مذکور ہے۔ احناف کی دلیل اللہ تعالی کا قول "ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" ہے اور احناف ذلک کا مشار الیہ تمتع قرار دیتے ہیں۔ فدلت الآية أن التمتع مشروع لمن كان من أهل الآفاق۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان لوگوں کے لئے تمتع وقران درست ہے لیکن دم واجب نہیں ہے، اور حضرات شوافع بھی اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں جو آیت احناف کی مستدل ہے لیکن یہ حضرات آیت میں ذلک کا مشار الیہ تمتع نہیں بلکہ ہدی قرار دیتے ہیں۔ حتى يصح تمتع المكي و من بمعناه۔ لیکن علامہ عینیؒ نے احناف کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے حضرات شوافع کے استدلال کا جواب دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

وإنما قلنا إن ذلك إشارة إلى التمتع لأن موضوعه في كلام العرب للبعيد والقرآن نزل على لسانهم والذي ذكره الخصم أنه إشارة إلى الهدى غير موجه لأنه خالف ما استعمله العرب والذي ذكره قريب لا يصلح حقيقة له والتمتع المفهوم من قوله فمن تمتع يصلح ذلك فصار إليه لأن العمل إذا أمكن بالحقيقة لا يصار إلى المجاز بالاتفاق فتكون الآية حجة عليه (البنایہ ۴/۲۲۵)۔

اس لئے احناف کے نزدیک مسئلہ یہی ہے کہ مکہ والے کی اور جو لوگ اہل مکہ کے حکم میں ہیں ان کے لئے تمتع وقران مکروہ ہے، چنانچہ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک میں بھی یہی ہے، مسئلہ: مکی کو اور داخل میقات رہنے والے کو (خواہ عین میقات پر رہتا ہو) اور جو کوئی پہلے اشہر حج سے مکہ میں حلال ہو کر رہتا ہے اس کو تمتع جائز نہیں ہے۔ (ص ۳۰۸)۔

۴۔ صورت مسئولہ میں مکہ مکرمہ میں مقیم حنفیوں کے لئے (جبکہ وہ اسی سال حج کا ارادہ رکھتے ہوں) یہ مشکل ضرور ہے کہ اگر اشہر حج میں وہ میقات سے باہر جاتے ہیں اور پھر بغیر احرام کے مکہ میں آتے ہیں تو احناف کے نزدیک بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے ایک ممنوع صورت کا ارتکاب لازم آئے گا اور دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوتے ہیں تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے اور چونکہ اسی سال حج بھی کرنے کا ارادہ ہے تو حج کرنے کی صورت میں تمتع ہو جانے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور اس صورت میں بھی ممنوع کا ارتکاب لازم آئے گا۔ اور اگر ان دونوں ممنوع صورتوں سے بچنے کے لئے اہل مکہ کو پابند کیا جائے کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر نہ جائیں تنگی ودشواری کی بات ہے، کیونکہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے اور اہل مکہ خصوصاً موجودہ زمانے میں اپنی مختلف ضرورتوں کی بنا پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، اس لئے تیسری صورت اختیار کرنے میں تو انتہائی دشواری ہے، اور رہی پہلی دونوں صورتیں تو ان میں ممنوع کا ارتکاب لازم آرہا ہے۔

لہذا اگر ارکان حج کی ادائیگی کا زمانہ قریب ہے یعنی احرام کی پابندیاں اتنی طویل و مدید نہ ہوں کہ اس پر نا قابل برداشت حرج لازم آئے تو اسے چاہئے کہ حج کا احرام باندھ کر داخل حرم ہو اور اسی احرام سے حج ادا کرے۔ اور اگر مدت اتنی طویل ہے کہ احرام کی پابندیاں اس کے لئے باعث حرج ہوں گی تو رفع حرج کے لئے بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونے کا مسئلہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اس پر عمل کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ حرم کے تقدس اور دلائل کی قوت کو پیش نظر رکھتے ہوئے امکان بھر اس کی کوشش کرے کہ بغیر احرام کے داخل نہ ہو۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں خود احناف کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک میں ہے: اس میں اختلاف ہے، ملاّ سندھی نے مناسک المتوسط میں لکھا ہے کہ یہ متمتع حج سے پہلے دوسرا عمرہ نہ کرے، اور ملا علی قاری نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کی بنا اس پر ہے کہ مکی کو مفرد عمرہ بھی اشہر حج میں ممنوع ہے (جیسا کہ ابن الہمام کا مذہب ہے) حالانکہ مکی کو فقط تمتع وقران ممنوع ہے، اور یہ متمتع آفاقی ہے اس کو عمرہ کرنا منع نہیں بلکہ تکرار عمروں کا اس کو جائز ہے کیونکہ یہ مستقل عبادت ہے مثل طواف کے، اس سے معلوم ہوا کہ جو آفاقی اشہر حج میں آکر عمرہ کر چکا تو اس کا تمتع اس عمرہ سے منعقد ہوا پھر اس کے بعد مکہ میں رہ کر دوسرا عمرہ کیا تو وہ مفرد ہوا اور مفرد عمرہ مکی کے لئے سارے سال میں کرنا جائز ہے سوائے پانچ دن کے۔

اور علامہ ابن الہمام اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ یہ آفاقی جب عمرہ سے حلال ہوکر مکہ میں رہا تو یہ بعض احکام میں اب مکی کا حکم رکھتا ہے، اب اگر حج سے پہلے دوسرا عمرہ ادا کرے گا تو یہ دوسرا عمرہ اشہر حج میں کرنا اس لئے ممنوع ہوگا کہ اس نے مکہ والوں کے حکم میں ہوکر اشہر حج میں باوجود حج کا ارادہ رکھتے ہوئے یہ عمرہ کیا ہے پس اس کو مفرد عمرہ نہ کہا جائے گا۔

عام طور سے فقہاء احناف نے حضرت ملا علی قاری کی تحقیق کو ترجیح دی ہے، چنانچہ حضرت مفتی سعید احمد صاحب نے معلم الحجاج میں اور محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی نے رہبر حجاج میں اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ محدث کبیر الاعظمی فرماتے ہیں: ''جس نے تمتع کے ارادہ سے عمرہ کا احرام باندھا وہ عمروں سے فارغ ہوکر زمانہ قیام مکہ میں حج سے پہلے مزید عمرے بھی کرسکتا ہے ، ملا علی نے المسلک المتقسط ص ۱۹۳ میں، اور علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں نہایہ، مبسوط، بحر الرائق اور علامہ قاسم وغیرہم کے حوالہ سے اس کے جواز کی تصریح کی ہے۔ (رہبر حجاج رص ۳۳)۔

اس تحقیق کی رو سے تمتع کرنے والا آفاقی جو ایام حج سے بہت پہلے مکہ مکرمہ پہونچ گیا اور حج کے بعد فورا اس کی روانگی ہے حج کے بعد عمرہ کرنے کا اسے موقع نہیں مل سکتا ہے تو وہ مزید عمروں کے ثواب سے محروم نہ ہوگا، البتہ جسے ایام حج کے بعد بھی کچھ دنوں تک مکہ مکرمہ میں رہنے کا موقع مل رہا ہے تو اس کے لئے اب یہ معلوم ہوتا ہے کہ حج سے پہلے مزید عمرہ کرنے کے بجائے طواف کی کثرت کرے اور حج کے بعد عمروں کا اہتمام کرلے۔

۶۔ الف: رمی جمار چونکہ واجب ہے اس لئے بغیر عذر عمل رمی میں کوئی دوسرا نیابت نہیں کرسکتا ورنہ بسبب جنایت دم لازم آئیگا، جیسا کہ تمام کتب فقہ وفتاوی میں مصرح ہے۔

ب: البتہ عذر کی وجہ سے نیابت درست ہے اور اس پر دم لازم نہ ہوگا: لو ترك شيئا من الواجبات بعذر لا شيء عليه (شامی باب الجنایات، وکذا فی البحر)۔

اب رہی یہ بات کہ اس معذوری کی کیا حد ہے تو اس سلسلہ میں زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ص ۱۸۶ پر بیان کردہ حد اوضح معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے: ''مسئلہ: جو شخص کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف ہوتی ہو تو وہ معذور ہے، اگر اس کو آنے میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ یا تکلیف نہ ہو تو اب اس کو خود آکر رمی کرنی ضروری ہے اور دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں ہے، ہاں اگر سواری یا اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے اور معذور دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ محض ازدحام کا خوف عذر نہیں ہے، اس لئے محض ازدحام کے خوف سے عورت یا ضعفاء کو نیابتاً دوسروں سے رمی کرانا درست نہیں ہے۔ چنانچہ زبدۃ المناسک میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے: ''اور عورت کو یہ جائز نہیں کہ فقط ازدحام کی وجہ سے اس کی طرف سے نیابتاً رمی کرائی جائے سوائے کسی اور عذر وبیماری وغیرہ کے جس کی وجہ سے وہ خود رمی نہ کرسکتی ہو۔ نیز شرح غنیہ میں ہے:

والرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (زبدة/ص ۱۸۴)۔

لہذا عورتیں اور ضعفاء، رات میں رمی کر لیا کریں گو کہ اقویاء کے لئے یہ وقت مکروہ ہے لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے بلاکراہت درست ہے، بارہویں تاریخ کو بعد فجر قبل طلوع آفتاب یہ لوگ رمی کر لیں ان کے لئے یہ وقت مکروہ نہیں (ہکذا زبدۃ وفتاوی رحیمیہ وغیرہ) عذر مذکور کے بغیر یہ لوگ عمل رمی میں کسی دوسرے کو نائب نہ بنائیں۔

۷۔ سعودیہ عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں میں سے جو لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور انہیں حالت احرام میں پکڑ کر واپس کر دیا جاتا ہے وہ لوگ محصر کے حکم میں ہیں، کیونکہ فقہاء احناف کے نزدیک جو محصر کی تعریف ہے وہ ان پر صادق آ رہی ہے:

المحصر من أحرم ثم منع عن مضي في موجب الإحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو الكسر أو القرح أو غيرها من الموانع من إتمام ما أحرم به حقيقة أو شرعاً (فتاوی ہندیہ)۔

لہذا ان لوگوں کو بھی احرام سے نکلنے کی وہی ساری شرطیں ملحوظ رکھنی ہوں گی جو تمام کتب فقہ وفتاوی میں مذکور ہیں، یعنی اولاً محصر موانع کے زوال کا انتظار کرے اگر مانع زائل ہوجائے تو جا کر حج یا عمرہ کر لے ورنہ حرم میں ہدی بھیج کر اور ذبح کروا کے حلال ہوجائے، اگر ہدی کے ذریعہ حلال ہوا ہے اور اس نے حج افراد کا احرام باندھا تھا تو پھر اسے آئندہ سال ایک حج وعمرہ قضا کرنا ہوگا، اور اگر وہ صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا تو صرف عمرہ کی قضا ہے، اور اگر اس نے حج قران کا احرام باندھا تھا تو دو ہدی بھیج کر ذبح کرائے اور پھر اسے قضاء ایک حج اور دو عمرہ لازم ہوگا۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان امام اعظم ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ترتیب واجب ہے ترک ترتیب سے دم لازم ہوتا ہے اور یہی مفتی بہ قول ہے۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ ترتیب سنت ہے اور ترک سنت سے دم واجب نہیں ہوا کرتا ہے اس لئے ان کے نزدیک ترک ترتیب سے دم لازم نہیں ہوگا۔

فتاوی کے اصول کے مطابق صورت مسئولہ میں امام صاحب کے مفتی بہ قول ہی پر عمل ہونا چاہئے، قول مرجوح اور دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کرنے کا جواز سمجھ میں نہیں آتا، کیونکہ اس سلسلہ میں جس دشواری اور مشقت کا نام لیا جاتا ہے وہ سفر حج کے لوازم میں سے ہے وہ ناقابل تحمل نہیں ہے، بس صرف اتنی بات ہے کہ لوگوں کو احرام کھولنے کی جلدی ہوتی ہے، طبیعتوں کو عبادت کی پابندیاں گراں گذرتی ہیں اس لئے چاہتے ہیں کہ جلد از جلد احرام سے آزاد ہوجائیں، انہیں احرام ہی بھاری معلوم ہوتا ہے، اگر پابندیوں کو توڑنے کا یہی رجحان اور انداز رہا تو کل کو یہ بھی سوال اٹھ سکتا ہے کہ احرام میں بہت حرج ہے اس لئے بغیر احرام ہی حج ہونا چاہئے، حالانکہ تھوڑا سا صبر کریں شام کے وقت رمی کریں پھر ذبح وحلق کریں یا ضعفاء وعورتیں رات میں رمی کریں (کیونکہ ان کو اس کی اجازت ہے) پھر دوسرے روز

ذبح وحلق یا قصر کریں تو جس مشقت ودشواری کو سوال میں ذکر کر کے مسئلہ دریافت کیا گیا ہے تجربہ ہے کہ وہ مشقتیں و دشواریاں نہیں پیش آئیں گی اور رمی، ذبح وحلق کے درمیان ترتیب بھی باقی رہ سکتی ہے۔ بہرکیف متمتع اور قارن رمی، ذبح اور حلق میں ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو مفتی بہ قول کے مطابق دم لازم ہوگا۔

۹۔ حج بدل کے مسائل پر غور کرتے وقت یہ بات ضرور پیش نظر رکھنی چاہئے کہ اس کے سلسلہ میں جو شرطیں اور پابندیاں عائد کی گئی ہیں ان کا تعلق اہمیت کے ساتھ اس حج بدل سے ہے جو واقعی حج فرض کا بدل اور اس کی شرائط کے ساتھ ہو، اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص پر حج فرض ہوا اور وہ اپنی معذوری کی وجہ سے حج نہیں کرسکتا تو اپنے خرچ سے وہ دوسرے کو حج کے لئے بھیجے، یا اگر وہ فوت ہو چکا ہے اور اس نے اتنا مال چھوڑا ہے کہ اس کے تہائی حصہ سے حج کرایا جائے تو ان دونوں صورتوں میں حج بدل کی پابندیاں اور شرطیں قابل لحاظ ہیں، کیونکہ اس سے فریضہ کی ادائیگی متعلق ہے۔

اور آج کل جس حج بدل کا عموماً رواج ہے وہ حج بدل بالمعنی المذکور نہیں ہوتا، بلکہ یا تو نفلی حج بدل ہوتا ہے یا ایصال ثواب کے لئے ہوتا ہے، اس میں حج بدل کی تمام شرطوں کا ملحوظ رکھنا اتنا اہم نہیں ہے، جتنا حج فرض میں ہے۔ اور حج بدل بالمعنی المذکور چونکہ خال خال واقع ہوتا ہے اس لئے اس میں شرطوں کا لحاظ کچھ دشوار نہیں ہے، اب بھی ایسے ذرائع ہیں کہ آدمی صرف إفراد کا احرام باندھ کر حج کی قریبی تاریخوں میں جا سکتا ہے، تو ان ذرائع کو استعمال کرنا ہی بہتر ہے نہ یہ کہ حج بدل کے شرائط کو تبدیل کریں۔

(الف، ھ) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے؟ تو اس سلسلہ میں خود احناف کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ جواہر الفقہ میں مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے سارے اختلافات مع دلائل جمع کر دیئے ہیں، اور پھر اخیر میں ایک اعتدال کی راہ نکالی ہے اور وہی بہتر ہے اسی پر عمل کرنا چاہئے۔ وہ فرماتے ہیں: "معاملہ ادائے فرض کا نازک ہے اس لئے احتیاط لازم ہے جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا جائے تمتع نہ کریں لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جاسکیں اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کریں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں اس لئے کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کو تمتع کر لینے کی گنجائش ہے"۔ نیز صاحب فتاوی رحیمیہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں جو حج کے لئے جائے تو بہتر یہی ہے کہ صرف حج کا احرام باندھے، قانونی دشواریوں کے پیش نظر قران یا تمتع کرنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش ہے۔

(ب) محققین کی رائے کے مطابق عام حالات میں (یعنی جبکہ إفراد کرنے میں کوئی دشواری و مشکل نہ ہو) حج بدل کرنے والے کو آمر کی اجازت سے بھی تمتع کرنا جائز نہیں، اگر تمتع اجازت سے کرے گا تو گو ضمان نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا، امام الناسکین ملا علی قاری نے شرح لباب میں اور حضرت

مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے زبدۃ المناسک میں عدم جواز ہی کو اختیار کیا ہے، اور حضرت الاستاذ مولانا خلیل احمد صاحب مہاجر مدنیؒ بھی عدم جواز ہی کا فتوی دیتے تھے (حاشیہ معلم الحجاج رص ۲۸۴) جب اجازت کے بعد بھی تمتع کرنا درست نہیں ہے تو بغیر اجازت کے کیسے درست ہوسکتا ہے الا یہ کہ ایسی دشواری وقانونی مشکل ہو جسے مفتی محمد شفیعؒ کے حوالہ سے اوپر لکھا جاچکا ہے۔

(ج) اس شق کا جواب (الف) اور (ب) میں ہوگیا ہے۔

(د) اگر حج بدل کرنے والا مجبوراً تمتع کر رہا ہے اور آمر کی طرف سے اس کی اجازت بھی ہے تو اس صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا، درحقیقت اس سلسلہ میں اصل بات یہی ہے کہ آمر سے دم تمتع کے سلسلہ میں صریح اجازت وعدم اجازت معلوم کر لی جائے بس اتنا اگر کرلیا جائے تو پھر معاملہ آسان ہے کہ دم تمتع کس کے مال میں لازم ہوگا۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں بھی مذکورہ دشواریوں کے پیش نظر تمتع کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

۱۰۔ الف: صورت مسئولہ میں اولاً تو عورت پر یہ بہت ضروری ہے کہ ایسی کوشش وتدبیر کرے کہ جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کر کے ہی مکہ مکرمہ سے واپس جائے، اور یہ صورت کچھ زیادہ مشکل نہیں (کچھ مشکلات تو حج کے لوازم میں سے ہیں) مسئلہ صرف حیض سے متعلق ہے اور اس کی مدت پھر زیادہ نہیں ہے تھوڑی سی کوشش سے موقع مل جاتا ہے، مسلمانوں کی حکومت ہے معاملہ اتنا دشوار نہیں ہے جتنا سوال سے ظاہر ہو رہا ہے، اس لئے اس مسئلہ میں مجبوری کا نام لے کر گناہ کی اجازت نہیں دی جائے گی ورنہ سہولت پسند طبیعتیں معمولی معمولی اعذار کو بہانہ بنا کر ارتکاب گناہ پر جری ہو جائیں گی، جیسا کہ عموماً دیکھا جا رہا ہے کہ جن جگہوں پر مجبوری کا نام لے کر لوگوں نے سہولت پیدا کر دی ہے وہاں کھلم کھلا گناہوں کا ارتکاب ہو رہا ہے، حج میں اس کا مشاہدہ بہت ہوتا ہے اس لئے مجبوری کا نام لے کر ایک بڑے گناہ کی اجازت ہرگز نہیں ہونی چاہئے، بلکہ یہ اس پر محمول کر دیا جائے کہ باوجود کوششوں کے اگر کوئی صورت نہ بن پڑے تو، ہاں کے مقامی علماء سے مسئلہ پوچھ کر عمل کریں۔

(ب) اگر کوئی صورت نہ بن پڑے اور مقامی علماء نے کسی کو حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی اجازت دے دی تو اس صورت میں رکن ادا ہو جائے گا، طواف زیارت شرعاً معتبر سمجھا جائے گا اور وہ مکمل طور پر حلال ہو جائے گی، اور اس پر دم لازم ہوگا:

ولو فعلته كانت عاصية معاقبة و تحل به من إحرامها بطواف الزيارة و عليها بدنة كطواف الجنب (البحر الرائق: باب الحیض ار۱۹۷)۔

البتہ وہ اگر قربانی نہیں کر سکی اور وہ کسی بھی موقع پر طواف زیارت کا اعادہ کرلیا تو دم کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔ (زبدۃ المناسک رص ۳۷۰)۔

(ج) بدنہ لازم ہوگا (شامی، بحر، ہدایہ، بدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک)۔

(د) دم کی ادائیگی حرم میں ضروری ہے خارج از حرم نہیں (شامی، ہدایہ وغیرہ)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو وہ ایام عدت میں عمرہ وحج ادا کر سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں شامی وفتاوی ہندیہ وغیرہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عورت محصرہ کے حکم میں ہے لہذا اگر ممکن ہو تو ایک سال رہ کر حج کر کے آئے یا آئندہ سال حج کے لئے واپس جائے اور اگر عذر شرعی کی وجہ سے نہ جا سکے تو حج بدل کی وصیت کر جائے، اور اسی طرح اگر عمرہ کا احرام تھا تب بھی اگر ممکن ہو تو عمرہ کر کے ہی واپس ہو بعد عدت کے۔

لیکن درحقیقت آج کل قانونی دشواریوں اور حکومت کی پابندیوں کے باعث اس پر عمل کرنا خاصا دشوار ہے، اس لئے زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک میں تحریر کردہ مسئلہ پر عمل بہتر معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اس میں ہے: "تو یہ بھی اسی طرح معذور سمجھی جائے جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ چلے جانے کا جواز ہے تو اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہو سکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئے گی، اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہوگی تو پھر حج کے لئے قضا کرنی لازم ہو جائے گی۔ پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہے (ص/۳۶)۔

لہذا سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور اوپر مذکورہ صورت نہ بن پڑے تو اسے ایام عدت میں محض حج وعمرہ کے ضروری افعال کرنے کی گنجائش ہونی چاہئے مزید اسے دوسرے افعال مثلاً مدینہ منورہ وغیرہ جانا جائز نہیں ہے۔

۱۲۔ سفر شرعی طے کر کے حاجی مکہ مکرمہ اس وقت پہونچا کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں تو اس صورت میں وہ اس وقت تک مسافر رہے گا جب تک کہ منی وعرفات سے واپس نہ آ جائے اور پھر وہ ۱۵ یوم ٹھہرنے کی نیت نہ کر لے۔ لہذا ایسی صورت میں اگر مکہ مکرمہ پہونچتے ہی اقامت کی نیت کر لی تو یہ نیت لغو اور غیر معتبر ہو گی۔ اور اگر ایام حج شروع ہونے سے ۱۵ یوم قبل مکہ مکرمہ پہونچا یا اور ان یام میں وہیں اقامت کی نیت کر لی تو وہ مقیم ہوگا۔

إن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهر لا يصح لأنه لابد له من الخروج إلى عرفات فلا يتحقق الشرط (بحر ۲/۱۳۲)۔

اور رہی یہ بات کہ اب مکہ مکرمہ شہر پھیل کر منٰی کی آبادی سے متصل ہو گیا ہے تو پھر بھی چونکہ عرفاً دونوں آبادیاں جدا جدا اور دونوں مستقل آبادی سمجھی جاتی ہیں، بلکہ شرعاً بھی دونوں آبادیاں الگ اور ہر ایک مستقل آبادی ہے جیسا کہ لیالی رمی میں منٰی ہی میں رہنے کا حکم ہے منٰی میں رات نہ گذارنا بلکہ کہیں اور مثلاً مکہ وغیرہ میں رات گذارنا مکروہ ہے۔ اور اسی طرح سے یہ بھی مسئلہ ہے کہ اپنا سامان ومتاع سفر وغیرہ پہلے ہی مکہ بھیج دینا اور خود منٰی میں رہنا مکروہ ہے، لہذا ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شرعاً بھی مکہ مکرمہ اور منٰی دونوں الگ الگ مقصود آبادیاں ہیں ورنہ لیالی رمی کو مکہ مکرمہ میں گذارنا اور اسی طرح سے خود منٰی میں رہتے ہوئے مکہ مکرمہ سامان وغیرہ بھیج دینا مکروہ نہ ہوتا۔

اس لئے آبادی کے متصل ہو جانے سے حکم میں فرق نہیں ہوگا وہی حکم ہوگا جو پہلے تھا، ورنہ تو آبادی ایک ماننے کی صورت میں لیالی رمی کو مکہ مکرمہ میں گذارنا اور خود منٰی میں رہتے ہوئے سامان مکہ مکرمہ میں بھیج دینے کا مسئلہ بھی سامنے آئے گا۔

۱۳۔ جو شافعی امام تین رکعات وتر کو دو سلام سے پڑھتا ہے اس کی اقتداء حنفیوں کو کرنی چاہئے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں شافعی امام کا موضع خلاف میں احتیاط کی شرط کے باوجود خود فقہاء احناف میں دو طرح کے مسلک ہیں۔ایک مسلک تو یہ ہے کہ اقتداء درست ہے جیسا کہ علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں، اور مولانا عبدالحیٔ صاحب فرنگی محلی نے ہدایہ کے حاشیہ میں اور صاحب بحر نے البحر الرائق میں امام ابوبکر الرازی کا قول نقل کیا ہے:

وقال أبو بكر الرازي يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلّم على الركعتين في الوتر يقنت في الوتر لأن إمامه لايخرج بسلامه عنده لأنه مجتهد فيه .

اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ اقتداء درست نہیں ہے، چنانچہ طحطاوی، درمختار، شامی، محیط، فتح اور بحر میں عدم اقتداء کا قول ہے اور اسی کو صحیح اور اصح قرار دیا ہے۔جیسا کہ طحطاوی کی عبارت ہے:

صحة الاقتداء إذا كان يحتاط في مواضع الاختلاف كأن يجدد الوضوء بخروج نحو دم إلى قوله وأن لايقطع وتره بسلام على الصحيح (ص/۳۱۲)۔

اور بحر میں ہے: فمراده من الأول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعي ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح (۳۹/۲) اور درمختار میں ہے: صح الاقتداء فيه بشافعي لم يفصله بسلام على الأصح.

نیز جنہوں نے جواز کا فتوی دیا ہے وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ شافعی امام وتر مطلق کی نیت کرے، وتر تطوع یا مسنون کی نیت نہ کرے۔

اور چونکہ اس بات کی رعایت کہ امام مطلق وتر کی نیت کرتا ہے یا وتر تطوع و مسنون کی، قدرے دشوار ہے، اس لئے بھی عدم جواز کا قول ہی زیادہ صحیح ہے، چنانچہ صورت مسئولہ میں ایسے امام مسجد کی اقتداء نہ کی جائے۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج و عمرہ

محمد اسعد اللہ قاسمی میرٹھی، ٹانڈہ، رامپور

۱۔ آفاقی کا بلا احرام دخول مکہ:

جو لوگ مکہ مکرمہ کے باشندے نہیں ہیں اور نہ ہی حل کے رہنے والے ہیں، بلکہ میقات سے باہر کے آفاقی لوگ ہیں، اگر وہ تجارتی اغراض سے، یا اور کسی غرض سے مکہ مکرمہ جانا چاہتے ہیں تو ان کے لئے میقات سے احرام باندھ کر گذرنا واجب اور ضروری ہے، خواہ ان کا حج وعمرہ کا ارادہ ہو، یا نہ ہو بہر حال ان پر لازم ہے، بلا احرام ایسے لوگوں کے لئے بھی مکہ مکرمہ میں داخل ہونا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اگر میقات سے بلا احرام تجاوز کرے گا تو جرمانہ کے طور پر دم دینا لازم اور ضروری ہوگا، فقہاء کرام فرماتے ہیں:

لو أراد بهذه المواقيت دخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها الا محرما سواء أراد بدخول مكة للنسک من الحج أو العمرة أو التجارة أو حاجة أخرى عندنا (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴)۔

اگر کسی کا میقات سے تجاوز کر کے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہو تو اس کے لئے احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھنا جائز ہے، خواہ اس کا ارادہ دخول مکہ مکرمہ سے حج وعمرہ کا ہو، یا تجارت، یا اور کسی ضرورت سے ہو، یہ ہمارے (احناف کے) نزدیک ہے۔

البتہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مکہ مکرمہ میں حج وعمرہ کے ارادہ سے نہیں جاتا، بلکہ کسی تجارتی غرض، یا اور کسی غرض سے مکہ مکرمہ جاتا ہے تو ایسے شخص کے لئے احرام باندھ کر میقات سے گذرنا ضروری نہیں ہے اور نہ ہی اس پر جرمانہ میں کوئی دم لازم ہوگا۔

وقال الشافعي إن دخلها النسک وجب عليه الإحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله من غير إحرام وجه قوله أنه تجوز السكنى بمكة من غير إحرام فالدخول أولى لأنه دون السكنى (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴)۔

اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر حج وعمرہ کے ارادہ سے مکہ مکرمہ میں داخل ہوتا ہے تو اس کے لئے احرام ضروری ہے، اور اگر کسی دوسری ضرورت سے داخل ہوتا ہے تو بلا احرام داخل ہونا جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب مکہ مکرمہ میں بلا احرام سکونت جائز ہے تو پھر بدرجہ اولی دخول جائز ہوگا۔

من يدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب وناقل الميرة والفيج ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله و خروجه إليها فهؤلاء لا إحرام عليهم (إلى قوله) ولو أوجبنا الإحرام على كل من يتكرر دخوله أفضى أن يكون جميع زمانه محرما فسقط للحرج و بهذا قال الشافعي (المغنی لابن قدامہ ۳/۲۲۷)۔

جو شخص مکہ مکرمہ میں مباح قتال، یا خوف، یا اور کسی ایسی ضرورت سے داخل ہوتا ہے جو ضرورت بار بار ہوتی ہے، جیسے کہ گھاس کاٹنے والا، لکڑی چننے والا، غلہ وغیرہ کو منتقل کرنے والا۔ یا ایسا شخص کہ جس کا کھیت وغیرہ ہو اور اس کو بار بار آنے جانے کی ضرورت پڑتی ہو تو ان لوگوں پر احرام باندھنا لازم نہیں ہے (الی قولہ) اگر ہم احرام کو ہر ایسے شخص پر واجب کردیں جو بار بار آتا جاتا ہو تو وہ ہر وقت محرم ہی رہے گا لہذا یہ حرج کی بنا پر ساقط کردیا گیا، اسی کے قائل امام شافعیؒ ہیں۔

(الحاصل) جو آفاقی حضرات بار بار تجارتی اغراض سے ڈرائیور ہونے کی بنا پر مکہ مکرمہ جاتے ہیں، احناف کے یہاں ایسے لوگوں پر بھی احرام ضروری ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک گنجائش ہے، لہذا ایسے حضرات کے لئے دفع مشقت کی خاطر امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرنے کی گنجائش ہے" ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیۃ علماء ہند کے چھٹے اجتماع منعقدہ ۱۶/۱۷/۱۸ ذی قعدہ ۱۴۱۷ھ بمقام شیخ الہند ہال دیوبند میں دفع مشقت کی خاطر امام شافعیؒ کے مسلک کو اختیار کیا گیا ہے۔

۲۔ مکی کا میقات سے باہر بار بار جانے کی وجہ سے احرام:

جو لوگ مکہ مکرمہ کے باشندے ہیں مگر وہ تجارتی اغراض، یا اور کسی ضرورت سے بار بار میقات سے باہر جاتے ہیں اور پھر مکہ مکرمہ واپس ہوتے ہیں اور ان لوگوں کا حج وعمرہ کا ارادہ بھی نہیں ہے، تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کو میقات سے احرام باندھنا واجب ہوگا، ورنہ جرمانہ میں ایک دم لازم ہوگا۔

المكي إذا خرج منها وجاوز الميقات لا يحل له العود بلا إحرام لكن إحرامه من الميقات (شامی ۱۶۹/۲)۔

مکی جب مکہ مکرمہ سے باہر جائے اور میقات سے بھی تجاوز کر جائے تو اس کے لئے بغیر احرام کے لوٹنا جائز نہیں ہے، لیکن احرام میقات سے ہی باندھنا پڑے گا۔

امام شافعیؒ کے یہاں مکی کے بارے میں بھی گنجائش ہے اور احناف کے نزدیک مکی کو بھی احرام باندھنا ضروری ہوگا، لہذا اس مسئلہ میں بھی امام شافعیؒ کے مسلک پر دفع مشقت کی خاطر عمل کرنے کی گنجائش ہے اور اس مسئلہ میں بھی "ادارۃ المباحث الفقہیہ" کے تحت اجتماع میں عمل کی گنجائش دی گئی ہے، اور اسی کو دفع مشقت کی خاطر اختیار کیا گیا ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع وقران کا کیا حکم ہے؟

مکی حضرات کے لئے احناف کے نزدیک تمتع وقران صحیح نہیں ہے، بلکہ مکی کے لئے صرف حج افراد ہی مشروع ہے، اور عمرہ ایام حج کے علاوہ دوسرے ایام میں کرنا ہوگا، لیکن اگر کوئی مکی حج تمتع یا قران کر لیتا ہے تو کراہت کے ساتھ اس کا حج ہو جاتا ہے اور اس پر دم جبر لازم ہوتا ہے، یہ دم شکر نہیں ہے بلکہ دم شکر کے علاوہ ہے، چنانچہ فقہاء کرام فرماتے ہیں:

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر (درمختار ۲۱۴/۲، ومثلہ فی البحر ۳۶۵/۲، ۳۶۶)۔

مکی اور جو مکی کے حکم میں ہیں ان پر صرف حج اِفراد ہے، اگر وہ قران، یا تمتع کرلیں گے تو کراہت کے ساتھ جائز ہوگا اور اس پر دم جبر لازم ہوگا۔

البتہ امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ مکی کے لئے حج اور تمتع کرنا بھی جائز ہے، اور تمتع یا قران کر لینے کی وجہ سے ان کے نزدیک دم جبر بھی لازم نہیں ہے۔

وقال الشافعي لهم التمتع و القران ولكن لا دم عليهم (کفایہ علی الفتح ۲،۴۲۸، وبمثلہ فی الزیلعی ۲،۴۸)۔

اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان کو تمتع اور قران کرنا بھی جائز ہے اور ان پر دم جبر بھی نہیں ہے۔

مکی کے لئے علی الاطلاق امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کی عندالاحناف گنجائش نہیں۔

۴۔ مکی کے لئے اشہر حج میں سفر میں جاکر واپسی میں کیا حکم ہے؟

مکی کے لئے عندالاحناف حج افراد ہی مشروع ہے، تمتع یا قران مکی کے لئے درست نہیں ہیں، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران کی بھی اجازت ہے۔

اب جو مکی حضرات ایسے ہیں کہ وہ حج کا ارادہ رکھتے ہیں اور پھر کسی غرض ضروری کی بنا پر وہ اشہر حج میں میقات سے باہر جاتے ہیں تو اب ایسے لوگوں کے لئے کہ جن کا ارادہ حج کا ہے۔ تمام ہی ائمہ کے نزدیک ان کو میقات سے احرام باندھنا ضروری اور لازم ہے، بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا ایسے حضرات کے لئے بغیر احرام کے دخول مکہ مکرمہ کی اجازت اور گنجائش نہیں دی جاسکتی، کیونکہ سبھی ائمہ اس پر متفق ہیں کہ ایسے لوگوں کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے، اب صرف یہی صورت رہ جاتی ہے کہ مکی کے لئے عندالاحناف تمتع وقران کی گنجائش نہیں اور عندالشوافع تمتع وقران کی گنجائش ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

(ولا تمتع ولا قران لمكي ومن يليها) وهم أهل مادون المواقيت إلى الحرم وقال لشافعيّ لهم التمتع و القران لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة (الآية) فيدخل تحتها كل أحد من أهل مكة و غيرهم (زیلعی ۲،۴۸، مثلہ فی الکفایہ علی الفتح ۲،۴۲۸)۔

اور تمتع اور قران مکی کے لئے اور جو میقات سے حرم تک رہنے والے ہیں ان کے لئے مشروع نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان کے لئے بھی تمتع اور قران کی اجازت ہے، اللہ تعالیٰ کے قول ''فمن تمتع'' (الآیۃ) کی وجہ سے، کیونکہ اس کے اندر اہل مکہ اور غیر اہل مکہ سب ہی داخل ہیں۔

لہٰذا ایسی مجبور کن حالت میں مشقت اور دشواری کو دفع کرنے کی خاطر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق مکی کے لئے تمتع کی اجازت دی جائے تو مناسب معلوم ہوتا ہے، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ احناف کے نزدیک اگر کوئی مکی تمتع یا قران کرلیتا ہے تو اس کا تمتع وقران جائز ہے، لیکن برا ہے اور اس پر دم جبر بھی لازم ہے۔

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر و في

الشامی: ای صح مع الکراهة للنهی عنه (الدرمع الرد ۲/۲۱۴)۔

اور کی اور جو کی کے حکم میں ہیں ان پر صرف حج افراد ہے، اگر تمتع یا قران کر لیں گے تو جائز ہوگا اور برا ہوگا اور جرمانہ میں دم جبر بھی لازم ہوگا، اور شامی میں ہے کہ کراہت کے ساتھ ممانعت کی وجہ سے ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ احناف بھی کی کیلئے تمتع وقران کے کسی نہ کسی درجہ میں صحیح ہونے کے قائل ہیں اگر چہ کراہت کے ساتھ ہی ہے، اور دم جبر بھی ہے (فتاوی)۔

۵۔آفاقی متمتع کے لئے اشہر حج میں تکرار عمرہ کا حکم:

جو آفاقی شخص تمتع کر رہا ہے اور عمرہ سے فارغ ہو جاتا ہے اس کے بعد پھر وہ عمرہ بار بار کرتا رہتا ہے تو اس کے لئے کثرت سے عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے بلا کراہت درست ہے، اور جو اس کا سب سے آخری عمرہ ہوگا اسی عمرہ کے ذریعہ اس کا تمتع ہو جائے گا، جو لوگ حج سے پہلے عمرہ کو صحیح نہیں کہتے ان کا قول اس سلسلے میں مفتی بہ نہیں ہے ،مفتی بہ قول یہی ہے کہ تکرار عمرہ بلا کراہت درست ہے۔ چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں:

وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف (منحۃ الخالق ۲/۳۶۶)۔

اور یہ آفاقی متمتع ہے عمرہ سے کوئی رکاوٹ نہیں ہے، اس کے لئے عمرہ کا تکرار جائز ہے، اس لئے کہ طواف کی طرح یہ بھی مستقل عبادت ہے۔

یہ عبارت اس سلسلہ میں بالکل صریح ہے اور عمرہ کے مستقل الگ عبادت ہونے کا اس عبارت سے پتہ چل رہا ہے۔

۶۔رمی جمرات میں نیابت کا مسئلہ:

جو شخص صحیح سلامت اور تندرست ہو اور وہ اپنا کسی کو رمی میں نائب بناتا ہے ازدحام کی بنا پر، تو ایسے شخص کی طرف سے رمی میں نیابت جائز نہ ہوگی، اور نہ ہی جو نیابت کے ذریعہ رمی ہوئی ہے وہ اس کی طرف سے شمار ہوگی، بلکہ ایسے شخص کو از خود جا کر رمی کرنا ضروری ہے۔

السادس: ان يرمی بنفسه فلا تجوز النيابة فيه عند القدرة (غنیۃ الناسک/۱۰۰)۔

چھٹے یہ کہ خود جا کر رمی کرے کیونکہ قدرت کے باوجود رمی میں نیابت جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر تندرست عورت رمی میں اپنا نائب بناتی ہے تو اس کے لئے بھی نائب بنانا جائز نہیں ہے، اور ازدحام، کوئی عذر شرعی نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے نیابت جائز ہو جائے، بلکہ اگر عورت بھیڑ کی وجہ سے خوف کرتی ہے تو رات میں رمی کرنا اس کے لئے جائز ہے بلکہ عورت کے لئے رات میں ہی رمی کرنا افضل ہے، فقہاء فرماتے ہیں:

الرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (غنیۃ الناسک/۱۰۰)۔

عورت اور مرد رمی کے سلسلے میں یکساں ہیں، مگر عورت کا رات میں رمی کرنا افضل ہے اور عورت کی طرف

سے بغیر عذر کے نیابت جائز نہیں۔البتہ جو شخص مریض ہو، یا اتنا لاغر اور کمزور ہو کہ اس سے جمرات تک پہونچنا دشوار اور وقت طلب ہے تو ایسا شخص اگر کسی کو نائب بنادے اور وہ شخص اس مریض، یا کمزور کی طرف سے رمی کردے تو یہ جائز اور درست ہے، چنانچہ فقہاء کرام فرماتے ہیں:

ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع الحصى في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغمى عليه (فتح القدیر ۲/۳۹۴، وبمعناہ فی البدائع ۲/۱۳۷)۔

اور جو شخص مریض ہو جس کو رمی کی استطاعت نہ ہو تو اس کے ہاتھ میں کنکری رکھی جائے اور اس رمی کرائی جائے، یا کوئی دوسرا شخص رمی کردے، یہی حکم اس کا ہے جس کو غشی طاری ہو۔

۷۔ سعودیہ میں رہنے والے غیر ملکی کے حج میں حکومت کی طرف سے رکاوٹ:

جو لوگ سعودیہ کے باشندے نہیں ہیں بلکہ دوسرے کسی ملک کے باشندے ہیں، لیکن بغرض تجارت یا ملازمت، ویزا کے ساتھ سعودیہ میں رہتے ہیں تو ایسے لوگوں کو حج کے لئے حکومت سے اجازت لینا پڑتی ہے، اور جو لوگ بغیر اجازت لئے چوری چھپے حج کے لئے جاتے ہیں بسا اوقات حکومت ان کو پکڑ لیتی ہے اور حج سے روک کر واپس بھیج دیتی ہے، پھر اس سال ان کو حج کا موقع نہیں ملتا ہے تو ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے، اب امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق ان کے حلال ہونے کی یہ صورت ہے کہ وہ اپنی ہدی منحر بھیجیں گے اور جو وقت طے ہوا ہے اس وقت وہ ہدی منحر میں ذبح کردی جائے گی اور وقت مقررہ میں جب ذبح ہو جائے گی تو اس کے بعد یہ حضرات حلال ہو جائیں گے اور پھر آئندہ سال ان کو حج کرنا لازم ہوگا اور ساتھ میں عمرہ بھی ادا کرنا پڑے گا۔

إذا أحصر المحرم فمنعه من المضي جاز له التحلل ويقال له إبعث شاة تذبح في الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل (اوجز المسالک ۷/۵۵)۔

جب محرم کو آگے جانے سے روک دیا جائے تو اس کے لئے حلال ہونا جائز ہے، اور اسے یہ کہا جائے گا کہ ایک بکری حرم میں بھیجو جو وہیں ذبح کی جائے گی اور وہ دن طے کرلیا جائے کہ جس دن اس کو ذبح ہوتا ہے، پھر وہ حلال ہو جائے گا۔

نیز امام ابوحنیفہؒ کے مسلک میں اگر ہدی کو منحر نہیں بھیجتا ہے تو پھر وہ محرم ہی رہے گا، خواہ اس طرح سے کتنے ہی سال گذر جائیں لیکن وہ بغیر ہدی کے منحر بھیجے حلال نہیں ہو سکتا، یا پھر اس کو خود جا کر ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے اس کے بعد وہ حلال ہوگا۔

البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر ہدی نہیں ملتی ہے تو لوگوں سے معلومات کر کے ہدی کی قیمت اندازے سے لگوائی جائے پھر اس سے غلہ خرید کر نصف نصف صاع ایک ایک مسکین کو دیا جائے اور اگر اسکے پاس روپے وغیرہ نہیں ہیں تو پھر نصف صاع کے بدلے ایک روزہ رکھے اور جتنے نصف صاع اس قیمت کے اندر بنتے ہیں اتنے ہی روزے رکھنے پڑیں گے، جب روزے مکمل کرے گا تو پھر وہ حلال ہو جائے گا۔

وروى عنه إن لم يجد هديا قوم الهدى طعاما فيتصدق على كل مسكين نصف صاع وإن لم يكن عنده طعام صام لكل نصف صاع يوما فيتحلل به (اوجز المسالک ۷/۵۸)۔

امام شافعیؒ کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جہاں احصار ہوا ہے وہیں ہدی ذبح کردے منحر بھیجنے کی ضرورت نہیں ہے۔

وينحر موضع الحصر عند الإمام الشافعي وهو رواية أخرى للإمام أحمد المختار فى فروعه (اوجز المسالک ۷/۵۷)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جہاں حصر ہوا ہے وہیں ہدی ذبح کردی جائے گی، اور یہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے جوان کے فروعی مسائل میں مختار روایت ہے۔

اس دور میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر عمل تو بہت دشوار اور مشکل ہے، کہاں سے وہ ہدی خریدے اور کہاں سے ایسے شخص کو پکڑے جواس کو حرم میں لے جا کر ذبح کرے، ایسی حالت میں اب یا تو امام ابویوسفؒ کی مرجوح روایت پر عمل کرے، یا پھر عدول عن المذہب کرے، لیکن جب مذہب کے اندر مرجوح روایت موجود ہے تو اس کے لئے عدول عن المذہب تو ہو نہیں سکتا، اب یہی شکل رہ جاتی ہے کہ امام ابویوسفؒ کی مرجوح روایت پر دفع مشقت کی بنا پر عمل کی اجازت دی جائے تو مناسب ہے، اس کی وجہ سے ایسے لوگوں کی پریشانی دفع ہوسکتی ہے۔

۸۔رمی، ذبح، حلق، طواف کے درمیان ترتیب کا مسئلہ:

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک۔رمی۔ذبح۔حلق۔اور طواف کے درمیان ترتیب قائم رکھنا مسنون ہے اگر ان میں سے کسی ایک کو آگے پیچھے کردے گا تو اس کی وجہ سے جرمانہ میں کوئی دم لازم نہیں ہوگا، صرف سنت کا ترک لازم آئے گا اور فضیلت سے محروم رہے گا۔

ففى المغنى : فى يوم النحر أربعة أشياء: الرمى ثم النحر ثم الحلق ثم الطوف والسنة ترتيبها هكذا (إلى قوله) فى قول كثير من أهل العلم منهم الحسن... والشافعى وإسحاق (اوجز المسالک ۸/۱۵۰)۔

مغنی میں ہے: یوم النحر میں چار کام ہیں۔(۱) رمی (۲) نحر (۳) حلق (۴) طواف اور سنت اسی ترتیب سے ہے (الی قولہ) بہت سے اہل علم قول میں، ان میں حسن بصری کے ہیں۔.....اور شافعی اور اسحاق ہیں۔

إذا حلق قبل أن يذبح لا شئ عليه وهو نص الحديث و نقله ابن عبد البر عن الجمهور وإليه ذهب أبو يوسف و محمد صاحبا أبى حنيفة فالترتيب واجب عند أبى حنيفة و لكنه فى الثلاثة الأول و مسنون عند الجمهور (معارف السنن ۶/۲۱۱)۔

جب ذبح سے پہلے حلق کردے تو اس کے ذمہ کچھ نہیں ہے، اور یہ نص حدیث ہے اور اسی کو ابن عبدالبر نے جمہور سے نقل کیا ہے، اور اسی طرف امام ابویوسفؒ ومحمدؒ گئے ہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں۔پس ترتیب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے لیکن پہلی تین میں (رمی۔ذبح۔حلق) اور جمہور کے نزدیک مسنون ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک رمی کو حلق اور طواف سے مقدم کرنا تو واجب ہے لیکن اس کے علاوہ مندوب ہے ،لہذا اگر کوئی شخص رمی سے قبل حلق یا طواف کرے گا تو جرمانہ میں دم لازم ہوگا۔ اور اگر طواف کو حلق سے، یا حلق کو نحر سے مقدم کردے تو اس کی وجہ سے جرمانہ لازم نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رمی، نحر، حلق کے درمیان ترتیب قائم رکھنا واجب ہے، طواف وجوب سے مستثنیٰ ہے، لہذا اگر کوئی طواف ان تینوں سے مقدم کرے گا تو اس کی وجہ سے جرمانہ لازم نہیں ہوگا۔

وأما عند الحنفيه فقال ابن عابدين أن الطواف لا يجب ترتيبه على شئ من الثلاثة وإنما يجب ترتيب الثلثة الرمي ثم الذبح ثم الحلق (اوجز المسالک ۱۵۱/۸، معارف السنن ۲۱۱/۶)۔

اور رہا حنفیہ کے نزدیک تو علامہ ابن عابدین شامی نے کہا کہ طواف کی ترتیب واجب نہیں ہے بلکہ ترتیب صرف تین کے درمیان ہوگی: (۱) رمی (۲) ذبح (۳) حلق۔

(الحاصل) ان مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس کے ترک سے دم بھی لازم ہے۔ اب اس دور میں حجاج اپنی سہولت کی بنا پر ذبح کے روپے ان اداروں کو دیدیتے ہیں جو ذبح کے کام پر مامور ہیں، اور وہ اپنے مسلک کے مطابق ترتیب مسنون ہونے کی وجہ سے یہ قائم نہیں رکھتے، ایسی صورت میں جب حجاج ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو دفع مشقت کی بنا پر صاحبینؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔ ''ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیۃ علماء ہند'' کے چھٹے اجتماع میں صاحبین کے مسلک پر دشواری کی وجہ سے عمل کی گنجائش دی گئی ہے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع یا قران کرنے کا حکم:

حج بدل کا اصل حکم تو یہی ہے کہ آمر کی طرف سے مامور حج افراد ادا کرے۔ لیکن اگر آمر بخوبی تمتع یا قران کی اجازت دیتا ہے تو پھر مامور کے لئے تمتع وقران بھی درست ہے، لیکن دم تمتع، دم قران، دم جنایت حج بدل کرنے والے پر ہوگا آمر پر نہ ہوگا۔

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع (درمختار ۲۶۷/۲، ومثلہ فی البحر ۶۶/۳)

اور دم قران، دم تمتع، دم جنایت حج کرنے والے پر ہوگا، اگر حج بدل کرنے والے کو آمر نے قران اور تمتع کی اجازت دی ہے۔

اور اگر آمر اپنی رضامندی سے حج بدل کرنے والے کو دم شکر کی قیمت ادا کردے۔ تو یہ بھی جائز اور درست ہے (احسن الفتاوی ۵۲۳/۴)۔

آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج بدل میں تمتع دم کا حکم:

آج کل عام طور پر لوگ حج تمتع ہی کرتے ہیں، حج افراد شاذ ونادر ہی کرتے ہیں۔ لہذا اگر آمر آج کل کسی

کو حج بدل کے لئے بھیجے تو عرفاً تمتع یا قران ہی مراد ہوتا ہے پس بغیر صریح اجازت کے تمتع وقران کرنا درست ہے، اگر چہ صراحۃً اجازت لے لینا بہتر ہے، اسی طرح آج کل آمر کی طرف سے دم شکر کی بھی عرفاً اجازت ہے، اور اگر آمر دم شکر کی قیمت سے انکار کرے تو پھر مامور اپنے مال سے ادا کرے (احسن الفتاوی ۵۲۳/۴)۔

المعروف عرفا كالمشروط شرعا (الاشباہ والنظائر ۱۵۶/۱)۔

عرفاً جو معروف ہو وہ شریعت میں مشروط کے مانند ہے۔ ''ادارۃ المباحث الفقہیہ جمیعۃ علماء ہند'' کے چھٹے اجتماع میں حج بدل کرنے والے کے لئے عرفاً تمتع کی اجازت دی گئی۔

حج عن المیت کی صورت میں تمتع کا حکم:

حج عن المیت کی صورت میں بھی اصل حکم یہی ہے کہ حج افراد کیا جائے، جیسا کہ آمر نے حکم دیا ہے، مگر اس زمانہ میں چونکہ تمام ہی لوگوں کا تقریباً عرف یہی ہے کہ حج تمتع کرتے ہیں، لہذا حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

حالت حیض میں طواف زیارت:

طواف زیارت ایسا رکن ہے کہ اس کے لئے پاکی شرط ہے، ناپاکی کی حالت میں طواف کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اگر کسی عورت کو طواف زیارت سے قبل حیض شروع ہو جائے تو اس کے لئے طواف کو موخر کرنا جائز ہے اور جرمانہ بھی نہیں ہے، نیز اس کے لئے ضروری ہے کہ ایسی تدابیر اختیار کرے کہ وہ طواف زیارت کر کے ہی واپس ہو لیکن اس دور میں ویزا وغیرہ بڑھانا ناممکن ہے، ایسی صورت میں اگر کوئی عورت حالت حیض میں ہی طواف زیارت کر لے گی تو اس کا طواف درست ہو جائے گا، لیکن جرمانہ میں ایک اونٹ، یا گائے، بھینس کی قربانی لازم ہوگی، اور یہ قربانی حدود حرم میں کرنا لازم ہے اور اگر حیض کی حالت میں طواف زیارت کر لینے کے بعد اس نے قربانی نہیں کی اور پھر کسی وقت جا کر پاکی کی حالت میں طواف کر لیتی ہے تو اس قربانی کا وجوب بھی ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا يقال لها لا يحل لک دخول المسجد وإن دخلت و طفت أثمت وصح طوافک و علیک ذبح بدنة وهذه مسئلة كثيرة الوقوع بتحير فيها النساء (ردالمحتار ۱۹۹/۲)۔

اگر ہم سفر لوگ واپسی کا ارادہ کریں اور عورت پاک نہیں ہوئی تو اب وہ پوچھتی ہے کہ کیا وہ طواف کرے گی یا نہیں؟ فقہاء نے کہا اس سے کہا جائے گا تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اگر داخل ہو کر طواف کرے گی تو گنہگار ہوگی اور طواف صحیح ہو جائے گا اور بدنہ کی قربانی لازم ہوگی اور یہ ایسا کثیر الوقوع مسئلہ ہے کہ جس میں عورتیں حیران ہیں۔

''ادارۃ المباحث الفقہیہ'' کے چھٹے اجتماع میں اس مسئلہ کا بھی یہی حل نکالا گیا ہے کہ وہ حالت حیض میں ہی طواف کر لے اور جرمانہ میں ایک بدنہ (اونٹ یا گائے) کی قربانی کرے۔

دوا کے ذریعہ حیض روک کر طواف زیارت:

اگر کوئی عورت حالت حیض میں یا حالت حیض سے قبل مانع حیض دوا استعمال کر لیتی ہے اور اس کی وجہ سے اس کا حیض رک جاتا ہے اور پھر وہ طواف زیارت کر لیتی ہے تو اس کا طواف بلا کراہت درست ہو جائے گا اور جرمانہ بھی لازم نہ ہوگا۔ (مستفاد از فتاوی رحیمیہ ۶ر۴۰۴، ایضاح المناسک ر۱۰۸)۔

۱۱۔ عورت کے شوہر یا محرم کا سفر حج میں انتقال ہو جائے تو کیا کرے؟

اگر سفر حج میں کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو ایسی صورت میں ہمارے سامنے فقہاء کرام کی بیان کردہ کئی شکلیں آتی ہیں:

شکل۱۔ سفر حج میں عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے، خواہ وہ عورت اس وقت شہر میں ہو، یا کسی دیہات جنگل وغیرہ میں، بہرصورت اس کے لئے یہ حکم ہے کہ اگر اس عورت کا گھر اور جہاں یہ حادثہ پیش آیا ہے ان دونوں کے درمیان مدت سفر سے کم ہو، اسی طرح حادثہ کی جگہ اور مکۃ المکرمہ کے درمیان مدت سفر سے کم ہو تو اس عورت کے لئے اختیار ہے کہ اگر وہ حج کرنا چاہتی ہے تو حج کرے اور اگر گھر واپس ہونا چاہتی ہے تو گھر واپس ہو جائے، اس کے لئے کوئی ایک جانب لازم نہیں ہے اور اس کے ساتھ محرم بھی ضروری نہیں۔

شکل۲۔ جہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے اس جگہ اور عورت کے گھر دونوں کے درمیان مدت سفر یا اس سے زائد کی مسافت ہے تو بھی عورت کو اختیار ہے کہ اگر وہ جا کر حج کرنا چاہے تو حج کر لے اور اگر وہیں سے گھر واپس ہونا چاہے تو گھر واپس ہو جائے، اس صورت میں بھی کوئی محرم ساتھ ہو یا نہ ہو لیکن یہ واقعہ دیہات وغیرہ میں پیش آیا ہو۔

شکل۳۔ شوہر کا انتقال دیہات وغیرہ میں نہیں ہوا بلکہ کسی شہر میں ہوا ہے اور عورت کے گھر اور مکۃ المکرمہ کے درمیان مدت سفر کی مسافت ہے، یا اس سے زائد ہے تو اس سلسلے میں احناف کے مابین اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ عورت اس شہر سے نہیں نکلے گی بلکہ اسی شہر میں عدت پوری کرے گی، خواہ اس کے ساتھ کوئی ذی رحم محرم بھی موجود ہو، اور صاحبینؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ذی رحم محرم موجود ہے تو پھر وہ شہر سے نکل کر اس محرم کے ساتھ حج کر سکتی ہے، بغیر محرم کے نہیں جائے گی بلکہ وہیں رہے گی۔

شکل۴۔ شوہر کا انتقال ایسی جگہ ہوتا ہے جہاں سے اس کے مکان کی دوری مدت سفر سے کم ہے اور مکۃ المکرمہ کی دوری مسافت سفر ہے، یا اس سے زائد ہے، تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ گھر واپس ہو جائے گی حج کے لئے نہیں جائے گی، یہ گویا ایسے ہی ہے کہ وہ اپنے شہر کے اندر ہی ایک جگہ سے دوسری جگہ چلی جائے۔

شکل۵۔ شوہر کا انتقال ایسی جگہ ہوا ہے جہاں سے مکۃ المکرمہ مدت سفر سے کم کی دوری پر ہے اور اس کا مکان مدت سفر کی مسافت پر ہے، یا اس سے زائد ہے، تو ایسی صورت میں وہ حج کرنے کے لئے چلی جائے گی اور حج کے فرائض وواجبات مکمل طور سے ادا کرے گی، خواہ محرم ہو یا نہ ہو، فقہاء نے اس قید کی صراحت نہیں کی۔

(الحاصل) ان پانچ شکلوں میں سے شکل اول، شکل ثانی اور شکل خامس میں تو کوئی مشقت اور پریشانی

نہیں ہے، اس کو حج کرکے ہی واپس گھر لوٹنا چاہئے، حج سے پہلے نہیں لوٹنا چاہئے۔

شکل ثالث میں احناف کا اختلاف ہے، محرم ہونے کی صورت میں امام ابو یوسف وامام محمدؒ کے قول پر دفع مشقت کے لئے اگر اجازت دی جائے تو مناسب اور بہتر ہے۔

شکل رابع میں حج کی کسی کے یہاں گنجائش نہیں ہے، نیز شکل ثالث میں محرم نہ ہونے کی صورت میں اور شکل رابع میں اگر حج فرض ہے تو پھر بغیر محرم کے حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے کے مطابق اگر اجازت دے دی جائے تو پھر اس کی وجہ سے ایسی عورت کو کافی سہارا مل سکتا ہے اور وہ اپنا فریضہ حج ادا کر سکتی ہے، چنانچہ علامہ کشمیریؒ عرف الشذی کے اندر "باب كراهية أن تسافر المرأة وحدها" کے تحت فرماتے ہیں:

واعلم أن الحديث في السفر في غير سفر الحج (الى قوله) والمحقق أن يدار الأمر على الفتنة وعدمها ويحول الأمر إلى رأى من ابتلى به ولا يكون فيه تحديد الأيام وهذا ما تحقق لى من المذهب وإن لم يصرح به أحد (عرف الشذی علی الترمذی ۱/۲۲۱)۔

اور جان لو! کہ حدیث سفر کے بارے میں ہے، سفر حج کے بارے میں نہیں (الی قولہ) اور تحقیق یہ ہے کہ معاملہ کا مدار فتنہ ہونے اور فتنہ نہ ہونے پر ہے اور معاملہ کو اس کی طرف پھیر دیا جائے گا جو اس میں مبتلا ہے، اور اس میں ایام کی تحدید نہیں ہے اور یہ وہ تحقیق ہے جو مجھے مذہب سے معلوم ہوتی ہے، اگر چہ اس کی کسی نے صراحت نہیں کی۔

علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ کی رائے سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ حکم مذہب کا ہی ہے اگر چہ مذہب کے کسی عالم نے اس کی صراحت نہیں کی۔

۱۲۔ سفر حج میں منیٰ کے اندر قصر کا حکم ہے یا نہیں؟

منیٰ میں حاجی کے لئے جو نماز قصر کرنے کا حکم ہے اس کی علت عند الاحناف سفر میں ہونا ہے، حج میں ہونا نہیں ہے، امام شافعی وامام احمد بن حنبلؒ بھی اسی کے قائل ہیں، البتہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ منیٰ میں نمازوں کا قصر حج کی بنا پر ہے سفر کی بنا پر نہیں، اسی وجہ سے امام مالکؒ کے نزدیک حج کے موقع پر مکی بھی جب منیٰ جائے گا تو اس کو وہاں قصر نماز ادا کرنی ہوگی اتمام نہیں کرے گا۔

اب بات یہ رہ جاتی ہے کہ اس دور میں ترقیات کر لینے کی وجہ سے مکۃ المکرمہ اور منیٰ دونوں کی آبادی مل گئی ہے اور ان دونوں مقامات کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہے تو کیا صورت مسئولہ کے اعتبار سے اس کو قصر کرنا ہوگا، یا اتمام؟

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مکۃ المکرمہ اور منیٰ کی آبادی مل جانے کے باوجود دونوں شہر الگ الگ حکم میں ہیں دونوں کے نام بھی مختلف ہیں، لہذا مسافر حج کے لئے منیٰ کے اندر قصر کرنا ضروری ہوگا، اتمام صلوۃ درست نہیں، عرف میں بھی دونوں کو الگ الگ ہی سمجھا جاتا ہے، اس سلسلے میں فقہاء کرام فرماتے ہیں:

وإن كانا مصرين نحو مكة و منى أو الكوفة والحيرة أو قريتين أو أحدهما مصر والآخر قرية لا يصير مقيما لأنهما مكانان متباينان حقيقة و حكما (بدائع الصنائع ۱/۹۸)۔

اور اگر دو شہر ہوں جیسے مکۃ المکرمہ اور منیٰ ہے، یا کوفہ اور حیرہ ہے، یا دو دیہات ہوں، یا ایک شہر ہو دوسرا دیہات تو وہ مقیم نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں جگہیں حقیقۃً وحکماً الگ الگ ہیں۔

(الحاصل) مسافر حاجی کے لئے منیٰ کے اندر قصر ہے اتمام درست نہیں، اور جو مسافر حاجی نہیں ہے بلکہ قریب کا ہی رہنے والا ہے تو اس کے لئے اتمام ضروری ہوگا قصر درست نہیں، نیز جو مسافر حج کرنے والا ہے، وہ منیٰ کے اندر ہی نہیں رہے گا بلکہ اس کو عرفات، مزدلفہ وغیرہ بھی جانا ہوگا تو اس کے لئے اتمام صلوٰۃ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

رمضان المبارک میں شافعی امام کی اقتداء میں حنفی کا وتر:

اگر کوئی شخص رمضان المبارک کے مہینے میں حجاز مقدس کا سفر بغرض عمرہ، یا اور کسی ضرورت سے کرتا ہے اور حجاز مقدس میں اکثر مساجد میں دوسرے مسلک کے لوگ امام ہوتے ہیں اور وہ حضرت وتر دو سلام کے ساتھ پڑھتے ہیں، بایں طور کہ پہلے دو رکعت پڑھ کر سلام پھیرینگے اس کے بعد ایک رکعت الگ سلام سے پڑھیں گے، اور احناف کے نزدیک وتر ایک سلام سے پڑھنا واجب ہیں، ایسی حالت میں اگر کوئی حنفی مسلک کا آدمی شافعی امام کے پیچھے، یا حنبلی امام کے پیچھے اقتداء کرے تو اس حنفی شخص کی شافعی امام کے پیچھے وتر میں اقتداء درست نہ ہوگی یہی صحیح قول ہے جبکہ وہ دو سلام سے وتر پڑھائے۔

فظهر بهذا أن مذهب الصحيح صحة الا قتداء بالشافعي في الوتر إن لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها إن سلم (البحر الرائق ۲/۳۹، ومثلہ فی الزیلعی ۱/۱۷۰)۔

البتہ امام ابوبکر رازی اور ابن وہبان کا قول یہ ہے کہ حنفی کا اقتداء کرنا ایسے شافعی کے پیچھے جو دو سلام سے وتر پڑھائے درست ہے، لیکن حنفی دو رکعت پر سلام نہیں پھیرے گا بلکہ تین پر ہی سلام پھیرے گا۔

نعم لو اقتدى حنفي بشافعي في الوتر وسلم ذلك الشافعي الامام على الشفع الاول على وفق مذهبه ثم أتم الوتر صح وتر الحنفي عند أبي بكر الرازي وابن وهبان (معارف السنن ۴/۱۷۰، مثلہ فی البحر ۲/۳۹)۔

(الحاصل) ہمارے سامنے دو عبارتیں آئیں احناف کے نزدیک تو اقتداء صحیح نہیں ہے اور ابن وہبان اور ابوبکر رازی شافعی کے نزدیک صحیح ہے، ایسی صورت میں یہ بات تو بالکل مسلّم ہے کہ مسجد حرام اور مسجد نبوی ان دونوں مسجدوں کا ثواب تمام مساجد سے بڑھا ہوا ہے، جیسا کہ احادیث نبویہ میں وارد ہے اور دوسری مساجد کو یہ فضیلت حاصل نہیں ہے، دوسری طرف جماعت سنت موکدہ ہے اور اس کا بھی بڑا ثواب ہے، لہٰذا مسجد حرام و مسجد نبوی میں جماعت کا ثواب حاصل کرنے کے لئے حنفی کو شافعی کی اقتداء کرنے کی امام ابوبکر رازی اور ابن وہبان کے قول کے مطابق اجازت دی جائے تو مناسب اور بہتر ہے، اور حجاز مقدس کی دیگر مساجد کے بارے میں یہی معمول رکھا جائے کہ حنفی کی اقتداء شافعی کے پیچھے وتر میں درست نہیں ہیں جبکہ وہ شافعی امام دو رکعت پر سلام پھیرتا ہو، اور اگر تین رکعت پر ہی سلام پھیرتا ہے تو پھر بلا کراہت ہر جگہ درست ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ سے متعلق چند اہم مسائل

مولانا محمد سعید الرحمٰن قاسمی

امارت شرعیہ پھلواری شریف، پٹنہ

۱۔ بلا احرام حرم مکی میں دخول کا حکم:

جو لوگ حج یا عمرہ کے علاوہ تجارت یا ملاقات یا کسی دوسرے مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے احرام باندھ کر حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا ضروری ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی دو رائیں ہیں:

جمہور فقہاء، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور ایک قول کے مطابق امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ آفاقی کے لئے حج وعمرہ کے علاوہ کسی بھی دوسرے مقصد سے حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں دخول کیلئے احرام باندھنا واجب ہے۔ بغیر احرام باندھے ہوئے میقات سے تجاوز جائز نہیں ہے۔ چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

إذا أراد وا دخول الحرم لحاجة أخرى غير النسک فجمهور الفقهاء والحنفية والمالكية والحنابلة وهو قول عند الشافعية يرون وجوب الإحرام عليهم بأحد النسكين ولا يجوز لهم مجاوزة الميقات بغير إحرام (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۸۷/۱۷)۔

امام شافعیؒ کا دوسرا قول جو ان کے نزدیک مشہور ہے وہ یہ ہے کہ آفاقی شخص جبکہ وہ حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو بلا احرام میقات سے تجاوز کر سکتا ہے، اس پر احرام باندھنا واجب نہیں ہے، البتہ ایسے شخص کیلئے احرام باندھنا مستحب ہے۔ ''المحلی'' میں ہے:

فمن مر على أحد هذه المواقيت وهو لا يريد حجا ولا عمرة فليس عليه أن يحرم (المحلی ۶۴/۷)۔

نیز الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے۔

وفي قول آخر للشافعية وهو المشهور عندهم أنه يجوز دخول الحرم للآفاقي أيضا بغير إحرام لكنه مستحب له أن يحرم (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۸۷/۱۷)۔

جمہور کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل نقلی حضور اقدس ﷺ کا ارشاد: "لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما" ہے، یعنی کوئی شخص میقات سے بغیر احرام کے تجاوز نہ کرے، اور ان کی دلیل عقلی یہ ہے کہ وجوب احرام اس مقدس جگہ کی تعظیم کی وجہ سے ہے، اور یہ تعظیم واجب ہے اور اس میں حاجی اور غیر حاجی سب برابر ہیں۔

ہدایہ میں ہے:

الآفاقی إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أولم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلامحرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيه الحاج والمعتمر وغيرهما (ہدایہ ۱/۲۳۵، فتح القدیر ۲/۴۲۷)۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ کی دلیل حضور اقدس ﷺ کا عمل ہے کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام باندھے حرم مکی میں داخل ہوئے تھے، اگر حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے دخول کے لئے بھی احرام باندھنا واجب ہوتا تو آپ ﷺ بغیر احرام باندھے داخل نہیں ہوتے، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے داخل ہونے کیلئے احرام باندھنا واجب نہیں ہے۔

لأن النبی ﷺ دخلها يوم الفتح بغير احرام (شرح فتح القدیر ۲/۴۲۷)۔

قول راجح: راقم الحروف کے نزدیک جمہور فقہاء کرام کا قول راجح ہے، اور اس کی دو وجہیں ہیں: ایک تو یہ کہ امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نبی کریم ﷺ کی خصوصیت تھی، اور یہ ان کی خصوصیت ہونا خود نبی کریم ﷺ کے فرمان سے ثابت ہوتا ہے، جو انہوں نے فتح مکہ کے موقع پر اپنے خطبہ میں فرمایا تھا کہ بیشک مکہ حرام ہے، اور اللہ تعالیٰ نے جس دن سے آسمان وزمین کو پیدا فرمایا، اس دن سے حرام قرار دیا گیا، اور مجھ سے پہلے کسی کیلئے حلال نہیں کیا گیا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے، اور میرے لئے بھی دن کے چند لمحے کیلئے حلال کیا گیا۔ پھر قیامت تک کیلئے اس کی حرمت لوٹ آئی، یہ پوری تفصیل شرح فتح القدیر میں موجود ہے۔

اور ترجیح کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کرام کی دلیل قولی حدیث ہے اور امام شافعیؒ کی دلیل فعلی حدیث ہے، اور اصول حدیث کا مسلمہ ضابطہ ہے کہ جب قولی وفعلی حدیث میں تعارض ہو تو قولی حدیث کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا آفاقی جو حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہو، اس کیلئے بھی احرام باندھنا واجب ہے، بلا احرام باندھے داخل ہونا جائز نہیں ہے۔

علامہ شامی اپنی شہرہ آفاق کتاب ''ردالمحتار'' میں رقم طراز ہیں:

(قوله مريد مكة) اى ولو لغير النسك كتجارة ونحوها (ردالمحتار ۲/۱۵۲)۔

۲۔ ٹیکسی ڈرائیور یا ایجنٹ یا تاجر کے لئے بلا احرام حدود حرم میں داخلہ کا حکم:

کتب فقہ میں یہ جزئیہ صراحتاً مذکور ہے کہ لکڑی چننے والا یا گھاس کاٹنے والا حدود حرم میں بلا احرام داخل ہو سکتا ہے، اس کے لئے شرعاً اس کی اجازت ہے، اس لئے کہ اگر اس کی اجازت نہیں دی جاتی تو تنگی اور حرج لازم آتا، کیونکہ ان لوگوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد ورفت کرنی پڑتی ہے، لہٰذا فقہاء کرام نے "الحرج مرفوع" اور "الضرر يزال" (الاشباہ والنظائر ۱/۱۳۹) کے اصول کے تحت ان لوگوں کے لئے بلا احرام حرم مکی میں داخلہ کی اجازت دی

ہے، چنانچہ درمختار میں ہے:

"حل لا هل داخلها.... دخول مكة غير محرم مالم يرد نسكا للحرج كما لو جاوز ها حطابو مكة (درمختار ۲/۱۵۵)۔

نیز فتاوی کی مشہور کتاب الفتاوی الہندیہ میں ہے:

وكذلك المكي إذا خرج الى الحل للاحتطاب أو الاحتشاش ثم دخل مكة يباح له الدخول بغير إحرام (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۲۱)۔

لہذا میری ناقص رائے میں جن فقہاء کے یہاں حدود حرم میں بلا احرام داخل ہونا جائز نہیں ہے، ان کے نزدیک بھی فقہ کے مسلمہ اصول "الحرج مرفوع" و "الضرر يزال" اور "الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت ٹیکسی ڈرائیور جو بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمد ورفت کرتے ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے اور لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے وہ ایجنٹ جنہیں بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد ورفت کرنی پڑتی ہے، اگر ان کو احرام باندھنے کا پابند کیا جائے تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گا، اور لوگ دقت و پریشانی میں مبتلا ہوں گے، اس لئے ان لوگوں کو بھی لکڑی چننے والے اور گھاس کاٹنے والے کی طرح مستثنی قرار دینا چاہئے اور ان کے لئے ضرورۃً بلا احرام حدود حرم میں داخلہ کی اجازت ہونی چاہئے۔

۳۔ مکی کے لئے عمرہ:

ایسے مکی کے لئے جو اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہو اشہر حج میں عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ علامہ محمد بن عابدین اپنی شہرہ آفاق کتاب "ردالمحتار" میں تحریر فرماتے ہیں:

يزاد على الأيام الخمسة ما في اللباب وغيره من كراهة فعلها في أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعناهم اى من المقمين و من في داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا في سنتهم فيكونوا متمتعين و هم عن التمتع ممنوعون والا فلا منع للمكي عن العمرة المفردة في أشهر الحج إذا لم يحج في تلك السنة (ردالمحتار ۲/۱۵۲)۔

نیز علامہ ابن نجیم "البحر الرائق" میں لکھتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مکی جب اشہر حج میں عمرہ کا احرام باندھے تو اگر اس کی نیت اسی سال حج کرنے کی ہے تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ یہ عین تمتع ہے جس سے منع کیا گیا ہے، اگر اس سال حج کرے گا تو دم جنایت لازم آئیگا (البحر الرائق ۲/۳۹۳)۔

اور عصر حاضر کے ممتاز عالم دین حضرت مفتی عبد الرحیم لاجپوری صاحب اپنی کتاب "فتاوی رحیمیہ" میں لکھتے ہیں، اہل مکہ جو حج کا ارادہ رکھتے ہوں ان کے لئے اس سال عمرہ کرنا مکروہ ہے، اگر حج کا ارادہ نہیں تو مکروہ نہیں (فتاوی رحیمیہ ۵/۲۲۲)۔

۴۔ سوال میں مذکور شخص متمتع نہیں ہوگا، اس لئے کہ متمتع ہونے کے لئے ضروری ہے کہ حج وعمرہ دونوں ایک

ہی سفر میں کیا جائے، اور دونوں کے درمیان الماِم صحیح نہ کرلے، اور جب مکی نے المام صحیح کرلیا ہو اور پھر حج کر رہا ہو تو وہ متمتع نہیں کہلائے گا، اور مذکورہ مکی شخص ایک ممنوع شئی کا ارتکاب کرنے والا نہیں کہلائے گا اور عمرہ کرنے کی وجہ سے اس پر دم جنایت لازم نہیں ہوگا، اس سلسلہ میں ہدایہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

المکی إذا خرج إلی الکوفة وأحرم بعمرة و ساق الهدی حیث لم یکن متمتعا لأن العود هناك غیر مستحق علیه فصح إلمامه (ہدایہ ۱/۲۶۳، نیز دیکھئے: ردالمحتار ۲/۱۹۷)۔

مکی کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش نہیں ہے۔ لیس لأهل مکة تمتع وقران وإنما لهم الإفراد خاصة (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۳۹)۔

۵۔تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فراغت کے بعد مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟

تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے قبل مزید عمرے کرسکتا ہے، شرعاً بلا کراہت جائز و درست ہے، چنانچہ یہ مسئلہ غنیۃ المناسک میں صراحۃً مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو عبارت:

ویعتمر قبل الحج ماشاء الله أما فی اللباب ولا یعتمر قبل الحج فغیر صحیح لأنه بناء علی أن المکی ممنوع من العمرة المفردة وهو خلاف مذهب أصحابنا جمیعا لأن العمرة جائزة فی جمیع السنة بلا کراهة إلا فی خمسة أیام لا فرق فی ذلك بین المکی والآفاقی (غنیۃ المناسک، ص ۱۱۵)۔

یعنی حج سے پہلے جتنا عمرہ کرنا چاہے کرے، بہر حال لباب میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ حج سے پہلے عمرہ نہ کرے یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو مکی کیلئے صرف عمرہ بھی ممنوع ہوگا، حالانکہ یہ قول ہمارے تمام اصحاب کے خلاف ہے، اس لئے کہ عمرہ پانچ ایام کے علاوہ پورے سال میں بلا کراہت جائز ہے، اور اس میں مکی اور آفاقی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

نیز مفتی عبدالرحیم صاحب کا بھی فتوی جواز کا ہے، چنانچہ وہ فتاوی رحیمیہ میں اس طرف کے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

''راجح قول یہی ہے کہ اشہر حج میں متمتع آفاقی یوم عرفہ و یوم نحر اور ایام تشریق کے علاوہ باقی دنوں میں نفلی عمرہ بدون حرج کرسکتا ہے (غنیہ المناسک)، مصنف ارشاد الساری شیخ عبدالغنی تحریر فرماتے ہیں کہ: ناواقف متمتع حجاج کو جاہل معلم نفلی عمرہ سے روکتے ہیں یہ غلط ہے، غریب ناواقف حجاج ایسی عبادت سے محروم رہتے ہیں، لہذا عمرہ کرنے میں حرج نہیں، جائز ہے، احقر کا عمل یہی ہے (فتاوی رحیمیہ ۲/۷۲)۔

۶۔رمی میں نیابت سے متعلق احکام:

(الف) عمل رمی میں ایک شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے، یہ شرعاً جائز و درست ہے۔

(ب) عمل رمی میں نیابت صرف مریض اور معذور کے حق میں ہے، ہر شخص کیلئے نیابت جائز نہیں ہے۔

مریض اور معذور سے مراد ایسا شخص ہے جو خود سے رمی کی استطاعت وقدرت نہ رکھتا ہو، چنانچہ علامہ ابن نجیم ''البحر

الرائق'' میں اور علامہ ابن ہمام ''شرح فتح القدیر'' میں تحریر فرماتے ہیں:

ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع الحصى في يده و يرمي بها او يرمى عنه غيره (البحر الرائق ۲/۳۷۵، شرح فتح القدیر ۲/۴۹۸)۔

ازدحام کی وجہ سے نیابت جائز ہے یا نہیں؟

ازدحام عذر ہے یا نہیں؟ اور اس کی وجہ سے عمل رمی میں نیابت جائز ہے یا نہیں؟ اس کا حکم معلوم کرنے سے پہلے ایک مسئلہ ذہن نشین کر لینا چاہئے: جو علامہ ابن نجیم مصری نے ''البحر الرائق'' میں تحریر فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے وقوف مزدلفہ چھوڑ دے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے، تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے رمی چھوڑ دے تو اس صورت میں بھی اس پر کچھ واجب نہ ہو۔

ان المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لأجل الزحام لا يلزمها شئ فينبغي أنها لو تركت الرمي له لا يلزمها شئ والله سبحانه تعالى أعلم (البحر الرائق ۲/۳۷۶)۔

گویا انہوں نے ازدحام کو عذر تسلیم کیا ہے، اس لئے کہ ترک واجب اگر عذر کی وجہ سے ہو تبھی کچھ واجب نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ یہ مسئلہ کتب فقہ میں صراحتاً مذکور ہے:

(قوله لا شئ عليه) وكذا كل واجب إذا ترك لعذر لا شئ عليه (ردالمحتار ۲/۱۷۹)۔

اور علامہ شامی نے محیط کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ازدحام مطلقاً عذر ہے، یہ کوئی صرف عورت کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ اطلاق کی وجہ سے اس میں مرد بھی شامل ہو گئے، یعنی اگر مرد بھی ازدحام کی وجہ سے رمی نہ کر سکے تو اس پر بھی کچھ واجب نہیں ہے، عبارت ملاحظہ ہو:

''ولم يقيد في المحيط خوف الزحام بالمرأة بل أطلقه شمل الرجل (ردالمحتار ۲/۱۷۸)۔

لہذا مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں راقم الحروف کی ناقص رائے یہ ہے کہ جب ازدحام کی وجہ سے رمی ساقط ہو جاتی ہے تو اس کی وجہ سے خواہ مرد ہو یا عورت نیابت بدرجہ اولی جائز و درست ہونی چاہئے۔

۷۔ حکومت کسی کو حج سے روک دے تو وہ محصر ہے یا نہیں؟

حکومت اگر کسی شخص کو ارکان حج ادا کرنے سے روک دے تو ایسا شخص محصر ہوگا یا نہیں؟ اس کو جاننے سے پہلے احصار کی لغوی و شرعی تعریف کا جاننا ضروری ہے۔ احصار کے لغوی معنی روکنے کے ہیں: '' الإحصار هو لغة المنع (درمختار ۲/۲۳۳)۔

احصار کی شرعی تعریف:

محرم کا وقوف اور طواف سے کسی عذر شرعی کی وجہ سے رک جانا۔

وفي الشرع عبارة عن منع المحرم عن الوقوف والطواف بعذر شرعي (الجوہرۃ النیرۃ ۱/۱۸۰)۔

فتاوی کی مشہور کتاب ''الفتاوی الہندیہ'' میں اس کی تعریف بہت واضح الفاظ میں کی گئی ہے۔ محصر وہ ہے

جس نے احرام باندھا ہو، پھر احرام کی وجہ سے جو چیزیں واجب ہوتی ہیں ان کی ادائیگی سے روک دیا گیا ہو، خواہ یہ رکنا دشمن یا مرض یا قید کرلینے یا زخم یا اعضاء کے ٹوٹ جانے یا کسی اور وجہ سے ہو۔

المحصر من أحرم ثم منع عن مضى فى موجب الإحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو الكسر أو القرح أو غيرها (الفتاوى الہندیہ ا/۲۵۵)۔

مذکورہ بالا تعریف سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ احرام باندھنے کے بعد ارکان کی ادائیگی سے روک دیا جانا خواہ کسی بھی وجہ سے ہو حصر کہلائے گا۔ لہذا صورت مسئولہ میں سعودیہ عربیہ میں مقیم غیر ملکی جو حکومت کی اجازت کے بغیر حج وعمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں پکڑ لئے جانے پر حکومت اسے واپس بھیج دیتی ہے، تو ایسے لوگ بھی محصر کے حکم میں داخل ہیں، ان پر محصر کے احکام جاری ہوں گے۔

محصر کا حکم:

ایسا شخص جو حج یا عمرہ کی ادائیگی سے روک دیا گیا ہو اس کے احرام کے ختم کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ شخص کسی کی معرفت ہدی، یا اس کی قیمت بھیج دے اور یہ ہدایت کردے کہ اس کو فلاں دن ذبح کردینا، تو جس دن وہ جانور ذبح کردیا جائے گا اس کے بعد یہ شخص حلال ہو جائے گا (دیکھئے: فتاوی ہندیہ ا/۲۵۵)۔

۸۔ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان قارن ومتمتع کے لئے ترتیب کا حکم:

قارن اور متمتع کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون؟ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی دو رائیں ہیں: امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ ان کے درمیان ترتیب واجب ہے، ان میں تقدیم وتاخر کی وجہ سے دم لازم آئے گا، اور امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحقؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک ان چیزوں کے درمیان ترتیب مسنون ہے، ان میں تقدم وتاخر کی وجہ سے دم لازم نہیں ہوگا۔

اعلم أن الترتيب بين الرمى والذبح والحلق للقارن والمتمتع واجب عند أبى حنيفة وسنة عندهما (مرقاۃ المفاتیح ۲۴۲/۳)۔

امام ابوحنیفہؒ و دیگر حضرات کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے، انہوں نے فرمایا کہ جو شخص ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرلے اس پر دم واجب ہے۔

ولأبى حنيفةؒ حديث ابن مسعودؓ قال من قدم نسكا على نسك فعليه الدم (شرح فتح القدیر ۶۲/۳)۔

مذکورہ صورت میں دم کا واجب ہونا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، اس لئے کہ ترک واجب ہی سے دم لازم ہوتا ہے، اگر مذکورہ چیزوں کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہوتی تو تقدم و

تاخر کی وجہ سے دم کے وجوب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

امام شافعیؒ وغیرہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے، جس میں ہے کہ نبی کریم ﷺ لوگوں کی وجہ سے منیٰ میں ٹھہرے ہوئے تھے اور لوگ آپ سے سوال کررہے تھے، اتنے ہی میں ایک شخص آیا اور کہا میں نے رمی سے پہلے نحر کرلیا تو اس کے جواب میں آپ ﷺ نے فرمایا: تم کرو، کوئی حرج نہیں ہے۔

عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه ﷺ وقف للناس بمنى يسألونه فجاء رجل وقال نحرت قبل الرمى فقال عليه الصلاة والسلام افعل ولا حرج (حوالہ مذکور)۔

نبی کریم ﷺ کا "افعل ولا حرج" فرمانا دلیل ہے اس بات کی کہ ان امور کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے۔ اگر ترتیب واجب ہوتی تو آپ ﷺ "لا حرج" کا جملہ استعمال نہیں فرماتے۔

"افعل ولا حرج" سے امام شافعیؒ کا استدلال ان چیزوں کے درمیان ترتیب کے مسنون ہونے کا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ حدیث شریف میں جو "لاحرج" استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد گناہ ہے کفارہ نہیں اور ضرورۃ گناہ کی نفی سے کفارہ کی نفی لازم نہیں آتی، جیسا کہ یہ مسئلہ محقق ہے کہ اگر کسی شخص نے تکلیف کی وجہ سے اپنے سر کا حلق کرالیا تو اس پر کفارہ واجب ہے، البتہ وہ گنہگار نہیں ہوگا۔

ولا حجة لهم فى الحديث لأن قوله لا حرج المراد منه الإثم لا الكفارة وليس من ضرورة انتفاء الإثم انتفاء الكفارة ألا ترى أن الكفارة تجب على من حلق رأسه لأذى به ولا إثم عليه (بدائع الصنائع ۱۵۸/۲)۔

لیکن حالات کے پیش نظر سوال میں مذکور دشواریوں اور مجبوریوں میں اس کے وجوب کا فتویٰ دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا، ورنہ لوگ بہت زیادہ حرج وتنگی میں مبتلا ہو جائیں گے، لہذا حالات کے پیش نظر فقہ کے مسلمہ اصول "الحرج مرفوع" "الضرر يزال" کی روشنی میں میری ناقص رائے یہ ہے کہ صاحبین کے قول پر عمل کی گنجائش ہونی چاہئے۔

۹۔ صورت مسئولہ میں آج کے اس دور میں بھی جبکہ معروف حج تمتع ہے اور افراد وقران شاذ ونادر ہے کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا، اور اس کیلئے تمتع کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ تمتع کے جائز ہونے کے لئے صریح اجازت ضروری ہے، محض عرف کافی نہیں ہے۔

(الف) حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے، شرعاً جائز ودرست ہے، اور ایسا ہی رجحان حضرت مفتی محمد شفیعؒ کا ہے، چنانچہ وہ اپنی کتاب "جواہر الفقہ" میں تحریر فرماتے ہیں:

اجازت آمر کے ساتھ قران اور تمتع جائز ہونا چاہئے (جواہر الفقہ ۵۱۰/۱)۔

نیز موجودہ دور کے ممتاز عالم دین اور فقیہ النفس حضرت مولاناؒ مفتی نظام الدین صاحب بھی اس کے جواز کے قائل ہیں، چنانچہ وہ نظام الفتاوی میں اس طرح کے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

اگر آمر محجوج عنہ نے قران یا تمتع کی اجازت دیدی ہے، خواہ مجملاً ہی دی ہو، مثلاً بایں طور کہ تم کو اختیار ہے میری طرف سے جس طرح چاہو حج بدل کر آؤ تو اس صورت میں مامور کو حج تمتع وقران دونوں کرنا جائز رہے گا۔ (منتخبات نظام الفتاوی ۱/۱۵۱)۔

(ب) صریح اجازت کے بغیر حج تمتع:

حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کرسکتا ہے، البتہ اگر اجازت اجمالاً ہو، بایں طور کہ آمر، حج بدل کرنے والے سے یہ کہے کہ تم کو اختیار ہے، جس طرح چاہو میری طرف سے حج بدل کرسکتے ہو، یا اس طرح کا کوئی جملہ استعمال کرے، تو پھر مامور کیلئے حج تمتع کی اجازت ہوگی۔

(ج) ظن غالب کو اجازت کا درجہ حاصل ہوگا یا نہیں؟

ظن غالب کو صریح اجازت کا درجہ نہیں دیا جاسکتا ہے، لہذا محض ظن غالب کی وجہ سے حج بدل کرنے والا تمتع نہیں کرسکتا ہے، یہ از روئے شرع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ تمتع کے لئے صریح اجازت ضروری ہے، جب تک صراحتا اس کی اجازت نہ ہو حج تمتع کرنا جائز نہیں ہوسکتا ہے۔

(د) باذن الآمر یا بدون اذن الآمر کی صورت میں دم کس پر ہوگا:

کتب فقہ میں یہ مسئلہ صراحتا مذکور ہے کہ باذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے پر لازم ہے، اس کو اپنے مال سے ادا کرنا پڑے گا نہ کہ آمر کے مال سے۔

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع (الدرالمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/۲۴۷)۔

اور جب باذن الآمر کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے پر لازم ہے تو بدون اذن الآمر کی صورت میں بدرجہ اولی دم تمتع اس پر لازم ہوگا۔ گویا حج بدل کرنے والا باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرے دونوں صورتوں میں حج بدل کرنے والے پر ہی دم لازم ہوگا۔ اور وہ اپنے مال سے ادا کرے گا۔

(ہ) سوال ۹ کے ''الف'' کے جواب میں یہ مسئلہ لکھا جاچکا ہے کہ حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے تمتع جائز ہے، تو پھر اس میں جو سوال ذکر کیا گیا ہے، اس کے جواب کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کا حکم:

حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ:

۱۔ اگر میت پر حج فرض تھا اور اس نے حج بدل کی وصیت کردی تھی اور اس کا تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق

متقدمہ علی الارث میت کے مکان سے حج بدل کے لئے کافی ہے۔

۲۔ وصیت تو کی لیکن تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق متقدمہ علی الارث مکان میت سے حج کے لئے کافی نہیں ہے، البتہ خارج میقات سے بھیجنے کے لئے کافی ہے اور خارج میقات سے بھیجنا ورثاء کی قدرت میں ہے یا مذکورہ صورت میں ورثاء اپنے ذاتی مال سے کسی کو میت کے مکان سے حج بدل کیلئے بھیج دے۔

۳۔ اگر میت پر حج فرض نہیں تھا لیکن اس نے حج بدل کرانے کی وصیت کر دی اور تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق متقدمہ علی الارث اتنا ہے کہ میت کے مکان سے نہ سہی، راستہ ہی کے کسی حصہ سے حج بدل میقاتی کرایا جاسکتا ہے اور وہ ورثاء کی قدرت میں بھی ہو۔

مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں مامور کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش نہیں ہے، مامور قران یا تمتع نہیں کرسکتا ہے۔

(۴) اگر میت پر حج فرض نہیں تھا، اور نہ ہی اس نے حج کی وصیت کی یا وصیت تو کی مگر تہائی ترکہ کی مقدار بعد ادائیگی حقوق متقدمہ علی الارث اتنی ہے جس سے میت کی طرف سے حج مکی ہی کروایا جاسکتا ہے اور ایسا کرانا ورثاء کی قدرت میں بھی ہو۔

(۵) اگر میت پر حج فرض نہیں تھا اور نہ ہی اس نے حج کی وصیت کی یا وصیت تو کی مگر تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق متقدمہ علی الارث اتنی نہیں ہے جس سے میت کی طرف سے حج مکی ہی سہی کرایا جاسکے، اور ایسی صورت میں ورثا اپنی ذاتی رقم سے حج بدل کرادیں۔ تو ان تمام صورتوں میں مامور کے لئے قران وتمتع کی گنجائش ہے (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: منتخبات نظام الفتاوی ۱/۱۵۱، ۱۵۲)۔

۱۰۔ طواف زیارت سے قبل عورت کو حیض یا نفاس آجائے تو کیا کرے؟

(الف) اگر کسی عورت کو طواف زیارت سے قبل حیض یا نفاس آجائے تو وہ طواف زیارت نہ کرے، بلکہ پاکی کا انتظار کرے جب پاک ہوجائے تو اس کے بعد طواف زیارت کرے، یہ مسئلہ کتب الفقہ میں بالکل مصرح ہے۔

البتہ اگر عورت کے لئے اتنی دیر انتظار کرنا ناقابل عمل ہو، خواہ ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہو، یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پا رہی ہو یا نفقہ ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا دشوار کن ہو، نیز اگر بغیر ارکان ادا کئے اپنے وطن واپس چلی آتی ہے تو دوبارہ آنے کی استطاعت نہیں ہے، یا کوئی قانونی رکاوٹیں حائل ہیں تو ایسی صورت میں اس کو پابند کرنا کہ حیض ونفاس سے پاکی حاصل کرنے کے بعد ہی طواف زیارت کرے، یہ عورت کو اپنی وسعت سے زیادہ کا مکلف بنانا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کسی انسان کو اس کی وسعت سے زیادہ کا مکلف نہیں بناتا ہے۔ لہذا صورت مسئولہ میں میرا خیال یہ ہے کہ مذکورہ مجبوریوں میں عورت کے لئے حالت حیض ونفاس میں قرآن کریم کی آیت "لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعها" (سورہ بقرہ/ ۲۸۶) اور فقہاء کرام کے مسلمہ اصول

"الضرورات تبيح المحظورات" اور "الضرر يزال" کی روشنی میں طواف زیارت کی اجازت ہونی چاہئے، اور اس صورت میں عورت گنہگار بھی نہیں ہوگی۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن ادا ہوگا یا نہیں؟

ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن ادا ہو جائے گا، البتہ دم لازم آئے گا، یہ جزئیہ کتب فقہ میں صراحتاً مذکور ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمام "شرح فتح القدیر" میں تحریر فرماتے ہیں:

فإن طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها الإعادة فإن لم تعده كان عليها بدنة وتم حجها (شرح فتح القدیر ۲۳/۳، البحر الرائق ۲/۳۹۸)۔

یعنی اگر عورت حالت حیض میں طواف زیارت کر لیتی ہے تو گنہگار ہوگی اور اس کا اعادہ لازم ہوگا، اگر اس کا اعادہ نہیں کرتی ہے تو بدنہ لازم ہوگا اور اس کا حج مکمل ہو جائے گا۔

(ج) کیا دم میں بدنہ ہی لازم ہوگا؟

دم میں بدنہ ہی ذبح کرنا ہوگا بکرا کافی نہیں ہوگا، جیسا کہ یہ مسئلہ شرح فتح القدیر میں مذکور ہے:

"**والشاة جائزة في كل شيء إلا في موضعين من طاف طواف الزيارة جنبا ومن جامع بعد الوقوف بعرفة فإنه لا يجوز فيها إلا بدنة** (شرح فتح القدیر ۳/۱۶۱)۔

یعنی دو جگہوں کے علاوہ تمام میں بکری کافی ہے، اور وہ دو جگہیں یہ ہیں: جس نے طواف زیارت حالت جنابت میں کیا ہو، اور جس نے وقوف عرفہ کے بعد جماع کیا ہو، پس ان دونوں صورتوں میں بدنہ کے علاوہ دوسری چیز جائز نہیں ہے۔

(د) کیا دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ضروری ہے؟

دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر اپنے مقام پر ادا نہیں کیا جا سکتا ہے، شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی، چنانچہ علامہ قرطبی "الجامع لاحکام القرآن" میں آیت قرآنی "**هديا بالغ الكعبة**" (سورہ مائدہ/ ۹۵) کی پوری تفسیر بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

أما الهدى فلا خلاف أنه لابد له من مكة (الجامع لاحکام القرآن ۶/۳۱۶) یعنی اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ہدی کے لئے مکہ مکرمہ ضروری ہے۔

۱۱۔ دوران سفر شوہر کا انتقال ہو جائے تو حج وعمرہ کا حکم:

اگر عورت نے اپنے خاوند کے ساتھ سفر حج وعمرہ شروع کیا اور دوران سفر شوہر نے اس کو طلاق دیدی یا اس کا انتقال ہو گیا تو اب وہ عورت کیا کرے گی، آیا اپنے وطن واپس آ جائے گی یا سفر حج وعمرہ جاری رکھے گی، اس سلسلہ میں تاتارخانیہ میں تفصیل یہ ذکر کی گئی ہے:

۱۔ جہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے یا جس جگہ اسے طلاق دی گئی ہے، وہاں سے اس کے وطن کی مسافت سفر

شرعی (۴۸ میل، ۷۷ کیلومیٹر) سے کم ہے تو وہ اپنے وطن لوٹ آئے گی۔

۲۔ اگر اس کے وطن کی مسافت اس جگہ سے سفر شرعی کی مسافت سے زیادہ ہے اور اس جگہ سے مکہ کی مسافت سفر شرعی کی مسافت سے کم ہے تو وہ اپنا سفر حج جاری رکھے۔ اگر دونوں طرف سے سفر شرعی کی مسافت ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے، جس جگہ اس کے خاوند کا انتقال ہوا ہے یا جس جگہ اس کو طلاق دی گئی ہے وہ شہر ہے تو اس صورت میں ایسی عورت کا حکم کیا ہوگا، اس میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دوران عدت اس کے لئے اس جگہ سے نکلنا دونوں جانب میں سے کسی جانب بھی جائز نہیں ہے، خواہ محرم کے ساتھ یا بلا محرم، صاحبین امام ابو یوسف و امام محمد فرماتے ہیں کہ محرم کے ساتھ نکلنا جائز ہے اور مطلق نکلنے کا جملہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ خواہ وطن کی طرف لوٹے یا سفر حج جاری رکھے دونوں جائز ہے۔ البتہ بلا محرم نکلنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، دوسری صورت اگر وہ جگہ جہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے یا جس جگہ طلاق دی گئی ہے جنگل یا دیہات ہے جہاں عورت کو اپنی جان و مال کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں عورت کو اختیار ہے چاہے تو وہاں سے اپنا سفر جاری رکھے یہاں تک کہ امن کی جگہ پہونچ جائے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ موضع امن پہونچنے کے بعد عدت گذرنے سے پہلے سفر جائز نہیں ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ محرم کے ساتھ جا سکتی ہے (تاتارخانیہ ۲/۴۳۶)۔

ان تمام تفصیلات کی روشنی میں یہ امر ثابت ہوا کہ اگر کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ایسی جگہ ہو جائے جہاں سے وطن کی مسافت سفر شرعی سے کم ہو تو ایسی صورت میں عورت وطن لوٹ آئے، اس کے لئے سفر کو جاری رکھنا جائز نہیں ہے، اور اگر وہاں سے مکہ کی مسافت سفر شرعی سے کم ہے تو اپنا سفر جاری رکھے، اور اگر کسی ایسی جگہ انتقال ہوا جہاں سے وطن اور مکہ دونوں طرف کی مسافت سفر شرعی کی مسافت ہے، تو جہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے اگر وہ شہر ہے اور اس کے ساتھ کوئی محرم نہیں ہے، تو بالاتفاق سفر جاری رکھنا جائز نہیں ہے، اس پر اسی جگہ عدت گذارنا لازم ہے، اور اگر وہ جگہ جنگل یا دیہات ہے جہاں جان و مال کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے یا وہ جگہ شہر ہے اور دونوں صورتوں میں اس کے ساتھ محرم موجود ہے تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت موضع امن پہونچ کر سفر روک دے جبکہ جنگل اور دیہات میں اور اگر شہر میں ہو تو سفر جائز نہیں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک سفر جائز ہے۔ مذکورہ صورت میں میری ناقص رائے میں مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین کے قول پر فتوی دیا جانا چاہئے اور اس کے لئے سفر حج و عمرہ جاری رکھنے کی اجازت ہونی چاہئے، جیسا کہ خود امام طحاویؒ نے صاحبین کے قول کو راجح قرار دیا ہے، اور اس حالت میں جو عورت حج کرے گی اس کا حج ادا ہو جائے گا، البتہ گنہگار ہوگی۔

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها وكانت عاصية (ارشاد الساری الی مناسک ۳۹)۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا مکہ میں پندرہ دن قیام سے پہلے منیٰ چلا جائے تو مقیم ہوگا یا نہیں؟

چونکہ مکہ اور منیٰ دونوں الگ الگ مستقل آبادیاں ہیں، اگرچہ آبادیاں پھیلتے پھیلتے دونوں متصل ہوگئی ہیں

تو ایسی صورت میں جب تک کہ کسی ایک جگہ پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت نہ ہو اس وقت تک آدمی وہاں مقیم نہیں ہوسکتا ہے، لہذا صورت مسئولہ میں حج کا سفر کرنے والا مسافر شخص مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے پہلے ہی منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا بلکہ مسافر ہی رہے گا اور اس پر مسافر کے احکام جاری ہوں گے (درمختار ۱/۵۲۸)۔

۱۳۔ حنفی مقتدی کے لئے حرم میں وتر با جماعت کا حکم:

وتر کی تین رکعت نماز ایک سلام سے پڑھی جائے یا دو سلام سے، اس میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک وتر کی نماز ایک سلام سے پڑھی جائے گی، البتہ دیگر ائمہ کرام کے نزدیک وتر کی تین رکعت نماز دو سلام سے پڑھی جائے گی۔

جمہور ائمہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے کہ وہ وتر کی تین رکعات نماز دو سلاموں سے پڑھا کرتے تھے، اور اس عمل کو نبی کریم ﷺ کی طرف سے منسوب فرماتے تھے۔

إنه كان يفصل بين شفعه و وتره بتسليمة وأخبر ابن عمر أن النبی ﷺ كان يفصل ذلک (آثار السنن)

اور حنفیہ کے مذکورہ مسئلہ کی بنیاد (حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث ہے) وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نماز وتر کی دو رکعت پر سلام نہیں پھیرتے تھے۔

إن رسول الله ﷺ وسلم كان لا يسلّم في ركعتي الوتر (نسائی شریف ۱/۲۴۸)۔

نیز صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت جن میں حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حذیفہ بن الیمان، حضرت انس، حضرت ابی ابن کعب جیسے جلیل القدر صحابی ایک سلام سے تین رکعات پڑھنے کے قائل تھے، حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت پر عمل دو وجہ سے راجح معلوم ہوتا ہے: ایک تو یہ کہ دو سلام سے پڑھنے والی روایت صرف عبداللہ بن عمر سے مروی ہے، جبکہ صحابہ کی ایک بڑی جماعت ایک سلام سے پڑھنے کی قائل تھی، دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ وتر کی نماز گھر پر ادا فرمایا کرتے تھے، اور گھر کے حالات کے بارے میں حضرت عائشہؓ سے زیادہ کون جان سکتا ہے، لہذا نبی ﷺ کے وتر کے بارے میں حضرت عائشہ سے زیادہ کون واقفیت رکھ سکتا ہے۔ البتہ حرم میں وتر پڑھنے والے حنفی شخص کے لئے میری رائے میں جماعت کی فضیلت اور خود حرم میں نماز پڑھنے کی فضیلت کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام مسجد کی اقتداء میں جماعت کے ساتھ وتر کی نماز ادا کرے، اس صورت میں فصل کے ساتھ وتر پڑھنے کی گنجائش ہونی چاہئے اور بعد میں اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے۔ ورنہ جماعت اور حرم میں نماز پڑھنے کی فضیلت سے محروم رہنا لازم آئے گا، جو بہت بڑی بدنصیبی کی بات ہوگی۔

☆☆☆☆☆

حج کے مسائل واحکام

محمد اشتیاق عالم حلیمی

امارت شرعیہ، پٹنہ

۱۔ تمام ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے والے شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، البتہ وہ لوگ جو حج وعمرہ کا ارادہ نہیں رکھتے، بلکہ کسی دوسرے مقصد سے حرم مکی کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں، مثلاً تجارت، ملاقات، زیارت، وغیرہ تو کیا ان حضرات کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں یا بغیر احرام کے بھی حدود حرم میں داخل ہو سکتے ہیں؟

اس سلسلہ میں ائمہ کرام کے مذاہب مختلف ہیں۔

جمہور فقہا مام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اور ایک قول کے مطابق امام شافعیؒ، یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آفاقی شخص کے لئے مطلقاً حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے احرام ضروری ہے، بغیر احرام باندھے ہوئے میقات سے تجاوز جائز نہیں ہے۔ چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

إذا أرادوا دخول الحرم لحاجة أخرى غير النسك فجمهور الفقهاء والحنفية والمالكية والحنابلة و هو قول عند الشافعية يرون وجوب الإحرام عليهم بأحد النسكين ولا يجوز لهم مجاوزة الميقات بغير إحرام (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷/۱۸۷)۔

جب آفاقی شخص کسی دوسری غرض سے حج یا عمرہ کے علاوہ حرم مکی میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ حنابلہ اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق احرام باندھنا ضروری ہے بغیر احرام کے میقات سے آگے گذرنا جائز نہیں۔

امام شافعیؒ کا دوسرا قول جس کو ہو المشہور عندہم سے بیان کیا گیا ہے کہ آفاقی شخص بغیر احرام کے بھی حرم میں داخل ہوسکتا ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ احرام باندھ کر ہی حرم میں داخل ہو۔

وفي قول آخر للشافعية وهو المشهور عندهم ان يجوز دخول الحرم للآفاقي ايضا بغير إحرام لكنه يستحب له ان يحرم (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷/۱۸۷)۔

امام شافعیؒ کے دوسرے قول کے مطابق آفاقی کے لئے جائز ہے کہ بغیر احرام کے بھی حرم میں داخل ہوں لیکن مستحب یہ ہے کہ احرام باندھ لے۔

ہدایہ میں حنفیہ کا مسلک اس طرح مذکور ہے:

الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة

الشريفة فيستوى فيه الحاج أو المعتمر وغير هما (ہدایہ ۱/۲۳۵)۔

آفاقی جب مکہ معظمہ کے پاس پہنچ جائے اور مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہو تو اس پر ہمارے نزدیک احرام باندھنا واجب ہے حج یا عمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو، بوجہ نبی کریم ﷺ کے فرمانے کے کہ " میقات سے آگے کوئی نہ بڑھے مگر احرام کی حالت میں " اور اس وجہ سے بھی کہ احرام کا وجوب اس مقدس سرزمین کی تکریم کی غرض سے ہے، پس اس میں تمام لوگ برابر ہیں۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

لا يجوز للآفاقي أن يدخل مكة بغير إحرام نوى النسك أو لا ولو دخلها فعليه حجة أو عمرة كذا في محيط السرخسي في باب دخول مكة بغير إحرام (فتاوی ہندیہ ۱/۲۲۱)۔

آفاقی کے لئے بغیر احرام مکہ معظمہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، نسک کی نیت کرے یا نہ کرے، اور اگر داخل ہو گیا تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہوگا محیط سرخسی میں ایسا ہی مذکور ہے: مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونے کے باب میں۔

ان حضرات کی دلیل حضور اکرم ﷺ کا فرمان: "لا يجاوز أحد الميقات" میقات سے کوئی شخص بغیر احرام کے نہ گذرے، نیز ان حضرات کی عقلی دلیل بھی ہے، وہ یہ کہ احرام باندھنے کا وجوب اس مبارک جگہ کی تعظیم و تکریم ہے نہ کہ حج وعمرہ، اور اس میں تمام لوگ برابر ہیں۔

لنا: قوله عليه الصلاة والسلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة لا لأنه شرط للحج (العنایہ ۲/۳۲۷)۔

ہماری دلیل: حضور ﷺ کا فرمان کہ میقات سے کوئی آگے تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر، اور نیز احرام باندھنے کا وجوب اس مقدس جگہ کی تعظیم میں ہے، نہ اس لئے کہ احرام حج کے لئے شرط ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل حضور اقدس ﷺ کا عمل ہے کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام باندھے حرم مکی میں داخل ہوئے تھے اگر کسی اور مقصد سے حج وعمرہ کے علاوہ داخل ہونے کے لئے بھی احرام باندھنا ضروری ہوتا تو آپ ﷺ بغیر احرام کے مکہ مکرمہ میں داخل نہیں ہوتے۔ یہ دلیل ہے کہ حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا واجب نہیں۔

لأن النبي ﷺ دخلها يوم الفتح بغير إحرام (العنایہ مع شرح فتح القدیر ۳/۴۲۶)۔

نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے موقع سے بغیر احرام کے داخل ہوئے۔

ہماری دلیل دو وجہوں سے راجح ہے:

(۱) ایک پہلی وجہ وہ ہے جو اصول حدیث کی کتابوں میں ہے کہ جہاں قولی وفعلی حدیث میں تعارض ہو تو قولی حدیث کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل قولی ہے، اور امام شافعیؒ کی دلیل حضور ﷺ کا عمل ہے، جو حدیث فعلی ہے۔

(۲) ترجیح کی دوسری وجہ جس کو علامہ ابن الہمام صاحب "فتح القدیر" نے اپنی شہرہ آفاق کتاب فتح القدیر

میں ذکر کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا فتح مکہ کے موقع پر احرام نہ باندھنا اور بغیر احرام کے حرم مکی میں داخل ہونا یہ حضور ﷺ کی خصوصیات میں سے تھا۔ جیسا کہ خود آپ ﷺ فتح مکہ کے موقع پر اپنے خطبہ مبارکہ میں فرمایا تھا۔

ان مكة حرام وإنما أحلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيمة (العنایہ مع شرح فتح القدیر ۲/۴۲۷)۔

بیشک مکہ حرام ہے (محترم) اور میرے لئے دن کے تھوڑے وقت میں حلال کیا گیا، پھر اسکی حرمت قیامت تک جوں کی توں لوٹ آئی۔

اس حدیث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حضور ﷺ کے لئے اس خاص موقع سے بغیر احرام کے دخول کو حلال کردیا، پھر ہمیشہ کے لئے اس کو ختم کردیا۔ پوری تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ (شرح فتح القدیر ۲/۴۲۷)۔

۲۔ اس سلسلہ میں اصل مذہب ہے تو یہی ہے کہ خارج میقات شخص کے لئے دخول مکہ کے لئے احرام باندھنا ہر حال میں لازم وضروری ہے، جیسا کہ تمام تر تفصیلات اوپر مذکور ہو چکی۔

البتہ صاحب فتح القدیر نے مذکورہ تفصیلات ذکر کرنے کے بعد ایک قاعدہ ذکر کیا ہے۔ جس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ ضرورۃً بلا احرام حرم میں داخل ہونے کی گنجائش ہے۔

والأصل أنه عليه الصلاة والسلام رخص للحطابين دخول مكة بغير إحرام (شرح فتح القدیر ۲/۴۲۷)۔

نبی کریم ﷺ نے لکڑی چننے والے کے لئے رخصت دی ہے کہ بغیر احرام مکہ معظمہ میں داخل ہوں، نیز فقہ کی کتابوں میں یہ جزئیہ موجود ہے کہ گھاس کاٹنے والا لکڑی چننے والا حدود حرم میں بلا احرام داخل ہوسکتا ہے۔ اس کے لئے شرعاً اس کی اجازت ہے، اور اس کی علت یہ ذکر کی گئی ہے کہ اگر اس کی اجازت نہ دی جائے تو حرج و تنگی لازم آئے گی، حالانکہ شریعت نے پریشانی وتنگی کو ختم کردیا ہے۔ لہذا صورت مسئولہ میں ایسے شخصوں کے لئے جن کو بار بار حرم کے اندر آمدورفت کرنی پڑتی ہے ان سے حرج وتنگی ختم کرکے بغیر احرام کے دخول کی گنجائش ہوگی۔

نیز فقہاء کرام کے اصول "الضرر يزال و" الحرج مرفوع" (الاشباہ والنظائر ۱۳۹) کے تحت بھی دخول کی گنجائش ہونی چاہئے، اور ایسے موقع پر دوسرے امام کے مسلک کو اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہونی چاہئے، ارشاد ربانی ہے۔ ما جعل عليكم في الدين من حرج" (القرآن) اور فرمان رسول ﷺ ہے کہ دین میں آسانی وسہولت ہے، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے:

وكذلك المكي إذا خرج إلى الحل للاحتطاب أو الإحتشاش ثم دخل مكة يباح له الدخول بغير إحرام (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۲۱)۔

مکی شخص جب حل کی طرف نکل جائے لکڑی اکٹھا کرنے کے لئے یا گھاس گڑھنے کے لئے، پھر مکہ میں داخل ہو تو اس کے لئے بغیر احرام کے داخل ہونا مباح ہے۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے لئے عمرہ کرنا اسی وقت صحیح ودرست ہے جب اسی سال حج کا ارادہ وقصد نہ رکھتا ہو، اگر اسی سال حج بیت اللہ کا قصد ہے تو پھر ایسی صورت میں عمرہ کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا۔ شامی میں ہے:

ویزاد علی الأیام الخمسة ما فی اللباب وغیره من کراهة فعلها فی أشهر الحج لأهل مکة ومن بمعناهم أی من المقیمین ومن فی داخل المیقات لأن الغالب علیهم أن یحجوا فی سنتهم فیکونوا متمتعین وهم عن التمتع ممنوعون وإلا فلا منع للمکی عن العمرة المفردة فی أشهر الحج إذا لم یحج فی تلک السنة ومن خالف فعلیه البیان (رد المحتار ۲/۱۵۲)۔

ایسا ہی رجحان علامہ ابن نجیم مصری کا بھی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اپنی مایہ ناز کتاب البحر الرائق شرح کنز الدقائق میں تحریر فرماتے ہیں:

فالحاصل أن المکی إذا أحرم بعمرة فی أشهر الحج فإن کان من نیته الحج من عامه فانه یکون آثما لأنه عین التمتع المنهی عنه لهم فإن حج من عامه لزمه دم جنایة (البحر الرائق ۲/۳۹۳)۔

مکی شخص جب اشہر حج میں عمرہ کا احرام باندھ لے اگر اسی سال حج کی نیت ہو تو گنہگار ہوگا کیونکہ یہ تمتع ہے جس سے مکی کو منع کیا گیا ہے اگر اسی سال حج کر لیا تو دم لازم ہوگا۔

فتاوی رحیمیہ میں زبدۃ المناسک کے حوالہ سے اسی کو اختیار کیا گیا ہے۔ زبدۃ المناسک میں ہے، مسئلہ: مکہ والوں کو اور جو شخص مکہ والوں کے حکم میں ہے، یعنی داخل میقات رہنے والا (یا عین میقات پر رہنے والا) اور جو شخص کہ پہلے اشہر حج سے مقیم مکہ ہے (جیسے آفاقی اشہر حج سے پہلے حلال ہو کر مکہ میں رہا ہو، پھر اس پر اشہر حج آگئے) ان کو عمرہ کرنا اشہر حج میں مکروہ ہے جو کہ اسی سال حج کرنا چاہے، اور اگر اس سال حج نہ کرے تو عمرہ اشہر حج میں کرنا ان سب کو مکروہ نہیں (زبدۃ المناسک نقلا عن فتاوی رحیمیہ ۱/۲۵۵)۔

خلاصہ یہ کہ مکی اور داخل میقات شخص کے لئے صرف حج افراد کی گنجائش ہے، تمتع اور قران کی صورت میں دم جنایت لازم ہوگا۔ درمختار میں ہے:

والمکی ومن فی حکمه یفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعلیه دم جبر (درمختار مع الشامی ۲/۲۷۰)۔

مکی اور جو شخص مکی کے حکم میں ہو وہ صرف حج ۔ا کرے، اگر تمتع یا قران کیا تو کراہت کے ساتھ جائز ہوگا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا۔ (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: فتاوی ہندیہ ۱/۲۳۹، ہدایا ۱/۲۶۳، رحیمیہ ۵/۲۲۳)۔

۴۔ صورت مسئولہ میں شخص مذکور متمتع نہیں ہوگا، کیونکہ متمتع کے لئے ضروری ہے کہ حج وعمرہ دونوں ایک ہی سفر میں کرے اور دونوں کے مابین المام صحیح نہ کرے اور جب کسی مکی نے المام صحیح کر لیا، پھر حج کر رہا ہے تو یہ متمتع نہیں ہوگا، اور ایسا مکی شخص نہی ممنوع کا مرتکب بھی نہ ہوگا اور عمرہ کرنے کی صورت میں اس پر دم جنایت بھی لازم نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں۔

المكي إذا خرج إلى الكوفة وأحرم بعمرة و ساق الهدى حيث لم يكن متمتعا لأن العود هناك غير مستحق عليه فصح إلمامه (ہدایہ ا/۲۶۳)۔

مکی جب کوفہ کی طرف خروج کرے اور عمرہ کا احرام باندھے اور ہدی بھی لے جائے تو اس صورت میں یہ متمتع نہیں ہوگا اسلئے کہ اس موقع سے لوٹنا غیر مستحق ہے پس اس کا المام صحیح پایا گیا۔ علامہ شامی رقم طراز ہیں:

إنما قيد بالقران لأنه اعتمر هذا المكي في أشهر الحج في عامه لا يكون متمتعا لأنه ملم بأهله بين النسكين حلالا إن لم يسق الهدى وكذا إن ساق الهدى لا يكون بخلاف الآفاقي إذا ساق الهدى ثم ألم باهله محرما كان متمتعا لأن العود مستحق عليه فيمنع صحة إلمامه وأما المكي فالعود غير مستحق عليه وإن ساق الهدى فكان إلمامه صحيحا فلذلك لم يكن متمتعا كذا في النهاية في المبسوط (ردالمحتار ۲/۱۹۷)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے قبل مزید عمرہ کرسکتا ہے، صرف پانچ دن نہیں کرسکتا، ان ایام میں جس کو ایام تشریق کہتے ہیں، اگر کرے گا تو مکروہ ہوگا۔ چنانچہ غنیۃ المناسک میں یہ جزئیہ صراحۃ موجود ہے۔

ويعتمر قبل الحج ماشاء الله أما في اللباب ولا يعتمر قبل الحج فغير صحيح لأنه بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة وهو خلاف أصحابنا جميعا لأن العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة إلا في خمسة أيام لا فرق في ذلك بين المكي والآفاقي (غنیہ الناسک/۱۱۵)۔

حج سے پہلے جتنا عمرہ کرنا چاہے اللہ توفیق دے کرسکتا ہے، اور لباب میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ حج سے پہلے عمرہ نہ کرے یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ مکی کے لئے عمرہ کے ممنوع ہونے والی بات اس بات پر مبنی ہے کہ اس کے لئے تنہا صرف عمرہ کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے جبکہ یہ بات بھی ہمارے جملہ ائمہ کی تصریح کے خلاف ہے، کیونکہ عمرہ پانچ ایام کے علاوہ پورے سال بلا کراہت صحیح ہے اور اس میں مکی اور آفاقی کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔

نیز فتاوی رحیمیہ میں بھی اسی کو اختیار کیا گیا ہے جیسا کہ فتاوی رحیمیہ میں س طرح کے ایک سوال کے جواب میں مفتی عبدالرحیم صاحب مدظلہ نے فرمایا (فتاوی رحیمیہ ۲/۷۲)۔

٦۔ عمل رمی میں ایک شخص دوسرے شخص کی نیابت کرسکتا ہے۔ شرعاً اس کی گنجائش ہے۔ يجوز فيها عند الجمهور النيابة عند العجز والضرورة (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/۳۸)۔

جائز ہے نائب بنانا عذر اور ضرورت کے وقت، جمہور کے نزدیک معلم الحجاج میں ایسا ہی مذکور ہے (معلم الحجاج نقلا عن فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۰)۔

(ب) نیابت رمی میں صرف مریض یا معذور کے لئے ہے، بلا عذر نائب بنانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ فعل رمی واجب ہے اور واجب کو بغیر عذر ترک کرنا یا اس کا نائب بنانا صحیح نہیں۔

تجوز النيابة في الرمي عند العذر (غنیۃ الناسک ۱۰۰) عذر کے وقت رمی میں نیابت جائز ہے۔
معذوری کی حد یہ ہے کہ ایسا شخص کھڑے ہوکر نہ نماز پڑھ سکتا ہو، یا بے ہوش ہوگیا ہو، یا جمرات تک جانے کی طاقت وقدرت نہ ہو یا مریض ہو۔

وحد المريض بحيث يصلي جالسا لأنه لا يستطيع الرمي راكبا ولا محمولا إما لأنه تعذر عليه الرمي أو يلحقه بالرمي ضرر (ایضا)۔

مریض کی حد یہ ہے کہ وہ بیٹھ کر نماز پڑھتا ہو، اس لئے کہ سوار ہوکر رمی کرنے کی طاقت نہ ہو اور نہ اٹھا کر یا اس پر رمی متعذر ہوگئی ہو یا رمی کرنے میں اس کو ضرر لاحق ہو۔

ان حضرات کے لئے دو صورتیں ہیں (۱) یا تو ان سے خود رمی کروائی جائے جس کی شکل یہ ہو کہ ان کے ہاتھ میں کنکری رکھی جائے اور ان سے پھینکوایا جائے یا کوئی دوسرا شخص ان کی نیابت کردے۔

وفي الفتح ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده و يرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغمى عليه ورمى بحصاتين إحداهما لنفسه والأخرى للآخر جاز و يكره (شرح فتح القدیر ۲/۴۹۸)۔

فتح میں ہے کہ وہ شخص جو مریض ہو اور رمی کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو اس کے ہاتھ میں کنکر رکھا جائے اور اس کے ہاتھ سے پھینکوایا جائے یا کوئی دوسرا اس کی جانب سے پھینک دے، اسی طرح بے ہوش شخص، اور دو کنکری مارے گا ایک اپنی طرف سے اور دوسری دوسرے کے لئے تو بھی جائز ہے، اسی طرح کا مسئلہ بحر الرائق ۲/۶۷-۳۷۵، الموسوعۃ الفقہیہ ۲۳/۱۶۶، نظام الفتاوی ۱/۱۴۰ میں موجود ہے۔

البتہ یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ ازدحام عذر ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں کئی رائیں سامنے آتی ہیں، کچھ رائے ازدحام کے عدم عذر پر دال ہے۔ وہیں کچھ اہم رائیں بھی ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ ازدحام عذر ہے مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری اس سلسلے میں رقم طراز ہیں: کہ صحیح قول یہ ہے کہ ازدحام عذر نہیں، اگر ازدحام ہو تو ان کے نزدیک رات کو موقع پا کر رمی کرے، گو یہ وقت مکروہ ہے لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے رات کو ازدحام کی وجہ سے بلا کراہت درست ہے (فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۶)۔

لیکن موجودہ ازدحام کی وجہ سے یہ رائے درست نہیں معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ شامی، بحر وغیرہ کے مطالعہ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان حضرات نے ازدحام کو عذر تسلیم کیا ہے، چنانچہ البحر الرائق میں یہ جزئیہ موجود ہے:

أن المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لأجل الزحام لا يلزمها شئی فينبغي أنها لو تركت الرمي له لا يلزمها شئ والله سبحانه تعالى أعلم (البحر الرائق ۲/۳۷۵)۔

کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے وقوف مزدلفہ چھوڑ دے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے، تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے رمی چھوڑ دے تو اس صورت میں بھی اس پر کچھ واجب نہ ہو۔

نیز کتب فقہ میں یہ مسئلہ صراحۃ موجود ہے:

(قوله لا شئی علیه) و کذا کل واجب إذا ترک لعذر لا شئ علیه

کسی واجب کو عذر کی وجہ سے چھوڑنے کی صورت کچھ نہیں ہوتا ہے۔

اورعلامہ شامیؒ نے تو محیط کے حوالہ سے ازدحام کو مطلقاً عذر مانا ہے، کیونکہ صاحب محیط نے مطلقاً ازدحام کو عذر تسلیم کیا ہے۔

اور قاعدہ ہے''المطلق یجری علی إطلاقه'' ۔کہ مطلق ہر فرد کو شامل ہوتا ہے۔لہذا اس اطلاق کی وجہ سے مرد بھی شامل ہوں گے یعنی اگر مرد بھی ازدحام و بھیڑ و بھاڑ کی وجہ سے رمی نہ کر سکے تو کسی کو اپنا نائب بنادے، چنانچہ علامہ شامی رقم طراز ہیں:

ولم یقید فی المحیط خوف الزحام بالمرأة بل أطلقه فشمل الرجل (ردالمحتار۲/۱۷۸)۔

محیط میں ازدحام کے خوف کو عورت کے ساتھ مقید نہیں کیا بلکہ اس کو مطلق رکھا ہے تو اس صورت میں مرد کو بھی شامل ہوگا۔

لہذا صورت مسئولہ میں مذکورہ بالا عبارتوں کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ازدحام کی وجہ سے نائب بنانا صحیح ہے، کیونکہ ازدحام بھی تمام اعذار کی طرح ایک عذر ہے۔

اور اس میں مرد وعورت سب برابر ہیں، البتہ مناسب یہ ہے کہ اختلاف سے بچتے ہوئے محتاط طریقہ اختیار کرے اور ہر ممکن سعی کرے کہ عمل رمی خود کرے کسی کو نائب نہ بنائے، کیونکہ واجب ہے اور واجب کا بلا عذر ترک یا نیابت صحیح نہیں۔

۷۔ ایسے لوگ جو حالت احرام میں کسی مجبوری کی بناء پر پکڑ کر واپس بھیج دیئے جائیں تو کیا وہ لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے یا نہیں؟ اس کو سمجھنے کے لئے اور ایسے لوگوں کے حکم کے جاننے کے لئے پہلے احصار کے لغوی و اصطلاحی معنیٰ کو سمجھیں۔

احصار کے لغوی معنیٰ منع کرنے اور روکنے کے ہیں۔ **الإحصار هو لغةً المنع** (الفتاوی الہندیہ۱/۲۳۳)۔

احصار کے اصطلاحی و شرعی معنیٰ۔

وفی الشرع عبارة عن منع المحرم عن الوقوف والطواف لعذر شرعی (الجوہرۃ النیرہ ۱/۱۸۰)۔

شریعت میں احصار کا مطلب محرم کا عذر شرعی کی بنا پر وقوف عرفہ اور طواف سے روک دینا۔

فتاوی ہندیہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے:

المحصر من أحرم ثم منع عن مضی فی موجب الإحرام سواء کان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو الکسر أو القرح أو غیرها (الفتاوی الہندیہ ص۲۵۵)۔

محصر وہ شخص ہے، جس نے احرام باندھا ہو، پھر احرام کی وجہ سے جو چیزیں واجب ہوتی ہیں ان کی ادائیگی سے روک دیا گیا ہو، خواہ یہ رکنا دشمن، بیماری، قید کر لئے جانے یا کسی اعضاء کے ٹوٹنے یا اور کسی وجہ سے ہو۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ایسا شخص جو ارکان حج کی ادائیگی سے روک دیا جائے یا کسی مجبوری یا معذوری کے پیش آنے کی وجہ سے وہ خود رک جائے، ایسا شخص شرعاً محصر ہے۔

لہذا صورت مسئولہ میں وہ لوگ جو حکومت سے اجازت لئے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور پھر حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دئے جاتے ہیں۔ ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے، اور ان پر احصار کے احکام جاری ہوں گے۔

محصر کا حکم:

محصر شخص کا حکم یہ ہے کہ کسی دوسرے شخص کے واسطہ سے ہدی یا اس کی قیمت بھیج دے اور اس کو ایک دن متعین کر کے بتلا دے کہ فلاں دن میری جانب سے ذبح کر دے، تو جس دن وہ جانور ذبح کر دیا جائے گا اس دن محصر شخص حلال ہو جائے گا، جب تک وہ ذبح نہ کرے گا اس وقت تک حلال نہ ہوگا۔

أما حكم الإحصار فهو أن يبعث بالهدى أو بثمنه يشترى به هديا أو يذبح عنه ومالم يذبح لا يحل وهو قول عامة العلماء. ويجب أن يواعد يوما معلوما يذبح عنه فيحل بعد الذبح ولا يحل قبله (فتاوی ہندیہ ۱/۲۵۵)۔

احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر شخص ہدی یا اس کی قیمت کہ ہدی خریدا جا سکے بھیج دے، اور اس شخص کی جانب سے ذبح کرے اور جب تک ذبح نہ کرے گا حلال نہیں ہوگا، اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ اور واجب ہے کہ ایک متعین دن کا وعدہ کروالے کہ اس روز ذبح کر دے، پس حلال ہو جائے گا ذبح کے بعد ذبح سے قبل حلال نہ ہوگا۔

رمی، ذبح، حلق کے مابین ترتیب کا حکم:

متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا سنت، اس بارے میں فقہاء حضرات کے دو گروہ ہیں۔

ایک گروہ ترتیب کا وجوب کے قائل ہے۔ اس میں امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور علماء کی ایک جماعت ان حضرات کے ساتھ ہے، ان فقہاء کرام کا کہنا ہے کہ ترتیب مذکورہ بالا امور میں واجب ہے، اور جب واجب ہے تو تقدیم وتاخیر سے دم لازم ہوگا۔

إعلم أن الترتيب بين الرمي والذبح والحلق للقارن والمتمتع واجب عند أبى حنيفةؒ و سنة عندهما (مرقاۃ المفاتیح ۳/۲۴۲)۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان قارن اور متمتع کے لئے ترتیب واجب ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، اور صاحبینؒ کے یہاں سنت ہے۔

دوسری جماعت جس میں امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اور اسحاقؒ بن راہویہ اور صاحبینؒ بھی شامل ہیں ان حضرات فقہاء کے نزدیک امور مذکورہ کے مابین ترتیب واجب نہیں بلکہ سنت ہے، لہذا بصورت تقدیم وتاخیر دم لازم نہ ہوگا، چنانچہ ملا علی قاری نے "مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ" میں دونوں مسلکوں کو واضح انداز میں ذکر فرمایا ہے۔

قال الطیبیؒ افعال یوم النحر اربعة، رمی العقبة ثم الذبح ثم الحلق ثم طواف الإفاضة فقیل هذا الترتیب سنة وبه قال الشافعیؒ و أحمد بن حنبل و إسحاق لهذا الحدیث فلا یتعلق بترکه الدم وقال ابن جبیر أنه واجب وإلیه ذهب جماعة من العلماء و به قال أبو حنیفة و مالک (مرقاۃ المفاتیح ۲۴۲/۳)۔

یوم نحر کے چار افعال ہیں، جمرہ عقبہ کی رمی، اس کے بعد ذبح، پھر حلق، پھر طواف افاضہ، امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ نے ان افعال کے درمیان ترتیب کو مسنون گردانا ہے، پس تقدیم وتاخیر کی صورت میں دم متعلق نہ ہوگا، اور ابن جبیر نے کہا کہ ترتیب امور مذکورہ اربعہ کے مابین واجب ہے، اور یہی مسلک امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

ان حضرات ائمہ کی دلیل حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی وہ روایت ہے جس میں آیا ہے کہ اگر کوئی شخص ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کردے تو اس پر دم واجب ہوگا۔

ولأبی حنیفةؒ حدیث بن مسعودؓ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیه دم (فتح القدیر ۶۲/۳)۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں حضور ﷺ نے فرمایا جس نے ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کردیا اس پر دم لازم ہوگا۔

امام شافعیؒ وغیرہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی روایت ہے، جس میں مذکور ہے کہ نبی کریم ﷺ منیٰ میں لوگوں کی وجہ سے وقوف فرمائے ہوئے تھے اور صحابہ کرامؓ آپ ﷺ سے سوال کررہے تھے اور مسئلہ دریافت کررہے تھے اسی اثناء میں ایک صحابی تشریف لائے اور انہوں نے اپنا حال ذکر کیا کہ میں نے رمی سے پہلے نحر کرلیا تو اس کے جواب میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا "افعل ولا حرج" کہ تم کرو اس میں کوئی حرج نہیں۔

عن عبد الله بن عمرو بن العاصؓ أنه ﷺ وقف للناس بمنیٰ یسألونه فجاء رجل وقال نحرت قبل الرمی فقال علیه الصلاة والسلام إفعل ولا حرج (فتح القدیر ۶۲/۳)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ لوگوں کے واسطے منیٰ میں ٹھہرے اور لوگ آپ ﷺ سے سوال کررہے تھے، اسی درمیان ایک آدمی آیا اور آپ ﷺ سے پوچھا کہ میں نے رمی سے پہلے نحر کرلیا آپ ﷺ نے فرمایا کرو کوئی حرج نہیں۔

حضور اکرم ﷺ کا "افعل ولا حرج" فرمانا سنت کی دلیل ہوسکتی ہے دلیل وجوب نہیں، باوجود یہ کہ

احناف کا مفتی بہ قول وجوب ترتیب کا ہے لیکن دور حاضر میں اس کی رعایت میں حرج عظیم ہے، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے۔ ما جعل علیکم فی الدین من حرج. (الآیة).

اور حدیث میں ہے "الدین یسر" دین میں آسانی وسہولت ہے سختی نہیں، ان روایات کے پیش نظر اور امت کو دشواری وپریشانی سے بچانے کے لئے حنفیہ کے قول مرجوح کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

ایسا ہی رجحان حضرت مفتی نظام الدین صاحب دامت برکاتہم کا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں، کہ ذبح میں نیابت کا رواج عام اور شائع ہے، جیسا کہ آپ کی عبارت[۴] سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب "بین الرمی والذبح والحلق" گرچہ واجب فی نفسہ ہے، لیکن عذر شرعی کی وجہ سے چھوٹ جائے تو اس پر دم جنایت وغیرہ لازم نہ آئے گا، بلکہ ادائیگی حج بلا کراہت ہوجائیگی (نظام الفتاوی ۱/۱۵۷)۔

۹۔ کسی شخص کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا، چونکہ آج کل عام طور سے حج تمتع رائج و شائع ہے اور عرف کے سلسلہ میں مسلمہ قاعدہ ہے: المعروف کالمشروط۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے، جیسا کہ مفتی شفیع احمد صاحبؒ کی ایک عبارت سے مفہوم ہوتا ہے، چنانچہ وہ اپنی کتاب "جواہر الفقہ" میں تحریر فرماتے ہیں اجازت آمر کے ساتھ قران اور تمتع جائز ہونی چاہئے (جواہر الفقہ ۵۱۰)۔

نیز ایسا ہی رجحان مفتی نظام الدین صاحب مدظلہ العالی کا معلوم ہوتا ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نظام الفتاوی ۱/۱۵۱)۔

(ب) آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا حج تمتع کرسکتا ہے، خواہ اذن آمر صراحۃً ہو، یا اجمالاً، بصورت دیگر گنجائش نہ ہوگی۔ نظام الفتاوی میں ہے۔ اگر محجوج عنہ نے قران یا تمتع کی اجازت دے دی، خواہ مجملاً ہی دی ہو، مثلاً بایں طور کہ تم کو اختیار ہے کہ میری طرف سے جس طرح چاہو حج بدل کرآؤ تو اس صورت میں مامور کو حج تمتع وقران دونوں کرنا جائز رہے گا (نظام الفتاوی ۱۵۱)۔

بلکہ مناسب یہ ہے کہ حج بدل کرنے والے کو پورا اختیار دے دے کہ جس طرح تم چاہو کرو حج تمتع یا حج قران، تا کہ حج بدل کرنے والے شخص کو پریشانیوں کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

وينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني بهذا المال كيف شئت ان شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة وإن شئت قرانا والباقي من المال وصية كيلا يضيق الأمر على الحاج (قاضی خان علی الہندیہ ۱/۳۰۷)۔

اور مناسب یہ ہے کہ معاملہ کو مامور کو سپرد کردے اور کہہ دے کہ تم میری طرف سے اس مال کے بدلہ جس طرح چاہو حج کرو، اگر چاہو تو حج کرو، یا حج وعمرہ کرو اور اگر چاہو قران کرو، اور باقی مال کی وصیت کردے، تا کہ حج

بدل کرنے والا ضیق میں نہ پڑے۔

(ج) ظن غالب کو یقین کا درجہ دیا جاتا ہے، لہذا صورت مسئولہ میں حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر سے حج تمتع کی اجازت لیتا تو آمر اجازت دیدیتا تو اس صورت میں حج بدل کرنے والا تمتع کرنے کا مجاز ہوگا۔

(د) باذن آمر تمتع کرنے سے حج آمر کی جانب سے ہوگا اور عمرہ مامور کا ہوگا اور مامور کو دم تمتع اپنے مال سے دینا ہوگا۔

دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/ ۲۴۷)۔

قران، تمتع، اور جنایت کا دم حج کرنے والے پر ہوگا، اگر چہ قران، تمتع کی اجازت دے دیا ہو، ورنہ مخالف آمر شمار ہوگا اور مامور مال کا ضامن ہوگا۔

اور اگر آمر اجازت نہ دے پھر بھی تمتع کرلے تو اس صورت میں آمر کی مخالفت کی وجہ سے حج بھی مامور کی جانب سے ادا ہوگا اور مامور مال کا ضامن ہوگا۔

ولو أمره بالإفراد فقرن او تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (ایضا ۲۳)۔

اور اگر آمر نے مامور کو حج افراد کا حکم دیا تھا مگر اس نے قران یا تمتع کرلیا گر چہ میت کے لئے کیا ہو، پھر بھی میت کی جانب سے واقع نہ ہوگا اور مامور مال کا ضامن ہوگا۔

(ھ) اس شق کا جواب تفصیل کے ساتھ اوپر مذکور ہو چکا کہ آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہے، اور اس مسلک کو دلیل کے اعتبار سے راجح قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو (جواہر الفقہ)۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے، یا نہیں اس سلسلے میں قدرے تفصیل ہے۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب نے اپنی کتاب میں پانچ صورتیں ذکر کی ہیں، کچھ میں مامور کو تمتع یا قران کی گنجائش ہے اور کچھ میں تمتع، قران کی گنجائش نہیں، طوالت کی غرض سے ان تمام شکلوں کو نہیں لکھا جارہا ہے (نظام الفتاوی ۱۵۲، ملاحظہ ہو)۔

۱۰۔ طواف زیارت سے قبل عورت کو حیض آجائے تو وہ کیا کرے۔

(الف) اگر کسی عورت کو طواف زیارت سے قبل حیض، یا نفاس آجائے تو وہ طواف زیارت نہ کرے، کیونکہ طواف زیارت مسجد میں ادا کیا جاتا ہے اور حائضہ کو مسجد میں داخل ہونے سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ فتح القدیر میں ہے:

لان الطواف في المسجد والحائض ممنوعة عن دخوله (فتح القدیر ۳/ ۲۳)۔

بلکہ پاکی کا انتظار کرے، پاک ہوجانے کے بعد طواف زیارت کرے البتہ اگر اتنی دیر عورت کے لئے

ناقابل برداشت ہو، خواہ جس مجبوری کی بناء پر ہو، تو اس صورت میں "الضرورات تبیح المحظورات" کے قاعدہ کے تحت طواف زیارت کی اجازت ہونی چاہئے اور اس صورت میں عورت گنہگار بھی نہ ہوگی۔

حیضها لا یمنع نسکا إلاالطواف ولا شئی بتأخیره إذا لم تطهر إلا بعد أیام النحر فلو طهرت فیها بقدر أکثر الطواف لزمها الدم بتأخیره (درمختار ۴/۱۹۰)۔

عورت کا حیض صرف مانع طواف ہے اور اس کے موخر کرنے سے کچھ لازم نہ آئے گا، جب ایام نحر تک پاک نہ ہو، اگر ایام نحر میں اکثر طواف کے مقدار پاک ہو جائے تو طواف کے موخر کرنے کی صورت میں دم لازم ہوگا۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت سے رکن ادا ہو جائے گا مگر گنہگار ہوگی اور اعادہ لازم ہوگا، بصورت عدم اعادہ ایک بدنہ دینا پڑے گا اور حج ادا ہو جائے گا۔

فإن طافت کانت عاصیة مستحقة لعتاب الله تعالی و لزمها الإعادة فإن لم تعده کان علیها بدنة وتم حجها (فتح القدیر ۳/۲۳)

پس اگر بحالت حیض طواف کرلیا تو گنہگار ہوگی اور اللہ کے عتاب کا مستحق ہوگی اور اعادہ لازم ہوگا اگر اعادہ نہ کیا تو اس پر بدنہ واجب ہوگا اور اس کا حج مکمل وتام ہو جائے گا۔

(ج) حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی صورت میں بکرا کافی نہ ہوگا بلکہ بدنہ ذبح کرنا لازم ہوگا۔

والشاة جائزة فی کل شئی إلا فی موضعین من طاف طواف الزیارة جنبا و من جامع بعد الوقوف بعرفة فإنه لا یجوز فیها إلا بدنة (فتح القدیر ۳/۱۶۱)۔

بکری دو جگہوں کے علاوہ ہر چیز میں (۱) جنبی شخص بحالت جنابت طواف زیارت کرے (۲) وقوف عرفہ کے بعد جماع کرے، ان دونوں صورتوں میں بدنہ واجب ہوگا۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ضروری ہے حرم مکہ سے باہر یا اپنے مقام پر ادا نہیں ہوگا، چنانچہ صاحب الجامع الأحکام القرآن "هدیا بلغ الکعبة" کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

أما الهدی فلا خلاف أنه لا بد من مکة، لقوله تعالی هدیا بلغ الکعبة.

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ہدی کی ادائیگی مکہ مکرمہ ہی میں ہوگی، باری تعالی کے ارشاد: "هدیا بلغ الکعبة" کی وجہ سے۔

۱۱۔ دوران سفر شوہر کا انتقال ہو جائے تو حج وعمرہ کا حکم۔

کسی عورت نے اپنے شوہر کے ساتھ سفر حج وعمرہ شروع کیا، پھر کسی وجہ سے اسی حالت میں اس کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی یا خاوند کا انتقال ہو گیا تو اب اس صورت میں عورت کیا کرے؟ آیا وطن واپس آ جائے، یا اپنا سفر جاری رکھے تو اس سلسلہ میں تاتارخانیہ اور مختصر الطحاوی میں یہ تفصیل ذکر کی گئی ہے:

۱۔اگر جہاں سے اس کے شوہر کا انتقال ہوا ہے وہاں سے اس کے وطن کی مسافت سفر شرعی ۴۸ میل سے کم ہے تو وہ اپنے وطن واپس آجائے۔

۲۔اور اگر اس کے وطن کی مسافت اس جگہ سے سفر شرعی کی مسافت سے زیادہ ہے اور مکہ معظمہ کی دوری کم ہے تو وہ اپنا حج جاری رکھے۔

۳۔اگر اس جگہ سے دونوں جانب سفر شرعی کی مسافت ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: جہاں سے اس کے شوہر کا انتقال ہوا ہے وہ شہر ہے تو اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بحالت عدت اس کے لئے خروج کسی جانب جائز نہیں، خواہ محرم کے ساتھ یا بلا محرم۔ بعد انقضاء عدۃ نکل سکتی ہے۔

من خرج بزوجته من بلده يريد الحج بها فمات عنها في بلد من البلد ان و بينها و بين بلدها الذي خرجت ثلثة ايام فصاعدا فإنها تخرج ما كانت في عدتها فلا بأس أن يخرج إذا انقضت عدتها وهذا قول ابى حنيفةؒ (مختصر الطحاوی ۲۱۹)۔

جو شخص اپنے شہر سے اپنی بیوی کے ساتھ حج کے ارادہ سے نکلا اور وہ شخص کسی شہر میں مر گیا اور اس عورت اور اس کے شہر کے مابین جہاں سے وہ نکلی ہے تین دن، یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہے تو عدت میں نکل سکتی ہے اور کوئی حرج نہیں کہ عدت کے ختم ہونے کے بعد خروج کرے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں محرم کے ساتھ نکلنا جائز ہے، اور اسی قول کو علامہ طحاویؒ نے راجح قرار دیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شہر جنگل یا دیہات جہاں ہو، اسے اپنی جان و مال کا خطرہ درپیش ہو، تو ایسی صورت میں عورت مختار ہوگی کہ اپنا سفر جاری رکھے یہاں تک کہ موضع امن کو پہنچ جائے، حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ موضع امن پہنچ جانے کے بعد عدت گذرنے سے قبل سفر جائز نہیں، امام صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ محرم کے ساتھ سفر کر سکتی ہے۔

مذکورہ پوری تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تاتارخانیہ ۲/۴۳۶، مختصر الطحاوی ۲۱۹، خلاصہ یہ کہ عدت کی حالت میں حج کرنا جائز ہے لیکن گنہگار ہوگی۔

وإن حجت وهى في العدة جاز حجها و كانت عاصية (ارشاد الساری الی مناسک الملاعلی قاری ۳۹)۔

اگر عورت نے بحالت عدت حج کیا تو اس کا حج ادا کرنا جائز ہوگا اور گنہگار ہوگی۔

۱۴۔ چونکہ منیٰ اور مکہ دونوں مستقل آبادیاں ہیں، گو بڑھتے بڑھتے دونوں مل گئی ہیں تو ایسی صورت میں جب تک کسی ایک جگہ پندرہ دن، یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت نہ ہو اس وقت تک آدمی وہاں مقیم نہیں ہو سکتا ہے، لہذا صورت مسئولہ میں مسافر شخص مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے قبل منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا بلکہ مسافر ہی شمار کیا جائے۔

أو ينوى.... إقامة نصف شهر ...بموضع واحد صالح لها...فيقصر إن نوى الإقامة

فی أقل منـه أی من نصف شهر او نوی فیه لکن فی غیر صالح کبحر أو جزیرة أو نوی فیه لکن بموضعین مستقلین کمکة و منیٰ (درمختار ۱/۵۲۸)۔

۱۳۔حرم میں وتر کی نماز:

نماز وتر ایک سلام سے ادا کی جائے یا دو سلام سے اس میں شدید اختلاف ہے: حنفیہ کے نزدیک نماز وتر ایک سلام سے پڑھی جاتی ہے، البتہ دوسرے حضرات کے یہاں وتر کی تین رکعت فصل کے ساتھ پڑھی جاتی ہے، دو رکعت ایک سلام سے پھر ایک رکعت مستقل طور پر پڑھی جاتی ہے۔اور ہر ایک کے اپنے اپنے دلائل ہیں۔

جمہور ائمہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فعل ہے کہ وتر دو سلام سے پڑھتے تھے اور اپنے اس عمل کا انتساب حضور اکرم ﷺ کی طرف کیا کرتے تھے۔

أنه کان یفصل بین شفعة و وتره بتسلیمة وأخبر ابن عمر أن النبی ﷺ کان یفصل ذلک (آثار السنن نقلاً عن درس ترمذی)۔

نبی اکرم ﷺ شفع اور اس کے وتر کے درمیان فصل کرتے تھے۔

اور حنفیہ کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے:

أن رسول الله ﷺ کان لا یسلم فی رکعتی الوتر (نسائی شریف ۱/۲۴۸)۔

رسول اللہ ﷺ وتر کی دو رکعت پر سلام نہیں پھیرتے تھے۔

نیز صحابہ کی ایک بڑی تعداد جس میں حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ شامل ہیں یہ حضرات بھی ایک ہی سلام سے تینوں رکعتیں پڑھتے تھے۔

نیز حضرت عائشہؓ کی روایت کو ترجیح مزید اس وجہ سے بھی ہے کہ حضور ﷺ وتر کی نماز گھر میں پڑھا کرتے تھے اور حضرت عائشہؓ سے زیادہ گھر کی واقفیت کون رکھتا تھا۔

البتہ حرم میں وتر پڑھنے والے حنفی شخص کے لئے باوجود یکہ ہمارا مسلک وصل کے ساتھ پڑھنے کا ہے لیکن جماعت کی فضیلت اور خود حرم میں نماز پڑھنے کی فضیلت کی بناء پر مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص مذکور امام حرم کی اقتداء کرلے اور فصل کے ساتھ وتر پڑھے۔جب گنجائش سمجھ میں آتی ہے تو بعد میں اعادہ کی بھی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

سراج الدین قاسمی
گڑھی سلیم پور، مرادآباد

۱۔ حج وعمرہ کی نیت سے، بغیر حدود حرم میں داخلہ:

اگر حج یا عمرہ کی نیت سے کوئی شخص حدود حرم میں داخل ہونے کا ارادہ کرتا ہے تو باتفاق فقہاء کرام میقات سے احرام باندھنا اس شخص کے لئے ضروری ہے۔

لیکن اگر کوئی شخص حج یا عمرہ کی نیت سے نہیں بلکہ اپنی کسی اور غرض سے مثلاً سیاحت، ملاقات، تجارت وغیرہ سے حدود حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے تو اب میقات سے اس شخص کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے کہ نہیں؟ اس سلسلہ میں حضرات ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ وامام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا ضروری ہے، امام شافعیؒ کا ایک قول یہی ہے لیکن ان کا راجح ترین قول یہ ہے کہ ایسی صورت میں اس شخص کو میقات سے احرام باندھنا ضروری نہیں ہے۔

۲۔ کثرت آمدورفت کی وجہ سے احرام کی پابندی سے مستثنیٰ:

صورت مسئولہ میں امام شافعیؒ کے مذہب کی بنیاد پر تو کوئی دقت اور پریشانی ہے ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک صرف حج یا عمرہ کے لئے احرام ضروری ہے، لیکن امام ابوحنیفہ وغیرہ حضرات کے مذہب کی بناء پر پریشانی یہ ہے کہ اگر ہر مرتبہ احرام باندھتے ہیں تو احرام باندھنا اور پھر اس احرام کو کھولنے کے لئے ارکان عمرہ ادا کرنا یہ بڑا مشکل مسئلہ بن جائے گا جبکہ دن میں بار بار حدود حرم آنا جانا ہوتا ہے، اور اگر احرام نہیں باندھتے ہیں تو پھر بغیر احرام حدود حرم میں داخلہ کی وجہ سے ہر بار دم جنایت لازم ہوگا، یہ بھی ایک بہت بڑی پریشانی ہے، لہذا ایسی صورت حال میں عدول عن المذہب یعنی امام شافعیؒ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے ایسے حضرات کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے اور احرام نہ باندھنے کی گنجائش دی جاسکتی ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع یا قران:

اہل مکہ اور داخل میقات رہنے والے حضرات اگر حج تمتع یا قران کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کر سکتے ہیں اور دم جنایت بھی نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان حضرات کو تمتع یا قران کرنے کی اجازت نہیں ہے صرف حج افراد ہی کر سکتے ہیں، لیکن اگر اس کے باوجود یہ حضرات تمتع یا قران کر لیتے ہیں تو پھر احناف کے مفتی بہ قول پر یہ تمتع یا قران جائز تو ہو جائے گا لیکن اس تمتع یا قران کے کرنے کی

وجہ سے گناہ ہوگا اور دم جنایت لازم ہوگا۔

۴۔اہل مکہ کی ایک مشکل کا شرعی حل:

احناف کے مذہب پر اشہر حج شروع ہو جانے کے بعد اس کی آدمی کے واسطے پریشانی ہے جو اسی سال حج بھی کرنا چاہتا ہے، پریشانی یہ ہے کہ اب یہ آدمی اگر اپنی کسی ضرورت سے مکہ سے باہر جا کر واپس آئے گا تو احرام باندھ کر آنا ضروری ہے، پھر اس احرام کے کھولنے کے لئے اس کو ارکان عمرہ ادا کرنا پڑیں گے تو اب اس کا ہونے والا حج تمتع ہو جائے گا جو ممنوع ہے، جس کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور اگر احرام نہیں کھولتا ہے تو اس کا ہونے والا حج قران ہو جائے گا جو کہ ممنوع ہے، نیز اس صورت میں حالت احرام میں باقی رہنے کی وجہ سے اور مزید پریشانیاں سامنے آجائیں گی، اور اگر بغیر احرام کے مکہ میں آتا ہے تب بھی بغیر احرام کے دخول حرم کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا، اور اس کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد حج کرنے تک مکہ سے باہر نہ جائے یہ تکلیف مالایطاق ہے جو کہ درست نہیں ہے، لہذا ان تمام مشکلات اور پریشانیوں کا شرعی حل صرف یہ ہے کہ عدول عن المذہب کیا جائے یعنی امام شافعیؒ کے مذہب کو اختیار کیا جائے۔

لیکن اب اس کی دو شکلیں ہیں: ایک تو یہ ہے کہ امام شافعی کے مذہب کے مطابق مکی کے لئے حج تمتع وقران کی اجازت دے دی جائے، دوسری شکل یہ ہے کہ بغیر احرام کے دخول کی اجازت دیدی جائے۔

خاکسار کے نزدیک دوسری شکل کو اختیار کرنا زیادہ مناسب اور سہل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ پہلی شکل کے مطابق اجازت دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ اب جب بھی یہ مکی آدمی مکہ سے باہر آکر مکہ میں داخل ہوگا تو احرام باندھنا ضروری ہوگا اور پھر ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے جس کے لئے کچھ نہ کچھ وقت ضرور درکار ہوگا، پھر اس کا حج تمتع یا قران ہو جائے گا اور اس پر دم شکر واجب ہوگا۔

اور اگر دوسری شکل کو اختیار کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ اس مکی آدمی کو باہر سے مکہ آتے وقت بغیر احرام کے آنے کی اجازت ہے تو اس میں کچھ بھی نہیں کرنا پڑتا ہے۔

بہرحال صورت مسئولہ میں امام شافعی کے مذہب پر احرام نہ باندھنے کی گنجائش دی جائے گی۔

۵۔آفاقی متمتع حج کے احرام سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے:

صحیح بات یہ ہے کہ حج سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے جتنے چاہے کر سکتا ہے اور اس کے حج تمتع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، چنانچہ اگر ایک کے بعد دوسرا عمرہ کر لیا تو دوسرے کے ذریعہ تمتع درست ہو جائے گا اور اگر دوسرے کے بعد تیسرا عمرہ کر لیا تو تیسرے کے ذریعہ تمتع ہو جائے گا یعنی جو عمرہ حج سے متصل ہوگا اسی کے ذریعہ تمتع درست ہو جائے گا۔

۶۔رمی جمرات میں نیابت:

(الف) واضح رہے کہ فی نفسہ رمی جمرات میں نیابت درست ہے۔

(ب) یہ نیابت ہر شخص کے لئے جائز نہیں ہے بلکہ صرف مجبور و مریض کے لئے درست ہے، اور صرف ازدحام اور بھیڑ کا ہونا جس کی وجہ سے کچھ پریشانی آتی ہے، صحیح سالم خاص طور سے نوجوانوں کے لئے عذر و مجبوری نہیں کہلائے گی بلکہ اس عذر و مجبوری کا معیار یہ ہے کہ اگر مقام رمی پر رمی جمرات کی جائے تو جان کا خطرہ ہو یا ایمان کا خطرہ ہو جیسے کہ کوئی بوڑھا ہے یا اپاہج ہے کہ اگر وہ مقام پر جاکر رمی کرتا ہے تو ازدحام کی وجہ سے خطرہ ہے کہ یہ صاحب واپس ہی نہ آپائیں گے بلکہ ہوسکتا ہے کہ جان سے ہاتھ دھونے پڑجائیں۔ اسی طریقہ سے عورت کہ وہ ازدحام کے باوجود رمی جمرات تو کرسکتی ہے لیکن اس کو اپنے ایمان کا خطرہ ہے تو ایسی حالت میں نیابت درست ہے، محض کسل اور سستی کی وجہ سے نیابت جائز نہیں ہے۔

۷۔ حکومت کی اجازت کے بغیر احرام باندھنا اور حالت احرام میں گرفتاری:

سعودیہ میں مقیم غیر ملکی جو حکومت کی اجازت کے بغیر احرام باندھ کر حکومت کی گرفت میں آگیا اور اس کو واپس کردیا گیا تو وہ احصار کی دو قسموں میں سے دوسری قسم میں داخل ہوگا، کیونکہ اس کو جو احصار پیش آیا ہے وہ اللہ کے حق کی وجہ سے نہیں بلکہ بندہ کے حق یعنی حکومت وقت کے حق کی وجہ سے پیش آیا ہے، بایں طور کہ حکومت نے اجازت نہیں دی تھی اور اس نے احرام باندھ لیا تو اب حکومت کو معلوم ہوا تو اس نے اس کو روک دیا اور پھر اس کو روکنے کا پورا حق حاصل ہے، جیسا کہ عورت اور غلام اپنے شوہر یا آقا کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لیں اور ان کو روک دیا جائے۔

چنانچہ اب یہ محصر فی الفور بغیر ہدی کے احرام کھول دے گا، فی الحال حلال ہونے کے لئے ہدی ضروری نہ ہوگا، نیز حلق و تقصیر بھی ضروری نہ ہوگا، البتہ اگر کرالے گا تو بہتر ہوگا اور اس پر دم احصار ضرور آئے گا جو بعد میں کبھی بھی ادا کردے گا۔

نیز احصار ختم ہوجانے کے بعد اس محصر پر قضا بھی ضروری ہوگی، اگر اس نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا تو صرف عمرہ کی قضا کرے گا، اور اگر حج کا احرام باندھا تھا تو ایک حج اور ایک عمرہ کی قضا ہوگی، اور اگر یہ قارن تھا تو ایک حج اور دو عمرے کی قضا ضروری ہوگی۔

اور احصار ختم ہوجانے کے بعد اگر حج کا وقت باقی ہے اور یہ محصر اسی سال حج کرنا چاہتا ہے تو پھر اسی سال حج کا احرام باندھ کر حج ادا کرے گا اور صرف حج ادا کرے گا، عمرہ ضروری نہ ہوگا، نیز اب قضا کی نیت بھی ضروری نہ ہوگی۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب:

موجودہ زمانہ میں حجاج کرام کی غیر معمولی کثرت و ازدحام، موسم کی شدت، مذبح کی دوری، سواری کا انتظام نہ ہونے کی وجہ سے عموماً سب کے لئے اور خصوصاً کمزوروں کے لئے مذبح جاکر از خود قربانی کرنا بہت مشکل ہوچکا ہے تو عام طور پر ایسا کیا جاتا ہے کہ دوسروں کو قربانی کرنے کی ذمہ داری سپرد کردی جاتی ہے اور قربانی کا وقت مقرر کرکے بتادیا جاتا ہے، لیکن دوسرے حضرات اس مقررہ وقت کا یا تو لاابالی پن کی وجہ سے خیال نہیں کرتے یا ان کے مسلک کے اعتبار سے تقدیم و تاخیر درست ہوتی ہے تو اس وجہ سے یہ حضرات قربانی کو مؤخر کردیتے ہیں جبکہ ادھر

قیام گاہ پر اس مقررہ وقت کی وجہ سے حاجی یہ سمجھ کر کہ قربانی ہو چکی ہے حلق کرا لیتے ہیں حالانکہ قربانی ابھی نہیں ہوئی ہوتی ہے بلکہ بعد میں ہوتی ہے تو اب ایسی شکل میں احناف کے مفتی بہ اور راجح قول کے اعتبار سے دم واجب ہوتا ہے جس کی وجہ سے حرج شدید لازم آتا ہے۔

لہذا اس مجبوری و پریشانی کے پیش نظر احناف کے قول مرجوح یعنی امام صاحب ہی کی ایک روایت اور حضرات صاحبین و دیگر ائمہ ثلاثہ کے قول کو اختیار کر لینے کی گنجائش نکالی جا سکتی ہے اور ترتیب کے ترک پر دم کے عدم وجوب کا فتویٰ دیا جا سکتا ہے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع وقران:

صورت مسئولہ کا حکم یہ ہوگا کہ آج کے دور میں جبکہ حج تمتع کا رواج پڑ چکا ہے اور افراد یا قران بہت کم ہو چکا ہے، کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً تمتع ہی تصور کیا جائے گا۔

(الف) آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا حج تمتع کر سکتا ہے۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر (کنایۃً اجازت کے ساتھ) حج تمتع کر سکتا ہے۔

(ج) آمر سے مامور نے صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والا یہ غالب گمان رکھتا ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیگا اور دیدیتا ہے تو تمتع کر سکتا ہے (مستفاد احسن الفتاوی ۴/۵۲۳)۔

(د) بعض فتاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ آمر دم تمتع اگر بخوشی ادا کرے تو پھر یہ دم آمر پر ہی آئے گا، اسی طریقہ سے تمتع کی اجازت کے ساتھ ساتھ اگر آمر مامور کو دم تمتع خود ادا کرنے کی بھی اجازت دیدیتا ہے تب بھی دم تمتع آمر پر ہی آئے گا پھر یہ اجازت آمر نے صراحۃً دی ہو یا کہ عرفاً و کنایۃً اجازت ہر دو شکلوں میں دم تمتع آمر ہی کے مال میں سے دیا جائے گا جیسا کہ آج کل تمتع کا رواج ہو چکا ہے تو عرفاً آمر کی طرف سے دم تمتع کی بھی اجازت سمجھی جائے گی۔

الاشباہ میں ہے: لأن المعروف كالمشروط (الاشباہ والنظائر ۱/۱۵۶)۔

(ہ) اس سلسلہ میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر میت نے وصیت ہی حج تمتع کی کی تھی اور اس کے ثلث مال میں اس کی وسعت بھی ہے تو حج عن المیت میں حج تمتع ہی کرنا ضروری ہوگا۔

اور اگر وصیت تو تمتع کی نہیں کی البتہ موصی کو تمتع کی اجازت دے دی تھی تو تب بھی تمتع کی اجازت ہوگی، اسی طرح اگر صراحۃً اجازت تو میت نے نہیں دی تھی لیکن عرف و رواج حج تمتع ہی کرنے کا ہو تو وہاں پر بھی حج عن المیت میں تمتع کی گنجائش ہوگی، یعنی حج عن المیت کا حکم اس سلسلہ میں حج بدل کی طرح ہوگا کیونکہ حج عن المیت حج بدل ہی کی ایک شکل ہے۔

۱۰۔ حیض یا نفاس کی حالت میں طواف زیارت کا حکم:

(الف) اس عورت کے لئے گنجائش ہے کہ اسی حالت میں طواف زیارت کرے، ضابطہ مشہور ہے:

الضرورات تبیح المحظورات۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن ادا ہوجائے گا البتہ گناہ ہوگا جس کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔

(ج) دم میں بدنہ یعنی بڑا جانور ذبح کرنا ہوگا، بکری یا بکرا کافی نہیں ہوگا۔

(د) اوردم کی ادائیگی مکہ ہی میں ضروری ہے، کما قال الزیلعی: کل دم یجب علی الحاج یختص بالحرم لقوله تعالی هدیا بالغ الکعبة و لا تحلقوا رؤوسکم الآیة (زیلعی ۲؍۹۰)۔

۱۱۔ سفرحج یا عمرہ میں اگر شوہر کا انتقال ہوجائے:

تمام تفصیلات دیکھنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مقام وفات سے اگر مکہ مسافت سفر سے کم اور گھر مسافت سفر پر ہو یا دونوں کم کم ہوں تو باتفاق حنفیہ عدت ہی میں حج یا عمرہ کرنے کی اجازت ہے، اور اگر دونوں مسافت سفر پر ہوں تو پھر امام صاحب کے نزدیک اجازت مطلقاً نہیں اور صاحبین کے نزدیک محرم کے ساتھ ہونے پر اجازت ہے وگرنہ تو نہیں۔

اسی کے ساتھ یہ بات پیش نظر رہے کہ اگر اس سال یہ خاتون حج یا عمرہ نہ کرپائے جس کا احرام باندھ کر چلی تھی تو آئندہ اس کی قضا ضروری ہوگی۔

۱۲۔ مکہ اور منیٰ دونوں جگہ پندرہ یوم قیام کی نیت سے مقیم ہوگا کہ نہیں؟

صورت مسئولہ کا حکم یہ ہے کہ مکہ اور منیٰ کی آبادی اگر اتنی متصل ہوچکی ہے کہ مذکورہ مقدار سے کم فاصلہ باقی ہے تو یہ آدمی مقیم ہوجائے گا اور اگر اتنی مقدار سے زائد فاصلہ ہے تو یہ آدمی مقیم نہیں بلکہ مسافر شمار ہوگا۔

۱۳۔ وتر کی نماز میں شافعی المسلک امام کی اقتداء کا مسئلہ:

صورت مسئولہ کا جواب یہ ہے کہ جماعت وحرمین کے ثواب کو پانے کے واسطے ابوبکر رازی کی روایت اور دیگر روایات پر عمل کرتے ہوئے شافعی المسلک امام کی یہاں پر اقتدا کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

مولانا عبدالرشید القاسمی، جونپور

ا۔ فقہائے احناف اس پر متفق ہیں کہ آفاقی کو بلا احرام جانا جائز نہیں خواہ حج یا عمرہ یا ضرورت متکررہ یا غیر ضرورت متکررہ کے لئے جانا چاہے۔

۲۔ فقہائے احناف متفق ہیں کہ میقات سے باہر رہنے والے کو بلا احرام مکہ اور حدود حرم میں جانا جائز نہیں، چاہے ضرورت متکررہ ہو یا غیر ضرورت متکررہ ہو، اور اہل میقات کے لئے ضرورت متکررہ کیوجہ سے بلا احرام جانا جائز ہے۔

دلائل: جناب رسول کریم ﷺ نے حطابین اور اصحاب فواکہ وغیرہ کو بلا احرام جانے کی اجازت فرمائی ہے کیوں کہ ان لوگوں کو احرام باندھنے میں مشقت اور حرج ہے اور حرج ومشقت میں ڈالنا شریعت کے منافی ہے۔

نیز جناب رسول کریم ﷺ نے حضرت معاذ سے فرمایا'' **یسرو لا تعسر** '' آسانی پیدا کرنا اور مشقت میں نہ ڈالنا۔

حضرت امام شافعی کا ایک قول جس کو علامہ نووی اور علامہ سید سابق اور حضرت شیخ الحدیث رحمہم اللہ نے مفتی بہ بتلایا ہے، نیز امام مالک کی ایک روایت اور امام احمد ابن حنبل اور سفیان ثوری اور صاحبین اور امام ابوحنیفہ اور فقیہ ابو اللیث اور امام ابوعمرو کے بقول فقہاء امصار میں کچھ اختلاف نہیں، اور حضرت شہاب زہری، حسن بصری، ابن وہب، داؤد ابن علی اور اہل ظاہر یہ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین کا مذہب یہ ہے کہ میقات سے باہر رہنے والے کو رات ودن میں بکثرت ضرورت متکررہ کی بناء پر بلا احرام مکہ جانا جائز ہے۔

ان تمام جلیل القدر ائمہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱) جناب رسول کریم ﷺ فتح مکہ کے موقع پر مکہ میں تشریف لائے اس حال میں کہ آپ کے سر مبارک پر کالا عمامہ تھا، دوسری روایت میں ہے کہ آپ کے سر مبارک پر مغفر تھا، یہ دلیل فقہاء احناف کی دلیل سے علیحدہ ہے۔

(۲) جناب رسول اللہ ﷺ نے مواقیت کو انھیں لوگوں کے لئے مقرر فرمایا ہے جو ان سے حج یا عمرہ کی نیت سے گذریں، لہٰذا اس صورت میں احرام کا باندھنا واجب ہوگا اور جو حج یا عمرہ کی نیت سے ان مواقیت سے نہ جائے بلکہ کسی ضرورت کی بناء پر جائے تو بلا احرام جانا جائز ہو۔

(۳) جناب رسول اللہ ﷺ نے حطابین اور اصحاب فواکہ اور غلہ وغیرہ لے جانے والے کے لئے بلا احرام داخل ہونے کی اجازت دی ہے کیونکہ ان پر احرام کا واجب کرنا حرج عظیم اور مشقت میں ڈالنا ہے۔

لہٰذا فقہائے احناف کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ اہل مواقیت کو اسی دلیل اور علت کی بناء پر بلا احرام جانے کی اجازت دی گئی ہے، غور طلب بات یہ ہے کہ فقہائے احناف کی جو علت ہے وہی علت بقیہ تمام ائمہ کی بھی ہے، لہٰذا علت اور دلیل ثالث دونوں مشترک ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ احناف نے حطابین کی جو اجازت دی ہے اس میں اہل مواقیت کو مستثنیٰ کردیا ہے، اور مستثنیٰ کی وجہ بھی یہ ہے کہ اہل مواقیت ہی کو بکثرت مکہ میں جانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

لہٰذا صورت مسئولہ نمبر (۱) میں جن ضرورتوں کو بیان کیا گیا ہے، مثلاً تجارت، ملاقات وغیرہ، اور صورت مسئولہ نمبر (۲) میں جن ضرورتوں کو بیان کیا گیا ہے ان کے اندر بعینہ یہی علتیں پائی جارہی ہیں، اور بقیہ ائمہ خصوصاً حضرت امام شافعی کے مطابق دلیل اور علت یہ عام ہے، چاہے میقات کا باشندہ ہو یا مکہ کا یا میقات کے اندر یا باہر کا یا کسی اور شہر کا، جب ضرورت متکرر ہ پائی جائے گی تو اس صورت میں بلا احرام مکہ اور حدود حرم میں جانا جائز ہے، لہٰذا ٹیکسی ڈرائیور، ٹینکر ڈرائیور، ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں وغیرہ کو بلا احرام جانا جائز ہے۔

نیز سوال نمبر (۱) میں ملاقات یا تجارت کی غرض سے جانے کی بات کہی گئی ہے، لہٰذا حضرات شوافع کے نزدیک احرام باندھنا مستحب ہے، اور امام مالک اور احمد ابن حنبل کے نزدیک احرام ضروری ہے۔

لہٰذا اگر صرف ملاقات یا کبھی کبھار تجارت کے لئے جانا ہے تو بلا احرام جانا جائز نہیں ہے۔ اور سوال نمبر (۲) میں جو ضرورتیں بیان کی گئی ہیں ان میں بلا احرام جانا جائز ہے۔

اجازت کی حد یہ ہے کہ ڈرائیور، ایجنٹ اور ملازم حضرات دن میں تین یا چار چکر لگائیں یا روزہی آمد و رفت کریں یا ہر دوسرے دن آئیں، ان شکلوں میں بلا احرام مکہ اور حدود حرم میں داخل ہونا جائز ہے، اور اگر ہفتہ میں ایک مرتبہ یا پندرہ روز وغیرہ کے بعد جانے کی ضرورت پڑتی ہے تو بلا احرام جانا جائز نہیں، کیوں کہ اس صورت میں حرج اور مشقت نہیں ہے، اور جناب رسول اللہ ﷺ نے بلا احرام جانے کی اجازت فرمائی ہے اس میں حرج اور مشقت ہے۔

۳۔ امام اعظم اور بعض تابعین کے نزدیک تمتع صرف آفاقیوں کے لئے جائز ہے، مکی اور جو مکی کے حکم میں ہیں ان کے لئے تمتع کی اجازت نہیں بلکہ فقہائے احناف نے تو اس گنجائش کو بھی خارج از امکان کر دیا کہ حدود میقات کے ادھر تک رہنے والوں کے لئے بھی تمتع کی اجازت نہ ہوگی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک تمتع مکی اور غیر مکی سبھی کے لئے جائز ہے۔

آیت مذکورہ ''ذلک لمن لم یکن ...... الآیۃ'' کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، ذلک کا مشار إلیہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ''فمن تمتع'' ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ''ذلک'' کا اشارہ وجوب قربانی ہے، نیز حاضری المسجد الحرام سے مراد امام اعظم کے نزدیک مکہ اور جوار مکہ اور حدود میقات کے ادھر تک رہنے والے ہیں، اور امام شافعی کے نزدیک حاضری المسجد الحرام سے مراد مکہ سے قصر نماز کی مسافت تک رہنے والے ہیں۔

لہٰذا یہ ایک امر مجتہد ہے یعنی مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے لئے سہولت کی اجازت دی جائے وہ یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع کی گنجائش ہے اگر تمتع کرنا چاہے تو کر سکتا ہے لیکن اولیٰ اور افضل یہ ہے کہ تمتع نہ کرے اس لئے کہ تمتع کی معنی فائدہ اٹھانے کے ہیں، اور اصطلاح فقہ میں تمتع کہتے ہیں دو افعال کو ایک ہی سفر میں ادا کرنا، لہٰذا آفاقی کے لئے تمتع جائز ہے بلا کسی اختلاف کے، مگر مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع کی گنجائش ہے۔

(۱) یہ بات واضح ہے کہ مسلک احناف میں تمتع صرف آفاقیوں کے لئے ہے مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع کی اجازت نہیں بلکہ فقہائے احناف نے تو اس گنجائش کو بھی خارج از امکان کر دیا کہ حدود میقات کے ادھر تک رہنے والوں کو بھی تمتع کی اجازت نہیں۔

(۲) آیت مذکورہ کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، امام اعظم کے نزدیک ''ذلک'' کا مشار الیہ فمن تمتع ہے، اور

امام شافعی کے نزدیک "ذلک" کا اشارہ وجوب قربانی ہے۔

(۳) حاضری المسجد الحرام سے مراد حنفی کے نزدیک مکہ، جوار مکہ اور حدود میقات کے ادھر تک رہنے والے ہیں، اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک حاضری المسجد الحرام سے مراد مکہ سے قصر مسافت تک رہنے والے ہیں۔

(۴) "ولیس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة" تمام کتب حنفیہ کا متن یہی ہے، اس متن میں تین احتمال ہیں:

پہلا احتمال یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع اور قران جائز نہیں۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص اشہر حج میں مطلقاً عمرہ نہ کریں۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص نے تمتع کرلیا تو جائز ہے مگر تمتع کی فضیلت سے محروم رہیں گے۔

۵۔ إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. استدلال تو وہی صحیح ہے جس میں احتمال نہ ہو اور جب احتمال ہوگیا تو استدلال باطل ہو جائے گا، پھر یہ احتمال حضرات فقہاء نے پیدا کئے ہیں جن کی دقیقہ نظری اہل دنیا کو مسلم ہے پھر اگر باطل نہ کہا جائے تو کم از کم استدلال مضبوط نہیں رہے گا۔

(۶) علامہ ابن ہمام کے بھی دو قول ہیں قول اول جواز کا اور قول ثانی عدم جواز کا، لہذا مشہور قول اور راجح عدم جواز کا ہے اور مرجوح اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص کو تمتع کی اجازت ہے۔

(۷) لہذا سوال نامے میں جس تنگی اور دشواری کی بات کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اشہر حج میں مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کو پریشانیاں لاحق ہوتی ہیں اور ان پریشانیوں کو دور کیا جاسکتا ہے ائمہ ثلاثہ اور غیر مفتی بہ اقوال پر عمل کرکے، لہذا مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش ہے۔

۴۔ حنفی مقیم کا اشہر حج میں میقات سے باہر جانا:

مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں اگر وہ اپنی کسی ایسی ضرورت سے اشہر حرم میں میقات کے باہر گئے جس میں تکرار پائی جاتی ہو مثلاً ڈرائیور یا ملازمت یا ایجنٹ کے قبیل سے ہو پھر وہ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے لگے تو یہ ان کے حق میں ناقابل تحمل مشقت موجود ہے اور چونکہ ان حضرات کو اسی سال حج بھی کرنا ہے لہذا ان حضرات کو امام شافعی کے مذہب پر عمل کرنا جائز ہے یعنی بلا احرام مکہ میں واپس بھی آجائیں اور تمتع بھی کرلیں، جواز کی تفصیلات سوال نمبر (۱،۲،۳) میں گذر چکی ہیں لہذا بلا کسی کراہت کے واپس آنا جائز ہے، اور اس اجازت کی اصل علت مشقت اور حرج ہے، اور مشقت وحرج کی بناء پر حضرت امام شافعی نے اجازت دی ہے۔

امام دار الہجرۃ امام مالک کے نزدیک بھی بلا احرام داخل ہونے کی اجازت ہے، فرماتے ہیں کہ کوئی مکہ سے نکلا اور قریب کی جگہ سے ضرورت پوری کرکے لوٹ آیا تو بلا احرام مکہ جانا جائز ہے۔

لہذا مکہ میں مقیم حنفیوں کے لئے جو مشکل بیان کی گئی ہے اس میں کثرت دخول اور ضرورت متکررہ اور حرج ومشقت پائی جارہی ہے، اس بناء پر اس کے لئے امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک بلا احرام میقات سے واپس آنا اور مکہ میں جانا اور تمتع یا قران کرنا جائز ہے کیونکہ احرام کی صورت میں اس شخص پر ناقابل تحمل مشقت اور حرج ہے۔

۵۔ امام بخاریؒ نے بخاری میں "باب من اعتمر قبل الحج" قائم کیا ہے اور کتب حنفیہ میں مفتی بہ قول یہی ہے کہ سال کے سوائے پانچ دنوں کے تمام دنوں میں عمرہ کرنا جائز ہے، نیز حضرات شوافع اور حنابلہ نے بھی یہی فتوی دیا ہے بلکہ شوافع کے نزدیک تو یہ بھی جائز ہے کہ اگر کوئی شخص ایک دن میں کئی بار عمرہ کرے تو جائز ہے، احناف اور شوافع اور حنابلہ کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالی عنہا کی حدیث ہے کہ جس میں آپ نے حضور اکرم ﷺ کے حکم سے ایک ماہ میں دو مرتبہ عمرہ کیا، نیز صحیحین کی دو حدیثیں اور ہیں: اعتمر ﷺ أربع عمر الخ. العمرة إلى العمرة، یہ اور بات ہے کہ دلیلوں میں سب سے قوی دلیل حدیث عائشہ ہے، اور دوسرے دلائل اتنے واضح نہیں ہیں لہذا تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج سے پہلے جمہور کے نزدیک مزید عمرہ کرسکتا ہے پوری پوری گنجائش ہے۔

۶۔ الف: عمل رمی میں دوسرے شخص کو نائب بنا سکتے ہیں۔

ب: رمی میں نیابت صرف مریض اور معذورین اور ازدحام کے خوف سے ہوسکتی ہے محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے نائب بنانا جائز نہیں ہے۔

۷۔ سوالنامہ میں سعودیہ عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کی حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے اور بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرے کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دئے جاتے ہیں، اس پریشانی کا ذکر کیا گیا ہے، لہذا ایسے لوگ بھی، صحابہ میں سے عبداللہ ابن مسعود، ابن عباس، زید ابن ثابت اور تابعین میں سے عطاء، ابراہیم نخعی سفیان ثوری نیز فقہائے احناف کے نزدیک محصر کے حکم میں ہیں، کیونکہ علامہ ابن ہمام اور علامہ شامی وغیرہ نے یوں فرمایا ہے: أي السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر " یعنی جب بادشاہ اس شخص کو اس کے مقصد سے روک دے تو محصر ہوگیا، لہذا غیر ملکیوں کو حکومت جو بلا اجازت ہونے کی بناء پر روک دیتی ہے تو یہ محصر کے حکم میں ہے (فتح القدیر ۳/۱۲۵) نیز اختلاف مسالک میں یہ بات گذر چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اسباب احصار مختلف ہیں ان میں سے سبب عدو بھی ہے، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی سبب احصار عدو ہے، لہذا حکومت کا غیر ملکیوں کو حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دینا یہ متفقہ سبب ہے، اب رہا مسئلہ کہ یہ کیسے ختم ہوگا تو احناف کے نزدیک حل یہ ہے کہ حرم میں ہدی بھیج دے اور ذبح کا وقت متعین کرلے، نیز اسی وقت میں حلال ہوجائے اور شوافع کے نزدیک مسئلہ آسان ہے کہ وہیں ذبح کرے حلق یا قصر بھی کرائے، لیکن اگر کوئی اس صورت میں ہو کہ نہ ہدی بھیج سکتا ہے اور نہ ہدی کا انتظام کرسکتا ہے، تو اس صورت میں امام ابو یوسف کے مسلک پر عمل کرے گا کہ صرف حلق کرا کر حلال ہوجائے گا اور آئندہ سال قضاء کرے گا۔

۸۔ کیا ترتیب بین الرمی والذبح والحلق واجب ہے:

پہلے مذاہب اربعہ ملاحظہ فرمائیں:

مذہب امام ابوحنیفہ:

امام اعظم کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کے عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے البتہ طواف زیارت کسی پر مقدم کرنے کی وجہ سے کوئی دم نہیں ہے۔

امام سرخسی اپنی مشہور کتاب مبسوط سرخسی میں مسلک امام اعظم کی یوں ترجمانی فرمارہے ہیں:

من قدم نسكا على نسک كان حلق قبل الرمی أو نحر القارن قبل الرمی أو حلق قبل الذبح فعليه دم عند ابی حنيفة رحمه الله تعالى (مبسوط سرخسی ۴/۴۱-۴۲)۔

مذہب امام مالکؒ:

اگر قارن نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو دم واجب ہے لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم کیا تو درست نہ ہوگا، لہذا پہلے رمی کرے پھر نحر کرے پھر طواف زیارت۔

فاذا قدم الا فاضة على الرمی أجزا طوافه وبهذا قال الشافعی وقال مالک لا تجوز الإفاضة والرمی ثم لينحر ثم ليفض (المغنی ۳/۴۴۸)۔

مذہب شافعیہ وحنابلہ:

حضرات شوافع اور حنابلہ کی راجح روایت یہ ہے کہ رمی، قربانی اور حلق کا وقت یوم النحر کے نصف لیل سے ہوجاتا ہے، لیکن سنت رمی کو مقدم کرنا ہے پھر قربانی پھر حلق پھر طواف افاضہ۔

وقال الشافعية والحنابلة فی الراجح من الروايتين عندهم يدخل وقت الرمی والذبح والحلق بنصف ليلة النحر لكن السنة تقديم الرمی فنحر فحلق فالطواف إفاضة (الفقہ الاسلامی ۲/۲۰۹)۔

۹۔ الف۔ حج بدل کرنے والے کو جب تک آمر حج قران یا تمتع کی اجازت نہ دیدے مامور کو حج قران یا تمتع کرنا جائز نہ ہوگا۔

ب۔ حج بدل کرنے والے کو آمر نے قران اور تمتع کی اجازت دیدی ہے خواہ مجملاً ہی دی ہو مثلاً بایں طور کہ تم کو اختیار ہے کہ میری طرف سے جس طرح چاہو حج بدل کرآؤ تو اس صورت میں مامور کو حج تمتع اور قران دونوں کرنا جائز رہے گا۔

ج۔ مامور نے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دیدیگا تو تمتع کرنا جائز ہے۔

د۔ باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع کے بارے میں فرق ہے۔ اگر آمر نے صرف تمتع کی اجازت دی ہے تو دم تمتع مامور کے مال میں سے ہوگا اور اگر دم تمتع کی بھی اجازت دی تو دم تمتع آمر کے مال میں سے ہوگا۔

ھ۔ اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے بھی تمتع کی گنجائش نہ ہو تو بھی حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے کیونکہ آج حکومت کے قوانین شدید تر ہیں ہر شخص سفر کا خود مجاز نہیں ہے پھر احرام کی پابندیوں کا جھیلنا انتہائی دشوار ہے لہذا بلا اجازت آمر تمتع کرنے کی گنجائش ہے۔

د۔ حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش دو حال سے خالی نہیں:

۱۔اگر وصیت کی ہے مگر تہائی تر کہ بعد ادائیگی حقوق میت کے مکان سے کافی نہ ہو تو خارج میقات سے بھیجنا کافی ہوگا، نیز جس حج کی وصیت کی ہے مامور پر وہی لازم ہوگا۔

۲۔ہاں اگر ورثاء اپنے ذاتی مال سے تبرع کے طور پر حج بدل کرا رہے ہیں تو ورثاء کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہوگی چونکہ اس زمانے میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع کا اذن ثابت ہے اس لئے صراحتاً اذن ضروری نہیں۔

۱۰۔کیا حالت حیض میں طواف زیارت کی گنجائش ہے:

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ طواف زیارت حج کا رکن ہے بلا اس کے حج ادا نہیں ہوگا کیوں کہ ارشار باری ہے:"ولیطوفوا بالبیت العتیق" امام عبدالبر نے فرمایا کہ حج کے فرائض میں سے طواف زیارت ایک فرض ہے، علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں۔

الف۔ حائضہ اور نفساء کے لئے اجازت ہے کہ ناپاکی کی حالت ہی میں طواف زیارت کرلیں، کیونکہ شریعت اسلامیہ آسانی پیدا کرنا چاہتی ہے نہ کہ دشواری۔

ب۔ حائضہ اور نفساء نے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلیا تو رکن اداء ہو جائے گا اور دم لازم ہوگا جیسا کہ حضرات فقہاء نے صراحت کی ہے۔

ج۔ نیز یہ دم جو لازم ہوگا وہ بدنہ یعنی اونٹ، گائے، بھینس وغیرہ ہوگی، بکرا کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

د۔ اور اس دم کی ادائیگی حرم میں ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر اگر کہیں دم دیا گیا ہے تو وہ ادا نہیں ہوگا۔

۱۱۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ باب الاحصار میں سے ایک مسئلہ عدت بھی ہے کہ اگر کسی عورت نے حج کا احرام باندھا پھر شوہر نے طلاق دیدی جس سے عدت لازم ہوگئی لہٰذا اب وہ عورت محصرہ کے حکم میں ہوگی اگر چہ وہ مقیمہ ہو یا مسافرہ، نیز اس کے ساتھ کوئی محرم بھی ہو، صاحب درمختار فرماتے ہیں کہ" او موت محرم" یعنی کوئی عورت کہ اس کا شوہر سفر حج میں انتقال کرگیا تو وہ محصرہ ہوگئی، اب اس کے وطن اور مکہ کے درمیان مسافت سفر کم ہے تو وہ عمرہ کرکے واپس ہو جائے گی اور اگر زیادہ ہے تو وہ محصرہ ہو جائے گی۔

لہٰذا ایسی عورت کے لئے ممکن ہو تو ایک سال روک کر آئے یا آئندہ سال واپس جائے، اگر عذر شرعی کیوجہ سے نہ جاسکے تو حج بدل کی وصیت کر جائے، مگر چونکہ آج کے احوال میں حکومت کے قوانین سخت ہو گئے ہیں اور بہت سی ناقابل برداشت دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، لہٰذا شوہر کے انتقال کے وقت مکہ معظمہ میں ہو تو عرفات نہ جائے بلکہ افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جائے اور حلال ہونے کے بعد واپس چلی آئے اور آئندہ سال جا کر قضا کرے۔

اس سے معلوم ہوا کہ مسافت قصر یا اس سے زائد کا سفر عورت کو بغیر محرم کے یا شوہر کے کرنا جائز نہیں ہے، یہ عام اور مطلق ہے، سفر حج میں جانے والی عورت کے لئے بھی ہے، لہٰذا سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو وہ ایام عدت میں عمرہ اور حج ادا کر سکتی ہے، چونکہ آٹھ ذی الحجہ کو جو مناسک حج ادا کرنیکے لئے جانا پڑیگا وہ مسافت قصر سے بہت کم ہوگا اور مخالفت والا حکم جو حدیث پاک سے منقول ہے لاگو نہ ہوگا، کیونکہ منیٰ کا سفر ہوگا تو وہ صرف چار میل کا ہوگا پھر منیٰ، عرفات، مزدلفہ کا سفر ہوگا وہ آٹھ تو میل سے زیادہ کا نہ ہوگا، اسی طرح حدود حرم کے ہر

مقام سے کہیں سے بھی مسافت قصر نہ ہوگی، لہٰذا اگر عورت مکہ یا جوار مکہ میں ہے اور وہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے تو اس کے لئے حج اور عمرہ کرنا جائز ہے کیونکہ اگر روک دیا جائے گا تو وہ بہت سی پریشانیوں میں مبتلا ہو جائے گی، اور اگر عورت مسافت قصر کا سفر یا اس سے زائد کا سفر طے کر کے حج ادا کرے گی تو بھی فریضۂ حج بکراہت ادا ہو جائے گا۔

۱۲۔ کیا منیٰ میں قصر ہے یا اتمام؟

جمہور ائمہ کے نزدیک منی میں قصر سفر کی بناء پر جائز ہے، طے یہ کرنا ہے کہ منی مکہ سے کتنی مسافت پر ہے معلوم ہوا کہ منی چار میل کی دوری پر ہے، لہٰذا احناف کا اصول یہ ہے کہ اگر پندرہ روز یا اس سے زائد کسی آبادی میں اقامت کی نیت کر لی ہے تو قریب کی آبادی میں قصر نہیں کر سکتا ہے۔ قریب سے مراد اتنی دوری ہے کہ جتنے میں قصر کی اجازت نہ ہو، اور منی مکہ سے چار میل پر ہے، لہٰذا منی عرفات اور مزدلفہ اور پھر منی میں حاجی کے لئے قصر جائز نہیں ہے اور اگر مکہ میں پندرہ روز قیام نہیں کیا ہے تو ان مذکورہ مقامات پر قصر کرنا جائز ہے۔ اور ابھی یہ بات عرض کی جا چکی ہے کہ مکی اور جوار مکہ کے باشندوں کے لئے منیٰ میں قصر کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ حضور نے جو قصر کیا تھا وہ سفر کی بنا پر تھا، اور مکی اور جوار مکہ کے باشندے منیٰ سے قریب ہیں، معلوم ہوا کہ قصر کی علت شرعی بعد ہے، مکی اور جوار مکہ کے لئے یہ شرعی بعد نہیں پایا جاتا ہے، لہٰذا جو حاجی ایام حج سے پندرہ روز قبل مکہ میں قیام کر چکا ہے وہ مکی کے حکم میں ہے، اسی بنا پر منی وغیرہ میں قصر کی اجازت نہیں ہے، اور اگر پندرہ یوم سے قبل ہی وہ منی چلا جاتا ہے تو چونکہ وہ مسافر شرعی ہے لہٰذا قصر کرے گا، اور احناف کے اصول کے مطابق جب قریب کی آبادی میں قصر کی اجازت نہیں ہے تو دونوں کے ایک ہو جانے کی بناء پر کیونکر اجازت ہوگی۔ نیز مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص چار روز کہیں قیام کرلے تو نماز پوری پڑھے گا، لہٰذا چار روز سے قبل کوئی حاجی منی چلا جائے تو قصر کرے گا یہی احناف کا بھی فتویٰ ہے۔

۱۳۔ علامہ ابن ہمام حنفیہ کے ترجمان اور قول راجح اور مفتی بہ کے امین ہیں فرماتے ہیں کہ جماعت اور مجمع کی رعایت میں حنفی مقتدی کے لئے شافعی امام کے پیچھے وتر کی نماز میں دو وجہ سے اقتداء جائز نہیں ہے۔

ایک تو یہ کہ فقہاء احناف کا اس پر اجماع ہے کہ فرض پڑھنے والے کے لئے نفل پڑھنے والے کے پیچھے اقتداء جائز نہیں ہے، اور وتر میں دو مسئلے بنیادی پیش آتے ہیں:

(۱) فقہاء احناف کے نزدیک وتر کی نمازوں میں فصل جائز نہیں ہے، نیز حضرات شوافع کے یہاں عملاً فصل ضروری ہے، بغیر فصل کے کوئی امام اور مقتدی ان کے یہاں وتر کی نماز نہیں پڑھتا ہے۔

(۲) احناف کے نزدیک مفتی بہ قول یہ ہے کہ وتر کی نماز واجب ہے اور شوافع وغیرہ کے نزدیک وتر کی نماز نفل ہے، لہٰذا شافعی امام بنیت نفل امامت کرے گا اور حنفی مقتدی بنیت واجب پڑھے گا، اور عملی اعتبار سے احناف کے نزدیک وتر کی نماز واجب بمعنی فرض ہے، لہٰذا حرمین میں حنفی مقتدی کے لئے بالکل گنجائش نہیں ہے کہ وہ امام اور جماعت اور مجمع کی رعایت میں شافعی امام کے پیچھے اقتداء کریں، کیوں کہ اس میں مذکورہ بالا دونوں خرابیاں پیدا ہوں گی، لہٰذا حنفی مقتدیوں کو تراویح کے بعد علیحدہ ہو کر منفرداً یا جماعتاً وتر کی نماز پڑھنی ہوگی۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مبارکپور اعظم گڑھ

۱،۲۔ آفاقی یعنی میقات سے باہر رہنے والا اگر حدود حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ حج وعمرہ یعنی جیسا موقع ہو، کا احرام باندھ کر حدود حرم میں داخل ہو۔ خواہ حرم میں داخل ہونے کا مقصد حج وعمرہ ہو، یا تجارت و ملاقات، یا ان کے علاوہ کوئی اور مقصد ہو۔

ہدایہ میں ہے:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد (ہدایہ ۱/۱۱۴)۔

پھر آفاقی جب اس تک دخول مکہ کے قصد سے پہونچ جائے تو اس پر واجب ہے احرام باندھنا، خواہ قصد حج کا ہو یا عمرہ کا، یا ان دونوں کا قصد نہ ہو۔

امام شافعیؒ کے نزدیک احرام حج وعمرہ کے ارادہ رکھنے والوں کے ساتھ مخصوص ہے، لہذا وہ اس شخص کو بغیر احرام حدود حرم میں داخل ہونے کی اجازت دیتے ہیں جو حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو، بلکہ اس کی غرض دخول مکہ سے تجارت ہو، یا ملاقات، یا محض سیر وتفریح۔

ان کا استدلال فتح مکہ کے واقعہ سے ہے کہ خود حضور ﷺ اور آپ کے صحابہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے تھے۔ اس کا جواب احناف کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ یہ حضور ﷺ کے خصوصیات میں سے ہے۔ اور اس دن کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسا کہ فتح مکہ کے خطبہ میں خود آپ ﷺ نے صراحت کردی ہے:

إن مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والأرض وانها لم تحل لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۲/۳۳۵)۔

بے شک مکہ محترم ہے اللہ نے اس کو اسی دن سے محترم بنایا ہے جس دن آسمان وزمین کو پیدا فرمایا۔ اور وہ میرے بعد کسی کے لئے حلال نہیں بے شک اس کو میرے لئے دن کے ایک ساعت میں حلال کیا گیا، پھر اس کی حرمت قیامت تک کے لئے لوٹ آئی۔

دلائل کے اعتبار سے حنفیہ کا مسلک بالکل قوی اور مضبوط ہے، جیسا کہ ماقبل کی تفصیلات سے قدرے وضاحت ہوئی۔ البتہ سوال میں درج حرج ومشقت کے پیش نظر احقر کا رجحان یہ ہے کہ ٹیکسی ڈرائیور، تجارتی سامان لے جانے والے ملازمین، تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں اور ان لوگوں کے سلسلے میں جن کو بار بار حدود حرم میں آنا جانا پڑتا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ تعالی کے مسلک پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

۴،۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج (حج کے مہینے) شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست نہیں ہے، یعنی مکی کے لئے تمتع، یا قران کی گنجائش نہیں ہے۔

ہدایہ میں ہے:

(ولیس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة) خلافا للشافعي والحجة عليه قوله تعالى: "ذلک لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" ولأن شرعهما للترفة بإسقاط إحدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي ومن كان داخل الميقات فهو بمنزلة المكي حتى لايكون له متعة ولا قران. (ہدایہ مع الفتح ۴۲۹/۲)۔

اہل مکہ کے لئے نہ تمتع ہے اور نہ قران، بلکہ ان کے لئے خاص طور سے افراد ہے، اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ اور حجت ان کے خلاف باری تعالیٰ کا قول:" ذلک لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" ہے، اور اس لئے کہ ان دونوں کو شریعت نے دوسفروں میں سے ایک کو ساقط کر دینے کی سہولت کی بنا پر مشروع کیا ہے۔ اور یہ آفاقی کے حق میں ہے اور جو شخص میقات کے اندرون ہو وہ بھی مکی کے درجے میں ہے حتی کہ ان کے لئے نہ تو تمتع ہے اور نہ ہی قران۔

فتح القدیر میں ہے:

ترجمہ: اسی کے موافق وہ بات ہے جو غایۃ البیان کے اندر ہے، وہ یہ کہ اہل مکہ کے لئے نہ تو تمتع ہے اور نہ ہی قران، ان میں سے جو بھی تمتع کرے یا قران کرے اس کے اوپر دم ہے اور وہ دم جنایت ہے اس کو نہیں استعمال کر سکتا ۔ صحیح روایت ابن عمرؓ سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اہل مکہ کیلئے نہ تو تمتع ہے اور نہ قران، اور صاحب تحفہ نے عرض کیا کہ باوجود اس کے کہ اگر تمتع کر لیتا ہے تو درست ہے، البتہ گنہ گار ہوگا اور اس کے ذمے دم جبر ہوگا، ہم انشاء اللہ حاکم کے کلام کو مصرح طور سے ذکر کریں گے (فتح القدیر ۴۲۸/۲، اور تفصیل کے لئے دیکھئے: عنایہ مع الفتح ۴۲۸/۲)۔

۵۔ احقر کے نزدیک سوال میں درج مکی کے ان اعذار اور تنگی و دشواریوں کے پیش نظر مکی کے لئے امام شافعی رحمہ اللہ کے مسلک پر عمل کی گنجائش ہے بدلیل دفع الحرج ورفع المضرة۔

تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے پہلے اگر مزید عمرے کرنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں ہے، ورنہ اس کا تمتع باطل ہو جائے گا۔

درمختار میں ہے:

أفاد أنه يفعل مايفعله الحلال فيطوف بالبيت ما بدا له ويعتمر قبل الحج و صرح في اللباب بأنه لا يعتمر أي بناء على أنه صار في حكم المكي وأن المكي ممنوع من العمرة في أشهر الحج و إن لم يحج وهو الذي حط عليه كلام الفتح وخالفه في البحر وغيره بأنه ممنوع من العمرة إن حج من عامه (درمختار ۲۱۲/۳)۔

فائدہ دیتا ہے اس بات کا کہ وہ و نعال کرے جو حلال کرتا ہے، پس طواف بیت اللہ کرے جو کچھ اس کے لئے ظاہر ہو۔ اور عمرہ کرے حج سے پہلے اور لباب کے اندر تصریح ہے یہ کہ وہ عمرہ نہیں کرے گا، یعنی بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ مکی کے حکم میں ہو گیا اور مکی اشہر حج میں ممنوع من العمرہ ہے۔ اگر چہ وہ حج نہ کیا ہو اور وہ وہی ہے جو کلام فتح سے ظاہر ہے اور اس کی مخالفت بحر وغیرہ کے اندر اس طرح ہے کہ وہ ممنوع من العمرہ ہے، اگر وہ اسی سال حج کیا ہو۔
الفقہ الإسلامی وادلتہ میں ہے:

فإذا كان يوم التروية (الثامن من ذي الحجة) أحرم بالحج من المسجد الحرام ندبا ويشترط أن يحرم من الحرم لأن التمتع في معنى المكي وميقات المكي في الحج: الحرم، كما تقدم في المواقيت، ثم يفعل مايفعله الحاج المنفرد (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۲۱/۳)۔

پس جب ترویہ کا دن ہو جائے (آٹھویں ذی الحجہ) تو مسجد حرام سے ندبا حج کا احرام باندھے اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اسلئے کہ متمتع مکی کے معنی میں ہے، اور مکی کا میقات حج میں حرم ہے جیسا کہ مواقیت کی بحث میں بیان ہوا، پھر وہ افعال کرے جو حاجی منفرد کرتا ہے۔
مزید تائید کے لئے صاحب ''معلم الحاج'' کی عبارت پیش کی جارہی ہے جس کو انھوں نے شرائط تمتع کے تحت ذکر کیا ہے:
مکہ مکرمہ یا اس کے آس پاس کسی جگہ قیام کرتے ہوئے حلال ہونے کی حالت میں حج کے مہینے شروع نہ ہونا اسی طرح احرام باندھ کر عمرہ کا طواف حج کے مہینوں سے پہلے کرنے کے بعد بھی حج کے مہینے شروع نہ ہونا اگر مکہ مکرمہ میں حلال ہونے کی حالت میں حج کے مہینے شروع ہو گئے، یا احرام کے بعد عمرہ کا اکثر طواف کرنے کے بعد حج کے مہینے شروع ہو گئے اور پھر حج کیا۔ یا دوسرے عمرہ کا احرام باندھا اور اس کے بعد حج کیا تو تمتع نہ ہوگا۔ البتہ اگر وطن چلا گیا اور پھر لوٹ کر آیا اور عمرہ کا احرام باندھا اس کے بعد حج کیا تو تمتع ہو جائے گا۔ (معلم الحجاج ۲۱۸، شرائط تمتع)۔

۶۔ (الف) عمل رمی جمار میں نیابت درست ہے لیکن یہ نیابت صرف معذور یا مریض کے لئے ہے۔ عام حالات میں اس کی گنجائش نہیں، لہذا محض ازدحام یا کسل پسندی کی بناپر نیابت درست نہ ہوگی۔
(ب) معذوری کی حد: آدمی اس حال میں ہے کہ کھڑے ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتا ہے۔ پیدل یا سوار ہو کر بھی جمرات تک نہیں پہونچ سکتا، یا پہونچ تو سکتا ہے لیکن سخت تکلیف کا'' اندیشہ ہے۔
معلم الحجاج میں شرائط رمی کے تحت لکھا ہوا ہے:
(شرط ہے) خود رمی کرنا: کسی دوسرے سے باجود قادر ہونے کے بلا عذر رمی کرانی جائز نہیں۔ البتہ اگر مریض کسی دوسرے کو حکم دے، یا کوئی مجنوں و بے ہوش ہو، یا بچہ ہو اور دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی کرے تو جائز ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ کنکری اس شخص کے ہاتھ پر رکھدی جائے اور اس کو وہ پھینک دے، یا اس کا ساتھی پھینک دے۔ مریض کی طرف سے رمی کے لئے اس کا حکم شرط ہے۔ اور بے ہوش وغیرہ کے لئے حکم شرط نہیں۔
رمی کے بارے میں وہ شخص مریض اور معذور سمجھا جائے گا جو کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو، اور جمرات

تک پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو۔ اگر سوار ہوکر جمرات تک آ سکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنا ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں۔ ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے، دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے۔ (معلم الحجاج ر ۱۸۵)۔

۷۔ چونکہ حنفیہ کے نزدیک احصار کے اطلاق کے اندر عموم ہے اسلئے احقر کی ناقص رائے یہ ہے کہ جو غیر ملکی بلا اجازت حکومت حج کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں محصر کے حکم میں ہیں۔
بحرالرائق میں ہے:

والأكثر على أن الإحصار هو المنع سواء كان من خوف أو مرض أو عجز أو عدو و اختاره الكشاف .

اکثر لوگوں کی رائے اس بات پر ہے کہ احصار وہ رکنا ہے، خواہ کسی خوف یا مرض کی وجہ سے ہو یا عجز اور عدو کی وجہ سے ہو، اس کو صاحب کشاف نے اختیار کیا ہے (البحرالرائق ۳ر۵۳)۔
منحۃ الخالق میں ہے:

ترجمہ: (وقولہ ومن الاحصار) اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ وہ داخل ہے مصنف کے کلام میں، کیونکہ اس کو مقدم کیا ہے اس بات سے کہ نہیں مراد ہے خاص عدو یا مرض، بلکہ مراد ہر روک دینے والی چیز ہے، پس ان دونوں کے علاوہ اس کے اندر داخل ہوگا، مساوات یا اولویت کے دلالت کے طریقے پر، جیسا کہ یہاں ہے، اس کی جانب قریب ہی اشارہ کیا جائے گا..... ممکن ہے اس کا داخل کرنا ان کے قول "بعدوٍ" کے تحت بایں طور کہ مراد قاہر ہو، مگر ظاہر یہ ہے کہ ان کا کلام اس محصر کے سلسلے میں ہے جس کا تحلل ہدی پر موقوف ہے جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے۔ (منحۃ الخالق ۳ر۵۴، اور دیکھئے الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۲۸۶۳)۔
الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

حلال ہونے کی صورتیں: جب یہ محصر کے حکم میں ہے تو اس کے حلال ہونے کی صورتیں وہی ہوں گی جو دیگر محصرین کی ہیں، وہ یہ کہ اگر مکان احصار سے بیت اللہ تک پہونچنا ممکن ہو تو عمل عمرہ یعنی طواف کے ذریعہ حلال ہوگا اور اگر یہ متعذر ہو تو پھر ذبح ہدی ہی حلال ہونے کے لئے کافی ہے، حلق اور قصر لازم نہیں۔
الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

وأما ما تحلل به فإن أمكنه الوصول إلى البيت تحلل بعمل عمرة وإن تعذر عليه ذلك ذبح الهدى فليبعث عند الحنفية بالهدى أو بثمنه يشترى بها هديا فيذبح عنه وما لم يذبح لايحل سواء عند الحنفية شرط عند الإحرام الإحلال بغير ذبح عند الإحصار أو لم يشرط. (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۲۸۹، ۲۹۱)۔

اور بہر حال وہ چیز جس کے ذریعہ حلال ہوا جاتا ہے، پس اگر اس کو بیت اللہ تک پہونچنا ممکن ہو تو عمل عمرہ

سے حلال ہو جائیگا۔ اور یہ اگر اس پر متعذر ہو تو ہدی کو ذبح کرے گا۔ پس امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر ہدی کو بھیجے گا یا اس کی قیمت جس کے ذریعے ہدی کو خریدے گا اور اس کی جانب سے ذبح کیا جائے گا، جب تک ذبح نہیں کیا جائے گا حلال نہیں ہوگا، خواہ حنفیہ کے نزدیک احرام کے وقت احلال بغیر الذبح عندالا حصار کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔

البتہ ہدی کے ذبح کے لئے ضروری ہے کہ حرم میں ذبح کیا جائے۔ حدود حرم سے باہر ذبح کا اعتبار نہیں ہوگا۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

ترجمہ: بہر حال ہدی کے ذبح کرنے کی جگہ عندالحنفیہ حرم ہے، اللہ تعالی کے فرمان کی وجہ سے "ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله" اگر تمام جگہ اس کا محل ہوتا تو محل کا ذکر کرنا بے فائدہ تھا، اور اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا" ثم محلها إلى البيت العتيق " یعنی وہ بقعہ جس میں بیت اللہ ہے، پس ان کے نزدیک دم احصار کا ذبح کرنا صرف حرم ہی میں درست ہوگا، پس بکری کو بھیجے گا جو حرم میں ذبح کی جائے گی، اور اس سے جو اس کو لے جائے گا متعین کرلے گا کہ فلاں وقت میں اس کو ذبح کرے گا، اور پھر حلال ہو جائے گا ممنوعات احرام سے، اور جائز ہے محصر بالعمرہ کے لئے کہ بکری جہاں چاہے ذبح کرے، بہر حال صدقہ اور صوم تو وہ دونوں بھی جاری ہونگے جس جگہ میں چاہے گا (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۸۹/۳)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب احناف میں سے امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے جبکہ صاحبین (امام ابویوسف وامام محمد) اس ترتیب کے وجوب کا انکار کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ تبدیلی ترتیب کے باوجود دم کا قول نہیں کرتے۔

ہدایہ میں ہے:

فإن حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة دم بالحلق في غير أوانه لأن أوانه بعد الذبح و دم بتأخير الذبح عن الحلق وعند هما يجب عليه دم واحد وهو الأول ولا يجب بسبب التأخير شيء على ماقلنا۔ (ہدایہ ۲۷۷/۱)۔

اگر قارن ذبح سے پہلے حلق کرلے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دو دم واجب ہونگے ایک دم حلق کا اس کے علاوہ وقت میں، اسلئے کہ اس کا وقت ذبح کے بعد ہے، اور ایک دم حلق سے ذبح کو موخر کردینے کی وجہ سے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر صرف ایک دم لازم ہے اور وہ اول ہے، اور تاخیر کے سبب سے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا جیسا کہ ہم نے عرض کیا۔

البتہ احناف کا مفتی بہ قول امام اعظمؒ کا قول ہے، جبکہ صاحبین کا قول مرجوح ہے۔ لہذا قارن اور متمتع کے لئے ضروری ہے کہ پہلے جمرۃ العقبہ کی رمی کرے، پھر قربانی کرے، پھر سر منڈوائے۔

ردالمحتار میں ہے:

(وقوله ولو حوب الترتيب) اى الترتيب الثلاثة الرمي ثم الذبح ثم الحق على ترتيب حروف

ذلك .... أما الطواف فلا يجب ترتيبه على شيء منها وأما المفرد فلا دم عليه فيجب عليه بين الرمي الحلق كما قدمنا ذلك في واجبات الحج (ردالمحتار ۲/۲۰۹)۔

(اور صاحب کتاب کا قول لوجوب الترتیب)........ بہر حال طواف پس اس کی ترتیب ان میں کچھ بھی جب نہیں ہے اور بہر حال مفرد تو اس پر دم نہیں ہے، اس لئے اس پر رمی اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، جیسا کہ ہم نے قبل ذکر کیا کہ یہ واجبات حج میں سے ہے۔

اگر متمتع اور قارن نے مذکورہ تینوں چیزوں کی رعایت نہ کی تو دم لازم ہوگا۔

فتح القدیر میں ہے:

ویجب الدم بعد الرمي قبل الحلق فإن حلق قبله لزمه دم عند أبي حنيفة (فتح القدیر ۲/۲۱۷)۔

اور واجب ہے دم رمی کے بعد حلق سے پہلے، پس اگر اس سے قبل حلق کر لیا ہو تو اس کو دم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک لازم ہوگا۔

لیکن حجاج آج کل ازدحام یا دیگر وہ اعذار جو سوال میں درج ہیں، کے پیش نظر ترتیب کو باقی نہ رکھ سکیں تو احقر کا احجان ہے کہ صاحبین کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔

لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کہ عمومی اعذار کی وجہ سے مسائل میں گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔ لہٰذا سوال میں مذکور اعذار کو عمومی اعذار مانا جائے۔ اور اس کی وجہ سے دم کے سقوط کا قول کر لیا جائے۔

شامی کے اندر ہے:

ولو ترك شيئاً من الواجبات بعذر لاشيء عليه ما كان في البدائع ۔(ردالمحتار ۲/۲۱۷)۔

اگر واجبات میں سے کچھ بھی کسی عذر کی بنا پر ترک کر دیا تو اس پر کچھ بھی نہیں ہے، جیسا کہ بدائع میں ہے۔

۹۔ تمام شقوں کی تفصیلات حسب ذیل ہیں:

اصل حکم تو یہی ہے کہ حج بدل کرنے والا اگر تمتع کرنا چاہے تو آمر سے اس کی اجازت لے لے۔ بصورت اجازت تمام مصارف ونفقات آمر کے ذمے ہوں گے، اور اگر آمر کی اجازت نہیں لیا اور تمتع کر لیا تو پھر تمام اخراجات اسی کے ذمے لازم ہوں گے، اسی طرح اگر باذن آمر تمتع کیا ہے تو دم تمتع بھی آمر کے سپرد ہوگا اور بغیر اذن آمر کی صورت میں اس دم کا بوجھ خود حج بدل کرنے والے کو برداشت کرنا پڑے گا۔

درمختار میں ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (درمختار ۲/۲۶۷، ۲۶۸)۔

اور دم قران اور دم تمتع اور دم جنایت حاجی کے ذمہ ہے، اگر آمر بالقران اور آمر بالتمتع نے اجازت دی ہو، ورنہ تو وہ مخالف ہو جائے گا اور ضمان بھرے گا۔

ردالمحتار ہی کے اندر ہے:(قولہ وضمن النفقۃ الخ) أما الدم فھو علی المأمور علی کل حال بحر (ردالمحتار ۲/۱۶۸)۔

(صاحب درمختار کا قول وضمن النفقۃ) بہرحال دم تو وہ ہر حال میں مامور کے ذمہ ہوگا۔

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ہندوستان سے جو حجاج جاتے ہیں، اگر ایام حج سے پہلے پہونچ جاتے ہیں تو عام طور پر تمتع کرتے ہیں۔ اور یہ چیز ان کے عرف وعادت میں داخل ہو چکی ہے۔ ٹھیک اسی طرح آمر جب کسی کو حج بدل کے لئے بھیجتا ہے تو وہ بھی یہی تصور کرتا ہے کہ یہ اگر پہلے پہونچ سکے گا تو پہلے عمرہ کرلیگا، پھر حج کرے گا، یا پھر پہلے حج کر کے بعد میں عمرہ کرے گا۔

تو جہاں آمر کی جانب سے کوئی صراحت موجود نہ ہو تو وہاں اسی عام اجازت واختیار پر محمول کیا جائے گا" بدلیل العرف والعادۃ"۔ لہذا آمر کی جانب سے بغیر کسی صراحت کے بھی اگر حج بدل کرنے والا تمتع کر لیتا ہے، تو احقر کے نزدیک موجودہ صورتحال کے مطابق (جیسا کہ ماقبل میں گذرا) اس کی گنجائش ہے۔ البتہ جہاں آمر کی جانب سے صراحت موجود ہو تو پھر صراحت پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اس کی تائید "احسن الفتاوی" کے درج ذیل فتوے سے ہورہی ہے:

سوال: حج بدل کرنے والا قران کرے یا تمتع یا افراد، بینوا توجروا۔

الجواب: اس کو افراد کرنا چاہئے۔ آمر کی اجازت سے تمتع وقران کر سکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا۔ اگر آمر بخوشی دم شکر ادا کردے تو جائز ہے۔ اس زمانے میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحتاً اذن ضروری نہیں۔ مع ہذا صراحۃً اذن حاصل کرنا بہتر ہے۔ فقط واللہ تعالی اعلم (احسن الفتاوی ۴/۵۲۳)۔

ان تفصیلات سے سوال کی چوتھی شق بھی واضح ہوگئی کہ دم تمتع بھی عرفاً اذن ثابت ہونے کی وجہ سے آمر ہی کے ذمہ آئے گا۔

حج عن المیت کے سلسلے میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اگر میت نے حج کی وصیت کی تھی اور وہ ایسی جگہ کا رہنے والا تھا، جہاں کا عرف وتعامل اذن عمومی ہو تو عدم صراحت کی صورت میں اذن عمومی پر محمول کیا جائے گا۔ اور صراحت کی صورت میں صراحت کے مطابق عمل لازم ہوگا۔

اور اگر میت نے حج کی وصیت نہیں کی تھی اور وارث یا غیر وارث حج کر رہا ہے تو اس وارث یا غیر وارث کے یہاں کے عرف وتعامل کا اعتبار ہوگا۔

۱۰۔ (الف، ب) سوال میں ذکر کردہ اعذار کی بنا پر حائضہ اور نفسا، اگر طواف زیارت اسی ناپاکی کی حالت میں کرلے اور دم دے دے تو شرعاً معتبر مانا جائے گا، البتہ اس کی وجہ سے طہارت کا وجوب ساقط نہ ہوگا، کیونکہ تلافی کی صورت بشکل دم بدنہ موجود ہے۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

ترجمہ: "اگر طواف زیارت محدث ہونے کی حالت میں کیا تو اس پر ایک بکری واجب ہے، اور اگر

جنبی ہونے کی حالت میں تو ایک بدنہ، اور ایسے ہی اگر اس کا اکثر حصہ جنبی، یا محدث ہونے کی حالت میں کیا تو افضل یہ ہے کہ طواف کو لوٹا لے جب تک مکہ میں رہے اور اس پر ذبح واجب نہیں۔ اور اصح یہ ہے کہ حدث کی حالت میں ندباً لوٹا ئے گا، اور جنابت کی حالت میں وجوباً پھر اگر اس کا اعادہ کرے اور حدث کی حالت میں طواف کر لے تو اس پر دم نہیں، اور اگر چہ اس کا اعادہ ایام نحر کے بعد کرے۔ اور اگر اس کا اعادہ ایام نحر میں کرے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ اور اگر اس کا اعادہ ایام نحر کے بعد کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دم واجب ہوگا، جیسا کہ "کافی" میں ہے اور اس سے بدنہ ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ "سراج الوہاج" کے اندر ہے، اور اگر اپنے اہل میں لوٹ جائے اس حال میں کہ حالت جنابت میں طواف کیا تھا تو واجب ہے یہ کہ لوٹے اور لوٹے جدید احرام کے ساتھ، اور اگر نہ لوٹ سکے اور بدنہ بھیج دے تو کافی ہوگا مگر یہ کہ لوٹ کر آنا افضل ہے، اور اگر اپنے اہل میں لوٹ گیا اس حال میں کہ حدث کی حالت میں طواف کر لیا تھا تو اگر لوٹے اور طواف کرے تو درست ہے، اور اگر بکری بھیج دے تو یہ افضل ہے، جیسا کہ تبیین میں ہے۔ (فتاوی عالمگیری ۱/ ۲۴۶)۔

عالمگیری کی مذکورہ عبارت سے حائضہ اور نفساء کا حکم بالکل واضح ہے کیونکہ جنبی، حائضہ اور نفساء تینوں کے احکام یکساں ہیں۔

(ج) دم میں بکری کافی نہیں ہوگی بلکہ بدنہ دینا پڑیگا، جیسا کہ ماقبل کی تفصیلات سے واضح ہے، ویسے بحر الرائق کی عبارت بھی نقل کر دی جاتی ہے۔

أي يحب بدنة لو طاف للركن جنبا كذا روى عن ابن عباس و لأن الجناية أغلظ فيحب جبر نقصانها في البدنة إظهارٌ للتفاوت بينهما والحيض والنفاس كالجنابة (البحر الرائق ۳/ ۱۸)۔

یعنی واجب ہے بدنہ اگر رکن کا جنبی ہونے کی حالت میں طواف کرے، ایسے ہی ابن عباسؓ سے مروی ہے، اور اس لئے کہ جنابت اغلظ ہے، پس واجب ہے اس کے نقصان کا جبر بدنہ کے ذریعہ ان دونوں اور حیض و نفاس کے درمیان تفاوت کو ظاہر کرنے کے لئے جنایت کی طرح۔

(د) اس دم کی اور ہر قسم کے دم کی ادائیگی حدود حرم میں ہی کی جاسکتی ہے، حرم مکہ سے باہر نہیں۔ (معلم الحجاج/ ۲۶۳)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا اگر انتقال ہو گیا تو اب وہ خاتون محصر کے حکم میں ہوگی۔ لہذا احکام احصار اس پر عائد ہوں گے۔ (البحر الرائق ۳/ ۵۴)۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا ایام حج یعنی ۷۔۸۔ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵/ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منی چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا، بلکہ اس پر احکام سفر عائد ہوں گے (تفصیل کے لئے دیکھئے: منحۃ الخالق ۲/ ۱۳۲)۔

لیکن موجودہ صورت حال کے مطابق جبکہ منی اور مکہ کی آبادیاں آپس میں متصل ہو گئی ہیں، احقر کا رجحان یہ ہے کہ اس شخص کو مقیم مانا جائے۔ جیسا کہ "صاحب مراقی الفلاح" کی عبارت سے یہ بات مستنبط ہو رہی ہے۔

مراقی الفلاح میں ہے:

(و) یشترط أن یکون قد (جاوز) أیضا (ما اتصل به) أی بمقامه (من فنائه) کما یشترط مجاوزة ربضه وهو ما حول المدینه من بیوت ومساکن فإنه فی حکم المصر وکذا القری المتصلة بربض المصر یشترط مجاوزتها فی الصحیح. (مراقی الفلاح ۱۰۱/۱)۔

اور شرط لگائی جاتی ہے یہ کہ وہ تجاوز کرے نیز اس چیز سے جو اس سے متصل ہے، یعنی اس کے مقام یعنی اس کے فناء سے، جیسا کہ شرط لگائی جاتی ہے اس کے ربضہ سے تجاوز کرنے کی۔ اور وہ جو شہر کے اردگرد میں ہو اور مساکن میں سے، اس لئے کہ وہ شہر کے حکم میں ہے۔ اسی طرح وہ بستی بھی جو شہر کے ربضہ سے متصل ہو، شرط لگائی جاتی ہے اس کے مجاوزت کی بھی صحیح قول کے مطابق۔

۱۳۔ چونکہ احناف کا یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ شوافع کی اقتداء اسی وقت تک جائز ہے جب تک کہ اس اقتداء سے علی حسب اعتقاد المقتدی فساد نماز لازم نہ آئے، ورنہ اقتداء جائز نہیں۔

ردالمحتار میں ہے:

وظاهر کلام المنیه أیضا حیث قال أما الاقتداء بالمخالف فی الفروع کالشافعی فیجوز مالم یعلم منه مایفسد الصلوٰة علی اعتقاد المقتدی علیه، الإجماع إنما اختلف فی الکراهة (ردالمحتار ۴۱۶/۱)۔

کلام المنیہ کا ظاہر اس طرح ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ بہرحال فروع کے اندر مخالف مذہب کی اقتداء کرنا، جیسے کہ امام شافعی کے مذہب کی، تو جائز ہے اس وقت تک جب تک علم نہ ہو جائے اس چیز کا جو مقتدی کے اعتقاد کے مطابق مفسد صلوۃ ہے، اس پر اجماع ہے اور کراہت کے اندر اختلاف ہے۔

وتر کی نماز کو شوافع المسلک امام کی اقتداء میں ادا کرنا اسی قبیل سے ہے جس سے علی حسب اعتقادی الحنفیہ فساد لازم آتا ہے اس لئے وتر کی نماز شوافع المسلک امام کی اقتداء میں ادا کرنا درست نہیں ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: ردالمحتار ۴۹۴/۱)۔

البتہ سوال میں ذکر کردہ اعذار کے پیش نظر احقر کا رجحان اس بات کی طرف ہے کہ امام رازی کے قول کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

☆☆☆☆☆

فیصلے

بابت حج و عمرہ

فیصلے

بابت: حج وعمرہ کے مسائل

۱- حج اسلام کا ایک اہم رکن ہے، جو عمر بھر میں ایک ہی دفعہ فرض ہے، عام طور پر حجاج کو اس کے لئے طویل سفر کی مشقت بھی اٹھانی پڑتی ہے اور کثیر اخراجات بھی برداشت کرنے ہوتے ہیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اس کا اجر وثواب بھی بے حد رکھا ہے اور آپ ﷺ نے اس عبادت کو ایک طرح کا جہاد قرار دیا ہے، پس حجاج کو چاہئے کہ وہ اس راہ کی مشقتوں کو ایک سعادت سمجھ کر برداشت کریں، افعالِ حج میں زیادہ سے زیادہ احتیاط کے پہلو کو ملحوظ رکھیں اور جن مسائل میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے اور ایک میں توسع اور دوسرے میں احتیاط کا پہلو ہے تو ایسی صورت حتی الوسع اختیار کرنے کی کوشش کریں کہ اس کا عمل دونوں ہی آراء کے مطابق درست قرار پائے اور اس عظیم عبادت کی انجام دہی میں تن آسانی اور سہل انگاری سے بچا جائے۔

۲- حدود میقات سے باہر رہنے والے ہوں یا مکہ اور حل میں رہنے والے، اگر حدود میقات کے باہر سے مکہ کی نیت کر کے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر لازم ہے کہ وہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں، خواہ وہ حج اور عمرہ کی نیت سے جائیں یا کسی اور مقصد سے۔

موجودہ حالات میں جبکہ تجار، دفاتر میں کام کرنے والے، ٹیکسی چلانے والے اور دیگر پیشہ وارانہ کام کرنے والے کبھی ہر روز، کبھی ہر دوسرے، تیسرے دن اور بعض لوگوں کو تو ایک دن میں ایک سے زیادہ دفعہ حرم میں داخل ہونا پڑتا ہے، ایسی حالت میں اس طرح کے لوگوں کو ہر بار احرام اور اداء عمرہ کی پابندی بے حد مشقت طلب اور دشوار ہے، اس لئے ان حضرات کے لئے بغیر احرام باندھے حدود حرم میں داخلہ کی گنجائش ہوگی۔

۳- جو لوگ مکہ کے اصلاً رہنے والے ہیں یا وہاں مقیم ہیں، اصلاً ان کے لئے تمتع نہیں ہے، اس لئے انہیں اشہر حج میں عمرہ نہیں کرنا ہے، وہ شخص جس پر اس سال حج فرض ہے اور وہ اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے اسے اشہر حج میں میقات کے باہر جانے سے پرہیز کرنا چاہئے اور اگر وہ تجارتی، دفتری اور اپنی پیشہ وارانہ مجبوریوں کے باعث باہر جانے پر مجبور ہے تو وہ تجویز (۲) پر عمل کرتے ہوئے میقات سے اندر داخل ہوتے ہوئے احرام نہ باندھے اور عمرہ نہیں کرے۔

مکہ میں مقیم سے مراد وہ لوگ ہیں جو اشہر حج کے شروع ہونے سے قبل صحیح طریقہ سے مکہ میں آ کر مقیم ہو گئے یا کم از کم ایک سال سے وہاں اقامت پذیر ہوں۔

۴- تمتع کرنے والے آفاقی حجاج حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کر سکتے ہیں۔

۵- رمی جمرات کے سلسلہ میں عام طور پر آج کے زمانہ میں حجاج میں جو بات رواج پا رہی ہے کہ وہ معمولی اعذار بلکہ بغیر عذر بھی خود رمی کو نہیں جاتے اور دوسروں کو نائب بنا دیتے ہیں، جملہ علماء اس پر متفق ہیں کہ اس صورت میں حج کا ایک واجب ترک ہو جاتا ہے، یہ نیابت شرعاً معتبر نہیں ہے اور ایسا کرنے والے پر دم واجب ہے، ہاں وہ لوگ جو جمرات تک چل کر جانے کی طاقت نہیں رکھتے یا بہت مریض اور کمزور ہیں ایسے لوگوں کے لئے نائب بنانا جائز ہے۔

۶- محض ازدحام عذر نہیں ہے، اس کا بہتر حل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس ازدحام میں جا کر رمی کرنے کا متحمل نہیں تو وہ وقت مسنون کے بعد وقت جواز بلکہ زیادہ دشواری میں وقت کراہت میں بھی رمی کر سکتا ہے، اس کے لئے یہ مکروہ بھی نہیں ہوگا۔

۷- حنفیہ کے قول راجح کے مطابق ۱۰ ذی الحجہ کے مناسک میں رمی، ذبح اور حلق کو ترتیب کے ساتھ انجام دینا واجب ہے اور صاحبین اور اکثر فقہاء کے یہاں مسنون ہے، جس کی خلاف ورزی سے دم واجب نہیں، حجاج کو چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو ترتیب کی رعایت کو ملحوظ رکھیں تاہم ازدحام اور موسم کی شدت، اور مذبح کی دوری وغیرہ کی وجہ سے صاحبین اور دیگر ائمہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، لہٰذا اگر یہ مناسک ترتیب کے خلاف ہوں تو بھی دم واجب نہیں ہوگا۔

۸- دنیا بھر سے لاکھوں حجاج موسم حج میں مکہ پہنچتے ہیں اور مناسک حج ادا کرتے ہیں۔

الف: حج کے جملہ انتظامات کی ذمہ داری حکومت سعودیہ پر ہے، حج ایک اجتماعی عبادت ہے، اس کو نظم وضبط کے ساتھ ادا کیا جانا ضروری ہے، لاکھوں انسانوں کے قیام وسفر، ان کی صحت، جان ومال کا تحفظ بغیر نظم وضبط کے ممکن نہیں ہے، ایسے حالات میں حکومت سعودیہ بہت سی انتظامی پابندیاں عائد کرتی ہے جس سے حاجیوں کی تعداد اتنی رکھی جا سکے جس کا انتظام بہتر طور پر ہو سکے، حکومت سعودیہ کے انتظامی احکامات کی پابندی تمام ہی لوگوں پر ضروری ہے، یہ امر بالمعروف ہے جس کی اطاعت لازم ہے لہٰذا حکومت سعودیہ کے احکام وضوابط کے مطابق سعودیہ میں مقیم مسلمانوں کو اگر ہر سال حج کرنے سے منع کیا جائے تو اس کی پابندی شرعاً ضروری ہے۔

ب: اگر کوئی شخص ان پابندیوں کی مخالفت کرتے ہوئے بھی احرام حج باندھ کر میقات سے آگے بڑھ جائے اور پھر پکڑا جائے اور اسے انتظامیہ واپس کر دے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو شرعاً محصر عن الحج کا ہے یعنی اسے حرم میں ایک دم دینا واجب ہوگا اور جس تاریخ اور جس وقت پر حرم میں اس کی طرف سے دم احصار ادا کیا جائیگا اس وقت وہ احرام کی پابندیوں سے باہر آ سکے گا۔

۹- اگر اصطلاح شرع کے مطابق واقعی حج بدل ہو تو اس صورت میں عام اصول کے مطابق حج افراد ادا کیا جاتا

چاہئے، لیکن حج بدل کرنے والے کو چاہئے کہ حج بدل کرانے والے کو مسئلہ سمجھا کر اس سے حج تمتع یا مطلق حج کی اجازت حاصل کرلے، اگر کسی وجہ سے اس نے اس کے لئے اجازت نہیں لی تو چونکہ عام طور سے حج تمتع کیا جاتا ہے، خود حج کرانے والا اگر حج کرتا تو سہولت کی بنیاد پر حج تمتع کرتا، لہذا عرف وعادت کے پیش نظر مامور کے لئے حج تمتع کی اجازت ہوگی، اس صورت میں میقات سے عمرہ کا احرام بھی آمر کی طرف سے کرنا ہوگا اور اس صورت میں دم شکر بھی آمر کے خرچ سے ادا کیا جائے گا۔

۱۰- اگر طواف زیارت سے قبل کسی عورت کو حیض یا نفاس آجائے اور اس کے طے شدہ پروگرام کے مطابق اس کی گنجائش نہ ہو کہ وہ حیض یا نفاس سے پاک ہو کر طواف زیارت کرسکے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ہر طرح اس کی کوشش کرے کہ اس کے سفر کی تاریخ آگے بڑھ سکے تاکہ وہ پاک ہو کر طواف زیارت ادا کرنے کے بعد اپنے گھر واپس جاسکے، لیکن اگر ایسی ساری ہی کوششیں ناکام ہوجائیں اور پاک ہونے سے پہلے اس کا سفر ناگزیر ہوجائے تو ایسی حالت میں وہ طواف زیارت ادا کرسکتی ہے، یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہوگا، اور وہ پورے طور پر حلال ہوجائیگی، لیکن اس پر ایک بدنہ (بڑے جانور) کی قربانی بطور دم جنابت حدود حرم میں لازم ہوگی۔

۱۱- سفر حج میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہوگیا اور اس نے ابھی احرام نہیں باندھا ہے اور اس کے لئے وطن واپسی ممکن ہے تو وہ اپنے وطن واپس جاکر عدت گزارے اور اگر احرام باندھ چکی ہے یا واپسی کا سفر دشوار ہے تو وہ ایام عدت میں حج وعمرہ ادا کرلے۔

۱۲- حج کا سفر کرنے والا ایام حج سے اتنا پہلے مکہ مکرمہ پہنچ رہا ہے کہ مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے پہلے ہی حج شروع ہوجاتا ہے اور منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مسافر ہوگا، اسے چار رکعت والی نمازوں میں قصر کرنا ہوگا۔

۱۳- بلاد عرب میں عموماً وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے ادا کی جاتی ہیں، احناف کے لئے بھی ایسے امام کی اقتداء میں نماز وتر ادا کرنے کی گنجائش ہے، اگر امام وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے ادا کرے تو حنفی مقتدی دو رکعت کے بعد سلام نہ پھیرے اور امام کے ساتھ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے۔

☆☆☆☆☆

فہرست مضامین

----- عرض مسئلہ -----

----- تحریریں -----

رفع حرج، تخفیف و ترخیص، اعتدال و توازن، تسامح، اباحت قابل ذکر ہیں جو اہم ترین اساس کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اسلام نے بندوں کے مفادات و مصالح اور ضروریات کی مکمل رعایت رکھی ہے، اس لئے مقاصد شریعت میں رفع حرج، دفع ضرر اور مصالح کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ فقہاء نے ان اصولوں کی روشنی میں امت کی ضرورتوں کا دائرہ متعین کرتے ہوئے ان کا حل پیش کرنے اور دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی حفاظت و رعایت رکھنے کے لئے ہر پہلو پر غور و خوض کیا اور اپنے قیمتی اجتہادات پیش کئے۔

موجودہ دور میں جہاں افراط و تفریط نے اس قدر سر اٹھایا کہ ایک جانب شریعت کی سہولتوں، رخصتوں کو قبول کرنے سے انکار ہے تو دوسری طرف حرام کو حلال کرنے پر اصرار ہے، ان رجحانات و حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے اکیڈمی نے فقہاء و اصولیین کے اس مہتم بالشان اصولی موضوع کو اپنا موضوع بنانا ضروری سمجھا۔ چنانچہ علماء نے اس اصول کی مختلف جہتوں اور ابعاد پر غور و خوض کیا اور سیرحاصل بحث کی۔

یہ کتاب اصلا ضرورت و حاجت کے اصول پر مبنی "منتخب مقالات" کا مجموعہ ہے۔ اللہ اسے اہل علم کے لئے مفید و نافع بنائے۔ آمین

اللهم ارنا الحق حقا و ارزقنا اتباعه و ارنا الباطل باطلا و ارزقنا اجتنابه۔

مجاہد الاسلام قاسمی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں''۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دارالعلوم کراچی

''مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا''۔

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالی نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم وفضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالی اپنے فضل وکرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض ومقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

سوال نامہ بابت ساتواں فقہی سیمینار

بتاریخ ۴ تا ۷ رنومبر ۱۹۹۴ء، بمقام دارالعلوم ماٹلی والا، بھروچ، گجرات

ضرورت وحاجت

۱- "ضرورت" لغت اور اصطلاح شرع میں، اور فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال ومصداق۔

۲- "حاجت" لغت اور اصطلاح شرع میں، اور فقہ میں اس کے مواقع استعمال ومصداق۔

۳- "ضرورت" اور "حاجت" کے درمیان فرق اور ان کا باہمی تعلق۔

۴- شریعت میں ضرورت کا اعتبار۔

۵- محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل واثر۔

۶- محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا حکم کیا ہے؟
یہ تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے یا رفع حرمت تک، نیز یہ کہ صرف اجازت کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک؟

۷- ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط وضوابط؟

۸- ضرورت پر مبنی حکم کی کیا حیثیت ہوتی ہے، یا وہ نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے؟

۹- ضرورت کے اسباب یعنی وہ امور کیا ہوتے ہیں جو کہ ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں؟

۱۰- "عرف" اور "عموم بلویٰ" کا ضرورت سے کیا تعلق ہے؟ یہ مستقل اصول ودلائل ہیں یا یہ کہ ان پر احکام کی بنا اور ان کا اعتبار ضرورت ہی کے تحت ہے؟

۱۱- ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے یا یہ کہ چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل ہیں، جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید ہونی چاہئے۔

۱۱- حقوق العباد ومعاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت حاصل ہوتی ہے یا نہیں؟

۱۳- ضرورت اور حاجت کے درمیان جو اصطلاحی فرق ہے اس کو مد نظر رکھتے ہوئے اس وضاحت کی ضرورت ہے کہ محرمات کی اباحت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ۔ ازمولانا مجاہدالاسلام قاسمی رحمۃ اللہ علیہ

اسلام ایسا عادلانہ آسمانی دین ہے جو انسانی زندگی کی ہمہ جہت ترقی کا ضامن ہے، خالق کائنات انسان کی جملہ ضرورتوں، حاجتوں سے پورے طور پر باخبر ہے اس لئے شریعت اسلامی میں ان تمام پہلوؤں کا نہایت حسن وکمال کے ساتھ احاطہ کیا گیا ہے، جن کے ذریعہ انسان کی رہنمائی ہوتی ہے اور اس کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں اور وہ راست جہت میں سنورتا اور ترقی کرتا ہے، اللہ تعالیٰ نے شریعت اسلامی میں تا قیامت انسانی آبادی کے لئے رہنمائی ورہبری کی لافانی، ابدی قوت رکھی ہے، شریعت کی یہ خصوصیت اور صفت ہر شک وشبہ سے بالاتر ہے۔

رب العالمین نے امت مسلمہ کو جن خصائص سے نوازا ہے ان میں ایک خصوصیت قیادت کی بھی ہے، امت کا یہ کردار بہت سی صلاحیتوں اور جوہر کا متقاضی ہے اللہ نے قرآن وسنت کی صورت میں امت کو ایسی کلید عطاء کی ہے، جس کے ذریعہ تمام مسائل کا مداوا ہوتا ہے۔

اللہ نے جن کو تفقہ عطا کیا انہوں نے ہر عہد میں امت کی رہنمائی کی، اور بدلتے ہوئے حالات میں انفرادی واجتماعی امور میں واضح ہدایات پیش کیں۔ پندرہ سو سال کی اسلامی تاریخ گواہ ہے کہ فقہاء نے ہر دور میں اپنا خون جگر جلا کر اور قرآن وسنت کے بحر معانی میں ڈوب کر مسائل کا حل پیش کیا اور اصول وقواعد فقہیہ مرتب کئے، نیز احکام کے استنباط میں پوری زندگی قربان کردی، اللہ کے ان بندوں کا پیش کردہ عظیم فقہی وعلمی سرمایہ امت کا بہت بیش قیمت اور قابل فخر سرمایہ ہے، اسلام کے پائندہ وتابندہ اصولوں میں امت مسلمہ کے مصالح وحقوق کا مکمل لحاظ رکھا گیا ہے، چنانچہ ان درخشاں اصولوں میں عدل، تسہیل وتیسیر، رفع حرج، تخفیف وترخیص، اعتدال وتوازن، تسامح، اباحت قابل ذکر ہیں جو اہم ترین اساس کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اسلام نے بندوں کے مفادات ومصالح اور ضروریات کی مکمل رعایت رکھی ہے، اس لئے مقاصد شریعت میں رفع حرج، دفع ضرر اور مصالح کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ فقہاء نے ان اصولوں کی روشنی میں امت کی ضرورتوں کا دائرہ متعین کرتے ہوئے ان کا حل پیش کرنے اور دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی حفاظت ورعایت رکھنے کے لئے ہر پہلو پر غور وخوض کیا اور اپنے قیمتی اجتہادات پیش کئے۔

موجودہ دور میں جہاں افراط وتفریط نے اس قدر سر اٹھایا کہ ایک جانب شریعت کی سہولتوں، رخصتوں، کو قبول کرنے سے انکار کیا ہے تو دوسری طرف حرام کو حلال کرنے پر اصرار ہے، ان رجحانات وحالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اکیڈمی نے فقہاء واصولیین کے اس مہتم بالشان اصولی موضوع کو اپنا موضوع بنانا ضروری سمجھا۔ چنانچہ علماء نے اس اصول کی مختلف جہتوں اور ابعاد پر غور وخوض کیا اور سیر حاصل بحث کی۔

یہ کتاب اصلاً ضرورت وحاجت کے اصول پر مبنی ''منتخب مقالات'' کا مجموعہ ہے۔ اللہ اسے اہل علم کے لئے مفید ونافع بنائے۔ آمین اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ.

مجاہدالاسلام قاسمی

تلخیص مقالات ضرورت وحاجت

لغوی تعریف

۱۔ لغت کی مشہور کتاب الصحاح للجوہری میں ضرورت کے معنی اس طرح بیان ہوئے ہیں :

رجل ذو ضارورة و ضرورة ای ذو حاجة (الصحاح ۲/ ۳۸۳)

اس لفظ کا مادہ "ضر" ہے۔ یہ لفظ "ض" کے زبر اور پیش دونوں کے ساتھ پڑھنا منقول ہے۔ بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر، یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے، اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے (خالد سیف اللہ رحمانی) سخت پریشانی، سخت تنگی اور نقصان کا مفہوم اس لفظ میں شامل ہے۔

اصطلاحی تعریف

اصطلاح شرع میں ضرورت کے مفہوم پر روشنی ڈالتے ہوئے اکثر مقالہ نگار حضرات نے الاشباہ والنظائر کے شارح علامہ حموی کی درج ذیل تعریف نقل کی ہے :

فالضرورة بلوغه حدا ان لم یتناول الممنوع هلک او قارب، و هذا یبیح تناول الحرام۔

(حاشیہ حموی ۱۳۲ الاشباہ والنظائر لابن نجیم) مولانا برہان الدین صاحب)

بعض حضرات نے الموافقات سے امام شاطبی کی درج ذیل تعریف نقل کی ہے :

فاما الضرورة فمعناها انه لابد منها فی قیام مصالح الدین و الدنیا بحیث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنیا

علی استقامة بل علی فساد و تهارج و فوت حیاة و فی الاخرة فوت النجاة و النعیم و الرجوع بالخسران المبین

(الموافقات ۲/ ۵٫۴) (مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب)

بعض حضرات نے دونوں تعریفیں نقل کی ہیں۔ ضرورت کی مذکورہ بالا دونوں تعریفات کے درمیان باریک فرق پر جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے تفصیلی گفتگو کی ہے۔ آپ کی رائے میں کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کے ہم معنی قرار دیا ہے، جس کا خود قرآن مجید میں ذ[illegible] ہے اور جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہوتی ہے، علامہ حموی اور شیخ مصطفیٰ زرقاء وغیرہ کی تعریفات اس مفہوم کو واضح کرتی ہیں، بعض حضرات کے یہاں ضرورت کی تعریف میں [illegible]سی قدر توسع ہے، اور وہ تمام باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفا[illegible] پیدا ہوجائیں، یہ سب ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں، شاطبی کی مذکورہ بالا تعریف اسی رجحان کی حامل ہے اور شیخ ابو زہرہ (اصول الفقہ صفحہ ۳۴۸) اور شیخ عبد الوہاب خلاف (علم اصول الفقہ صفحہ ۱۹۹) وغیرہ کی تعریفات میں بھی ابو اسحاق شاطبی کی پیروی کی گئی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ صاحب کی رائے میں اگر صاحب ہدایہ اور دوسرے فقہاء کے اطلاقات اور خود اصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیرات پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اصول قرار دیتے ہوئے ضرورت۔ کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے، لہٰذا ضرورت محض کیفیت اضطرار کا نام نہیں بلکہ زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اساسیات اور ان کے تحفظ کے لئے دیئے گئے مستقل اور عارضی احکام بھی ضرورت میں داخل ہوں گے۔

(خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

حفظ دین' حفظ نفس' حفظ نسل' حفظ مال اور حفظ عقل کی تکمیل کے لئے مشروع کئے گئے احکام جو شریعت کے مقاصد پنجگانہ ہیں' ان کے تین مدارج ہیں' ضرورت' حاجت اور تحسین' اس طرح اصطلاحی ضرورت قرآن مجید کی اصطلاح ''اضطرار'' سے وسیع تر مفہوم کی حامل ہو کر زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق ہو جاتی ہے۔ (خالد سیف اللہ رحمانی صاحب' عبداللہ خالد صاحب)

مواقع استعمال و مصداق

فقہاء کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال اور مصداق کے ضمن میں اکثر مقالہ نگار حضرات نے ضرورت کی اصطلاحی تعریف اور اس کی مثالوں کا تذکرہ کیا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب اور مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب نے طہارت کے باب میں صاحب ہدایہ وغیرہ کی چند جزئیات کا تذکرہ کیا ہے' جن میں صحرائی کنوؤں کا جانوروں کے فضلہ سے نجس نہ ہونے' غیر ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ لگے کپڑے کے حکم' قلیل نجاست اور کثیر نجاست کے حکم میں فرق' آستین سے قرآن شریف کو چھونے اور دیگر دینی کتابوں کو چھونے کے حکم میں فرق وغیرہ جیسے مسائل میں ''ضرورت'' کو بنیاد بنایا گیا ہے۔

حاجت

لغوی تعریف

۲۔ حاجت کا مادہ لغت میں ح' و' ج ہے' اس میں سلامتی کا معنی بھی ہے اور حاجت مندی کا معنی بھی۔ دوسرا معنی زیادہ معروف ہے' اصل میں حاجت کے معنی محتاج ہونے کے ہیں' مگر انسان جس شئے کا حاجت مند ہو وہ بھی ''حاجت'' کہلاتی ہے۔

''ان الحاجۃ تطلق علی نفس الافتقار و علی الشئی الذی یفتقر الیہ۔''

(تاج العروس ۲؍۲۴'۲۵) (خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

بعض مقالہ نگار حضرات نے وضاحت کی ہے کہ لغوی طور پر ضرورت اور حاجت یہ دونوں الفاظ تقریباً مترادف ہیں اور ایک کی جگہ دوسرے کا استعمال و اطلاق ہوتا رہتا ہے۔

(زبیر احمد قاسمی صاحب' اختر امام عادل صاحب)

اصطلاحی تعریف

حاجت کی اصطلاحی تعریف امام شاطبی' علامہ سیوطی' علامہ حموی اور دیگر مصنفین کے حوالہ سے مقالہ نگار حضرات نے ذکر کی ہے۔ شاطبی کی تعریف کے الفاظ ہیں:

''و اما الحاجیات فمعناها انها تفتقر الیها من حیث التوسعۃ و رفع الضیق المودی فی الغالب الی الحرج و المشقۃ اللاحقۃ بفوت المطلوب''۔ (موافقات ۲؍۵)

سیوطی کے الفاظ ہیں:

''و الحاجۃ کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یهلک غیر انه یکون فی جهد و مشقۃ'' (الاشباہ' صفحہ ۱۷۶)

حموی کے الفاظ بھی تقریباً یہی ہیں۔

مواقع استعمال

حاجت کا مصداق وہ امور ہوتے ہیں جن میں تنگی، حرج اور مشقت واقع ہو۔ فقہاء ان کا استعمال ان ہی جگہوں پر کرتے ہیں جہاں نص شرعی موجود نہ ہو۔

ضرورت اور حاجت میں فرق

۳۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق کو مختلف مقالہ نگار حضرات نے مختلف انداز سے واضح کیا ہے۔

○ دینی و دنیوی مصالح کی حفاظت جن چیزوں پر موقوف ہو جائے اور ان کا اختیار کرنا انسانوں کے لئے بالکلیہ ناگزیر اور لابدی بن جائے، دوسرے لفظوں میں جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جائے، وہ ضرورت ہے ——— اور جن چیزوں کے بغیر انسان ہلاکت کا تو نہیں لیکن سخت مشقت اور دشواری و تنگی کا شکار ہو جائے، وہ حاجت ہے۔ گویا دونوں کے درمیان مرتبہ کا فرق ہے۔

"الفرق بین الحاجة و الضرورة ان الحاجة و ان کانت حالة جهد و مشقة فهی دون الضرورة و مرتبتها ادنی منها و لایتأتی منها الهلاک"

(الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶ر ۲۴۷)

یہ فرق تقریباً تمام حضرات نے مختلف اسلوب و الفاظ میں بیان کیا ہے۔

○ ضرورت کی وجہ سے حرام لعینہ مباح ہو جاتا ہے، اور حاجت کی بناء پر حرام لغیرہ مباح ہوتا ہے۔

(تنویر عالم قاسمی صاحب، نسیم اختر ندوی صاحب، عارف مظہری صاحب، اسرار الحق سبیلی صاحب، اختر امام عادل صاحب)

○ حاجت کا وقوع عموماً معاملات اور حقوق العباد میں ہوتا ہے، جب کہ ضرورت کا تعلق عموماً حقوق اللہ سے ہوا کرتا ہے۔

(مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب)

○ ضرورت کی بناء پر ثابت اباحت صرف مضطر کے لئے ہوتی ہے، جب کہ حاجت کی وجہ سے ملنے والی اباحت سے محتاج و غیر محتاج دونوں فائدہ اٹھاتے ہیں۔

(مولانا اخلاق الرحمٰن صاحب، مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب، مولانا اقبال احمد قاسمی صاحب)

○ ضرورت کی بناء پر تمام حرام قطعیہ منصوصہ میں اباحت ثابت ہوتی ہے اور حاجت کی بناء پر حرام قطعیہ منصوص کی اباحت ثابت نہیں ہوتی، احکام میں تخفیف ہوتی ہے۔

(مفتی عبد الرحمٰن صاحب، اعجاز احمد قاسمی، عزیز اختر صاحب، آل مصطفیٰ مصباحی صاحب، نسیم الدین قاسمی صاحب، ابو سفیان صاحب)

○ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب فرماتے ہیں کہ اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔

دونوں میں تعلق

مذکورہ بالا نقطہائے اختلاف کے علاوہ ضرورت و حاجت کے درمیان باقی تمام قدریں مشترک ہیں۔

○ ضرورت کی طرح حاجت بھی زندگی کے تمام ابواب میں موثر ہوتی ہے۔ انفرادی و اجتماعی جہتیں رکھتی ہے اور بہت سے اصولی قوانین و احکام کے لئے بنیاد بنتی ہے۔ (مولانا اختر امام عادل صاحب)

○ حاجت تکملہ ہے ضرورت کا' اور تحسین تکملہ ہے حاجت کا۔ لہٰذا اگر ضرورت میں خلل واقع ہوگا تو اس کا اثر حاجت و تحسین کے اندر بھی ظاہر ہوگا۔

(نعیم اختر ندوی قاسمی صاحب)

ضرورت کا اعتبار

۴۔ قرآن کی بے شمار تصریحات و اشارات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت کا عمومی مزاج یسر و سہولت کا ہے' اسلامی شریعت میں انسانی ضرورت کا خوب خوب اعتبار کیا گیا ہے اور اسی مقصد کی تکمیل کے لئے تمام مواقع میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ چنانچہ یسر و سہولت کے متعلق قرآنی آیات (حج-۷۸' مائدہ-۶' بقرہ-۱۸۵' نساء-۲۸' توبہ-۹۱) اور اضطرار کے مواقع پر رخصت سے متعلق آیات (بقرہ-۱۷۳' مائدہ-۳' انعام-۱۴۵' نحل-۱۱۵' انعام-۱۱۹) نیز یسر و سہولت اور تخفیف و رخصت سے متعلق مروی متعدد احادیث کا اس سلسلہ میں مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

(عتیق احمد قاسمی صاحب' مفیر الدین مفتاحی صاحب' نسیم الدین قاسمی صاحب' خالد سیف اللہ رحمانی صاحب وغیرہ)

شیخ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

"الضرورۃ نظریۃ متکاملۃ تشمل جمیع احکام الشرع یترتب علیھا اباحۃ المحظور و ترک الواجب۔"

(الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/۵۱۴) (مولانا اسرار الحق سبیلی صاحب)

اباحت محرمات میں ضرورت کا اثر

۵۔ قرآن کریم کی متعدد آیات اور احادیث و روایات اس بات کو صاف طور پر واضح کرتی ہیں کہ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر ہے' البتہ اس دخل و اثر کی مختلف شکلیں ہیں اور ضرورت کے اعتبار و اثر کے لئے مختلف حدود و شرائط بھی ضروری ہیں۔

تاثیر ضرورت کی مختلف حدیں

۶۔ محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کا اعتبار اور اس کی تاثیر کس حد تک ہوتی ہے؟ اس کا جواب تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے مختلف اسلوب میں دیتے ہوئے بتایا ہے کہ مختلف شکلوں میں تاثیر کی حدیں مختلف ہوا کرتی ہیں ــــــ اس پوری بحث کی مختلف شکلوں کو مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب نے مرتب انداز میں واضح کیا ہے۔ ان کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے:

احکام شرعیہ کی بنیادی طور پر دو قسمیں معروف ہیں۔ مامورات اور منہیات۔

الف : احکام اگر مامورات کی قسم سے ہوں اور ان کے خلاف عمل سے صرف حق شارع متاثر ہوتا ہو جیسے کلمہ کفر' نبی کی توہین' حرم کے شکار کو مارنا' نماز و روزہ توڑنا' تو اضطراری حالت میں یہ امور فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی دائرۂ رخصت میں آجائیں گے' یعنی بقائے حرمت کے باوجود رفع اثم ہوگا۔ ("یرخص لہ لکن یوجر لو صبر") ھدایہ)

ب : اگر احکام از قبیل منہیات ہوں اور خلاف ورزی سے بندے کا حق بھی متاثر ہوتا ہو جیسے ناحق قتل' زنا' مسلمان کے مال کو ضائع کرنا ــــ تو اس کی دو شکلیں ہیں:

۱۔ اگر حق العبد کی تلافی ممکن ہو جیسے اتلاف مال مسلم کی تلافی بصورت ضمان ممکن ہے تو اضطرار کی صورت میں بقائے حرمت کے باوجود

رخصت حاصل ہوگی۔ یرخص لہ لکن یوجر لو صبر (ھدایہ و شامی)

۳۔ لیکن اگر تلف شدہ حق عبد کی تلافی ممکن نہ ہو جیسے قتل و زنا تو اس کی رخصت کبھی نہ ہوگی 'لا یرخص و العمل بہ حرام۔ (ہدایہ و شامی)

ج : اگر از قبیل منہیات ہوں اور خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو جیسے خنزیر و مردار کھانا' شراب نوشی وغیرہ' تو بحالت اضطرار بطور استثناء مباح ہو جاتے ہیں یعنی رفع اثم اور رفع حرمت دونوں ہو جاتے ہیں اور محظور پر عمل واجب ہو جاتا ہے۔

اس تفصیل کی مختصر لیکن مزید وضاحت مولانا خالد سیف اللہ صاحب نے کی ہے۔وہ فرماتے ہیں:

الف : محرمات منصوصہ کے ذریعے رفع اثم کیا گیا ہو تو یہ رخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔

ب : محرمات منصوصہ کی ایک خاص قسم کو نص نے حرمت ہی سے مستثنیٰ کردیا ہو۔اب یہ رخصت واجب ہوگی اور حکم رفع حرمت کا ہوگا۔

ج : محرمات منصوصہ کے عموم سے ضرورت کی بنا پر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو تب بھی حکم رفع اثم کا ہوگا اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

د : قیاس اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بناء پر کسی خاص صورت کا استثناء کیا تو اب حکم رفع حرمت کا ہوگا اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اجتناب احوط ہوگا' کیونکہ حرمت و ممانعت قیاس پر مبنی ہے اور دفع حرج و رفع مشقت کا حکم منصوص ہے اور نص کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے۔

اعتبار ضرورت کی شرطیں

۷۔ ضرورت کے اعتبار کے لئے درج ذیل شرطیں ذکر کی گئی ہیں۔اکثر حضرات نے تمام شرطوں اور بعض نے ان میں سے بعض شرائط کا تذکرہ کیا ہے۔

(۱) ضرورت بالفعل موجود ہو' آئندہ اس کے وقوع کا اندیشہ معتبر نہیں ہے۔

(۲) کوئی جائز متبادل موجود نہ ہو۔

(۳) استعمال نہ کرنے پر ہلاکت جان یا عضو کا اندیشہ ہو۔

(۴) ہلاکت کا خطرہ موہوم نہ ہو۔

(۵) حرام کے استعمال سے جان کا بچ جانا یقینی جیسا ہو۔

(۶) ضرورت پر عمل کرنے سے اساسیات و مبادیات دین کی مخالفت نہ ہوتی ہو۔

(۷) بقدر ضرورت سے زائد استعمال نہ کیا جائے۔

(۸) اس حکم کے ارتکاب سے اس درجہ یا اس سے بڑے کسی مفسدہ کے ارتکاب کی نوبت نہ آتی ہو۔

مختلف حضرات نے اس سلسلہ کے شرعی ضوابط و قواعد بھی ذکر کئے ہیں' جو یہ ہیں:

---الضرر لا یزال بالضرر۔

---یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام۔

—— اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما۔

—— اذا تعارضت مفسدة و مصلحة قدمت دفع المفسدة غالبا۔

—— المصلحة تراعی اذا غلبت علی المفسدة۔

—— ما ابیح للضرورة یقدر بقدرها۔

—— ما جاز بعذر بطل بزواله۔

—— اذا زال المانع عاد الممنوع۔

—— المشقة تجلب التیسیر۔

—— الحرج مدفوع۔

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت

۸۔ ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت کے سلسلہ میں اکثر حضرات نے اختصاراً جواب دیتے ہوئے انہیں نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت قرار دیا ہے۔

○ جب کہ درج ذیل حضرات کی رائے میں ضرورت پر مبنی حکم نصوص شرعیہ اور قواعد سے ثابت ہوتا ہے' وہ ابتداء" علاحدہ طور پر دیا جاتا ہے' مختار کے لئے حرمت کا حکم ہے اور مضطر کے لئے حلت کا۔ لہٰذا یہ استثنائی صورت نہیں ہے۔

مولانا مفتی عبد الرحمن صاحب' بنگلہ دیش

مولانا نسیم الدین قاسمی صاحب' حیدر آباد

مولانا شہباز عالم ندوی صاحب' حیدر آباد

○ مولانا خالد سیف اللہ صاحب کی رائے میں ضرورت و حاجت کے تحت دئے گئے بعض احکام تو منصوص اور کتاب و سنت سے اصولاً مشروع ہیں۔ جیسے بیع معدوم کی ممانعت کے باوجود بیع سلم' اجارہ' استصناع کی اجازت' یہ مستقل حکم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کچھ وہ ہیں جن سے غیر معمولی حالات میں وقتی طور پر حرمت اٹھالی گئی ہے۔ جیسے حالت اضطرار میں اکل میتہ وغیرہ کی اجازت' اس کی حیثیت استثنائی ہے۔

○ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب نے بھی دونوں قسموں کے احکام میں فرق کرتے ہوئے رائے دی ہے کہ وہ احکام جن میں ضرورت کی بناء پر رفع حاجت ہوتا ہے' وہ نصوص اور قواعد شرعیہ سے استثنائی حیثیت رکھتے ہیں' لیکن وہ احکام جہاں بربنائے ضرورت رفع اثم ہوتا ہے ان کی حیثیت استثناء کی نہیں ہوتی' جیسے **اکراہ علی تلفظ الکفر** کی صورت میں کلمہ کفر نہ بولنا اور مار دیا جانا باعث اجر ہے۔

۹۔ بیشتر حضرات کی رائے میں شریعت کے مقاصد خمسہ ضرورت کے اسباب و دواعی بنتے ہیں۔

○ بعض حضرات نے صرف خطرۂ جان کو ضرورت کا سبب بتایا ہے۔

اس سے فزوں تر مفسدہ کا ذریعہ نہ بن جائے۔ "**الضرر لا یزال بالضرر**" کا منشا یہی ہے۔ امام عبد العزیز بخاری کے اس بیان سے اس پر

(مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب' مولانا مجیب الغفار صاحب' مولانا طاہر مدنی صاحب' مولانا نعیم الدین صاحب۔

○ بعض نے بھوک اور اکراہ کو احکام ضرورت کا داعی قرار دیا ہے۔

مفتی عبدالرحمٰن صاحب' مولانا اخلاق الرحمٰن صاحب' مولانا محمد حسین آسی صاحب' مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب)

○ مولانا اقبال قاسمی کے نے بھوک' اکراہ اور فقر کو اسباب ضرورت میں شمار کیا ہے۔

○ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب کی رائے میں ضرورت اور حاجت کے بعض اسباب منصوص ہیں' یہ وہی ہیں جن کو اصولیین نے "عوارض اہلیت" کا نام دیا ہے یا جن کو "اسباب رخص" کہا جاتا ہے۔

۱۰۔ اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کی رائیں مختلف ہیں۔

○ ایک رائے یہ ہے کہ عرف اور عموم بلوی ضروری اور حاجی احکام کی اصلی بنیادیں ہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب — مولانا طاہر مدنی صاحب

مولانا مفتی عبدالرحمٰن صاحب — مولانا شہباز عالم ندوی صاحب

مولانا اقبال قاسمی صاحب — مولانا نعیم اختر صاحب

مولانا عبداللہ خالد صاحب

○ دوسری رائے یہ ہے کہ عرف اور عموم بلوی مستقل احکام ہیں' ان پر مبنی احکام ضرورت کے تحت نہیں ہیں' کیونکہ:

الف: عرف منصوص علیہ امور میں معتبر نہیں ہوتا۔

ب: عرف نص کے معارض ہو تو نا قابل قبول ہوتا ہے۔

ج: عموم بلوی مختلف فیہ مسائل میں نیز متفق علیہ امور میں ہے صرف باب طہارت و نجاست میں باعث تخفیف ہوتا ہے' جب کہ ضرورت ان سب سے بالاتر ہے' وہ محرمات قطعیہ میں بھی اثر انداز ہوتی ہے۔

(آل مصطفیٰ مصباحی صاحب' برہان الدین صاحب)

اس رائے کے اختیار کرنے والے حضرات درج ذیل ہیں :

مولانا برہان الدین صاحب

مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب

مولانا عزیر اختر صاحب

مولانا محبوب علی وجیہی صاحب

مولانا حبیب اللہ قاسمی صاحب

مولانا اسرار الحق سبیلی صاحب

مولانا فضل الرحمن رشادی صاحب

مولانا ابوسفیان صاحب
مولانا محمد مصلح صاحب
مولانا مجیب الغفار اسعد صاحب
مولانا ابوبکر قاسمی صاحب

○ بعض حضرات کی رائے میں عرف و عموم بلوی مستقل اصول و دلائل ہونے کے باوجود ضرورت کے ساتھ ان کا گہرا رابطہ ہے۔

مولانا اختر امام عادل صاحب
مولانا اخلاق الرحمان صاحب
مولانا نعیم الدین صاحب
مولانا امیر عالم قاسمی صاحب

○ درج ذیل حضرات نے عرف و عموم بلوی اور ضرورت کے درمیان بیت و میت کا رشتہ بتایا ہے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب

۱۱- تمام مقالہ نگار حضرات متفق ہیں کہ حرام لعینہ از قبیل حق العبد جیسے قتل نفس، زنا وغیرہ کے علاوہ تمام ہی ابواب فقہیہ میں ضرورت اپنی ان تحدیدات کے ساتھ (جنکا فقہی قواعد و ضوابط کے ذریعہ اظہار ہوتا ہے) اثر انداز ہوتی ہے اس کی اصولی تحدید کی کچھ تفصیل سوال نمبر۶ کے جواب کی تلخیص میں بھی آگئی ہے۔

۱۲- مقالہ نگار حضرات کی متفقہ رائے ہے کہ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں بھی ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے، البتہ اس سلسلہ کی شرائط اور تحدیدات کی رعایت ضروری ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، مقالہ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)۔

۱۳- حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب نے اپنے تفصیلی مقالہ میں علمائے امت کے اختلافات نقل کئے ہیں، اور بتایا ہے کہ امام الحرمین جوینی، امام عزالدین بن عبدالسلام، امام شاطبی اور امام غزالی کی رائے میں حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔ جب کہ علامہ سیوطی، علامہ حموی اور دور حاضر کے شیخ مصطفیٰ زرقاء کی رائے میں حاجت خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، ان کی بنا پر منصوص حکم ترک نہیں کیا جائے گا، ہاں شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کی مخالفت حاجت کی وجہ سے درست ہے۔

مقالہ نگار حضرات میں سے قاضی محمد حسین آسی صاحب نے پہلے نظریہ کے مطابق اپنی رائے دی ہے اور مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب کی رائے میں حاجت اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ ضرورت کی قائم مقامی نہیں کرسکتی ہے۔

بقیہ تمام حضرات کے نزدیک حاجت بعض حالات میں ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ البتہ اس امر کی بعض حضرات نے وضاحت کی ہے کہ حاجت کی وجہ سے صرف حرام لغیرہ کی اباحت ثابت ہوتی ہے' (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب' مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب) اور مولانا ابوبکر قاسمی کی رائے میں حاجت صرف دفع مضرت کے لئے مبیح محرمات ہوسکتی ہے جلب منفعت کے لئے نہیں ہوسکتی ہے۔ ان حضرات کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عرفجہ بن اسعد کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کی اجازت دی تھی۔

(۲) آپ نے اہل عرینہ کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی۔

(۳) حضرت عبدالرحمن بن عوف کو آپ نے خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت دی۔

ان تینوں مثالوں میں اصطلاحی ضرورت نہیں بلکہ صرف حاجت پائی جارہی ہے۔

(مولانا عبداللہ خالد صاحب' مولانا ابوبکر قاسمی صاحب)

اور مشہور فقہی قاعدہ ہے' الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

۱۴۔ حاجت کو ضرورت کا درجہ دینے کے لئے درج ذیل شرائط کی رعایت ضروری ہے

(۱) نصوص قرآنیہ اور احادیث میں اس حاجت کے اعتبار کی تصریح موجود ہو' جیسے بیع سلم کا جواز اور حالت مرض اور لڑائی میں ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت۔

(۲) اصل حکم محتمل یا مجتہد فیہ ہو' جیسے عورت کا چہرہ دیکھنا۔

(۳) مقصد تک رسائی کے لئے کوئی دوسرا جائز راستہ موجود نہ ہو یا موجود ہو مگر مشقت شدیدہ سے دوچار ہونا پڑے۔

(۴) مقدار حاجت سے زیادہ وسعت و گنجائش نہ دی جائے' (مفتی عبدالرحمن صاحب)

(۵) شخصی ضرورت و حاجت کے تحت دیئے گئے احکام استثنائی اور عارضی ہوتے ہیں لیکن اجتماعی ضرورت و حاجت کے تحت دیئے گئے احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔ (خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

۱۵۔ جن دو حضرات کے نزدیک حاجت ضرورت کے قائم مقام نہیں ہوتی ہے ان کے نزدیک علاج معالجہ کے باب میں ان رخصتوں میں بظاہر اصطلاحی حاجت نظر آتی ہے وہ بباطن اصطلاحی ضرورت ہے۔

بقیہ حضرات کے نزدیک چونکہ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے' اس لئے اس سوال کی ضرورت نہیں رہ جاتی ہے۔

○ مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب کی رائے میں علاج معالجہ کے باب میں بظاہر اصطلاحی حاجت کی بنیاد پر ملنے والی رخصتوں کی

توجیہ یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ یہاں دراصل مصالح تحسینی کی رعایت پر مصالح ضروری یا حاجی کو ترجیح دی گئی ہے' علامہ شاطبی نے تحسینات کی مثالوں میں عادات کی مثال میں ماکولات نجسہ و مشروبات خبیثہ وغیرہ کو شمار کیا ہے۔

۱۶۔ ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط کا تذکرہ سوال نمبر ۷ کے جواب میں بیشتر مقالہ نگار حضرات نے کیا تھا' جو جواب نمبر ۷ کی تلخیص میں گذر چکا ہے۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے میں اہل علم نے اس سلسلہ میں دو قواعد کو اساسی حیثیت دی ہے: "المشقۃ تجلب التیسیر" اور "الضرر یزال" پہلا قاعدہ منصوص احکام' عبادات اور حقوق اللہ کے ابواب میں پیدا ہونے والی مشقتوں اور مشکلات کی بناپر ہونے والی مراعات و تخفیفات سے متعلق ہے' اس کے ذیل میں آنے والے قواعد کی روح کو درج ذیل تین امور میں سمیٹا جاسکتا ہے۔

الف: تنگی' مشقت اور ضرورت احکام میں باعث کشائش ہے

ب: ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت بقدر ضرورت ہوگی۔

ج: مشقت و حرج کی وجہ سے کسی نص کا اہمال درست نہیں ہوگا۔

دوسرا قاعدہ "الضرر یزال" غالباً حقوق الناس' معاملات اور اجتہادی و مصلحی احکام سے زیادہ متعلق ہے' اس کے ضمن میں آنے والے قواعد سے درج ذیل امور متفرع ہوتے ہیں!

الف: ضرر کو بقدر امکان دور کیا جائے گا۔

ب: دو میں سے کمتر ضرر کو اور ضرر عام کے مقابلہ میں ضرر خاص کو گوارہ کیا جائے گا۔

ج: ایک ضرر کو دور کرنے میں اسی درجہ کا دوسرا ضرر پیدا ہو تو اس سے اجتناب برتا جائے گا۔

د: دفع مفسدہ کو جلب منفعت پر ترجیح دی جائے گی۔

مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب کی رائے میں تین مشہور قواعد کلیہ ضرورت سے متعلق ہیں :

(۱) الضرورات تبیح المحظورات

(۲) ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا

(۳) ماجاز لعذر بطل بزوالہ

۱۷۔ چونکہ یہاں کوئی سوال نہیں قائم کیا گیا ہے اس لئے بعض مقالہ نگار حضرات نے انہیں باتوں کے اعادے پر اکتفا اور بعض نے گریز سے کام لیا ہے۔

۱۸۔ اگر امت کی اجتماعی حاجات اس درجہ میں پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیئے جانے پر تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے اتفاق ظاہر کیا ہے۔

○ حاجت کی تین قسمیں ہو سکتی ہیں: انفرادی حاجت' خصوصی حاجت اور عمومی حاجت' لیکن عام طور پر حاجت خاصہ کی تعریف میں انفرادی حاجت اور خصوصی یعنی کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت دونوں ہی شامل کی گئی ہیں۔

○ مولانا خالد سیف اللہ صاحب نے ذکر کیا ہے کہ بعض اہل علم کا خیال ہے کہ انفرادی حاجت معتبر نہیں ہے' کیونکہ مشقت ایک اضافی چیز ہے اور ہر فرد کی مشقت کی تحدید خاصی دشوار ہے۔

○ مولانا اخلاق الرحمان قاسمی صاحب نے بھی انفرادی حاجت کے عدم اعتبار کی رائے دی ہے۔

○ مولانا برہان الدین صاحب کا خیال ہے کہ حاجت کو ضرورت کا درجہ اجتماعی حاجات ہی میں دیا جانا کتب فقہ میں منقول ملتا ہے' نہ کہ شخصی حاجات کے بارے میں' لیکن جب کوئی اجتماعی حاجت ضرورت کا درجہ حاصل کرلیتی ہے تو وہ شخصی طور پر بھی حاجت نہیں' ضرورت قرار دی جائے گی' امام الحرمین جوینی کی عبارت ہے۔

"الحاجۃ فی حق احاد الناس کافۃ تنزل منزل الضرورۃ فی حق الواحد المضطر"

(القواعد الفقیہ للدکتور علی احمد ندوی صفحہ ۱۰۹)

خصوصی (بشمول دونوں مفہوم) اور عمومی دونوں حاجتوں کو ضرورت کا درجہ دیئے جانے کی متعدد مثالیں مختلف مقالہ نگار حضرات نے ذکر کی ہیں' چند یہ ہیں :

حاجت عمومی کی مثالیں: بیع سلم' حمام میں اجارہ غسل' مزارعت' مساقات' خیار تعیین' خیار شرط' استصناع' جنگ کے موقع پر ریشمی کپڑے پہننے وغیرہ کی اجازت۔

حاجت خصوصی کی مثالیں: خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے' بدبو سے بچنے کے لئے چاندی کے بجائے سونے کی ناک لگوانے' اہل بخارا کے لئے بیع بالوفاء وغیرہ کی اجازت۔

(مولانا عبد اللہ خالد صاحب' مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب' مولانا اظہار الحق صاحب وغیرہ)۔

عرض مسئلہ بابت:

ضرورت و حاجت کی حقیقت اور ان کے درمیان فرق

از ـــ خالد سیف اللہ رحمانی

"ضرورت" سے ہماری مراد اس وقت وہ ضرورت ہے جس کی وجہ سے فقہاء بعض محرمات اور ممنوعات کی جواز کا فیصلہ کرتے ہیں کہ "الضرورات تبیح المحظورات" اس کی وضاحت اس لئے مناسب ہے کہ اصولیین نے ضرورت کی بنا پر مقلدین کے لئے ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف جزوی عدول کی بھی اجازت دی ہے لیکن وہاں معمولی درجہ کی ضرورت بھی کفایت کرجاتی ہے' چنانچہ حصکفی نے ازراہ ضرورت جمع بین الصلاتین کی اجازت دی ہے' اور شامی نے اس ضرورت کا مصداق ان الفاظ میں متعین کیا ہے:

الظاهر انه اراد به الضرورة ما فيه نوع مشقة(۱) ۔

اس وضاحت کے ساتھ اب فقہاء اور اصولیین کی اصطلاحی ضرورت پر غور کیجئے۔

دو تعریفیں:

جدید و قدیم علماء اصول نے ضرورت کی جو تعریف کی ہے اگر بہ نظر غائر اس کا جائزہ لیا جائے تو یہ دو قسموں کی ہیں' کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کا ہم معنی قرار دیا ہے جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے' ابن ہمام کے الفاظ میں "**فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب**" (۲) اس کو الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ سیوطی نے نقل کیا ہے(۳) اور بہت سے دوسرے اہل علم بھی الفاظ کے معمولی فرق اور تغیر و تصرف کے ساتھ یہی کہتے گئے ہیں' موجودہ دور کے محقق علماء میں شیخ مصطفیٰ زرقاء کا رجحان بھی اسی طرف ہے(۴) اور سیمینار کے بہت سے مقالہ نگار نے بھی ابن ہمام کی اسی تعریف کے نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے۔

اس کے مقابلہ وہ اہل علم ہیں جن کے یہاں ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع نظر آتا ہے اور ان کی نگاہ میں ضرورت صرف ایسے اضطرار ہی میں منحصر نہیں ہے جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہو بلکہ ایسی باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہوجائیں یہ سب ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں' اس نقطہ نظر کی طرف اشارہ گو امام غزالی کے یہاں بھی ملتا ہے' لیکن غالبا پہلی بار اس کو پوری وضاحت کے ساتھ محقق شاطبی نے بیان فرمایا اور کہا:

"فاما الضرورية فمعناها انها لابد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الآخرة فوت النجاة و النعيم و الرجوع بالخسران المبين" (۵)

ضرورت یہ ہے کہ دینی اور دنیاوی مصلحت کے لئے اس کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو بایں طور کہ اگر وہ نہ ہو تو دنیاوی مصلحت ٹھیک طرح سے انجام پذیر نہ ہو بلکہ اس میں اضطراب اور بگاڑ پیدا ہو جائے وہ زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے اور آخرت میں نجات، آرام و آسائش میسر نہ ہو اور وہ بالکل گھاٹے میں پڑ جائے۔

ہمارے زمانہ کے اکثر محقق علماء اسی طرف رجحان رکھتے ہیں جن میں امام ابو زہرہ اور شیخ عبدالوہاب خلاف کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں(٦)۔ سیمینار کے کچھ مقالہ نگاروں نے شاطبی کی اس تعریف کو اختیار کیا ہے، بعض بزرگوں نے ضرورت کے کچھ درجات قائم کئے ہیں۔ جیسے حرج، مشقت شدیدہ، احتیاج شدید، اضطرار انفرادی، اضطرار اجتماعی، اکراہ ملی، اکراہ غیر ملی اور مخمصہ وغیرہ۔ یہ بھی دراصل اس نقطہ نظر کی تائید و تصویب ہے کہ "ضرورت" قرآن کی اصطلاح "اضطرار" کے ہم معنی نہیں بلکہ ایک مستقل فقہی اصطلاح ہے۔

ان تعریفات کا فرق:

اب اس سے پہلے کہ ان دونوں آراء میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے، اس بات پر غور کرلینا چاہیے کہ ان دونوں تعریفات میں بنیادی اور اساسی فرق کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں تعریفوں میں دو اساسی فرق ہیں: اول یہ کہ ابن ہمام کی تعریف کے مطابق "ضرورت" محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہو جانے کا نام ہے، اس طرح ضرورت کا تعلق ایک طرف اضطرار کی کیفیت سے ہے اور دوسری طرف یہ صرف تحفظ نفس سے متعلق ہے، زندگی کے دوسرے شعبوں سے اس کا تعلق نہیں۔۔۔ ضرورت کی جو تعریف شاطبی وغیرہ نے کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، جس میں جان اور عزت و آبرو، حیثیت عرفی اور عزت نفس بھی شامل ہے، حفظ نسل، حفظ مال، حفظ عقل، ان مقاصد خمسہ کا نفس حصول اور بقا جن امور پر موقوف ہے، وہ "ضرورت" ہیں، اس طرح ضرورت صرف جان بچانے ہی کا نام نہیں بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کی اساسیات ضرورت میں داخل ہیں، نیز اب ضرورت اضطرار کی طرح محض وقتی اور ہنگامی حکم ہی نہ ہوگی بلکہ مختلف شعبہ ہائے حیات سے متعلق بنیادی احکام بھی ضرورت میں داخل ہوں گے۔

ضرورت کے معتبر ہونے سے متعلق نصوص فقہی اصول و قواعد اور کتب فقہیہ میں ضرورت کے مواقع پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ضرورت کی بابت ان دونوں اصطلاحات میں شاطبی کی بیان کردہ اصطلاح زیادہ درست اور صحیح ہے۔

ا۔ لغت:

کسی اصطلاح کا مفہوم متعین کرنے میں اس کے لغوی معنی کی جو اہمیت ہوتی ہے، وہ محتاج اظہار نہیں بلکہ بعض دفعہ تو فقہاء اخبار آحاد کے "ظاہری متبادر معنی" کو بھی دلالت لغت کی وجہ سے قابل تاویل کہتے ہیں، چنانچہ حنفیہ نے "عریہ" کو "بیع" نہیں بلکہ "ہبہ" کی

ایک خاص صورت قرار دیا ہے' اس لئے پہلے ہمیں "ضرورت" کے لغوی معنی پر غور کرنا چاہیے۔ "ضرورت" کا اصطلاحی مفہوم متعین کرنے میں لغت سے مدد لینے کی اس بات سے بھی تقویت پہونچتی ہے کہ فقہاء نے ضرورت سے متعلق فقہی قواعد کی اصل حدیث نبوی **"لا ضرر ولا ضرار"** کو مانا ہے (۷)' ضرورت سے متعلق قواعد کی اصل روح وہی "دفع ضرر" ہے جس کو اس حدیث نبوی میں بیان فرمایا گیا ہے۔

ازروئے لغت "ضرورت" کا مادہ "ضر" ہے' یہ لفظ "ض" کے زبر کے ساتھ بھی پڑھنا منقول ہے اور پیش کے ساتھ بھی' بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے' بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر---یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے' اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے "ضریر" کے معنی اپاہج کے ہیں۔ ضراء کا لفظ قرآن میں "سراء" کے مقابلہ میں استعمال کیا گیا ہے' یہاں ضراء سے جانی و مالی نقصان مراد ہے۔ اسی لئے "ضر" کے معنی دبلاپے کے بھی بیان کئے گئے ہیں کہ یہ بھی ایک نقص جسمانی ہے' ابوالدقیس نے "ضرر" کا معنی خوب بیان کیا ہے کہ **"کل ما کان من سوء حال و فقر او شدۃ فی بدن"** نقصان تنگی اور مشقت انسان کو ہمیشہ حاجت مند بناتی ہے' اب بات اسی مناسبت سے تنگی و مشقت سے انسان کی احتیاج تک پہونچی اور "ضرورت" کے معنی ہی "حاجت" کے ٹھہرے' جس کی جمع ہے "ضرورات" کہ **الضرورۃ الحاجۃ تجمع علی الضرورات**"(۸)

ضرورت کے لغوی معنی سے مترشح ہے کہ یہ قابل لحاظ نقصان کا نام ہے' چاہے جسم سے متعلق ہو یا دوسرے انسانی احوال و عوارض سے' ازروئے لغت یہ اس اضطرار کے ہم معنی نہیں جو قرآن مجید نے سورہ بقرہ ر ۱۷۳' مائدہ ر ۳' انعام ر ۱۴۵ میں مراد لیا ہے۔

۲۔ نصوص:

اب ذرا ایک نظر ان نصوص پر ڈالئے جن سے فقہاء "ضرورت" کے معتبر ہونے پر استدلال کرتے ہیں اور ان میں شارع نے جو الفاظ استعمال کئے ہیں' اس کی روح پر غور کیجئے' اس سلسلہ کی بنیادی نص **"لا یکلف اللہ نفسا الا وسعها"** (بقرہ ر ۲۸۶) ہے' اس ارشاد ربانی کے مطابق اللہ تو صرف "وسع" ہی کا حکم دیتے ہیں' اب سوال یہ ہے کہ کیا وسع انسان کی آخری درجہ کی مقدور کا نام ہے کہ انسان درجہ اضطرار میں پہونچے بغیر سہولت کا حقدار نہیں ہو سکتا' امام فخرالدین رازی کہتے ہیں:

" انه ما يقدر الانسان عليه في حال السعة و السهولة لا في حال الضيق و الشدة و اما اقصى الطاقة فيسمى جهدا لا وسعا (۹)

"وسعت" یہ ہے کہ انسان کسی کام کو سہولت اور آسانی سے کرسکے' اس کے کرنے میں تنگی اور پریشانی نہ ہو' رہی آخری درجہ کی قوت کو بروئے کار لاکر کوئی کام انجام دینا تو اسے "جہد" کہا جائے گا "وسعت" نہیں۔

ضرورت کے معتبر ہونے کی بابت واضح نصوص دو ہیں جو "نفی حرج" سے متعلق وارد ہیں:

و ما جعل علیکم فی الدین من حرج (۱۰)

ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج (۱۱)

امام ابوبکر جصاص رازی تو ان آیات کی بنا پر دلائل و نصوص میں تعارض کے وقت ان نصوص کو قابل ترجیح سمجھتے ہیں، جو مآل کار نفی حرج کا باعث ہوں، فرماتے ہیں:

" لما کان الحرج هو الضیق و نفی الله عن نفسه ارادة الحرج بنا ساغ الاستدلال بظاهر فی نفی الضیق و اثبات التوسعة فی کل ما اختلف فیه من احکام السمعیات لیکون القائل بما یوجب الحرج و الضیق محجوجا بظاهر هذه الآیة (۱۲)

جب "حرج" تنگی کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ نے خود اس کی نفی کردی ہے کہ وہ ہم سے تنگی نہیں چاہتا ہے تو اس سے بظاہر اس پر استدلال کرنا ممکن ہے کہ نصوص میں اگر تعارض ہو جائے تو اسے اختیار کیا جائے گا جس میں وسعت و سہولت ہو پریشانی اور تنگی نہ ہو، اور جو شخص اسے ترجیح دیتا ہو جس کی وجہ سے تنگی اور دشواری آتی ہو وہ بظاہر اس آیت کے خلاف کرنے والا ہوگا۔

ان آیات کا ہرگز یہ منشاء نہیں کہ "وسع" و "حرج" کی حدود کی تعیین کے لئے ہر انسان کے ہاتھ میں میزان دیدی جائے کہ وہ اپنی نفسانیت اور ہوس کے ہاتھوں ان کو تولتا رہے کہ ایسا کرنا "اباحیت" کے دروازے کو کھولنے کے مرادف ہوگا، لیکن جب فقہاء نے "ضرورت" سے متعلق قواعد کی اساس و بنیاد اور ماخذ و اصل ان نصوص کو بنایا ہے تو اس سے ظاہر ہے کہ فقہاء کے یہاں ضرورت ایک مستقل اصطلاح ہے جو بہ مقابلہ اضطرار کے عام اور انسانی زندگی کے مختلف شعبوں تک وسیع ہے۔

دوسری نصوص "بعثت بالحنیفیة السمحة" (۱۳) یسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا (۱۴) ان خیر دینکم الیسرة (۱۵) اور حضرت عائشہ کا ارشاد کہ "ماخیر رسول اللہ بین امرین الا اختار ایسرهما ما لم یکن اثما" (۱۶) میں اس شریعت کے اس مزاج و مذاق کا جن الفاظ میں تعارف کرایا گیا ہے، ان کی حقیقت و لغوی مصداق پر غور کیا جائے تو شاید اس کی مزید تائید و تصویب ہو جائے۔

اصول کی روشنی میں:

اب اس مسئلہ پر اصولی نقطہ نظر سے بھی غور کرنا چاہیے کہ فقہی اصول اور فقہی قواعد اس باب میں ہماری کیا رہنمائی کرتے ہیں؟--- فقہاء حنفیہ کے یہاں ایک اہم ماخذ شرعی "استحسان" ہے، استحسان کی گویا پانچ قسمیں کی گئی ہیں: استحسان بالنص، استحسان بالقیاس الخفی، استحسان بالاجماع، استحسان بالضرورۃ، استحسان بالعرف۔ مصدر استحسان کی اصل روح جس سے اس اصل فقہی کی اصل شناخت قائم ہے اور جس کے ذریعہ شریعت کے مقاصد عامہ کی تکمیل کی جاتی ہے اور شرعی احکام کو شرعی حکمتوں اور مصلحتوں سے ہم آہنگ رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ وہ یہی استحسان بالضرورۃ اور استحسان بالعرف ہے۔ یہاں استحسان بالضرورۃ کی ان مثالوں پر غور کیا جائے جو اہل علم نے نقل کی ہیں تو صاف معلوم ہوگا کہ یہاں اضطرار سے کم درجہ کی ضرورت مراد ہے۔ چنانچہ شیخ مصطفیٰ زرقاء کہتے ہیں:

" انما المراد هنا بالضرورة فی استحسان الضرورة الحاجة الی الایسر و الی ما هو اقرب الی دفع الحرج و اکثر توافقا مع

مقاصد الشريعة العامة و ان لم يتوقف عليه صيانة الانفس عن الهلاک و صيانة الاموال عن الضياع۔ '' (الاستصلاح و المصالح المرسلة في الشريعة الاسلامية و اصول فقهها ص: ۲۹)

استحسان بالضرورۃ میں "ضرورت'' سے مراد زیادہ آسانی کی حاجت اور چیز کا حصول جو "دفع حرج'' سے زیادہ قریب ہو اور شریعت عامہ کے مقاصد سے زیادہ موافق ہو گو اس پر جان اور مال کی ضیاع سے حفاظت موقوف نہ ہو۔

قواعد کی روشنی میں:

"ضرورت'' سے متعلق جو فقہی قواعد اہل علم نے بیان کئے ہیں' ان میں دو قاعدے بنیادی اہمیت کے حامل ہیں:

۱- الضرورات تبيح المحظورات

۲- ما ابيح للضرورة يقدر بقدرها

قواعد فقہ سے متعلق کتب میں ان دونوں قواعد کے ذیل میں آنے والی جزئیات پر نگاہ ڈالیں تو صاف معلوم ہو گا کہ اس میں وہ احکام بھی داخل ہیں جو اضطراری نوعیت کے ہیں اور وہ بھی جو اس سے کم درجہ کے ہیں' وہ بھی جن کا مقصد حیات انسانی کا تحفظ ہے اور وہ بھی جن کا مقصد دوسری ضروریات کا تحفظ ہے۔

اسی طرح وہ قواعد جو دفع ضرر اور درء مفاسد سے متعلق ہیں ان کو بھی فقہاء نے "ضرورت'' سے ہم رشتہ رکھا ہے۔ اس سے بھی اس امر کی نشان دہی ہوتی ہے کہ ضرورت ایک وسیع فقہی اصطلاح ہے نہ کہ محض اضطرار کا لغوی ترجمہ' اسی طرح فقہاء کے اس معروف قاعدہ پر غور کیا جائے کہ " الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة '۔ ظاہر ہے کہ حاجت کا ضرورت کے درجہ میں آجانا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ ضرورت اور حاجت کے درمیان مشقت کے اعتبار سے کوئی بڑا فاصلہ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ محققین کو اعتراف کرنا پڑا کہ ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہے جیسا کہ آمدی' زرکشی' رازی اور امام الحرمین وغیرہ کی صراحتیں ذکر کی جائیں گی۔

اگر ضرورت کا وہی مفہوم ہوتا جو ابن ہمام کی طرف منسوب ہے تو ضرورت اور حاجت کی سرحدیں اتنی قریب نہ ہوتیں کہ اہل نظر کے لئے ان میں امتیاز مشکل اور دشوار ہو جائے۔

فقہاء کا استعمال:

اب اس اصطلاح کو سمجھنے کے لئے فقہاء کے استعمال پر بھی ایک نظر ڈالنی چاہیے اور فقہاء الفاظ کے استعمال میں جس درجہ احتیاط برتتے ہیں اس کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ فقہی عبارتوں میں اسی احتیاط اور ناپ تول کی رعایت کے پیش نظر ان کے کلام میں منطوق کی طرح مفہوم کو بھی معتبر مانا گیا ہے ---- ضرورت سے متعلق فقہاء کے اطلاق کو ذکر کیا جائے تو بات خاصی طویل ہو جائے گی'

اس لئے بطور نمونہ ہدایہ سے چند مثالیں نقل کی جاتی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جن جانوروں میں بہتا ہوا خون نہ ہو' جیسے بھڑ وغیرہ' پانی میں ان کا مرجانا موجب نجاست نہیں' کیونکہ اس میں ضرورت ہے "**لان فیہ ضرورۃ**" (ہدایہ ار۲۰)' ناخوردنی پرندے کی بیٹ مقدار درہم سے بڑھ جائے پھر بھی نماز میں حارج نہیں کہ "**ان التخفیف للضرورۃ**" (ہدایہ ار۶۰)' کھلی جگہوں کے کنوؤں میں جانوروں کے فضلہ کی اتنی مقدار گر جائے جو دیکھنے والوں کی نگاہ میں زیادہ نہ ہو تو از راہ ضرورت معاف ہے۔ "**جعل القلیل عفوا للضرورۃ**" (ہدایہ ار۳۶)' کتب شرعیہ کو جنبی اور محدث کے لئے خود اپنی آستین سے چھونا جائز ہے "**لان فیہ ضرورۃ**" (ہدایہ ار۴۸)' صاحبین نے ریشمی کیڑوں کی خرید و فروخت کی اجازت دی ہے "**لمکان الضرورۃ**" (ہدایہ ۳ر۳۸)' خنزیر کے بال سے چمڑے وغیرہ کی سلائی کے لئے ضرورت کی بنا پر اجازت دی گئی ہے' "**یجوز الانتفاع بہ للخرز للضرورۃ**" (ہدایہ ۳ر۳۹) بلکہ ابن ہمام نے تو فقیہ ابو اللیث سے اس کے خریدنے کا بھی جواز نقل کیا ہے اور دلیل وہی ضرورت ہے۔ (فتح القدیر ۶ر ۶۲)

پس ان تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کے مقاصد خمسہ حفظ دین' حفظ نفس' حفظ نسل' حفظ عقل اور حفظ مال کا نفس حصول اور بقا نیز ان میں حارج شدید تر مشقت کا ازالہ جن امور پر موقوف ہو وہ "ضرورت" ہے' "ضرورت" ایک مستقل فقہی اصطلاح ہے جو بہ مقابلہ اضطرار کے اپنے مصداق و اطلاق کے اعتبار سے عام بھی ہے اور اپنے دائرۂ اثر کے لحاظ سے وسیع بھی۔۔۔ "حاجت" ہی کی طرح "ضرورت" کا تعلق بھی چونکہ مشقت ہی سے ہے' اور مشقت میں علاقہ و مقام انفرادی و اجتماعی حاجات' احوال و ظروف اور معاشی معیار کے اعتبار سے تفاوت واقع ہوتا رہتا ہے۔ شاطبی کے بقول:

"**المشاق تختلف بالقوۃ و الضعف و بحسب الاحوال و بحسب قوۃ العزائم و ضعفها و بحسب الازمان و بحسب الاعمال۔ (الموافقات ار ۲۱۴)**

قوت و ضعف' حالات' ارادے کی پختگی و کمزوری' زمانہ اور اعمال کے اعتبار سے مشقتیں مختلف ہوا کرتی ہیں۔

اس لئے جو احکام ضروریہ منصوص نہ ہوں' ان کی بابت ہر زمانہ کے حالات کو پیش نظر رکھ کر ہی فیصلہ کیا جا سکتا ہے' ظاہر ہے کہ ہوا و ہوس کے اس دور میں عوام کو اور عام مبتلی بہ کو اس بارے میں فیصلہ کا مجاز قرار دینا نفسانیت کے دروازے کو کھولنے کے مرادف ہوگا' انفرادی طور پر اہل علم اور ارباب افتاء کو ایسے امور میں فیصلہ کرنے کی اجازت دینا بھی مناسب نہیں ہوگا اور اس سے بے راہ روی کی راہ کھل جانے کا اندیشہ ہے بلکہ یہ بات مناسب ہوگی کہ ایسے احکام ضروریہ جن میں نصوص سے تخصیص یا شریعت کے قواعد عامہ سے استثناء کی صورت پیدا ہوتی ہو اور حالات اس کے متقاضی ہوں تو علماء اور فقہاء اجتماعی طور پر ان پر غور کریں اور اہل علم اور ارباب فقہ کی ایک معتدبہ جماعت اس بات کا فیصلہ کرے کہ موجودہ حالات میں یہ صورت ضرورت کے درجہ میں داخل ہے یا نہیں؟

حاجت کی تعریف:

حاجت کی تعریف کی بابت عام طور پر فقہاء کے درمیان اتفاق رائے پایا جاتا ہے اور اسی نسبت سے ہمارے فاضل مقالہ نگار

حضرات بھی اس مسئلہ میں قریب قریب یک قلم اور یک زباں ہیں۔ ابن ہمام، حموی، سیوطی اور مختلف اہل علم نے اس اصطلاح پر بحث کی ہے لیکن اس اصطلاح کی کماحقہ وضاحت اور تشریح کے لئے ہم پھر ابو اسحاق شاطبی کا سہارا لیں گے، ان کا بیان ہے:

" و اما الحاجیات فمعناها انها مفتقرة الیها من حیث التوسعة و رفع الضیق المؤدی فی الغالب الی الحرج و المشقة اللاحقة بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل علی المکلفین علی الجملة الحرج و لکنه لا یبلغ مبلغ الفساد العادی المتوقع فی المصالح العامة (۱۷)

حاجیات سے مراد یہ ہے کہ کشائش اکثر اوقات حرج کا باعث بننے والی تنگی اور مقصود سے محرومی کی تکلیف سے نجات کے لئے اس کی حاجت محسوس کی جائے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین فی الجملہ حرج و مشقت سے دوچار ہو جائیں، لیکن یہ مشقت اس درجہ کی نہیں ہوتی ہے جو عام طور سے مصالح عالیہ میں پائے جاتے ہیں۔

شاطبی نے اپنی اس تعریف میں نہ صرف حاجت کا مفہوم متعین کیا ہے بلکہ یہ وضاحت بھی کردی ہے کہ اس کے مواقع کیا ہیں یعنی حاجت کا دائرۂ اثر عبادت سے بڑھ کر عادات و معاملات یہاں تک کہ جنایات تک وسیع ہے۔ شاطبی کی اسی تعریف کو الفاظ و تعبیر کے کسی قدر فرق کے ساتھ شیخ ابوزہرہ نے اس طور بیان کیا ہے کہ ضرورت کے مقابلہ اس کا تشخص بھی واضح ہو سکے، فرماتے ہیں:

هو الذی لا یکون الحکم الشرعی فیه لحمایة اصل من اصول الخمسة، بل یقصد دفع المشقة او الحرج او الاحتیاط لهذه الامور الخمسة (۱۸)

اب حاجت کی اصطلاح کو ان الفاظ میں تعبیر کرسکتے ہیں کہ مقاصد پنجگانہ سے متعلق وہ احکام "حاجت" ہیں جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان مقاصد کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہے۔

یہ تو تعریف حاجت کی انفرادی حیثیت میں ہے لیکن اگر اسی درجہ کا حرج اجتماعی طور پر پیدا ہو جائے تو ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے، بقول سیوطی **" الحاجة اذا عمت کانت کالضرورة "** (۱۹) ضمان درک، بدل خلو، بیع بالوفاء، خیار نقد ثمن، خیار غبن فاحش، اجرت سمسار اور اجرت حمام وغیرہ اسی اجتماعی کے قبیل کے احکام ہیں، امام الحرمین نے "غیاثی" میں اور حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے "قواعد الاحکام" میں، شاطبی نے "الاعتصام" میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، لیکن یہ اس وقت ہماری گفتگو کا موضوع نہیں ہے، اس موضوع پر مستقل عرض مسئلہ آپ کے سامنے آئے گا۔

اصل میں "ضرورت" اور "حاجت" دونوں ہی کا تعلق مشقت سے ہے اور مشقت ایک اضافی شی ہے، اس لئے مشقت و حرج کی قطعی کوئی ایسی حد قائم نہیں کی جاسکتی جس کا تمام لوگوں پر اطلاق ہو سکے بلکہ علاقہ و مقام، تہذیب و تمدن، مختلف طبقات کے معاشی معیار اور مختلف پیشوں سے تعلق رکھنے والوں کی قوت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہی ضرورت و حاجت کی تعیین کی جاسکتی ہے، ایسا بھی ممکن ہے کہ مسلمان جہاں اکثریت میں ہوں، وہاں ایک چیز ان کے لئے ضرورت و حاجت کا درجہ نہیں رکھتی ہو اور جہاں اقلیت میں ہوں، وہاں وہی چیز "حاجت" بن جائے۔ شاطبی نے کئی مواقع پر اس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"المشاق تختلف بالقوة و الضعف و بحسب الاحوال و بحسب قوة العزائم و ضعفها و بحسب الازمان و بحسب الاعمال(۲۰)''

قوت و ضعف' حالات' ارادے کی پختگی و کمزوری' زمانہ اور اعمال کے اعتبار سے مشقتیں مختلف ہوا کرتی ہیں۔

حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے مشقت کے موضوع پر خاصے شرح و بسط کے ساتھ کلام کیا ہے(۲۱)' اس موقع پر ان کی عبارت نقل کرنا طولانی کا باعث ہو گا۔ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک تو وہ مشقت ہے جو لازمی طور پر احکام شرعیہ کے ساتھ پائی جاتی ہیں' یہ مشقت بجائے خود مقصود ہے اور معمول کی مشقت یا مشقت معتادہ ہے' ظاہر ہے کہ بندہ اس مشقت کا مکلف ہے اور یہ احکام میں باعث تخفیف نہیں ہے۔

دوسری قسم کی مشقت وہ ہے جو احکام شرعیہ کے ساتھ لازمی طور پر نہیں پائے جاتے' یہ تین قسم کی ہے' ایک تو شدید درجہ کی مشقت "مشقت عظیمہ فادحہ"۔ ایسی مشقت کے احکام میں موثر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ دوسرے بالکل معمولی درجہ کی مشقت' جس سے اجتناب میں کوئی بڑی دشواری نہیں ان کا کوئی اعتبار نہیں---- تیسرے ان دونوں کے درمیان کی مشقت' اس درجہ کی مشقت میں ہی دراصل فقہاء کی قوت فیصلہ کا امتحان ہے کہ یہ کبھی مشقت عظیمہ سے قریب ہوتی ہیں وہاں ان کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کبھی مشقت خفیفہ سے قریب وہاں ان کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

گویا حرج و مشقت کا دور کرنا شریعت کا منشاء ہے' حرج شدید ضرورت ہے اور اس سے کمتر درجہ کا حرج "حاجت" ہے' اور کم تر درجہ کا حرج بھی اگر اجتماعی اور عمومی سطح کا ہو تو وہ حرج شدید ہی کے حکم میں ہے' لیکن حرج ایک اضافی اور نسبتی شی ہے' اس لئے اس کی قطعی تحدید ممکن نہیں'

ضرورت و حاجت کے درمیان فرق:

"ضرورت" اور "حاجت" کے درمیان بنیادی طور پر یہی فرق ملحوظ ہے کہ جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے' وہ ضرورت ہے اور جو ضرورت کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں' وہ "حاجت" ہیں۔ ضرورت میں مشقت شدیدہ ہوتی ہے اور حاجت میں نسبتاً کم درجہ کی مشقت' لیکن اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہو جاتا ہے' اسی لئے امام فخرالدین رازی کا بیان ہے:

"ان کل واحدة من هذه المحرمات قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم و قد يقع فيه مالا يظهر كونه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون'' (۲۲)

ان محرمات میں سے ہر ایک میں کبھی ایسی بات پیش آجاتی ہے جس سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ پہلی قسم میں شامل ہے اور کبھی یہ

خیال ہوتا ہے کہ یہ اس میں داخل نہیں بلکہ یہ اذہان و آراء کے اعتبار سے مختلف ہوا کرتا ہے۔

اور علامہ بدرالدین زرکشی لکھتے ہیں:

" و قد یشتبہ کون والعدۃ فی مرتبۃ الضرورۃ او الحاجۃ لتقاربهما و قد قال بعض الاکابر ان مشروعیۃ الاجارۃ علی خلاف القیاس فنازعہ بعض الفضلاء و قال: انها فی مرتبۃ الضرورۃ لانہ لیس کل الناس قادرا علی المساکن بالملک و لا اکثرهم و المسکن مما یکن من الحر و البرد من مرتبۃ الضرورۃ (۲۳)

ان دونوں کے باہم قریب ہونے کی وجہ سے کبھی یہ پتہ ہی نہیں چلتا کہ یہ ضرورت ہے یا حاجت' چنانچہ کچھ اکابر نے کہا ہے کہ اجارہ کی مشروعیت خلاف قیاس ہے تو دوسرے لوگوں نے تردید کی اور کہا کہ یہ ضرورت میں داخل ہے' اس لئے کہ ہر شخص مملوکہ مکان میں رہائش پر قادر نہیں بلکہ اکثر لوگ اس کی قدرت نہیں رکھتے اور مکان جو سردو گرم سے بچاتا ہے ضرورت کے درجہ میں ہے۔

یہ تو ضرورت اور حاجت کے درمیان اصطلاحی فرق ہے' جس کے متعلق عام طور پر اتفاق رائے پایا جاتا ہے----- اصل قابل توجہ بات یہ ہے کہ ضرورت اور حاجت کے احکام میں کیا فرق ہے؟ اس سلسلہ میں بہ حیثیت مجموعی اہل علم سے تین رائیں منقول ہیں:

اول یہ کہ محرمات تو ضرورت کی وجہ سے جائز ہوتی ہیں اور عبادات میں حاجت کی وجہ سے بھی تخفیف کا حکم لگایا جاتا ہے' جیسے روزہ میں مشقت کی وجہ سے افطار کی اجازت' اس کے قائل سیوطی اور حموی ہیں(۲۴)--- لیکن ظاہر ہے کہ ضرورت اور حاجت پر مبنی احکام سے اس نقطہ نظر کی تائید نہیں ہوتی' شاطبی صراحت و وضاحت کے ساتھ حاجت کے بارے میں کہتے ہیں:

" و هی جاریۃ فی العبادات و العادات و المعاملات و الجنایات (۲۵)

دوسری رائے یہ ہے کہ جن چیزوں کی ممانعت منصوص ہو' ان کی اجازت تو ضرورت کی بنا پر حاصل ہوتی ہے اور جن امور کی ممانعت قیاس پر مبنی ہو یا شریعت کے عمومی قواعد کے خلاف ہونے کی بنا پر ان سے منع کیا جاتا ہو' ان کی اجازت حاجت کی بنا پر بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ رائے مشہور محقق اور فقیہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی ہے(۲۶)--- واقعہ یہ ہے کہ حاجت کے درجہ کے احکام اسی نوعیت کے ہیں' تاہم کتب فقہ میں ایسی مثالیں بھی کافی تعداد میں موجود ہیں جن میں حاجت کی بنیاد پر منصوص احکام میں بھی استثنائی صورت پیدا کی گئی ہے' جیسے حاجت کی بنا پر استقراض بالربح' اور علاج کی غرض سے کشف عورت کی اجازت وغیرہ۔

تیسری رائے یہ ہے کہ ضرورت کی بنا پر حرام لعینہ بھی جائز ہو جاتی ہے اور حاجت کی بنا پر صرف حرام لغیرہ' حنفی علماء اصول کی تحریروں میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے اور ماضی قریب کے فقہاء میں ابوزہرہ نے اس پر وضاحت و صراحت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے (۲۷)--- میرا خیال ہے کہ یہی تیسرا نقطہ نظر زیادہ جامع اور واضح ہے اور فقہی نظائر سے اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ محرمات لعینہ تو مشقت شدیدہ کے بغیر جائز نہیں ہوتی' لیکن حرام لغیرہ نسبتاً کم درجہ کی مشقت کی وجہ سے بھی جائز ہو جاتی ہیں۔

پس خلاصہ عرض یہ ہے کہ:

۱- شریعت کے مقاصد خمسہ حفظ دین' حفظ نفس' حفظ نسل' حفظ عقل' اور حفظ مال کا حصول و بقا جن امور پر موقوف ہو' وہ

"ضرورت" ہیں' ضرورت اضطرار کے ہم معنی نہیں ہے' بلکہ ایک مستقل فقہی اصطلاح ہے اور اضطرار سے کم تر درجہ کے حرج و نقصان سے بھی اصطلاحی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے۔

۲- مقاصد پنجگانہ سے متعلق وہ احکام حاجت ہیں جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان مقاصد کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہو۔

۳- ضرورت اور حاجت کی حقیقت میں بنیادی فرق مشقت کی کمی اور زیادتی ہے' حاجت میں بہ مقابلہ ضرورت کے کم تر درجہ کی مشقت پائی جاتی ہے' اس طرح حاجت عام اور ضرورت اس کے مقابلہ خاص ہے' البتہ کم تر درجہ کی مشقت بھی اگر اجتماعی اور عمومی نوعیت کی ہو تو ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ چونکہ ضرورت و حاجت کا مدار مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے جس کے لئے کسی قطعی حد کی تعیین ممکن نہیں اس لئے ضرورت اور حاجت کے درمیان بھی کوئی قطعی حد فاصل قائم نہیں کی جاسکتی۔

۴- ہر زمانہ کے فقہاء اور ارباب افتاء کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے علاقہ اور عہد کے احوال کو سامنے رکھ کر طے کریں کہ کون سے امور ضرورت بن گئے ہیں اور کون سے امور حاجت ہیں؟--- چونکہ یہ مسئلہ بڑا نازک ہے اور اس کی وجہ سے بعض اوقات نصوص کی تخصیص بھی کی جاتی ہے' اس لئے مناسب ہے کہ علماء انفرادی طور پر اس بارے میں فیصلہ کرنے کے بجائے اجتماعی طور پر اس کی بابت فیصلہ کریں۔

۵- ضرورت کی بناء پر حرام لعینہ کی اجازت ہوتی ہے اور حاجت کی بناء پر حرام لغیرہ کی بھی۔

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) ردالمحتار ۲٫۳۵۶' (۲) غمز عیون البصائر ۱٫۲۷۷' (۳) الاشباہ و النظائر ۱۷۷' (۴) المدخل الفقہی العام-۱ (۵) الموافقات ۲٫۴-۵' (۶) اصول الفقہ لابی زہرہ ۳۴۸' علم اصول الفقہ-۱۹۹' (۷) الاشباہ و النظائر ۸۵' (۸) تاج العروس ۳٫۳۹- ۳۴۸' لسان العرب ۴٫۸۴- ۴۸۳' مجمع البحرین ۳٫۳۷۳' مادہ ضرورت' (۹) تفسیر کبیر ۱۳٫۷۹' (۱۰) حج-۷۸ (۱۱) مائدہ-۶' (۱۲) احکام القرآن للجصاص- ۲٫۳۹۱ (۱۳) مسند احمد ۵٫۲۶۶' (۱۴) بخاری' باب صب الماء علی البول فی المسجد' (۱۵) مسند احمد عن ابی قتادہ ۳٫۷۹' (۱۶) بخاری' کتاب المناقب' باب صفۃ النبی' (۱۷) الموافقات ۲٫۵' (۱۸) اصول الفقہ لابی زہرہ' ۳۹-۳۴۸' (۱۹) الاشباہ و النظائر-۱۸۰' (۲۰) الموافقات ۱٫۱۳' (۲۱) قواعد الاحکام ۲٫۷ تا ۱۰' (۲۲) المحصول فی علم الاصول ۵٫۱۶۱ مع تحقیق طہ جابر العلوانی' (۲۳) البحر المحیط ۵٫۲۱۱' (۲۴) الاشباہ و النظائر للسیوطی ۱۷۶' غمز ۱٫۲۷۷' (۲۵) الموافقات ۲٫۵' (۲۶) نظریہ الضرورۃ الشرعیہ-۲۷۴' (۲۷) اصول الفقہ-۳۰'

عرض مسئلہ:

شریعت میں ضرورت کا اعتبار

از۔۔۔ مفتی اسماعیل صاحب

محترم حضرات ارباب فقہ وفتاوی واصحاب علم وفضل اور قابل احترام دانشوران قوم وملت!
احقر کو ضرورت وحاجت سے متعلق سوالنامہ کے نمبر ۴، ۵، ۶، ۸ سے متعلق عرض مسئلہ کا حکم دیا گیا ہے جن میں سے نمبر ۴ یہ ہے۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

یہ حقیقت کسی سے مخفی نہیں ہے کہ باری تبارک وتعالی نے انسان کا مقصد حیات عبادت کو متعین فرمایا ہے۔

و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون (سورة ذاریات- ۵٦)

الذی خلق الموت و الحیاة لیبلوکم ایکم احسن عملا (ملک-۱)

یہ امر بھی ظاہر ہے کہ شریعت مطہرہ نے اوامر ومناہی کے ذریعہ عبادت کی کامل اور صحیح ادائیگی کے لئے ایک طرف انسان کے جان وجسم کے صحیح سالم ہونے کی رعایت فرمائی ہے تو دوسری طرف مامور بہ عمل کے تحت الوسع والاستطاعت ہونے کی اور ناقابل برداشت مشقت سے خالی ہونے کی رعایت فرمائی ہے۔

لہذا ہلاکت جان وجسم کے واقعی اندیشہ کی حالت میں (حالت ضرورت میں) مسلمان کے جسم وجان کی حفاظت وسلامتی کے لئے اللہ تبارک وتعالی نے محرمات ماکولہ ومشروبہ کو استعمال کرکے اور کلمہ کفر صرف زبان پر جاری کرکے اپنی جان اور جسم کی حفاظت کرنے کی اجازت عطا فرمائی ہے۔

اللہ تعالی فرماتے ہیں:

(۱) و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ (الانعام- ۱۱۹)

(۲) فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (المائدة- ۳)

(۳) فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ (البقرہ- ۱۷۳)

(۴) من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان (النحل- ۱۰٦)

مکلف سے مختلف عوارض وموانع کی وجہ سے مامور بہ کی ادائیگی میں تکلیف مالایطاق اور حرج ومشقت شدیدہ کی نفی فرمائی ہے۔

(۱) لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا (البقرۃ-۲۸۶)

(۲) ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج (المائدۃ-۶)

(۳) و ما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج-۷۸)

(۴) لیس علی الاعمی حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی المریض حرج (النور-۶۱)

اللہ تعالیٰ نے دین اسلام کو آسان فرمایا ہے اور اس کے احکام میں تخفیف عطا فرمائی ہے۔

(۱) یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر (البقرۃ-۱۸۵)

(۲) یرید اللہ ان یخفف عنکم (النساء-۲۸)

(۳) و یضع عنھم اصرھم و الاغلال التی کانت علیھم (الاعراف-۱۵۷)

ذخیرۂ احادیث شریفہ میں بہت سی احادیث سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جسم و جان کی حفاظت کے لئے ضرورت یا حاجت اور مشقت شدیدہ کا اعتبار فرمایا ہے اور ایسی حالت میں محرمات کے استعمال کی اجازت بیان فرمائی ہے' لہٰذا ضرورت یا مشقت شدیدہ کی وجہ سے مرد کے لئے ریشم اور سونے کے استعمال اور اکل میتہ کی اجازت وغیرہ سے متعلق یہاں کچھ حدیثیں نقل کرتا ہوں:

(۱) عن انس رضی اللہ تعالی عنہ قال رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعبد الرحمن بن عوف و للزبیر بن العوام رضی اللہ عنھما فی قمیص الحریر فی السفر من حکۃ کانت بھما۔ (ابوداود شریف صفحہ ۵۶۱ کتاب اللباس)

(۲) عن عرفجۃ بن اسعد رضی اللہ عنہ قال اصیب انفی یوم الکلاب فی الجاھلیۃ فاتخذت انفا من ورق فانتن علی فامرنی رسول اللہ ان اتخذ انفا من ذھب (الترمذی جلد ۱ صفحہ ۳۰۶)

(۳) عن جابر بن عبداللہ قال کان رسول اللہ فی سفر فرأی زحاما' و رجلا قد ظلل علیہ فقال ما ھذا؟ قالوا صائم قال لیس من البر الصیام فی السفر' و فی روایۃ أخری و علیکم برخصۃ اللہ التی رخص لکم (بخاری' القواعد الفقھیۃ صفحہ ۲۶۷ للشیخ علی احمد ندوی)

(۴) عن جابر بن سمرۃ ان اھل بیت کانوا بالحرۃ محتاجین قال فماتت عندھم ناقۃ لھم او لغیرھم فرخص لھم رسول اللہ فی اکلھا (احمد)

احادیث شریفہ میں بھی دین اسلام کو آسان بتلایا گیا ہے:

(۱) عن ابی بن کعبؓ قال اقرانی النبیؐ " ان الدین عند اللہ الحنیفیۃ السمحۃ لا الیھودیۃ و لا النصرانیۃ و ھذا مما نسخ لفظہ و بقی معناہ (حاشیۃ القواعد الفقھیہ-۲۶۷)

(۲) ان الدین یسر و لن یشاد الدین احد الا غلبہ فسددوا و قاربوا و ابشروا و استعینوا بالغدوۃ و الروحۃ و شیئ من

الد لجه (صحیح بخاری بحوالہ القواعد ۲٦۷)

حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد و عمل سے حسب طاقت اعمال کو اور آسانی کو اختیار کرنے کے لئے فرمایا ہے۔

(۱) عن انسؓ عن النبیؐ قال یسروا و لا تعسروا و بشروا و لا تنفروا (بخاری، القواعد جلد ۱ صفحہ ۲٦۸)

(۲) عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ اذا امرھم، امرھم من الاعمال بما یطیقون۔ (بخاری، القواعد صفحہ ۲٦۸)

حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام دین میں مشقت شدیدہ، ضرورت جس کو متلزم ہے اس کی بھی نفی فرمائی ہے۔

(۱) عن عبداللہ بن عباسؓ قال اعتم النبیؐ بالعشاء، فخرج عمر، فقال الصلوۃ یا رسول اللہ! رقد النساء و الصبیان، فخرج و راسہ یقطر یقول: لولا ان اشق علی امتی او علی الناس لامرتھم لھذہ الصلوۃ ھذہ الساعۃ (بخاری، القواعد صفحہ ۲٦۹)

(۲) و کذ لک قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی المومنین و فی روایۃ علی امتی لامرتھم بالسواک عند کل صلوۃ (مسلم، القواعد صفحہ ۲٦۹)

مذکورہ بالا نصوص قرآن و حدیث کو سامنے رکھ کر جمہور فقہاء کرام نے شریعت کے احکام میں ضرورت کو معتبر مانا ہے اور اس کے لئے متعدد قواعد وضع فرمائے ہیں۔ الضرورات تبیح المحظورات، المشقۃ تجلب التیسیر، اذا ضاق الامر اتسع، الضرر یزال، اور ان قواعد کے تحت فروع کثیرہ کو ذکر فرمایا ہے جن میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

۲،۵- محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر و دخل اور حکم ضرورت کی تفصیلی کیفیت:

محرمات شرعیہ میں ضرورت کے موثر اور معتبر ہونے کی تفصیل نمبر ۳ پر مذکور ہو چکی ہے۔ اب اس سوال پر غور کرنا ہے کہ کیا سبھی محرمات میں ضرورت کے حکم کی کیفیت یکساں ہے یا اس میں تفاوت و تفصیل ہے۔

اس سلسلے میں کتب اصول و فقہ کے مطالعہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حکم ضرورت کی کیفیت تمام محرمات میں یکساں نہیں ہے بلکہ محرمات کی مختلف اقسام کا حکم بھی مختلف ہے۔

اولاً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ محرمات میں ضرورت کی تاثیر سے متعلق حکم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) حکم اخروی (۲) حکم دنیوی ---- حکم اخروی کے اعتبار سے محرمات شرعیہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) اگر یہ محرمات ماکولات و مشروبات کے قبیل سے ہیں، جیسے مردہ، دم مسفوح، لحم خنزیر اور شراب، تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر اضطرار عذر سماوی جیسے بھوک کی وجہ سے ہو یا عذر غیر سماوی جیسے اکراہ ملجی کی وجہ سے ہو دونوں صورتوں میں ان محرمات کا استعمال مباح ہو جاتا ہے اور آخرت میں مواخذہ نہیں ہوتا بلکہ ان محرمات کو استعمال کرنا اپنی جان و جسم کی حفاظت کے لئے واجب ہے بلکہ صاحب الدر المختار نے اس کو فرض لکھا ہے، للنصوص التی ذکرت فی بحث اعتبار الضرورۃ من القرآن و الحدیث۔

اگر کوئی آدمی ان محرمات سے بچے گا اور اکراہ کی وجہ سے قتل کر دیا جائے گا یا بھوک کی وجہ سے مرجائے گا تو باوجود جان و جسم

بچانے کی مباح تدبیر کے ہوتے ہوئے اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالتا ہے لہٰذا وہ گنہگار ہوگا اور آخرت میں مواخذہ ہوگا کیونکہ نصوص صریحہ سے اس کے لئے اس قسم کے محرمات کے استعمال کی اجازت ثابت ہے یہ نصوص بحث نمبر ۲ میں گزر چکی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں' **و لا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ (بقرہ)**

(۲) اگر یہ محرمات ممنوعات عبادات کے قبیل سے ہیں' جیسے اکراہ ملجی کی وجہ سے قلبی ایمان کے اطمینان کے ساتھ (معاذ اللہ) صرف زبان سے کلمہ کفر بولنا یا حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں (معاذ اللہ) صرف زبان سے سب وشتم کرنا یا نماز' روزہ' حج وغیرہ کو فاسد کرنا' تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ان محرمات کے کرنے کی رخصت ثابت ہوتی ہے اور اس کی حرمت باقی رہتی ہے لقولہ تعالیٰ **من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان و لکن من شرح بالکفر صدرا فعلیھم غضب من اللہ و لھم عذاب عظیم۔ (نحل ۱۰۶) و لحدیث عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ اخذ المشرکون عمار بن یاسر فلم یترکوہ حتی سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ذکر آلھتھم بخیر ثم ترکوہ فلما أتی النبی قال ما ترکت حتی نلت منک و ذکرت آلھتھم بخیر قال لکیف تجد قلبک قال مطمئنا بالایمان قال صلی اللہ علیہ وسلم فان عادوا فعد** (ہدایہ آخرین)

اور اگر کوئی آدمی یہ حرام کام باوجود رخصت کے نہ کرے اور اپنے جان یا جسم کے نقصان کو برداشت کرلے تو یہ افضل ہے اور وہ مستحق ثواب ہوگا کیونکہ اس نے حرام ہی سے اجتناب کیا ہے اور عبادت کی خاطر جانی یا جسمانی نقصان اٹھایا ہے' **لحدیث سعید بن زید قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من قتل دون مالہ فھو شھید و من قتل دون دمہ فھو شھید و من قتل دون دینہ فھو شھید و من قتل دون اھلہ فھو شھید۔ (ترمذی شریف ۱/ ۲۶۱)**

اگر یہ فعل حرام مال مسلم کو باکراہ ملجی ہلاک کرنے کے قبیل سے ہو تو اس کا حکم بھی یہی ہے کہ یہ اتلاف عذر اکراہ و اضطرار کی وجہ سے مرخص ہوگا' لیکن اگر کوئی اس حرام سے بچے تو ماجور ہوگا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا' **کل المسلم علی المسلم حرام دمہ و عرضہ و مالہ**' اسی حدیث کے پیش نظر باکراہ شتم مسلم کا حکم بھی رخصت مع الحرمۃ ہے۔

(۳) اور اگر محرمات باکراہ ملجی مسلمان کو ناحق قتل کرنے' یا اس کو کوئی جسمانی نقصان پہونچانے' یا والدین کی مارپیٹ کے قبیل سے یا زنا کے قبیل سے ہوں' تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ نہ اس میں اباحت ہے اور نہ رخصت ہے اور یہ افعال بہرصورت حرام اور موجب گناہ ہیں' **لقولہ تعالیٰ و لا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق (الاحزاب۔ ۵۸) و لقولہ تعالیٰ۔ و الذین یوذون المومنین و المومنات بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بھتانا و اثما مبینا (بنی اسرائیل۔ ۳۳) و لقولہ تعالیٰ۔ و لا تقل لھما اف و لا تنھرھما (بنی اسرائیل۔ ۲۳) و لقولہ تعالیٰ۔ و لا تقربوا الزنا انہ کان فاحشۃ و مقتا و ساء سبیلا (بنی اسرائیل۔ ۳۲)**

اب تینوں قسم کے محرمات کے حکم دنیوی کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی قسم میں شراب پینے پر کوئی حد واجب نہیں ہوتی اور دوسرے محرمات کے اکل و شرب پر کوئی تعزیر عائد نہیں ہوتی اس لئے کہ یہ کام اس کے لئے مباح بلکہ واجب تھا۔

دوسری قسم کا حکم دنیوی یہ ہے کہ باکراہ کلمہ کفر سے کفر کا حکم ثابت نہ ہوگا اور باکراہ فاسد کردہ عبادات کی قضاء لازم ہوگی اور

اتلاف مال کی صورت میں مکرہ (بالکسر) پر ضمان آئے گا نہ کہ مکرہ (بالفتح) پر کیوں کہ معنوی اعتبار سے مکرہ (بالکسر) ہی متلف مال ہے اور مکرہ (بالفتح) تو صرف آلۂ کار ہے۔

تیسری قسم کا حکم دنیوی یہ ہے کہ باکراہ قتل' یا قطع عضو کی صورت میں طرفین رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک حکم یہ ہے کہ مکرہ (بالفتح) علی القتل او القطع پر قصاص نہیں آئے گا بلکہ مکرہ (بالکسر) پر آئے گا کیوں کہ اس صورت میں درپردہ مکرہ (بالکسر) ہی قاتل ہے اور مکرہ (بالفتح) تو آلۂ قتل کے مشابہ ہے' و قد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال عفوت عن امتی الخطاء و النسیان و ما استکرھوا علیہ۔

اور باکراہ زنا کی صورت میں حکم دنیوی یہ ہے کہ اس پر حد جاری نہ ہوگی بلکہ عقر لیا جائے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تیسری قسم کے محرمات کے حکم دنیوی میں ضرورت موثر ہوتی ہے۔ یہ سب تفصیل شامی جلد ۵' بدائع جلد ۷' ہدایہ آخرین' نورالانوار اور تیسیر التحریر سے ماخوذ ہے۔

۸ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

ضرورت عامہ و مشقت شدیدہ عامہ کے احتمال قوی کی وجہ سے نصوص شرعیہ نے جن احکام کو مشروع قرار دیا ہے جیسا کہ بیع سلم' استصناع' اجارہ' مزارعت' مضاربت ان احکام کی حیثیت تو مستقل اور عام ہے' ان احکام پر عمل کرنے کے لئے اب افراد مکلفین میں تحقق' ضرورت اور مقدار ضرورت شرط نہیں ہے اور ضرورت خاصہ و مشقت خاصہ کے تحقق کی صورت میں جن حرام چیزوں کے استعمال کی حلت و اباحت کا حکم ہے یا جن حرام افعال کی رخصت کا حکم ہے اس حکم کی حیثیت نصوص و قواعد سے ثابت شدہ حکم عام سے استثنا کی ہے اور حکم عارضی کی ہے لہذا تحقق ضرورت کے بغیر اور مقدار ضرورت سے زائد جائز اور حلال نہیں ہے۔ فقہاء کرام نے فرمایا' ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا اور ماجاز بعذر بطل بزوالہ۔ (الاشباہ و النظائر لابن نجیم)

و اللہ تعالی اعلم بالصواب

☆ ☆ ☆

عرض مسئلہ:

ضرورت وحاجت کا مفہوم، ان کے حدود و شرائط
اور
احکام شرعیہ میں ان کے عمل و اثر کا دائرہ

از--جناب مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب

جناب صدر، حضرات فقہاء کرام، مفتیان عظام و علماء و دانشوران ذو احترام!

السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ

جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا ہے، میں سیمینار کی اس نشست کے اندر زیر بحث موضوع کے ایک عارض کی حیثیت سے آپ حضرات کے سامنے کھڑا ہوا ہوں اور میرا فریضہ صرف اتنا ہے کہ مقالہ نگار علماء کے مقالات کی روشنی میں ضرورت و حاجت کے مفہوم، احکام شریعت میں ان کے اعتبار کے حدود و شرائط اور دائرہ اثر و دخل کے متعلق مباحث کو بطریق اختصار عرض کرتے ہوئے اپنا رجحان خیال ظاہر کردوں۔ اس کے بعد موضوع پر بحث و مناقشہ آپ حضرات کریں گے۔

تو اولاً اتنا عرض خدمت ہے کہ اس موضوع سے متعلق تقریباً سارے ہی مقالات میں نے پڑھ لئے ہیں، اور احساس و تاثر یہ ہے کہ دو چار جزئیات میں موجود اختلاف کے استثناء کے بعد اگر اجمال و تفصیل اور ذکر بعض و سکوت عن بعض کے ظاہری اختلاف سے صرف نظر کرلیا جائے تو بجز طرز تعبیر، انداز بیان اور الفاظ و عبارات اور مباحث کی ترتیب میں صوری اختلاف کے کوئی بھی اہم اور حقیقی اختلاف نہیں رہ جاتا بلکہ سارے اہم اور کلیدی مباحث تقریباً متفق علیہ بن جاتے ہیں۔

مثلاً ضرورت اصطلاحی کا مفہوم بیان کرتے ہوئے بعض حضرات نے صرف نفس و جزء نفس کی حفاظت کو ضرورت کہا ہے تو بعض نے حفاظت مال کو بھی شامل کیا ہے اور اکثر حضرات نے شریعت کے مقاصد خمسہ یعنی حفظ دین و نفس، مال و نسل اور عقل سب ہی کی حفاظت کو ضرورت میں داخل کیا ہے، ظاہر ہے کہ اسے اجمال و تفصیل اور ذکر بعض و سکوت عن بعض کا اختلاف کہا جا سکتا ہے۔

اسی طرح ضرورت و اضطرار کو بشہادت لغت و استعمال کسی نے مترادف و مساوی کہا ہے تو بعض نے اضطرار کو خاص اور ضرورت کو عام لکھا ہے اور دوسرے بعض حضرات نے اس کے برعکس اضطرار کو عام اور ضرورت ہی کو خاص قرار دیا ہے۔

میرا خیال اور رجحان اس طرف ہے کہ دراصل اضطرار ایک کلی اور عموم کے درجہ کا جلی عنوان ہے، یعنی ہر وہ صورت حال جس میں جان، مال، دین، عزت و نسل اور عقل کے تلف و برباد ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو جائے، خواہ باسباب خارجیہ اور بقسر قاسر

مثلاً کسی ظالم قادر کے دباؤ اور دھمکی سے' یا باسباب داخلی و سمائی محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں وہ حالت اضطرار کہلائے گی۔

اب اضطرار کی ایک خاص اور جزئی صورت یہ ہوتی ہے کہ مخصوص سبب داخلی و سمائی یعنی محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں بھوک و پیاس کی شدت سے صرف جان کی ہلاکت یقینی یا مظنون ہو جائے تو اسے مخمصہ کہا جاتا ہے اور اگر بقسر قاسر و باسباب خارجیہ ظالم کے دباؤ' دھمکی سے جان' مال' دین' نسل اور عقل سب ہی یقینی خطرہ کی زد میں آجائیں تو اسے اکراہ ملجی کہا جاتا ہے لیکن اگر امور پنجگانہ کے متعلق یہی خطرہ یقینی بلا قسر قاسر محض باسباب داخلیہ اور بخت و اتفاق کے طور پر پیدا ہو جائے' تو اسے ضرورت کہا جائے گا' اب مخمصہ اکراہ ملجی اور ضرورت جن کی جلی اور کلی عنوان اضطرار ہے' ان میں سے کوئی بھی صورت حال سامنے آجائے اس کا حکم واثر یہ ہوگا کہ محظورات شرعیہ میں حرام بعینہ تک کے ارتکاب و اختیار کی اجازت مل جاتی ہے' نص قرآنی **"الا ما اضطررتم"** کا استثنائی حکم اس کی واضح اور قطعی دلیل ہے اور اسی کی تعبیر فقہاء کے یہاں اصولی رنگ میں **"الضرورات تبیح المحظورات"** سے کی جاتی ہے۔

لیکن وہ صورت حال جن میں ان امور پنجگانہ دین' نفس' مال' نسل اور عقل کی ہلاکت کا تو خطرہ نہ ہو مگر ان کی حفاظت میں مشقت شدیدہ اور سخت دشواریوں سے سابقہ پڑنا مظنون بظن غالب ہو جائے' خواہ بقسر قاسر جسے اکراہ غیر ملجی کہا جاتا ہے' خواہ باسباب داخلیہ محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں جسے اصطلاحاً حاجت کہا جاتا ہے' اس کا حکم واثر یہ ہے کہ ایسی صورت میں حرام بعینہ تو نہیں مگر حرام لغیرہ کے ارتکاب و اختیار کی اجازت مل جاتی ہے' فقہاء کا یہ اصول **"ما حرم سداً للذریعۃ یباح للحاجۃ"** اور فقہ کا مشہور جزئیہ **"یجوز الاستقراض بالربح للمحتاج"** اس کی روشن دلیل ہے۔

یہاں استطراداً اس کی وضاحت کرنی میں ضروری سمجھتا ہوں کہ ہمارے بعض مقالہ نگار حضرات کو سیوطی کی اشباہ اور دیگر کتب فقہ و اصول فقہ کی ایک عبارت سے دھوکہ لگا اور وہ بوقت حاجت حرام لغیرہ کے بھی جواب کے منکر ہوتے ہیں۔

اشباہ صفحہ ۷٦ کی یہ عبارت ہے:

الحاجۃ الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقۃ ھذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم۔

اس عبارت کا ظاہر غلط فہمی کا واقعی سبب بن سکتا ہے اور بعض حضرات غلط فہمی کے شکار بھی ہو گئے' لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہاں **"لا یبیح الحرام"** میں الحرام سے مراد حرام لعینہ ہے' اور یہ بات سبھوں کے نزدیک مسلمہ ہے کہ حاجت کے وقت حرام لعینہ مباح نہیں ہوتا لیکن حرام لغیرہ بوقت حاجت مباح ہو جاتا ہے' اس کی دو دلیل اوپر بیان کی جا چکی ہے اور خود اسی عبارت اشباہ کا دوسرا جملہ **"یبیح الفطر فی الصوم"** بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ افطار فی الصوم حرام لغیرہ کے قبیل سے ہے۔

مطلب اس اشباہ کی عبارت کا یہی نکلا کہ حاجت حرام لعینہ کے لئے مبیح نہیں ہے مگر حرام لغیرہ کے لئے مبیح ہوتی ہے' بہرحال اصطلاحی ضرورت و حاجت کے شرعی مفہوم و مصداق کے بیان میں کسی مقالہ نگار کا کوئی بنیادی اور کلیدی اختلاف ہماری گرفت میں نہیں آسکا' سب ہی حضرات الفاظ و عبارت کے اختلاف کے ساتھ اصل مقصود میں متفق الرائے ہی نظر آتے ہیں' یہاں ضرورت و حاجت سے متعلقہ عبارتوں کو نقل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں وہ معلوم عام و خاص ہیں۔

اسی طرح ضرورت و حاجت کے بنیادی حکم و اثر میں بھی کوئی اختلاف نہیں' اکثر مقالہ نگار نے یہی لکھا ہے کہ ضرورت مبیح حرام لعینہ اور حاجت مبیح حرام لغیرہ ہے' بعض حضرات کی حاجت کے اثر و حکم میں غلط فہمی کی بنیاد اور اس کی وضاحت اوپر ہو چکی' اس کے بعد ہمارا خیال ہے کہ ان کا اختلاف بھی مرفوع ہی ہو جائے گا۔

اب مسئلہ رہ جاتا ہے ضرورت و حاجت کے عمل و اثر کے حدود و دائرہ کی تعیین و تقدیر کا تو اس سلسلے میں یہ عرض ہے کہ اگر انداز بیان اور طرز تعبیر کے اختلاف سے صرف نظر کر لیا جائے تو یہ مسئلہ بھی تقریباً سارے مقالہ نگاروں کے درمیان متفق علیہ ہے کہ حالت اضطرار خواہ بصورت ضرورت و مخمصہ ہو' یا بصورت اکراہ ملجی اور حالت اکراہ غیر ملجی کی ہو' یا حاجت اصطلاحی کی' کسی بھی صورت میں علی الاطلاق سارے حرام لعینہ اور سارے حرام لغیرہ کی اباحت و رخصت نہیں مل جایا کرتی بلکہ یہ اجازت و رخصت مختص بحرام دون حرام ہی رہتی ہے' چنانچہ نصوص اور فقہی روایات کے تتبع و استقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض ہی صورتوں میں اس اجازت محظور کی تعبیر یباح' یستباح' حل' جائز سے کی جاتی ہے ورنہ اکثر صورتوں میں یرخص' فلہ الرخصۃ ہی کی تعبیر ملتی ہے جب کہ بعض صورتوں میں یحرم لعلھا لا یرخص' اور العمل بہ حرام کی صراحت بھی پائی جاتی ہے۔

یہاں اباحت اور رخصت کے مابین جو اصولی فرق ہے کہ

" فی المباح ترتفع الحرمۃ و فی الرخصۃ لا ترتفع الحرمۃ بل یرتفع الاثم فقط' "

اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب اس سلسلہ کی جزئیات اور کتب فقہ میں موجود امثال و نظائر پر غور کیا جاتا ہے تو اصولی رنگ میں اس کی درج ذیل صورتیں نکلتی ہیں:

(الف) اگر شریعت کے احکام فی نفسہ از قبیل مامورات ہوں جس میں شارع کا اصل حکم اس کے امتثال و امتثال کا ہو خواہ وہ احکام متعلقہ باخلاق و عقائد ہوں یا بعبادات و معاملات' جیسے توحید و رسالت کا اقرار و تصدیق' صلوۃ و صوم کا اہتمام اور شعائر اللہ کی تعظیم وغیرہ' اور ان احکام کی خلاف ورزی گو خلاف امر شارع ہونے کے سبب فی نفسہ حرام ہو مگر اس خلاف امر عمل سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو کسی بندے کا کوئی حق قطعاً متاثر نہیں ہوتا کاجراء کلمۃ الکفر' سب النبی' افساد صوم صلوۃ' اور قتل صید فی الحرم او فی الاحرام وغیرہ' تو ایسی صورت میں بحالت اضطرار و ضرورت ایسے مامورات کے خلاف ورزی فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی دائرۂ رخصت میں آجائے گی یعنی بقاء حرمت کے باوجود صرف رفع اثم ہوگا۔ ای یرخص لہ لکن یوجر لو صبر۔

(ب) اگر احکام شریعت فی نفسہ از قبیل منہیات ہوں جہاں ترک فعل ہی شرعاً مطلوب ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع ہی کا اتلاف نہیں ہوتا بلکہ بندے کا حق بھی متاثر ہوتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں' پہلی صورت یہ کہ بندے کے اس حق تلف کردہ کی تلافی ممکن ہو' جیسے اتلاف مال مسلم کہ بحالت اضطرار و ضرورت اگر اتلاف مال مسلم ہو جائے تو ادائے ضمان کر کے اس کی تلافی ہو سکتی ہے تو ایسے احکام منہیہ کی خلاف ورزی بوقت ضرورت و اضطرار دائرہ رخصت میں آجائے گی۔ "ای یرخص لکن یوجر لو صبر۔"

دوسری صورت یہ کہ بندے کے اس تلف شدہ حق کی تلافی ممکن ہی نہیں ہو' مثلاً قتل مسلم معصوم اور زنا۔ اس کی رخصت کبھی نہیں ہوتی' کسی کے لئے کبھی جائز نہیں کہ اپنی جان' مال' عزت وغیرہ کو بچانے کے لئے قتل نفس معصوم اور ارتکاب زنا کرے۔ "ابی لایرخص والعمل بہ حرام"۔

یہاں یہ بات ضرور مستحضر رہے کہ جان' مال' دین' نسل اور عقل امور پنجگانہ ہر ایک فرد کا دوسرے کے ان امور پنجگانہ کے بالکل مساوی وہم رتبہ ہوتا ہے' اس لئے ایک بندے کے لئے اپنے امور پنجگانہ کی حفاظت کے لئے دوسرے کے ان امور پنجگانہ میں سے کسی کا اتلاف جائز نہیں' ترجیح بلا مرجح کہلائے گا۔

لیکن ایک فرد کے حق میں خود اس کے امور پنجگانہ میں باہمی ترتیب و فرق مراتب ہے' اولاً حفاظت دین' پھر حفاظت نفس' پھر حفاظت عصمت و نسل' چنانچہ ایک عورت بحالت اضطرار اپنی جان بچانے کے لئے اگر زنا کرنے پر کسی کو قدرت دے دے تو اس کی اسے رخصت ہو سکتی ہے۔

(ج) اگر احکام شریعت از قبیل منہیات ہی ہوں مگر اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو' جیسے اکل میتہ' دم و شرب خمر وغیرہ' تو ایسی محظورات خواہ حرام بعینہ ہی ہوں بحالت اضطرار یعنی مخمصہ اکراہ ملجی اور ضرورت کے وقت بطور استثناء مباح ہو جاتی ہے' رفع اثم و رفع حرمت دونوں ہو جاتا ہے' اس طرح اس محظور کا ارتکاب کر کے جان' مال' عزت و آبرو کو بچانا ہی حکم عزیمت اور لازم و فرض بن جاتا ہے۔ لوصبر حتی مات یاثم۔

مذکورہ بالا اصولی تفصیلات سے یہ بات منقح ہو جاتی ہے کہ عند الشرع ارتکاب محظور کی ضرورت کا اعتبار و تحقق اسی وقت ہو سکتا ہے جب مقاصد خمسہ شرعیہ کا حصول بلا کسی ارتکاب محظور کے ممکن نہ ہو سکے' پھر اس شرط کے ساتھ مشروط ہو کر ہی محظور کی اجازت و رخصت ہوگی کہ اس میں کسی بندے کا حق حقیقتاً اور حکماً دونوں حیثیت سے تلف نہ ہوتا ہو' جیسے قتل نفس و زنا' ہاں اگر بندے کا حق صرف حقیقتاً تلف ہو حکماً نہیں' جیسے اتلاف مال مسلم تو اس کی رخصت و اجازت مل سکتی ہے کیونکہ ادائے ضمان کے سبب یہ اتلاف "کلااتلاف" ہو جاتا ہے' ویسے عزیمت یہی ہوگی کہ جان چلی جائے مگر اتلاف مال مسلم نہ کرے۔ حتی یوجرلوصبروملت۔

اضطرار و ضرورت کے حدود اور دائرہ اثر و عمل کے متعلق جو تفصیلات و جزئیات اوپر پیش کی گئیں ہمارا خیال و احساس ہے کہ کسی مقالہ نگار کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے' ویسے کسی مسئلہ میں اقوال مختلفہ کو نقل کرتے ہوئے بعض ائمہ مثلاً امام شافعی و مالک اور امام ابویوسف کے اختلافات کا بعض مقالہ نگار نے ضرور تذکرہ کیا ہے جو اپنی جگہ معلوم و معروف ہے مگر جمہور کا مسلک وہی رہا جو اوپر منقول ہوا۔

اس کے بعد بوقت ضرورت ارتکاب محظور کی اجازت کے مزید شرائط کا عرض کر دینا بھی ضروری ہے' تمام ہی حضرات مقالہ نگار اس پر بھی متفق ہیں کہ (۱) ضرورت متحقق و موجود ہو محض متوقع و منتظر نہ ہو' (۲) ضرورت کی تکمیل کے لئے کوئی جائز و مباح تدبیر و سبیل نہ ہو (۳) مقصد صرف ضرورت کی تکمیل ہو' لذت کام و دہن اور آسودگی نہ ہو۔

اب باقی رہ گئی یہ بحث کہ ضرورت شخصیہ اور ضرورت جماعت خاصہ و عامہ تینوں قسمیں احکام شرعیہ میں موثر و دخیل ہوتی ہیں یا بعض، تو اس کا تعلق دراصل ضرورت اصطلاحی کے بجائے حاجت اصطلاحی سے ہے، اور اسی میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ اباحت محظور حاجت خاصہ و عامہ کے وقت ہوا کرتی ہے، حاجت فردیہ و شخصیہ مبیح محظور نہیں لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ محض ترجیح بلا مرجح کے قبیل کی بات ہے۔

چونکہ حاجت کے متعلق مباحث کے عرض کرنے کی ذمہ داری میری نہیں بتائی گئی ہے اس لئے میں اپنی گذارشات کا باب بند کرتا ہوں۔

☆ ☆ ☆

عرض مسئلہ بابت :

ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت کا حصول

از---جناب محی الدین قاسمی صاحب
دار العلوم فلاح دارین، ترکیسر، سورت

الحمد للہ رب العلمین و الصلاۃ والسلام علی رسولہ محمد و علی آلہ و صحبہ اجمعین اما بعد۔

محترم صدر مجلس، قابل احترام علماء عظام و سامعین کرام!

اس وقت سوالنامہ کی دفعہ ۱۱ر ۱۲ کے سلسلہ میں عرض مسئلہ کے لئے حاضر ہوا ہوں، دفعہ ۱۱ر ۱۲ درج ذیل ہے۔

(۱۱) ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے یا یہ کہ چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل ہیں۔ جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید ہونی چاہئے۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں جو مقالات آئے ہیں وہ سب اس پر متفق ہیں کہ چند محرمات کفر، قتل نفس، جرح، زنا ضرورت کے دائرہ اثر سے خارج ہیں باقی محرمات پر ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔ صرف ایک مقالہ میں ان مستثنیات کا تذکرہ نہیں ہے اور مطلقاً تمام محرمات پر ضرورت اثر انداز ہوتی ہے لکھا ہے، کوئی دلیل یا تفصیل نہیں لکھی، واللہ تعالی اعلم بمرادہ۔

اور اس پر بھی سب ہی متفق ہیں کہ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے۔

لیکن ضرورت کی تعریف و حقیقت کے بارے میں بعض مقالہ نگاروں کا نظریہ مختلف ہے اور ضرورت کے دائرہ اثر کی تحدید و توسیع ضرورت کی تعریف و حقیقت کے فرع ہیں۔ اس لئے ایک اجمالی نظر ضرورت کی تعریف پر ڈال لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ بعض حضرات نے لکھا ہے۔ ضروریات و حاجات یکساں نہیں ہوتیں ان میں تغیر و تبدیلی ہوتی رہتی ہے اس لئے ان پر احکام کا دارومدار نہیں ہوگا بلکہ احکام کا دارومدار مصلحت پر ہوگا، جس کام میں مصلحت ہوگی وہ مطلوب اور جس کام میں مضرت ہوگی وہ مذموم ہوگا۔

مصلحت سے مقصود شریعت کے مقاصد کی حفاظت ہے۔ اور شریعت کا مقصود پانچ چیزوں دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت ہے جو چیز ان پانچ چیزوں کی حفاظت کی ضامن ہوگی۔ اسے مصلحت کہا جائے گا اور جس سے یہ پانچ چیزیں فوت ہوں گی ان کو مضرت کا نام

دیا جائے گا (المستصفیٰ ا صفحہ ۱۳۹۔۱۴۰) ولائل اربعہ کے مفقود ہونے کی صورت میں مصالح مرسلہ کے تحت تمام معاملات میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسے (۱) اجیر مشترک پر ضمان کو لاگو کرنا' تاکہ لوگوں کے مالوں کو ہلاکت سے بچایا جاسکے (۲) مالی جرمانہ کرکے بعض جرائم پر سزا دینا وغیرہ۔

پھر لکھتے ہیں 'مصالح ضروریہ سے مراد وہ حالت ہے کہ جس میں عام حالات میں عمل کرنے پر یا تو جان جانے کا یقین ہو یا ظن غالب ہو۔ نیز لکھا ہے مصالح ضروریہ ان چیزوں کا نام ہوگا جن پر لوگوں کی دینی و دنیوی زندگی کا انحصار ہو اس لئے ضرورت و حاجت کی رعایت کرتے ہوئے ہم تمام مسائل کا حل اس ہمہ گیر شریعت میں پاسکتے ہیں۔

انہوں نے استحسان ضرورت کا بھی تذکرہ کیا ہے جس کی مسند عرف اور ضرورت و مصلحت ہو۔ ہمیں ان کی اس بات سے انکار نہیں ہے کہ مصالح مرسلہ یا استحسان ضرورت کا اعتبار ہے' لیکن سوالنامہ میں جس ضرورت کا ذکر ہے کیا وہ ضرورت اس قبیل سے ہے یا نہیں؟ بحث اس کی ہے پھر اس تفصیل سے ضرورت کی تعریف و حقیقت واضح نہیں ہو رہی ہے الجھ کر رہ گئی ہے۔ کہ مصالح ضروریہ کسی حالت کا نام ہے یا ان چیزوں کا نام جن پر دینی و دنیوی زندگی کا انحصار ہو۔ مصالح مرسلہ کی جو مثال دی ہے' یہ تعزیر کی قسم سے ہے اور اس کی بنیاد زیادہ سے زیادہ حاجت ہے ضرورت نہیں ہے' اور یہ بھی گذرا کہ ضروریات اور حاجات پر احکام کا دارومدار نہیں ہے مصلحت پر ہے اور مصلحت سے مقصود شریعت کے مقاصد خمسہ کی حفاظت ہے۔

تو حاصل یہ نکلا ہے کہ شریعت کے مقاصد خمسہ کی حفاظت مصلحت سے ہوتی ہے اور مصالح مرسلہ کے تحت تمام معاملات میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا تو اس ضرورت کا کیا مفہوم متعین کیا جائے گا؟ دوسرا نظریہ ضرورت کی تعریف میں یہ ہے کہ ضرورت کی دو تعریف کی گئی ہے :

(۱) الضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب۔ اور اس کے ہم معنی تعریفات۔

(۲) دوسری تعریف ضرورت کی وہ ہے جو علامہ شاطبی نے فرمائی ہے :

فاما الضرورية فمعناها انها لابد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة ۔ و في الآخرة فوت النجاة و النعيم والرجوع بالخسران المبين۔

ضرورت کی ان دونوں تعریف کے درمیان دو اساسی فرق ہے' ضرورت کی وہ تعریف جو اضطرار کے ہم معنی ہے اس کے لحاظ سے ضرورت محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہو جانے کا نام ہے اور وہ بھی اس طور پر کہ نوبت اضطرار کے درجہ کو پہونچ جائے' اس طرح ضرورت کا دائرہ بہت محدود ہو جاتا ہے۔

اور ضرورت کی جو تعریف شاطبی وغیرہ نے کی ہے اس صورت میں ضرورت کا تعلق حیات انسانی کے تمام شعبوں سے قائم ہو جاتا ہے اور ان صورتوں کو بھی شامل ہو جاتا ہے جب کہ ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو' لیکن شدید ضرر و مشقت درپیش ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر صاحب ہدایہ اور دوسرے فقہاء کے اطلاقات اور خود اصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیرات پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ

قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اصول قرار دیتے ہوئے ضرورت کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔

اس دوسری تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں : حفظ دین، حفظ نفس، جس میں جان اور عزت و آبرو، حیثیت عرفی اور عزت نفس بھی شامل ہے (اور) حفظ نسل، حفظ مال، حفظ عقل۔ ان مقاصد خمسہ کا نفس حصول اور بقاء جن پر موقوف ہے وہ ضرورت ہیں۔ اس طرح ضرورت صرف جان بچانے کا ہی نام نہیں۔ الخ

اس نظریہ کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ ضرورت نفاذ احکام کی بنیاد ہے اور تمام احکام شرعیہ اس سے متعلق ہیں۔ لیکن ہماری ضرورت مبحوث عنہا وہ نہیں ہے جو احکام شرعیہ کے وجوب و نفاذ کی بنیاد ہے بلکہ ہماری ضرورت مبحوث عنہا وہ ہے جو احکام شرعیہ واجبہ میں تخفیف کی متقاضی ہے، کیونکہ جب سوالنامہ میں ضرورت کو حاجت کے بالمقابل رکھا گیا ہے اور مشینی ذبیحہ اور تسمیہ علی الذبیحہ کے احکام میں تخفیف و ترخیص پر بحث ہوتا ہے تو ضرورت کا محدود مفہوم ہی مراد ہے، یہ ایک جدا بات ہے کہ فقہاء کرام کے یہاں ضرورت کا اطلاق متعدد مفاہیم میں ہوا ہے۔

اس لئے بندہ کچھ وقت کا طالب ہے کہ اپنی رائے اور اکثر مقالہ نگاروں کی رائے کو قدرے تفصیل سے پیش کی جائے۔

تو اس سلسلہ میں اجمالا یہ عرض ہے کہ ضرورت کا لفظ ہی اپنے مادہ کے لحاظ سے ضرر و حرج پر دال ہے۔ لیکن اس کا استعمالی مفہوم متعین کرنے میں کچھ دقت اس لئے پیش آرہی ہے کہ فقہائے کرام کے یہاں اس کے اطلاق میں توسع ہے، فقہائے کرام کے یہاں ضرورت کا لفظ کبھی حرج کے مفہوم کو ادا کرتا ہے کہیں عموم بلوی اور کہیں عرف عام پر بھی اس کا اطلاق ہوا ہے اور کہیں حاجت اور ضرورت اضطراری میں بھی مستعمل ہوا ہے۔ چند امثلہ پیش خدمت ہیں۔

صاحب درمختار لکھتے ہیں:

و مضی المدۃ و ان لم یمسح ان لم یخش بغلبۃ الظن ذھاب رجلہ من برد للضرورۃ فیصیر کالجبیرۃ فیستوعبہ بالمسح۔
(درمختار۔ ردالمحتار۔ ۱۔ صفحہ۲۷۳)

اگر موزہ پر مسح کی مدت پوری ہوگئی وضو باقی ہے تو موزے اتار کر پیروں کا دھونا فرض ہے لیکن سخت سردی کی وجہ سے پیر شل ہوجانے کا اندیشہ غالب گمان میں ہوجائے تو مدت پوری ہونے کے بعد بھی مسح جاری رکھے جس طرح زخمی عضو کے جبیرہ پر مسح کرتا ہے یہ رخصت ضرورت کی وجہ سے ہے۔

ظاہر بات ہے کہ یہاں لفظ ضرورت اضطراری ضرورت کے معنیٰ میں ہے اور طہارت کے باب میں تخفیف ظاہر ہو رہی ہے۔

دوسری جگہ صاحب درمختار فرماتے ہیں : **و بول انتضح کرؤس ابر و کذا جانبھا الآخر و ان کثر باصابۃ الماء للضرورۃ (۱ صفحہ ۳۲۳)**

اگر پیشاب کے رشاش سوئی کی نوک یا سوئی کی دوسری جانب کے برابر کپڑے پر لگ جائے اور پانی لگنے سے پھیل جائے تب بھی

معاف ہے ضرورت کی وجہ سے۔

یہاں لفظ ضرورت حرج کے معنی میں آیا ہے' نیز صاحب درمختار فرماتے ہیں " **طین الشارع عفو و ان ملأ الثوب للضرورة** " یہاں لفظ ضرورت عموم بلوی کے معنی میں مستعمل ہوا ہے۔

صاحب ھدایہ فرماتے ہیں " **ولا یجوز بیع بیضة عند ابی حنیفة و عند هما یجوز لمکان الضرورة (هدایہ ج ۳ صفحہ ۵)**

ریشم کے کیڑوں کے انڈوں کی بیع امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور صاحبین کے یہاں ضرورت کی وجہ سے جائز ہے۔

ریشم کے کیڑوں کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے کیونکہ خود انڈے قابل انتفاع نہیں ہیں۔ کیڑوں سے انتفاع محتمل ہے جو ابھی معدوم ہیں لیکن ضرورت کی وجہ سے صاحبین نے اس کو جائز قرار دیا۔ یہاں ضرورت سے مراد تعامل اور عرف عام ہے۔صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں : **والوجہ قول محمد للعادة الضروریہ (جلد ۵ صفحہ ۱۹۹)**

الوان حیض کے بارے میں چھ الوان کا تذکرہ کیا ہے' ایام حیض میں کوئی رنگ بھی حیض شمار ہوگا' لیکن وہ عورت جس کی عدت حیض بند ہو جانے سے طویل ہو رہی ہو۔ اگر علاج معالجہ سے اس کو کوئی رطوبت کسی بھی رنگ کی جاری ہو جائے تو ایام حیض نہ ہونے کے باوجود اس ملون رطوبت کو حیض قرار دے کر عدت کے انقضاء کا حکم دیا جا سکتا ہے' چنانچہ اس سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامی رقمطراز ہیں :

لو افتی مفت بشئی من هذه الاقوال فی مواضع الضرورة طلبا للتیسیر کان حسنا۔ و خصه بالضرورة لان هذه الالوان کلها حیض فی ایامه

اس پر حضرت علامہ رافعی کا حاشیہ ملاحظہ ہو لکھتے ہیں :

فی مواقع الضرورة ۔ ای بان طالت عدتها فعالجت فرجها بدواء حتی رأت صفرة مثلا فهی حیض و ان لم یکن فی ایام حیضها (تقریرات رافعی صفحہ ۳۸)

یہاں ضرورت کا اطلاق انفرادی حاجت پر ہوا ہے۔

اصولیین کے یہاں ایک اور ضرورت بھی ہے جو ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے' یعنی متکلم کے کلام یا اس کے سکوت یا ۔۔ئے کلام سے کسی حکم کا ثبوت جس کی چار انواع کا مفصل ذکر توضیح تلویح میں خوب ہے۔

اور ایک ضرورة استحسان کے معنی میں مستعمل ہے جس کو استحسان بالضرورۃ کہتے ہیں' علامہ ابو البرکات نسفی اپنی کتاب "کشف ۔سرار" میں تحریر فرماتے ہیں : **و قد یکون الاستحسان ضرورة کما فی طهارة الحیاض والآبار و الاوانی بعد ما تنجست ۔۔ القیاس ینفی طهارتها ۔ الی ان قال ۔ فاستحسنوا ترک العمل بموجب القیاس للضرورة فان الحرج مدفوع بالنص و فی ۔وضع الضرورة یتحقق معنی الحرج لواخذ بالقیاس (کشف الاسرار جلد ۲ صفحہ ۲۹۲)**

یہ وہ ضرورت ہے جو قیاس کے مقابلہ میں موثر ہے۔

لیکن ہم جس ضرورت کی بحث کرنے جارہے ہیں وہ نص کے مقابلہ میں بھی موثر ہوتی ہے جو ضرورت اضطراری ہے' اور ضرورت غیر اضطراری بھی اسی ضرورت کی نوع ہے جس کے مختلف درجات ہیں۔ ناقص خیال میں مغالطہ' مقالہ نگاروں کو علامہ شاطبی کی الموافقات میں الضروریات اور الحاجیات کی تعریف سے پیش آیا ہے' حالانکہ الامرالضروری اور ضرورت میں فرق ہے۔

شریعت کے بنیادی مقاصد خمسہ۔ حفظ دین' حفظ نفس' حفظ نسل' حفظ مال' اور حفظ عقل امر ضروری ہیں نہ کہ ضرورت' اور جن اسباب پر محافظت خمسہ موقوف ہو ان کو ضرورت کہا تو جاسکتا ہے کہ وہ انسانی ضرورتوں میں سے ہیں۔ جیسے کہ انسان کی حوائج اصلیہ کی جو تعریف فقہاء نے فرمائی ہے تو وہ بھی انسانی ضرورت ہے' لیکن ہم جس ضرورت سے بحث کررہے ہیں وہ کوئی سبب و حکم نہیں ہے بلکہ اسباب و احکام کے استعمال پر طاری ہونے والی ایک حالت کا نام ہے' یعنی حالت مشقت کہ جب حفظ جان کے اسباب مباحہ کو اختیار کرنے میں کوئی مشقت پیش آجائے' مثلاً ازالہ بھوک کے لئے کوئی شئی مباح میسر نہ ہو۔ یعنی ایسی مشقت جس سے دنیوی حفاظت متاثر ہورہی ہو یا اخروی حفاظت متاثر ہورہی ہو' جیسے تلفظ کلمہ کفر پر اکراہ' تو اس حالت مشقت کا نام ضرورت ہے جو احکام شرعیہ میں تخفیف کی متقاضی ہے۔

لیکن حفظ دین کے لئے جہاد کی فرضیت' حفظ نفس کے لئے قصاص و دیت کا وجوب' حفظ نسل کے لئے حد زنا کا وجوب' حفظ عزت و عصمت کے لئے حد قذف و تعزیرات کا وجوب' حفظ مال کے لئے حد سرقہ اور قطع طریق اور دیگر تعزیرات کا وجوب وجواز' حفظ عقل کے لئے حرمت شراب اور ملبوسات و مساکن' ماکولات و مشروبات کے استعمال کا وجوب' تو یہ سب اسباب حفظ اور احکام شرعیہ کے نفاذ و وجوب کی بنیاد ہیں نہ کہ احکام واجبہ میں تخفیف کی بنیاد۔

احکام شرعیہ میں تخفیف کی بنیاد عسر ہے' جب عمل میں دشواری پیش آئے تو شریعت میں یسر کا اصول ہے۔

لا یکلف اللہ نفسا الاوسعھا' ما جعل علیکم فی الدین من حرج' یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر اور ان مع العسر یسرا۔

اس لئے حالت عسر و مشقت جب بھی پیش آئے گی اس کے بقدر یسر میسر ہوگا' حالت عسر ہی دراصل ضرورت ہے اس کی تحدید اور تاثیر کا محل مطلوب وضاحت ہے' تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ ضرورت و مشقت کے دو درجے ہیں' اضطراری' غیر اضطراری' پھر اضطراری کی دو قسمیں ہیں' غیر اختیاری اسباب کی وجہ سے اضطرار' یا اختیاری اسباب کی وجہ سے اضطرار' غیر اختیاری اسباب کے تحت اضطرار کی مثال حالت مخمصہ ہے اور اختیاری اسباب کے تحت اضطرار' جیسے اکراہ ملجی۔

اسی طرح غیر اضطراری ضرورت کے بھی دو درجے ہیں' اسباب اختیاری کے تحت اضطرار' جیسے اکراہ ملجی' اور اسباب غیر اختیاری کے تحت مشقت' جیسے صوم میں تکلیف وہ بھوک و پیاس' ضرورت کے اس غیر اضطراری درجہ کو حاجت سے تعبیر کرتے ہیں۔

تو حاجت بھی مشقت کی حالت ہے' یہ غیر اضطراری مشقت دین کے ہر شعبہ میں لاحق ہوسکتی ہے اور اپنے ملحق بہ کے الفاظ سے اس کے مختلف نام ہوجاتے ہیں اور اسی لحاظ سے **تخفیفات** حاصل ہوتی ہیں۔

چنانچہ حرج، عموم بلوی حتی کہ تعامل و عرف کا اعتبار بھی اسی مشقت کے لحاظ سے ہوا ہے' اسباب غیراختیاری کے تحت حاجت عامہ واقع ہوتی ہے تو اس کو عموم بلوی کہتے ہیں' اور اسباب اختیاری کے تحت جب حاجت عامہ کا وقوع ہوتا ہے تو اس کو عادۃ الناس تعامل اور عرف سے موسوم کیا جاتا ہے۔

استقراء سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عام طور پر طہارت و عبادات میں ابتلائے عام از قسم عموم بلوی ہوتا ہے۔ اور معاملات میں ابتلاء عام کو عرف و تعامل کہتے ہیں۔

تو آمدم بر سر مطلب کہ ہماری زیر بحث ضرورت اضطراری ہے' جو آیت کریمہ "فمن اضطر فی مخمصۃ" سے ثابت ہوتی ہے' اکراہ بھی اس میں داخل ہے' جیسے دوسرے مقام پر "الاما اضطررتم الیہ" فرمایا' یا اکراہ دلالت النص سے ثابت ہے کیونکہ اس میں اضطرار ہے۔

اس ضرورت کی تاثیر کا محل کونسے مواقع اور محرمات ہیں تو اس سلسلہ میں ہمیں اصول فقہ میں حرمات کی بحث پر غور کرنا ہوگا' کون حرمت قابل سقوط یا متحمل رخصت ہے؟

حرمات کے بارے میں علامہ فخرالاسلام بزدوی نے اختصار کے ساتھ ذکر فرمایا ہے کہ :

الحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة و حرمة تحتمل السقوط اصلا و حرمة لا تحتمل السقوط لكن تحتمل الرخصة و حرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة ايضا۔

ایک حرمت وہ ہے جو محکم ہے رخصت کو قبول نہیں کرتی اور کبھی ساقط نہیں ہوتی' اور ایک حرمت وہ ہے جو بالکلیہ ساقط ہوسکتی ہے' اور ایک حرمت وہ ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی لیکن رخصت کو قبول کرلیتی ہے' اور ایک حرمت وہ ہے جس میں سقوط کا احتمال تو ہے لیکن اکراہ سے ساقط نہیں ہوتی پھر بھی رخصت کو قبول کرلیتی ہے۔ (اصول البزدوی صفحہ ۳۵۹)

صاحب التوضیح والتلویح اور اس کے شارح صاحب التوضیح نے اس اجمال کی تفصیل فرمائی ہے' فرماتے ہیں : **والحرمات انواع حرمة لاتسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاک وهما في ذلک سواء الخ۔**

حرمت کے چند اقسام ہیں' وہ حرمت جو ساقط نہیں ہوتی اور رخصت بھی اس میں دخیل نہیں بن سکتی۔ جیسے قتل' جرح اور زنا' اس لئے کہ دلیل رخصت اندیشہ ہلاکت ہے اور قاتل و مقتول دونوں اس میں یکساں ہیں' اس لئے فاعل کے لے اپنی نجات کی خاطر دوسرے کی جان لینا جائز نہیں ہے' اسی طرح دوسرے کو زخمی کرنے کی اکراہ میں رخصت نہیں ہے اگرچہ قتل کی دھمکی دی ہو کیونکہ دوسرے مسلم کا عضو بھی حرمت میں اپنی جان کے برابر ہے' چنانچہ مضطر کے لئے جائز نہیں کہ دوسرے مسلم کا ہاتھ کاٹ کھائے۔ ہاں مکرہ کے خود کے ہاتھ کاٹنے پر اکراہ بالقتل ہو رہا ہے تو مکرہ کی جان اس کے عضو سے زیادہ محترم ہے اس لئے اس کی اجازت ہے۔

زنا بھی معنی قتل ہے اس لئے کہ ولد زنا بمنزلہ میت ہے کیونکہ منقطع النسب ہونا ہلاکت ہے اس لئے کہ زانی پر تو نفقہ واجب نہیں ہے عورت پر عجز کی وجہ سے واجب نہیں ہے تو بچہ ضائع ہوگا' اگر عورت منکوحہ ہو تو اگرچہ فراش کی طرف بچہ منسوب ہوسکتا ہے لیکن

شوہر اس قسم کے بچے کے نسب کی نفی کر دیتا ہے' نیز ولد الزنا معاشرہ میں بے قیمت ہے۔

(۲) حرمت کی دوسری قسم یہ ہے کہ ساقط ہو جاتی ہے' جیسے میتہ' خمر اور خنزیر' اکراہ ملجی ان اشیاء کو مباح کر دیتا ہے اس لئے کہ استثناء حرمت سے حل ہے' اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد "وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" چنانچہ نہ کھانے میں گنہ گار ہو گا۔ اکراہ غیر ملجی سے یہ حرمت ساقط نہیں ہوتی۔

(۳) وہ حرمت جو ساقط نہیں ہوتی مگر رخصت کو قبول کرتی ہے' یہ حرمت یا تو حقوق اللہ میں ہو گی یا حقوق العباد میں' حقوق اللہ میں وہ حق جو قابل سقوط نہیں' جیسے ایمان باللہ تصدیق قلبی قابل سقوط نہیں ہے لیکن ایمان باللہ اپنے ظاہری رکن اقرار باللسان میں رخصت کو قبول کرتا ہے' اجراء کلمہ کفر کی رخصت ہے۔

حقوق اللہ میں وہ حقوق جو فی الجملہ سقوط کا احتمال رکھتے ہیں' جیسے عبادات' اکراہ ملجی میں ان کے ترک کی اجازت ہے' جیسے ترک صلاۃ پر اکراہ ہو تو ترک صلاۃ کی اجازت ہے' حالانکہ ترک صلاۃ حرام ہے اس کی حرمت مکلف سے کبھی ساقط نہیں ہوتی۔ لیکن صلاۃ حقوق اللہ میں وہ حق ہے کہ اعذار کی بنا پر ساقط ہوتی ہے' جیسے حالت حیض میں صلاۃ ساقط ہوتی ہے تو فی الجملہ سقوط ہے اس لئے ترک صلاۃ کی رخصت ہے۔ اگر صبر کر کے عزیمت پر عمل کرے تو شہید وماجور ہو گا۔

عورت کا زنا بالجبر اسی قسم میں داخل ہے' کیونکہ وہ صرف حق اللہ ہے اس لئے عورت کو تمکین کی رخصت ہے' اس وجہ سے کہ اس میں قطع نسب کا اندیشہ نہیں ہے۔

اور حقوق العباد میں بھی یہ حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن رخصت کو قبول کرتی ہے' جیسے مال مسلم کو تلف کرنے کی حرمت کبھی بھی ساقط نہیں ہوتی اس لئے کہ ظلم ہے اور حرمت ظلم موبد ہے' البتہ رخصت کو قبول کرتی ہے چنانچہ اکراہ ملجی میں اتلاف کی رخصت ہے' لیکن ضمان واجب ہو گا' جان کی حرمت مال کی حرمت سے بڑھ کر ہے لیکن اکراہ کی بناء پر صاحب مال کے حق میں عصمت مال زائل نہیں ہوتی کیونکہ اس کو مال کی ضرورت ہے' اس لئے رخصت کے باوجود حرمت رہتی ہے اگر صبر کرے تو شہید ہو گا کیونکہ اپنے نفس کو رفع ظلم کے لئے قربان کیا۔

اور وہ حرمت جو احتمال سقوط تو رکھتی ہے لیکن ساقط نہیں ہوتی' جیسے صلاۃ فی نفسہ سقوط کا احتمال رکھتی ہے مگر ساقط نہیں ہوتی' واللہ اعلم (التوضیح والتلویح جلد ۲ صفحہ ۶۹۰)

اکثر مقالہ نگاروں کی یہی رائے ہے' کسی نے اجمالاً کسی نے تفصیلاً بیان کیا ہے۔ بعض مقالہ نگاروں کے اقتباسات درج ذیل ہیں :

ضرورت کی بناء پر تمام محرمات منصوصہ قطعیہ میں اباحت ثابت ہوتی ہے۔

فی اصول المعاملات (صفحہ ۲۲۹) اذا کان من المقرر شرعا ان الضرورات تبیح المحظورات فی حق الفرد والجماعۃ علی السواء والضرورۃ ھی الحالۃ الملجئۃ لا تیان الممنوع شرعا بحیث لولم یأتہ لخاف علی نفسہ الھلاک قطعا او ظنا فان ما

يحتاج اليه الناس من العقود لرفع المشقة و العنف عنهم يعتبر بمثابة الضرورة في اباحة المحظورات منها الاضطرار لا يبطل حق الغير۔

اگر کوئی شخص مدت معینہ کے لئے کشتی کرائے پر لے اور منزل مقصود تک پہونچنے سے پہلے کرایہ کی مدت ختم ہو جائے تو کشتی والے کے راضی نہ ہونے کے باوجود گھاٹ تک کشتی لیجانا ضرورت کی بنا پر جائز ہے' زائد وقت کی اجرت مثل ادا کرنا ضروری ہے۔

بعض نے لکھا ہے' البتہ کلام ضرورت میں ہے' اور یہی اہم ہے سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں' ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی' اپنی ہو یا غیر کی' دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ۔ سو تحصیل منفعت کے لئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں' مثلاً محض تحصیل قوت کے لئے یا لذت کے لئے حرام دوائی کا استعمال و مثل ذلک' اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے' جب کہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتبر ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے' مثلاً دفع مرض کے لئے دوائے حرام کا استعمال جب کہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو لیکن بدون اس کے ضرورت ہی کا تحقق نہ ہو گا۔

(بوادر النوادر جلد ۲ صفحہ ۷۹۸)

بعض نے لکھا ہے' ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ نے "التقریر والتحبیر" میں اس طرح کے مسائل کی تخریج کے سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ تحریر فرمایا ہے جو قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے۔ فرماتے ہیں :

في مبسوط خواهرزاده' الاصل في تخريج هذه المسائل ان ماحرمه النص حالة الاختيار ثم ابيح حالة الاضطرار و هو مما يجوز ان يرد الشرع باباحته كاكل الميتة و لحم الخنزير و شرب الخمر و اباحة الفطر في رمضان للمسافر و المريض اذا امتنع عن ذلك حتى قتل كان آثما لانه اتلف نفسه لا لاعزاز دين الله اذ ليس في التورع عن المباح اعزاز دين الله و من اتلف نفسه لا لاعزاز دين الله كان آثما و ما حرمه النص حالة الاختيار و رخص له حالة الاضطرار و هو ليس مما يجوز ان يرد الشرع باباحته كالكفر بالله و مظالم العباد اذا امتنع افتتل كان ماجورا لانه بذل مهجته لاعزاز دين الله حيث تورع عن ارتكاب المحرم و كذا ما ثبت حرمته بالنص و لم يرد نص باباحة حالة الضرورة كالاكراه على ترك الصلوة في الوقت و على الفطر في رمضان للمقيم الصحيح اذا امتنع عن ذلك افتتل كان ماجورا لانه بذل مهجته لاعزاز دين الله و قتل الصيد للمحرم كذلك۔

اس کے علاوہ مقالہ نگاروں نے بڑی وقیع باتیں لکھی ہیں لیکن مکررات کو لانے سے ممانعت ہے اور ہمارا موضوع صرف ۱۱ر ۱۲ کے متعلق اہم نکات کو پیش کرنا ہے اس لئے اسی پر کلام کو ختم کرتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب'

☆ ☆ ☆

عرض مسئلہ بر موضوع :

"کیا حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے"

جناب اختر امام عادل صاحب
دار العلوم حیدر آباد

ضرورت و حاجت کے موضوع پر جو سوالنامہ ارسال کیا گیا تھا اس میں سوال نمبر ۱۳، ۱۱، ۱۴، ۱۵، ۱۷ کا تعلق خالص حاجت سے ہے، حاجت کا مفہوم اس کے مواقع استعمال اور ضرورت و حاجت کے درمیان اصطلاحی فرق، یہ موضوعات میرے عرض مسئلہ کے دائرے سے خارج ہیں، میرے پیش نظر سوالات کی روشنی میں موضوع کا صرف یہ حصہ ہے کہ محرمات کی اباحت محض ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے یا یہ کہ حاجت بھی کبھی کبھی اس میں موثر ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے؟ اگر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں؟ اور نہیں ہوتی ہے تو علاج و معالجہ کے باب میں کچھ ایسی رخصتیں بھی ملتی ہیں کہ جہاں اصطلاحی ضروریات بظاہر متحقق نہیں، بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہی پائی جاتی ہے تو کیسے تطبیق ہوگی؟

اس موضوع پر ہند و بیرون ہند سے اڑتیس مقالات موصول ہوئے اور ایک دو سرے کے سوا باقی سارے ہی مقالات کے جوابات بالکل واضح ہیں تمام مقالات کو پڑھنے کے بعد کل تین نقطہ ہائے نظر سامنے آتے ہیں جن میں ابتداءً دو اور انتہاءً ایک اور نقطہ نظر پیدا ہوتا ہے۔

۱۔ ایک نقطہ نظر جس کی وکالت صرف ایک صاحب نے کی ہے وہ یہ ہے کہ حاجت کسی بھی صورت میں ضرورت کے قائم مقام نہیں بن سکتی، چاہے وہ عمومی ہو یا خصوصی، رہا علاج و معالجہ کے وقت ناجائز دواؤں کا استعمال تو اس کی بس اس وقت اجازت ہے جب مریض اضطراری حالت کو پہنچ جائے۔ مشقت شدیدہ کا اعتبار نہیں۔

یہ وہی نقطہ نظر ہے جس کی طرف علامہ شامی اور دوسرے کئی فقہاء نے اشارہ کیا ہے (شامی ۴/۲۳۹) اس نقطہ نظر کی بنیاد بعض وہ احادیث ہیں جن سے بظاہر مفہوم ہوتا ہے کہ شریعت میں حاجت کا اعتبار نہیں ہے۔

۱۔ مثلاً کتب حدیث میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی یہ روایت آئی ہے :

ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی ما حرم علیکم (بخاری)

مگر اس حدیث کی شرح میں علماء نے لکھا ہے کہ یہ حدیث اپنے اطلاق پر باقی نہیں ہے۔ بلکہ یہ حکم اس صورت کے لئے ہے، جب کہ یقین یا ظن غالب کے ساتھ کسی ناجائز دوا میں شفا ہونا معلوم نہ ہو، یا معلوم ہو لیکن اس کی متبادل کوئی جائز دوا بھی موجود ہو، بلکہ

کچھ علماء نے تو یہ بھی کہا ہے کہ حاجت کے وقت حرام چیز حرام نہیں رہتی' اس لئے علاج کے طور پر ناجائز چیز کا استعمال ناجائز ہے ہی نہیں کہ اس حدیث کے خلاف ہونے کا شبہ پیدا ہو۔ (شامی ۴/ ۲۳۹)

یہ ساری تاویلات اس بنا پر کرنی پڑی ہیں تاکہ اپنے مفہوم میں بالکل صریح اور واضح احادیث سے کوئی تعارض پیش نہ آئے ان احادیث کا ذکر ہم آگے کریں گے (انشاء اللہ)

۲۔ایک دوسری روایت مسلم شریف میں کتاب الصید والذبائح کے تحت آئی ہے' حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نقل فرماتے ہیں کہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل "لحوم الاھلی یوم خیبر و کان الناس احتاجوا الیھا (مسلم ۲/ ۱۴۹)

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن حاجت کے باوجود لوگوں کو حمار اھلی کھانے کی اجازت نہیں دی۔

لیکن اس روایت سے بھی اس موقف پر پختہ ثبوت فراہم نہیں ہوتا' اس لئے کہ یہاں کئی باتیں کہی جاسکتی ہیں :

(۱) ایک یہ کہ روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یوم خیبر میں لوگوں کو کس درجے کی حاجت تھی؟ ممکن ہے کہ حاجت خفیف قسم کی رہی ہو' جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گدھوں کا گوشت کھانے کی اجازت نہ دی۔

(۲) دوسرے یہ کہ اس روایت کو حضرت جابرؓ کی روایت کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے' حضرت جابرؓ کی روایت یہ ہے" ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی یوم خیبر عن لحوم الحمرالاھلیۃ و اذن فی لحوم الخیل''۔ متفق علیہ (مشکوۃ شریف ۳۵۹)

کہ حضور نے اہلی گدھوں کے کھانے سے تو منع فرمایا مگر گھوڑے کا گوشت استعمال کرنے کی اجازت دی۔ ان دونوں روایتوں کو سامنے رکھ کر اس طور پر غور کیا جائے کہ جو فقہاء گھوڑے کا گوشت جائز قرار دیتے ہیں (مثلاً امام شافعی' امام احمد وغیرہ) ان کے لحاظ سے خیبر کے دن حمار اھلی کے استعمال کی کوئی واقعی حاجت ہی نہیں تھی' اس لئے کہ گوشت کھانے کی حاجت گھوڑوں سے پوری ہورہی تھی اور جب کوئی حقیقی حاجت متحقق ہی نہ تھی تو ظاہر ہے کہ حمار اھلی کی اجازت کیسے دی جاسکتی تھی؟

اور حضرت امام ابوحنیفہ کے نقطہ نظر سے دیکھئے جو گھوڑے کا گوشت جائز قرار نہیں دیتے' تو ان کے لحاظ سے بھی یوم خیبر کے اس واقعہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا' اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر ایک طرف حمار اھلی کے استعمال سے منع فرمایا تھا تو دوسری طرف لحوم خیل کی اجازت دی تھی جب کہ گدھا اور گھوڑا دونوں ہی ناجائز ہیں' تو خواہ حمار اھلی کی اجازت ہو یا لحوم خیل کی' بہر صورت یہ بوقت حاجت ایک ناجائز چیز کے استعمال کی اجازت تھی' اس طرح واقعہ خیبر کا ایک جزو اگر حاجت کے سبب محرمات ہونے کے لئے مستدل نہیں بن سکتا تو دوسرا جزو تو بہرحال بن سکتا ہے۔

غرض احناف' شوافع اور حنابلہ کسی کے لحاظ سے یوم خیبر کی اس روایت سے حاجت کی غیر مشروعیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) یہاں حضرت تھانوی کی یہ تطبیق بھی بڑی قیمتی ہے کہ جن روایات سے حاجت کے وقت محرمات کی اباحت ثابت ہوتی ہے اس سے مراد دفع مضرت کے لئے اباحت ہے' اور جن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت کے وقت بھی محرمات کی اجازت نہیں دی

گئی ان کا محمل جلب منفعت کے لئے اجازت کی نفی ہے۔ (بوادر النوادر ۲/ ۷۹۸ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی ۴/ ۳۶۷)

حضرت تھانوی کی اس تطبیق کا حاصل بھی یہی ہے کہ حاجت صرف اس وقت معتبر ہے جب کہ اس کا لحاظ نہ کرنے سے انسان مضرت کا شکار ہو سکتا ہو' محض لطف اندوزی اور نفع خوری کے لئے حاجت کے عنوان سے محرمات کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے' بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ حاجت وہ اصطلاحی حاجت ہے ہی نہیں جس کی بنیاد پر فقہاء محرمات کی اجازت دیتے ہیں۔

۲۔ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ حاجت بعض حالات میں ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے اور اس کی بنا پر بعض رعایتیں اور سہولتیں بھی حاصل ہوتی ہیں اور بعض محرمات کی اجازت بھی ہو جاتی ہے' یہی جمہور علماء و فقہاء کا مسلک ہے (نصب الرایہ ۴/ ۳۵۵) اور اسی کو تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے اختیار کیا ہے ان حضرات نے چند روایات سے استدلال کیا ہے۔

(۱) پہلی روایت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو بیماری سے شفا کے لئے اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی' حالانکہ پیشاب نجس ہے اور اس کا استعمال ناجائز ہے' اگرچہ اس روایت میں بہت سے احتمالات پیدا کئے گئے ہیں لیکن اس سے فی الجملہ ثبوت ملتا ہے (نصف الرایہ ۴/ ۳۵۵)

(۲) دوسری روایت یہ ہے کہ حضرت عرفجہ ابن اسعدؓ کی ناک کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی مگر اس میں بدبو پیدا ہو گئی' تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کی اجازت دی' کیونکہ سونا میں بدبو پیدا نہیں ہوتی' (ابوداؤد' ترمذی' نسائی' مسند احمد)

(۳) ایک تیسری روایت یہ ہے کہ حضورؐ نے حضرت عبدالرحمان ابن عوف کو خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت دی' اسی طرح کی اجازت جنگ کے موقعہ پر بھی منقول ہے (**الاشباہ والنظائر ۱/ ۲۵۶**)

یہ وہ چند روایات ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ حاجت کے وقت بھی بعض حالات میں محرمات کی اجازت ہوتی ہے' اس لئے مذکورہ کسی بھی روایت میں اضطرار کی صورت موجود نہیں ہے' بیماری سے شفا کا مسئلہ ہو' یا بدبو کے خوف سے سونے کی ناک بنوانے کا معاملہ' یا خارش اور قتال کی بنا پر ریشمی کپڑے کے استعمال کا قضیہ' ان میں کوئی بھی صورت ایسی نہیں جس میں اصطلاحی ضرورت متحقق ہو لیکن اس کے باوجود حضور نے ان کی اجازت دی۔

اس حد تک تو تقریباً اکثر علماء کا اتفاق ہے' البتہ اس سے آگے ایک دوسرے مرحلے پر خود ان کے درمیان اختلاف ہو گیا ہے' وہ مرحلہ یہ ہے کہ کیا ہر طرح کی حاجت محرمات کی اباحت میں موثر ہے یا حاجت کی کوئی خاص قسم ہی اس باب میں مفید ہے؛

(۱) اکثر مقالہ نگار حضرات اس طرف گئے ہیں کہ حاجت عامہ ہو یا خاصہ دونوں طرح کی حاجتیں مطلوبہ شرائط پائی جانے کی صورت میں محرمات کی اباحت میں موثر ثابت ہوتی ہیں۔

حاجت خاصہ سے مراد فرد کی یا کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت ہے' مثلاً فقہ کی کتابوں میں بیع بالوفاء کا تذکرہ ملتا ہے جو مال مرہون یا بدل قرض سے استفادہ کی شکل ہے' جو اصولی طور پر ناجائز ہے لیکن اہل بخارا کی خاص حاجت کے تحت فقہاء نے اس

کی اجازت دی تھی۔

اور حاجت عامہ سے مراد ایسی حاجت ہے جس میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگ مشترک ہوں، مثلاً بیع سلم اور حمام کی اجرت وغیرہ، جو اصولی طور پر ناجائز معلوم ہوتے ہیں لیکن لوگوں کی عمومی حاجت کی بنا پر ان کی اجازت دی گئی (المدخل الفقہی العام للزرقاء ۲؍۹۹۷)

بعض علماء نے حاجت خاصہ اور حاجت شخصیہ کو الگ الگ ذکر کیا ہے، لیکن عام طور پر فقہاء دونوں کو ایک ہی ذیل میں ذکر کرتے ہیں اور قواعد فقہیہ کی کتابوں میں "حاجت خاصہ" کے ذیل میں جو مثالیں درج کی گئی ہیں ان میں حاجت فردیہ کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔

اصول الافتاء للعثمانی میں حاجت خاصہ کی تعریف یہ کی گئی ہے :

والحاجة الخاصة ما يحتاج اليها فئة من الناس كاهل المدينة و ارباب حرفة معينة او يحتاج اليها فرد من افراد محصورين (صفحہ ۴۵)

زیادہ تر علماء کا مسلک یہی ہے کہ دونوں طرح کی حاجتیں شریعت میں معتبر ہیں۔

(۲) صرف تین مقالہ نگار حضرات کا خیال یہ ہے کہ محرمات کی اباحت میں صرف اجتماعی حاجات موثر ہیں شخصی حاجات میں محرمات کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ یہ خیال کوئی نیا نہیں ہے بلکہ سابق میں بھی بعض علماء اس خیال کا اظہار کرچکے ہیں۔ علامہ شاطبی نے ابن عربی کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

اذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فانه يسقط و اذا كان خاصا لم يعتبر عندنا و في بعض اصول الشافعي اعتباره (الموافقات ۲؍۱۱۳)

اسی طرح علامہ سیوطی نے الاشباہ میں تحریر کیا ہے:

الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة (صفحہ ۱۷۹)

لیکن خیال یہ ہے کہ اکثر مقالہ نگاروں نے جو موقف اختیار کیا ہے وہی زیادہ درست ہے جس کے لئے کئی اسباب ترجیح ہیں :

(۱) اول یہ کہ بہت سے فقہاء نے عموم و خصوص کا فرق نہیں کیا ہے اور حاجت عامہ و خاصہ دونوں کو اباحت محرمات کے لئے موثر قرار دیا ہے۔ اس مفہوم کی عبارتیں کئی کتابوں میں موجود ہیں، علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے: **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة (الاشباه ۱؍۲۶)**

اسی طرح کی عبارت "قواعد الاحکام ۱؍۳۴" اور "علم اصول الفقہ ۲۱۰" میں بھی موجود ہے، اصول المداینات ۲۰۷ میں بھی اس عموم کو صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے البتہ صاحب مداینات نے اپنی خاص اصطلاح کے مطابق حاجت خاصہ کے ذیل سے حاجت فردیہ کو خارج کردیا ہے مگر اس ایک استثناء کے علاوہ حاجت خاصہ کو مطلقاً نظرانداز نہیں کیا۔

(۲) یہ تو فقہی عبارتوں کی بات تھی، اگر ان عبارتوں سے قطع نظر ان نظائر اور مثالوں پر نگاہ ڈالیں جو حاجت کی بنا پر شروع ہوتی

ہیں تو اس تخصیص کے لئے کوئی وجہ نظر نہیں آتی' اس لئے کہ جہاں ایک طرف عبادات' معاملات اور عقوبات ہر باب میں اجتماعی حاجات کی مثالیں ملتی ہیں وہیں خصوصی حاجات کی بھی ملتی ہیں۔

حاجت عامہ کی مثالیں :

(۱) بیع سلم کا جواز (۲) حمام میں اجارہ غسل کا مسئلہ (۳) مزارعت (۴) مساقات (۵) بیع میں خیار تعیین (۶) خیار شرط (۷) استصناع (۸)۔ (۹) مریض اور مسافر کے لئے رمضان میں افطار کی اجازت (۱۰) راستے کے کیچڑ کے بارے میں خفت (۱۱) نکاح کے باب میں نابالغ اولاد پر ولایت اجبار (۱۲) جنگ کے موقعہ پر ریشمی کپڑے کا استعمال (۱۳) شبہ کے وقت حدود و کفارات کا سقوط (۱۴) اور احتکار کی ممانعت وغیرہ۔

حاجت خاصہ کی مثالیں :

(۱) خارش کی بنا پر ریشمی کپڑے کا استعمال' جیسا کہ حضرت عبدالرحمٰن ابن عوف رضی اللہ عنہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تھی (۲) بدبو کے خوف سے چاندی کے بجائے سونے کی ناک بنوانا' جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عرفجہ ابن اسعدؓ کو حکم فرمایا تھا (۳) اسی طرح وہ فقہی جزئیہ کہ "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" (الاشباہ والنظائر) (۴) خاص اہل بخارا کے لئے حاجت کی بنا پر بیع بالوفاء کی اجازت (۵) خاص اہل زراعت کے لئے بدو صلاح کے بعد بیع ثمار کی اجازت' حالانکہ اصولی طور پر یہ جائز نہیں ہونا چاہئے۔ (۶) اسی طرح دارالحرب میں غازی کے لئے حاجت کے وقت مال غنیمت سے کچھ استعمال کرلینے کی اجازت (الاشباہ للسیوطی ر۸۸)

اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جو حاجت خاصہ کے ذیل میں پیش کی جاسکتی ہیں' مذکورہ مسائل میں سے کوئی بھی مسئلہ عمومی حاجت کی مثال نہیں بن سکتا اور نہ حاجت کے دائرے سے نکل کر ضرورت کے دائرے میں داخل ہوسکتا ہے' اس پوری تفصیل سے اتنی بات منقح ہوجاتی ہے کہ محرمات کی اباحت میں ضروریات کی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے خواہ وہ حاجت عامہ ہو یا حاجت خاصہ' اس میں کوئی تخصیص نہیں' دلائل کی روشنی میں یہی زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے' البتہ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ حاجت کن حالات میں موثر ہوتی ہے اگر ہم ان حالات کی تحدید کرنا چاہیں تو اصولی طور پر اس طرح کرسکتے ہیں۔

حالات کی اصولی تحدید :

(۱) اولین شرط یہ ہے کہ وہ حرام جس کو حاجت کے تحت استعمال کیا جارہا ہو حرام لغیرہ ہو' حرام لعینہ نہ ہو' کیونکہ حرام لعینہ صرف ضرورت کی بنا پر مباح ہوسکتا ہے حاجت کی بنا پر نہیں' مثلاً علاج کے لئے کشف عورت کی اجازت دی گئی ہے حالانکہ کشف عورت

جائز نہیں ہے مگر اپنی ذات سے نہیں بلکہ اس بنا پر ناجائز ہے کہ اس سے اخلاقی مفاسد پیدا ہوتے ہیں (اصول الفقہ صفحہ ۳۵)

(۲) ایسی مشقت نہ ہو جس میں عبادت کا پہلو عموماً پایا جاتا ہو، مثلاً ٹھنڈے پانی سے وضو کرنا، سخت گرمی میں روزہ رکھنا، جہاد کے لئے مشقت اٹھانا، ان تمام چیزوں میں بھی مشقت پائی جاتی ہے، لیکن یہ ساری مشقتیں عبادت کا پہلو لئے ہوئے ہیں یعنی ان سے ثواب میں اضافہ ہوتا ہے اس لئے ان کو حاجت معتبرہ کا درجہ نہیں دیا جاسکتا (الاشباہ ار ۲۶۷)

(۳) وہ حاجت جس کو مدار بنایا جارہا ہو قرآن وحدیث سے اس کے اعتبار کرنے کا واقعی ثبوت ملتا ہو محض اپنی اختراع نہ ہو، مثلاً بیع سلم کا جواز، جنگ و مرض میں مردوں کے لئے ریشمی کپڑا استعمال کرنے کی اجازت۔

(۴) وہ اصل حکم جس کے بجائے حاجت پر مبنی حکم اختیار کیا جارہا ہو کسی ایسے نص سے ثابت ہو جو اپنے معنی و مفہوم کے لحاظ سے قطعی اور غیر محتمل نہ ہو بلکہ محتمل اور غیر صریح ہو، مثلاً عورت کے لئے چہرہ کھولنا اصلاً ناجائز ہے لیکن اس کا عدم جواز جن نصوص پر مبنی ہے وہ محتمل اور غیر صریح ہیں، اسی بنا پر یہ مسئلہ مجتہد فیہ بن گیا ہے (اصول الافتاء للعلامۃ العثمانی صفحہ ۴)

(۵) ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقصد تک رسائی کے لئے دوسرا جائز راستہ موجود نہ ہو، یا موجود ہو مگر مشقت شدیدہ سے دوچار ہونا پڑے (اصول المداینات صفحہ ۷۰ ۴) مثلاً علاج و معالجہ کا باب، کہ جائز دوا موجود ہو مگر شفا جلد نہ ہوتی ہو جب کہ ناجائز دوا سے جلد شفا پانے کا تجربہ یا ظن غالب ہو تو ایک قول کے مطابق علاج کے لئے ناجائز دوا استعمال کی جاسکتی ہے (شامی ۵ر ۲۲۸)

مگر واضح رہے کہ یہ فیصلہ کہ دوسرا جائز راستہ موجود نہیں ہے یا مشکل ہے، ہر انسان نہیں کرسکتا، بلکہ اس میں صرف اس شخص کی رائے کا اعتبار ہوگا جو اس میں پوری مہارت اور تجربہ رکھتا ہو اور دیندار بھی ہو (کذلک فی رد المحتار قبیل فصل البئر ار ۱۹۳)

(۶) اسی طرح یہاں یہ بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ جو حکم حاجت کی بنا پر ثابت ہوگا وہ بقدر حاجت ہی ثابت ہوگا اس میں توسع پیدا کرنے کی اجازت نہ ہوگی (اصول المداینات صفحہ ۷۴)

(۷) کسی مفسدہ کو دور کرنے میں کوئی اس سے بڑا مفسدہ لازم نہ آجائے (الاشباہ) مثلاً حاجت کو معتبر ماننے سے ضرورت کا ابطال لازم نہ آئے، جیسے جہاد ایک اسلامی ضرورت ہے اور اس کے لئے مسلمان حاکم کا ہونا بھی ضروری ہے، البتہ حاکم کا دیندار اور عادل ہونا اس کی اسلامیت اور جہاد کی افادیت کے لئے مکمل ہے جو حاجت کے درجے کی چیز ہے لیکن اگر کہیں جہاد ضروری ہو اور دیندار و عادل بادشاہ موجود نہ ہو تو اس کی بنا پر جہاد کو ترک نہیں کیا جائے گا بلکہ فاسق مسلمان امیر کی ماتحتی ہی میں جہاد کرنا ضروری ہوگا۔

(۸) حاجت فی الحال موجود ہو منتظر محض نہ ہو (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر ۵۱۷-۵۱۸)

(۹) مقتضائے حاجت پر عمل شارع کے مقصد کے خلاف نہ ہو، مثلاً اجارہ کی مشروعیت لوگوں کی حاجت کی بنا پر ہے، لہذا ایسی چیزوں کا اجارہ درست نہیں جن سے شریعت نے منع کیا ہے، مثلاً نوحہ، گانا بجانا وغیرہ۔

انہی مذکورہ حدود و شرائط کی روشنی میں حاجت معتبرہ کا تعین کیا جائے گا۔

☆ ☆ ☆

عرض بابت اسباب ضرورت

جناب مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب

احقر کی گفتگو کا موضوع ہے "ضرورت کے اسباب" یعنی ضرورت کے دواعی اور محرکات و عوامل جن سے ضرورت وجود و جنم لیتی ہے' اور حاصل یہ ہے کہ ضرورت جس کی وجہ سے شریعت بہت سی رخصتیں دیا کرتی ہے وہ مستقل کوئی اصل و دلیل ہے یا یہ کہ اس کا مبنی و منشا کچھ دوسری چیزیں ہیں تو وہ کیا ہیں؟

ضرورت سے متعلق سوالنامہ میں (۹'۱۰) میں اس نکتہ کو اٹھایا گیا ہے اگرچہ ضرورت کے موضوع پر مقالہ لکھنے والے بعض نے ہی اس پر بحث و گفتگو کی ہے نفیاً یا اثباتاً۔ اور گفتگو کرنے والوں میں کچھ تفصیل مولانا خالد سیف اللہ صاحب اور مولانا محی الدین صاحب (فلاح دارین ترکیسر) نیز مولانا عزیر اختر صاحب (محمود العلوم دملہ بہار) مولانا اختر امام عادل صاحب (حیدر آباد) نے کی ہے اور شاید زیادہ تفصیل احقر کے مقالہ میں آئی ہے۔ جو کہ بحث و نظر کے تازہ شمارہ میں شائع ہوگیا ہے۔

جن حضرات کا موقف یہ ہے کہ ضرورت خود مستقل ایک چیز ہے اور عموم بلویٰ وغیرہ مستقل ہیں' احقر یہ سمجھتا ہے کہ ان کا موقف درست نہیں ہے۔ بلکہ یہ غلط فہمی ہے جس کی وجہ سے اس سلسلہ کے جزئیات وغیرہ کے بیان کا وہ اسلوب و تفصیل ہے جو کہ فقہاء اور اہل اصول کے یہاں ملتی ہے' جیسے کہ ضرورت کو بہت ہی محدود و تنگ مفہوم رکھنے کی وجہ سے اس کے اسباب کو بہت محدود سمجھا و ذکر کیا گیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ "ضرورت" ایک حال' حالت اور کیفیت ہے' جس سے وہ انسان دوچار ہوتا ہے جو کہ محتاج و مضطر و ضرورت مند کہلاتا ہے اور وہ امور اس حالت و کیفیت سے الگ ہیں جن کی وجہ سے اور جن کے نتیجہ میں انسان اس حالت و کیفیت سے دوچار ہوتا ہے' جیسے کہ اس حال میں شریعت جو ہدایت دیتی ہے وہ اس حال سے الگ ایک چیز ہے جو اس پر مرتب ہوتی ہے جس کو حکم اور اصطلاحی طور پر "رخصت" کہتے ہیں۔

اس طرح ہمارے سامنے تین چیزیں آتی ہیں۔

۱- ضرورت---جو کہ ایک حالت ہے۔

۲- اور رخصت جو کہ اس حالت پر مرتب ہونے والا رعایتی حکم ہے۔

۳- اور اسباب رخصت وہ امور و اشیاء جنھوں نے انسان کو اس حال تک پہنچایا۔

یہ اسباب کیا ہیں اور کتنے ہیں؟ تنگی کرنے والوں نے تو صرف "دفع الهلاک عن النفس" میں محدود کردیا ہے یا اکراہ و جوع وغیرہ میں جیسے کہ حکم محدود رکھا ہے اور تفصیل کرنے والے حضرات نے ۱۴ تک تعداد پہنچا دی ہے۔ اضافہ بھی ہو سکتا ہے۔

حق یہ ہے کہ ضرورت خود کوئی مستقل اصل و دلیل نہیں اور نہ ہی عموم بلوی وغیرہ اس سے الگ و مستثنی۔ بلکہ ضرورت کے اسباب بھی کئی ہیں اور ان کے احکام اور ان پر مرتب ہونے والی رخصتیں بھی مختلف ہیں اور ان اسباب میں عموم بلوی' اور عرف وغیرہ سب ہی داخل ہیں۔

یہ اسباب وہی ہیں جن کو بہت سے حضرات نے اسباب رخصت کے عنوان سے ذکر کیا ہے اس لئے کہ رخصت ضرورت سے الگ کوئی چیز نہیں۔ اور بقول مولانا خالد صاحب ان اسباب میں سے ایک بڑے حصے کو اہل اصول "عوارض اہلیت" کے نام سے ذکر کیا کرتے ہیں جن کے احکام و رخص عموما منصوص ہیں۔

بہرحال فقہاء محققین نے اس موضوع سے بحث کی ہے' قدیم فقہاء نے بھی اور معاصر لکھنے والوں نے خاص طور سے تفصیل فرمائی ہے' اگرچہ اختصار و تفصیل کے فرق کے ساتھ انداز بحث میں بھی اختلاف ہے لیکن اس اعتبار سے مال ایک ہے کہ اسباب رخصت سب نے مجموعی طور پر اور اجمالا ایک ہی ذکر کئے ہیں' ہمارے فقہاء احناف میں ابن نجیم نے بھی کافی مفصل بحث کی ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت نے جیسے احکام مختلف قسم کے رکھے ہیں اس طرح ان میں تخفیف اور سہولت و رخصت بھی مختلف قسم کی رکھی ہے اور تخفیف و رخصت کے اسباب بھی مختلف رکھے ہیں اور تخفیف کے مراتب میں اختلاف کبھی احکام کے اختلاف کے پیش نظر ہوتا ہے اور کبھی ان میں اسباب تخفیف کو بھی دیکھا جاتا ہے۔

ابن نجیم نے اپنی مشہور کتاب "الاشباہ والنظائر" کے دو بنیادی قواعد کے تحت اس موضوع سے متعلق بحث کی ہے اور اگرچہ انہوں نے بیان میں اس تفصیل کو دو حصوں اور دو بنیادی قاعدوں کے تحت کردیا ہے' مگر نہ صرف یہ کہ ان کی تفصیل سے یہ واضح ہے بلکہ خود انہوں نے اس کی تصریح بھی فرمائی ہے کہ دونوں فی الجملہ ایک ہی ہیں۔ اور دونوں کے بیان میں یہ بنیادی فرق کیا ہے کہ ایک کے تحت جزئیات زیادہ ذکر کئے ہیں' اور دوسرے کے تحت اس باب کے قواعد و ضوابط کو ذکر فرمایا ہے' ان دونوں قاعدوں میں سے پہلا ہے "**المشقة تجلب التيسير**" جو کہ ترتیب میں چوتھا بنیادی قاعدہ ہے' اور دوسرا ہے "الضرر یزال" جو کہ ترتیب میں پانچواں بنیادی قاعدہ ہے۔

پہلے قاعدہ "**المشقة تجلب التيسير**" کے شروع میں اس قاعدہ کے لئے بطور دلیل آیات اور ایک روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

> **قال العلماء يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع و تخفيفاته (الاشباه و النظائر صفحه ٧٥)**

علماء فرماتے ہیں کہ شریعت کی جملہ رخصتیں اور **تخفیفات** سب اسی قاعدہ سے نکلتی ہیں اور اس پر متفرع ہیں۔

اور دوسرے قاعدہ "**الضرر يزال**" کے شروع میں کچھ تمہیدی چیزیں اور جزئیات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

> **و هذه القاعدة مع التي قبلها متحدة او متداخلة (الاشباه و النظائر صفحه ٨٥)**

دونوں کے اتحاد اور باہمی ارتباط کی دلیل یہ ہے کہ ابن نجیم نے پہلے قاعدہ کی تفصیل میں جو امثلہ ذکر کی ہیں وہی یا اس قسم کی امثلہ

مزید تفصیل و توضیح کے ساتھ "الضرر یزال" کے تحت اور اس کے ذیلی قواعد "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت ذکر کی ہیں۔

"المشقۃ تجلب التیسیر" کی بابت علماء کے مذکورہ بالا ارشاد کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

و اعلم ان اسباب التخفیف فی العبادات و غیرھا سبع' الاول السفر' الثانی المرض' الثالث الاکراہ' الرابع النسیان' الخامس الجھل' السادس العسر و عموم البلوی' السابع النقص۔

عبادات و دیگر احکام شرع میں تخفیف و رخصت کے اسباب سات ہیں' سفر' مرض' اکراہ' نسیان' جہالت' دشواری و عموم بلوی اور نقص۔ ہر سبب کے ذکر کے ساتھ اس کے مناسب جزئیات ذکر کئے ہیں اور بالخصوص عموم بلوی کے جزئیات بہت ذکر کئے ہیں۔ ان جزئیات میں بعض اہم یہ ہیں:

مرض سے متعلق جزئیات میں کسی نجس چیز یا شراب سے دوا' حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب کے ذریعہ اس کا اتارنا' طبیب کا عورت کے بدن اور حتی کہ ستر کے حصے کو دیکھنا (الاشباہ صفحہ ۷۵)

دشواری و عموم بلوی کے جزئیات میں نجاست کے سلسلہ میں رخصت کے اور معاملات کے بہت سے مسائل کو ذکر کیا ہے اور عبادات کے بھی' خاص بات یہ ہے کہ اسی کے تحت یہ بھی ذکر کیا ہے۔

و اکل المیتۃ و اکل مال الغیر مع ضمان البدل اذا اضطر (الاشباہ صفحہ ۷۹)

(اضطرار کی وجہ سے مردار یا دوسرے کے مال کا استعمال ضمان کی شرط کے ساتھ)

اسی طرح:

لبس الحریر للحکۃ و القتال۔

(خارش اور جنگ کی وجہ سے ریشمی کپڑے کا استعمال)

اور ان جزئیات کے اختتام میں یہ فرمایا ہے اور اسی سے اس کے تمام جزئیات کی نوعیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

فقد بان بھذا ان ھذہ القاعدۃ یرجع الیھا غالب ابواب الفقہ (الاشباہ صفحہ ۸۱)

جزئیات کی اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ فقہ کے زیادہ تر ابواب و مسائل اسی قاعدہ کی طرف راجع ہیں۔

ان اسباب کے تحت ذکر کردہ متعدد جزئیات کو دوسرے قاعدہ "الضرر یزال" کے ذیلی قواعد کے تحت بھی بیان کیا ہے "**الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ**" کے تحت سلم وغیرہ بعض معاملات کے مسائل کو ذکر کیا ہے اور "**الضرورات تبیح المحظورات**" کے تحت اضطرار کے معروف جزئیات کو ذکر کیا ہے (الاشباہ صفحہ ۹۱' ۸۵)

یہ اسباب جیسے تمام ابواب فقہ میں اثر انداز ہوتے ہیں اسی طرح مختلف انداز و معیار میں رخصت و سہولت کا فائدہ دیتے ہیں' رخصت و سہولت اور بھی صورتوں میں "حرام کی حلت" کے معیار کی ہوتی ہے' مریض و مسافر کو حاصل ہونے والی بہت سی رخصتیں' اسی طرح مکرہ وغیرہ کو ایسی ہوتی ہیں کہ جن میں اصل حکم قطعیت کا اور کسی طرح گنجائش نہ ہونے کا ہوتا ہے' مگر یہ اسباب حکم کی صورت و

حیثیت کو بدل دیتے ہیں اور اس تاثیر میں قدر مشترک جو چیز ہے وہ ضرورت ہی ہے اگرچہ اس کا معیار مختلف ہو اور حکم بھی۔

محققین نے صراحت کی ہے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ فقہ کے بہت سے اصولی و بنیادی امور میں بھی ضرورت اثرانداز ہے' اور اس پر مدار ہے کہیں کسی درجہ میں' اور کہیں پورے طور پر' جیسے **استصلاح**' استحسان' سد ذرائع (نظریہ الضرورۃ' جمیل محمد' باب دوم) اور بالخصوص تعامل کے اعتبار کا مبنی تو ضرورت ہی ہے' ان فقہی اصولوں سے کام لینے میں ضرورت کی رعایت ایک اہم عنصر ہے جو کہ کبھی دنیوی ہوتی ہے اور کبھی دینی بھی۔

معاصر لکھنے والوں میں وہبہ زحیلی اور جمیل محمد دونوں نے انہیں تفصیلات کے پیش نظر رخصت و ضرورت کے بہت سے اسباب کا تذکرہ کیا ہے' وہبہ صاحب کے یہاں تعداد چودہ ہوگئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے ابن نجیم وغیرہ کے ذکر کردہ اسباب میں مزید تفصیل و تشقیق سے کام لیا ہے' ورنہ مجموعی طور پر تمام امور کو انہیں سات اسباب کے تحت رکھا جاسکتا ہے اور رکھا گیا ہے' جمیل محمد نے چار اہم اسباب کی تفصیل کرتے ہوئے اکراہ و سفر کے ساتھ بھوک اور دفاع کو ذکر کیا ہے (نظریہ الضرورۃ' جمیل محمد صفحہ ۸۱ تا ۱۲۸) جب کہ یہ دونوں "عسر و عموم بلوی" کے تحت آسکتی ہیں اور لی گئی ہیں۔

زحیلی صاحب فرماتے ہیں:

و الواقع ان للضرورۃ بمعناها الاعم الشامل لکل ما یستوجب التخفیف علی الناس حالات کثیرۃ اهمها اربع عشرۃ حالۃ

(نظریۃ الضرورۃ للزحیلی صفحہ ۷۳)

حقیقت یہ ہے کہ "ضرورت" کو جب وسیع مفہوم میں لیا جائے اور اس سے وہ تمام چیزیں مراد لی جائیں جو کہ تخفیف و سہولت کا باعث بنا کرتی ہیں تو اس کی بہت ہی اقسام و صورتیں نکلتی ہیں جن میں اہم چودہ ہیں۔

بھوک' پیاس' دوا' اکراہ' نسیان' جہل' عسر (دشواری و مشقت)' عموم بلوی' سفر' مرض طبعی نقص' اور عسر و حرج (دشواری و مشقت) کا حال دوسرے کئی حالات کو شامل ہے یعنی دفاع' استحسان بالضرورۃ' **استصلاح** بوجہ ضرورت' عرف (تعامل)' سد ذرائع اور اپنے حق کی وصولیابی۔

ان مذکورہ امور میں سے کئی چیزیں ضمنی ہیں بلکہ تین سے لے کر نو تک اصل ہیں اور بقیہ متعلقات ہیں' اور غور کیا جائے تو بقیہ سب چھ یعنی عسر و حرج اور عموم بلوی کسی نہ کسی درجہ و اعتبار میں متعلق ہیں' جیسا کہ نو کے بعد کے لئے خود زحیلی نے بھی صراحت کردی ہے اور خود انہوں نے اسی موقع پر حاشیہ میں ذکر کیا ہے:

قال الفقهاء ان اسباب التخفیف فی العبادات وغیرها سبعۃ (ایضا صفحہ ۷۳ حاشیہ)

اور ان اسباب کو یہاں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

فاذا وجدت حالۃ ضرورۃ من هذه الحالات ابیح المحظور او جاز ترک الواجب (ایضا صفحہ ۷۳)

جب مذکورہ حالات و اسباب ضرورت میں سے کوئی کہیں پایا جائے تو یا تو اس چیز کی اجازت ہوجاتی ہے جو کہ شرعاً محظور و ممنوع

ہوتی ہے یا پھر واجب کو چھوڑنے کی اجازت ہو جاتی ہے۔

البتہ رخصت صرف اسی میں محصور نہیں ہے کہ حرام کی اجازت یا واجب کے ترک کی اجازت ہو جائے بلکہ اس کی دوسری بھی صورتیں ہوتی ہیں' جیسا کہ ابن نجیم نے تخفیف کی صورتوں کو بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے' ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اہم پہلو ہے یا یہ کہ غور کیا جائے تو حرام کی اجازت یا واجب کے چھوڑنے کی بات کسی نہ کسی درجہ و شکل میں ہر ایسے موقع میں نکلے گی۔

اگر اشکال یہ ہو کہ عموماً تو فقہاء وہی تین اسباب کا تذکرہ کیا کرتے ہیں یعنی خاص ضرورت و اضطرار' اور اس کی وجہ سے حلت و رخصت کے بیان میں۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ضرورت اور رخصت دونوں کے مفہوم کو بہت ہی تنگ و محدود کر کے اپنے سامنے رکھا ہے اور بالخصوص اس موقع پر۔ ورنہ اس میں فقہاء امت کا اختلاف نہیں ہے کہ شریعت میں رخصت کے اسباب کئی ہیں اور اس کی صورتیں و شکلیں بھی حسب موقع مختلف ہوتی ہیں' یہی وجہ ہے کہ ابن نجیم نے سات اسباب رخصت کو بیان کرتے ہوئے۔ "قال العلماء" کہا ہے اور وہبہ زحیلی نے کہا ہے "قال الفقهاء"(۱)

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) الاشباہ ص-۸۳' و نظریہ الضرورۃ زحیلی ص-۷۳' حاشیہ ابن نجیم فرماتے ہیں تخفیفات الشرع انواع۔ الاول : تخفیف اسقاط کاسقاط العبادات عند وجود اعذارها' الثانی: تخفیف تنقیص کالقصر فی السفر' الثالثة: تخفیف ابدال کابدال الوضوء و الغسل بالتیمم' الرابع: تخفیف تقدیم کالجمع بعرفات و تقدیم الزکاۃ علی الحول' الخامس: تخفیف تاخیر کالجمع بمزدلفه و تاخیر رمضان للمسافر و المریض' السادس: تخفیف ترخیص کشرب الخمر للغصہ' السابع: تخفیف تغییر کتغییر نظم الصلاۃ للخوف۔

تحریریں

فقہ اسلامی میں ضرورت وحاجت کی رعایت اور اس کے حدود وضوابط

از۔۔جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب
دارالعلوم سبیل السلام، حیدر آباد

شریعت اسلامی کے دو امتیازی اوصاف ہیں، ایک انسانی زندگی کی تہذیب اور اس کو شائستہ اور تمدنی اصولوں کا پابند بنانا، اس کا اصولی و قانونی نام "تکلیف" ہے، دوسرے انسان کی واجبی ضروریات و حاجات سے مطابقت اور ہم آہنگی جس کو اسلامی قانون کے مزاج شناس اور مذاق آشنا "دفع حرج" سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ دونوں باتیں اس شریعت کی خمیر اور اس کی سرشت میں ہیں، ان کے درمیان اعتدال و توازن ہی ماحول و سماج اور عرف و عادت کی تبدیلی، علمی انقلابات و انکشافات اور اخلاقی قدروں میں تغیر کے باوجود شرع اسلامی کے دوام و بقا اور انسانی زندگی کے تمام گوشوں میں اس کی رہبری و رہنمائی کی صلاحیت کا اصل راز ہے اور درحقیقت یہ بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شریعت اس رب کائنات کی طرف سے ہے جو انسان کے خیر و شر سے بھی پوری طرح واقف ہے اور اس کی ضروریات و حاجات سے بھی بہ خوبی آگاہ ہے۔

"فقہ اسلامی میں ضرورت و حاجت کی رعایت اور اس کے حدود و ضوابط" میں بنیادی روح یہی ہے کہ ضرورت و حاجت کا عنوان نہ ایسی بے قید اباحت کا دروازہ کھول دے کہ نصوص کی قائم کی ہوئی "حدود اربعہ" بھی ٹوٹ کر رہ جائے اور نہ انسان کی جائز و واجب ضروریات اور حقائق و واقعات سے انکار کا ایسا راستہ اختیار کیا جائے جو شریعت کے مزاج کے خلاف ہو اور جس کی وجہ سے لوگ ایسے حرج میں مبتلا ہو جائیں جن سے لوگوں کو بچانا شریعت کے مسلمہ مقاصد میں سے ہے۔

ضرورت۔۔لغت اور اصطلاح میں:

ازروئے لغت "ضرورت" کا مادہ "ضر" ہے۔ یہ لفظ "ض" کے زبر کے ساتھ بھی پڑھنا منقول ہے، اور پیش کے ساتھ بھی، بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر۔۔۔یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے۔ ضریر کے معنی اپاہج کے ہیں، ضراء کا لفظ قرآن میں "سراء" کے مقابلہ میں استعمال کیا گیا ہے۔ یہاں "ضراء" سے جانی و مالی نقصان مراد ہے، اسی لئے "ضر" کے معنی دبلاپے کے بھی کئے گئے ہیں کہ یہ بھی نقص جسمانی ہی ہے، ابوالدقیس نے "ضرر" کا معنی خوب بیان کیا ہے کہ " **کل ما کان من سوء حال و فقر او شدة فی بدن** " "نقصان" تنگی اور مشقت انسان کو ہمیشہ حاجت مند بناتی ہے، اب بات اسی مناسبت سے تنگی و مشقت سے انسان کے احتیاج تک پہونچی اور "ضرورت" کے معنی ہی "حاجت" کے ٹھہرے، جس کی جمع ہے "ضرورات" کہ

الضرورة الحاجة و تجمع علی الضرورات(۱)

ضرورت کا اصطلاحی معنی خود ضرورت کے لغوی معنی سے ظاہر ہے' جدید و قدیم علماء اصول نے ضرورت کی جو تعریف کی ہے' اگر بہ نظرغائر اس کا جائزلیا جائے تو یہ دو قسموں کی ہیں' کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کے ہم معنی قرار دیا جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے' اس سلسلہ میں یہ تعریفات قابل ذکر ہیں :

فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قارب (۲)

"ضرورت" آدمی کا اس حد کو پہنچ جانا ہے کہ اگر ممنوعہ چیز کو نہ کھائے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے۔

----الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ حموی نے ابن ہمام سے یہی تعریف نقل کی ہے : **فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قارب(۳)**

شیخ مصطفےٰ زرقاء کا بیان بھی اسی سے قریب ہے :

فالضرورة ما يترتب على عصيانها خطر كما في الاكراه الملجئ و خشية الهلاک جوعا(۴)

ضرورت وہ ہے جس کو نظرانداز کرنے پر خطرہ (ہلاکت) درپیش ہو جیسا کہ اکراہ ملجی میں ہوتا ہے اور بھوک کی وجہ سے جان جانے کا اندیشہ۔

بعض حضرات کے یہاں ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع نظر آتا ہے اور ان کی نگاہ میں ضرورت صرف ایسے اضطرار ہی میں منحصر نہیں ہے' جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہو۔ بلکہ ایسی باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہو جائیں' یہ سب ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں' چنانچہ شیخ ابو زہرہ کا بیان ہے۔

فالضروری بالنسبة للنفس هو المحافظة على الحياة و المحافظة على الاطراف و كل ما لايمكن ان تقوم الحياة الابه والضروری بالنسبة للمال هو مالا يمكن المحافظة عليه الابه و كذلک بالنسبة للنسل(۵)

"ضرورت" جان کی نسبت سے زندگی اور اعضاء کی حفاظت اور ہر وہ چیز ہے جس کے بغیر زندگی کا بقاء ممکن نہ ہو' مال کی نسبت سے ضروری وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر اس کا تحفظ ممکن نہ ہو۔ اسی طرح نسل کی نسبت سے ضروری احکام کا معاملہ ہے۔

---اور شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں :

فالامر الضروری : فهو ما تقوم عليه حياة الناس ولابد منه لاستقامة مصالحهم وعمت فيهم الفوضى والمفاسد(۶)

ضروری وہ ہے جس پر حیات انسانی کا بقاء موقوف ہو اور لوگوں کی مصلحتوں کے برقرار رہنے کے لئے وہ ضروری ہوں' ورنہ تو ان میں مفاسد اور انارکی پیدا ہو جائے۔

غالباً ان حضرات نے ابو اسحاق شاطبی کی پیروی کی ہے' شاطبی کہتے ہیں:

فاما الضرورية فمعناها انها لابد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على

لفساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين(۷)

"ضروری احکام" سے مراد وہ احکام ہیں جو دین و دنیا کے مصالح کے بقاء کے لئے ناگزیر ہوں۔ اس طور کہ اگر وہ مفقود ہو جائیں تو دنیا کی مصلحتیں صحیح طریقہ پر قائم نہ رہ سکیں بلکہ فساد و بگاڑ اور زندگی سے محرومی کا باعث بن جائیں یا ان کے فقدان سے نجات اور آخرت کی نعمت سے محرومی اور کھلا ہوا نقصان و خسران اٹھانے کا باعث ہو۔

ضرورت کی اس تعریف اور ضرورت کی وہ تعریف جو اضطرار کے ہم معنی ہے' کے درمیان دو اساسی فرق ہے۔ ایک یہ کہ دوسرے معنی کے لحاظ سے ضرورت محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہو جانے کا نام ہے' اور وہ بھی اس طور پر کہ نوبت اضطرار کے درجہ کو پہنچ جائے' اس طرح ضرورت کا دائرہ بہت محدود ہو جاتا ہے۔

ضرورت کی جو تعریف شاطبی وغیرہ نے کی ہے اس صورت میں ضرورت کا تعلق حیات انسانی کے تمام شعبوں سے قائم ہو جاتا ہے اور ان صورتوں کو بھی شامل ہوتا ہے جب کہ ہلاکت کا اندیشہ تو نہ ہو' لیکن شدید ضرر و مشقت درپیش ہو' حقیقت یہ ہے کہ اگر صاحب ہدایہ اور دوسرے فقہاء کے اطلاقات اور خود اصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیرات پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اصول قرار دیتے ہوئے ضرورت کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔

اس دوسری تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں۔ حفظ دین' حفظ نفس' جس میں جان و عزت اور آبرو' حیثیت عرفی اور عزت نفس بھی شامل ہے۔ حفظ نسل' حفظ مال' حفظ عقل' ان مقاصد خمسہ کا نفس حصول اور بقا جن امور پر موقوف ہو وہ ضرورت ہیں اس طرح ضرورت صرف جان بچانے ہی کا نام نہیں' بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کی اساسیات ضرورت میں داخل ہیں' نیز اب ضرورت اضطرار کی طرح محض وقتی اور ہنگامی حکم ہی نہ ہوگی' بلکہ مختلف شعبہ ہائے حیات سے متعلق بنیادی احکام بھی ضرورت میں داخل ہوں گے' جیسے حفظ دین سے متعلق ضروریات میں عقائد' اسلام کے ارکان اربعہ' دعوت الی اللہ' جہاد' حفظ نفس کی ضرورات میں حالت اضطرار و اکراہ میں محرمات کی اجازت' ضروری خورد و نوش اور لباس و رہائش کا انتظام' قصاص' دیت' خودکشی کی ممانعت' نکاح جو افزائش نسل کا ذریعہ ہے' کی اجازت' حفظ عقل کی ضرورات میں مسکرات کی حرمت' حفاظت نسل کی ضرورات میں حد زنا کا اجراء اور زنا کی حرمت۔ حفاظت مال کی ضرورات میں کسب معاش کی اجازت' چوری اور خیانت کی حرمت' مال کا قابل ضمان ہونا' سود کی حرمت' یہ سارے احکام داخل ہیں' غرض فقہاء کے یہاں ضرورت محض کیفیت اضطرار کا نام نہیں' بلکہ زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اساسیات اور ان کے تحفظ کے لئے دیئے گئے مستقل اور عارضی احکام بھی ضرورت میں داخل ہیں' فقہا ضرورت کی تعبیر کن مواقع پر استعمال کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں عمدۃ المتکلمین مرغینانی کی چند تصریحات ملاحظہ ہوں :

- - - و موت ما ليس له نفس سائلة في الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب و نحوها و قال الشافعي يفسده لان التحريم لا بطريق الكرامة آية للنجاسة بخلاف دود الخل وسوس الثمار لان فيه ضرورة (۸)

پانی میں ایسی چیز مرجائے جس میں بہتا ہوا خون نہ ہو جیسے پسو' مکھی' بھڑ' بچھو وغیرہ' تو ان کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ امام شافعی کے نزدیک ناپاک ہو جائے گا اس لئے کہ ان کی حرمت بہ طور شرافت و تکریم کے نہیں ہے جو اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے برخلاف شہد کی مکھی اور گھن کے کہ اس میں ضرورت ہے۔

- - - و ان اصابہ خرء مالا یو کل لحمہ من الطیور اکثر من قدر الدرھم اجزأت الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف و قال محمد لا یجوز' فقد قیل ان الاختلاف فی النجاسۃ و قد قیل فی المقدار و ھوالاصح' ھو یقول ان التخفیف للضرورۃ و لاضرورۃ لعدم المخالطۃ فلا یخفف (۹)

اگر ناخوردنی پرندوں کی بٹ مقدار درہم سے بڑھ کر لگ جائے تو امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک اس میں نماز درست ہو جائے گی۔ امام محمد کے نزدیک جائز نہیں' بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ اختلاف رائے بٹ کے ناپاک ہونے اور نہ ہونے ہی کی بابت ہے اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ اختلاف مقدار نجاست کے متعلق ہے (خود نجاست میں کوئی اختلاف نہیں) اور یہی زیادہ صحیح ہے' امام محمد کا خیال ہے کہ بٹ کی بابت احکام میں آسانی از راہ ضرورت ہے اور جن پرندوں کا انسان سے خلط ملط نہیں' ان سے بچنے میں ضرورت و حرج دامنگیر نہیں اس لئے حکم میں سہولت و آسانی بھی نہ برتی جائے گی۔

- - - جعل القلیل عفوا للضرورۃ و لاضرورۃ فی الکثیر و ھوما یستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفۃ و علیہ الاعتماد (۱۰)

کنویں میں تھوڑی سی لید گر جائے تو قابل عفو ہے کہ یہ ضرورت ہے' کثیر مقدار میں لید گر جائے تو ضرورت نہیں' کثیر مقدار وہ ہے جس کو دیکھنے والے کثیر محسوس کریں۔ امام ابوحنیفہ سے یہی مروی ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔

- - - ولو اکلت الفارۃ ثم شربت علی فورہ الماء یتنجس الا اذا مکث ساعۃ لغسلھا فمھا بلعابھا و الاستثناء علی مذھب ابی حنیفۃ و ابی یوسف ویسقط اعتبار الصب للضرورۃ (۱۱)

اگر بلی نے چوہا کھایا پھر فوراً پانی پیا تو پانی ناپاک ہو جائے گا' ہاں اگر تھوڑی دیر ٹھہر کر پئے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا' کیونکہ اس کا منہ لعاب سے دھل گیا ہے' یہ استثناء امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے مذہب پر ہے' پاک ہونے کے لئے بہانے کی شرط کا اعتبار ضرورت کی بنا پر ساقط ہو جائے گا۔

- - - و یکرہ مسہ بالکم ھوالصحیح لانہ تابع لہ بخلاف کتب الشریعۃ لاھلھا حیث یرخص فی مسھا بالکم لان فیہ ضرورۃ (۱۲)

(جنبی کے لئے) قرآن مجید کا آستین سے چھونا مکروہ ہے' اس لئے کہ وہ اس کے تابع ہے' بخلاف کتب فقہ کے کہ جو لوگ اس سے استفادہ کرنے کے اہل ہیں' ان کو آستین کے ذریعہ ان کتابوں کے چھونے کی اجازت ہوگی' اس لئے کہ اس میں ضرورت ہے۔

- - - و لا یجوز بیع بیضۃ عند ابی حنیفۃ و عندھما یجوز لمکان الضرورۃ (۱۳)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ریشمی کیڑے کے انڈوں کا فروخت کرنا جائز ہے کہ یہ ضرورت ہے' صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔
--- یجوز الانتفاع به للخرز للضرورة (۱۴)
سور کے بال سے جو تا وغیرہ ٹانکنے کے لئے فائدہ اٹھانا ضرورت کی بنا پر جائز ہے۔
عمدۃ المتاخرین ابن عابدین شامی کے یہاں بھی اس قسم کی بہت سی عبارتیں ہیں' جن کو یہاں نقل کرنا باعث طوالت ہو گا۔
راقم سطور کا خیال ہے کہ ضرورت کے بارے میں یہی دوسرا تصور زیادہ صحیح ہے کہ حفظ دین حفظ نسل وغیرہ شریعت کے مقاصد پنجگانہ ہیں اور ضرورت' حاجت' تحسین ان مقاصد کے مدارج سہ گانہ ہیں' جو زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق ہیں' یہ قرآن مجید کی اصطلاح "اضطرار" کا ہم معنی نہیں' بلکہ اس سے وسیع تر مفہوم کی حامل ہے۔

حاجت---لغت واصطلاح میں:

حاجت کا مادہ لغت میں "ح' و' ج" ہے' اس میں سلامتی کے معنی بھی ہیں اور خود حاجت مندی کے معنی بھی ہیں' اور یہی دوسرا معنی معروف بھی ہے' اور یہاں مقصود بھی' اصل میں تو حاجت کے معنی محتاج ہونے کے ہیں' مگر انسان جس شئی کا حاجت مند ہو" وہ بھی "حاجت" کہلاتی ہے۔ ان الحاجة تطلق على نفس الافتقار على الشئ الذى يفتقر اليه (۱۵) ۔ حاجت کی تعریف کے سلسلہ میں علامہ شاطبی کا بیان ہے :

و اما الحاجيات فمعناها انها مفتقر اليها من حيث التوسعة و رفع الضيق المؤدى فى الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة و هى جارية فى العبادات و العادات والمعاملات والجنايات (۱۶) حاجیات سے مراد یہ ہے کہ کشائش' اکثر اوقات حرج کا باعث بننے والی تنگی اور مقصود سے محرومی کی تکلیف سے نجات کے لئے اس کی حاجت محسوس کی جائے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین فی الجملہ حرج و مشقت سے دوچار ہو جائیں لیکن اس کی رعایت نہ کرنے سے پیدا ہونے والی خرابی اس درجہ کی نہ ہو جو عام مصالح کے اندر ہو سکتی ہے اور حاجت عبادات' عادات' معاملات اور جنایات سب میں موثر ہوتی ہے۔
سیوطی لکھتے ہیں:

و الحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد و مشقة (۱۷)
حاجت کی مثال یہ ہے کہ جیسے بھوکا اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہو مگر تنگی و مشقت میں مبتلا ہو جائے۔
بعینہ یہی بات حموی نے فتح القدیر کے حوالہ سے نقل کی ہے(۱۸)
غرض حاجت بھی مقاصد پنجگانہ سے متعلق ان احکام کا نام ہے' جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہو' شیخ ابو زہرہ نے اس پر اس طرح روشنی ڈالی ہے:

هو الذی لایکون الحکم الشرعی فیہ لحمایۃ اصل من الاصول الخمسۃ بل بقصد دفع المشقۃ او الحرج او الاحتیاط لھذہ الامور الخمسۃ کتحریم بیع الخمر لکیلا یسھل تناولھا و تحریم رؤیۃ عورۃ المرأۃ و تحریم الصلوۃ فی الارض المغصوبۃ و تحریم تلقی السلع و تحریم الاحتکار و الاحتیاط و عن ذلک فی الحاجیات اباحۃ کثیر من العقو د التی یحتاج الیھا الناس کالمزارعۃ و المساقاۃ و السلم و المرابحۃ و التولیۃ (۱۹)

حاجت وہ ہے جس کی بابت حکم شرعی مقاصد پنجگانہ میں سے کسی کے تحفظ کے لئے نہ ہو بلکہ ان سے متعلق مشقت و حرج کو دور کرنا یا احتیاطی تدبیر اختیار کرنا مقصود ہو' جیسے: شراب فروخت کرنے کی حرمت' تاکہ اس کا پینا آسان نہ رہے اور عورت کا حصہ ستر دیکھنے کی حرمت' مغصوبہ زمین میں نماز کی ممانعت' تلقی جلب او ذخیرہ اندوزی کی ممانعت اور احتیاط' لوگوں کی حاجت کے جو بہت سے معاملات جائز ہیں' جیسے: کھیتی اور پھلوں کی بٹائی' سلم' مرابحہ اور تولیہ' یہ من جملہ حاجات ہی کے ہیں۔

ابوزہرہؒ کی یہ وضاحت دراصل شاطبی کے اجمال کی تفسیر ہے' موجودہ زمانہ کے مختلف دوسرے علماء نے بھی تعبیر کے معمولی فرق کے ساتھ یہی ذکر کیا ہے(۲۰)

یہ وضاحت اس لئے اہمیت رکھتی ہے کہ بعض اہل علم کی تحریر سے ایسا ایہام ہوتا ہے کہ گویا مقاصد خمسہ صرف ضرورت ہی سے متعلق ہیں جیسے شاطبی لکھتے ہیں:

و مجموع الضروریات خمسۃ و ھی حفظ الدین و النفس و النسل و المال و العقل (۲۱)

ضروریات کل پانچ ہیں' دین' نفس' نسل' مال اور عقل کا تحفظ۔

ضرورت و حاجت میں فرق:

ضرورت اور حاجت کے درمیان بنیادی طور پر یہی فرق ملحوظ ہے کہ جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے' وہ ضرورت ہے اور جو ضرورت کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں' وہ حاجت ہیں' لیکن اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ اسی لئے امام فخرالدین رازی کا بیان ہے:

ان کل واحدۃ من ھذہ المحرمات قد یقع فیہ ما یظھر کونہ من ذلک القسم و قد یقع فیہ ما لا یظھر کونہ بل یختلف ذلک بحسب اختلاف الظنون (۲۲)

ان محرمات میں سے ہر ایک میں بعض دفعہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس قسم میں ہے اور بعض دفعہ خیال ہوتا ہے کہ دوسری قسم میں داخل ہے' غرض اذہان کے اختلاف سے اس میں اختلاف واقع ہوتا رہتا ہے۔

اور علامہ بدرالدین زرکشی لکھتے ہیں:

و قد يشتبه كون واقعة في مرتبة الضرورة او الحاجة لتقاربهما و قد قال بعض الاكابر ان مشروعية الاجارة على خلاف القياس فنازعه بعض الفضلاء و قال: انها في مرتبة الضرورة لانه ليس كل الناس قادرا على المساكن بالملك و لا اكثرهم و المسكن مما يكن من الحر و البرد من مرتبة الضرورة (۲۳)

بعض اوقات یہ بات مشتبہ ہو جاتی ہے کہ یہ از قبیل ضرورت ہے یا حاجت کیونکہ یہ دونوں قریب ہی ہیں۔ بعض بزرگوں نے کہا ہے کہ "اجارہ" کا جائز ہونا خلاف قیاس ہے تو بعض فضلاء نے اس سے اختلاف کیا اور کہا کہ یہ بدرجہ ضرورت ہے' اس لئے کہ ہر شخص مملوکہ مکان میں رہائش پر قادر نہیں ہے بلکہ اکثر لوگ اس کی قدرت نہیں رکھتے اور مکان جو سرد و گرم سے بچاتا ہے' ضرورت کے درجہ میں ہے۔

اسی لئے فقہاء کے یہاں حاجت کے درجہ کے احکام پر ضرورت کا اطلاق عام ہے اور گو ضرورت کو حاجت سے تعبیر کرنا کم ہے' لیکن یہ بھی شاذ و نادر کے درجہ میں نہیں۔

یہ فرق تو حاجت اور ضرورت میں مکلفین کے احتیاط کے اعتبار سے ہے' دونوں کے حکم میں بھی فقہاء نے فرق کیا ہے' بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حرام کی اباحت تو ضرورات سے ہی پیدا ہوتی ہے لیکن روزہ وغیرہ کا افطار مشقت اور حاجت کی وجہ سے بھی جائز ہو جاتا ہے۔ (۲۴) لیکن جیسا کہ آگے تفصیل مذکور ہوگی' یہ کہنا کہ حرام صرف ضرورت ہی کی وجہ سے مباح ہوتا ہے' کافی محل نظر ہے۔ اس سلسلہ میں شیخ ابو زہرہ کی بات زیادہ صحیح ہے کہ ضرورت کی وجہ سے حرام لعینہٖ بھی جائز ہو جاتا ہے اور حاجت کی بنا پر صرف حرام لغیرہ۔ (۲۵)

حاجت کے اعتبار کے لئے مطلوبہ مشقت:

حاجت کا تعلق چونکہ مشقت سے ہے' اس لئے ضروری ہے کہ خود مشقت کے درجات کو ملحوظ رکھا جائے کہ کس درجہ کی مشقت شریعت میں معتبر ہے اور کس درجہ کی مشقت معتبر نہیں' اس پر حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے بڑی چشم کشا بحث کی ہے' وہ فرماتے ہیں کہ مشقت کا ایک درجہ تو ایسا ہے کہ عبادات عادتاً ان سے خالی ہو ہی نہیں سکتی جیسے وضو و غسل میں ٹھنڈک کی تکلیف' ان کا تو ظاہر ہے کوئی اعتبار نہیں (۲۶) وہ مشقتیں جو عادتاً کسی حکم شرعی کی انجام دہی میں پیش نہیں آتیں' وہ درجات و مراتب کے اعتبار سے مختلف احکام شرعیہ میں مان لی گئی ہیں' حافظ صاحب نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور پوری عبارت یہاں نقل کئے جانے کے لائق ہے:

المشاق ضربان: احدهما مشقة لا تنفك العبادة عنها كمشقة الوضوء و الغسل في شدة السبرات۔

الضرب الثاني: مشقة تنفك عنها العبادات غالبا و هي انواع :

النوع الاول: مشقة عظيمة فادحة كمشقة الخوف على النفوس و الاطراف و منافع الاطراف' فهذه مشقة موجبة للتخفيف و الترخيص لان حفظ المهج و الاطراف لاقامة مصالح الدارين اولى من تعريضها للفوات في عبادة او عبادات ثم تفوت امثالها ۔

النوع الثانی: مشقة خفيفة كادنى وجع فی اصبع او ادنى صداع او سوء مزاج خفيف فهذا لا لفتة اليه و لا تعريج عليه' لان تحصيل منافع العبادة اولى من دفع مثل هذه المشقة التی لا يوبه لها -

النوع الثالث: مشاق واقعة بين هاتين المشقتين مختلفة فی الخفة و الشدة فما دنا منها من المشقة العليا اوجب التخفيف و ما دنامنها من المشقة الدنيا لم يوجب التخفيف الا عند اهل الظاهر كالحمى الخفيفة و وجع الضرس اليسير. . . . و قد يتوسط مشاق بين الرتبتين بحيث لاتدنو من احدهما فقد يتوقف فيهما و قد يرجح بعضها بامر خارج عنها و ذلک كابتلاع الدقيق فی الصوم و ابتلاع غبار الطريق و غربلة الدقيق لا اثر له لشدة مشقة التحرز منها' و لا يعفى عما عداها مما تخلف المشقة فی الاحتراز عنه (۲۷)

مشقتیں دو طرح کی ہیں: ایک وہ جن سے عام طور پر عبادت خالی نہیں ہوتی' جیسے وضو اور شدید ٹھنڈک کے وقت غسل-- دوسرے وہ جن سے عموماً عبادات خالی ہیں' ان کی چند مثالیں:

اول سخت و تکلیف دہ مشقت' جیسے جان' اعضاء اور اعضاء کے منافع کے ضائع ہونے کا اندیشہ' یہ مشقت تخفیف و سہولت کا باعث ہے' اس لئے کہ جان اور اعضاء کا تحفظ--- تاکہ دنیا و آخرت کی مصلحتیں قائم رہیں--- اس بات سے بہتر ہے کہ ایک یا چند عبادت کے لئے اس سے محروم ہوجایا جائے اور پھر اس جیسی کتنی ہی عبادتیں فوت ہو کر رہ جائیں۔

دوسری قسم خفیف مشقت کی ہے' جیسے انگلی میں معمولی تکلیف' معمولی درد یا ناسازی مزاج' یہ ناقابل توجہ ہے اور لائق اعتناء نہیں۔ اس لئے کہ اس طرح کی ناقابل لحاظ مشقت کے ازالہ کے مقابلہ عبادت کے منافع کو حاصل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

تیسری قسم ان مشقتوں کی ہے جو ان دونوں کے درمیان ہے' یہ خفت اور شدت میں مختلف ہوتی ہیں' ان میں سے جو اعلیٰ درجہ کی مشقت سے قریب ہو وہ تخفیف پیدا کرے گی اور جو کم تر درجہ کی مشقت سے قریب ہو وہ باعث تخفیف نہیں' سوائے اہل ظاہر کے' جیسے معمولی بخار' چوٹے کا معمولی درد..... درمیانی درجہ کی بعض مشقتیں ایسی بھی ہیں جو ان دونوں میں سے کسی سے قریب نہیں' بعض اوقات ان کی بابت توقف کیا جاتا ہے اور بعض اوقات کسی خارجی سبب کی طرف رجوع کیا جاتا ہے' جیسے: روزہ میں آٹا نگل جانا' راستے کے غبار کو گھونٹ جانا اور آٹا کا چوکر' چونکہ ان سے بچنے میں شدید مشقت ہے اس لئے روزہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا اور دوسری چیزیں جن سے بچنے میں اس درجہ مشقت نہیں درگزر سے کام لیا جائے گا۔

یہ کچھ عبادات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ معاملات میں بھی اسی مشقت کا اعتبار ہے:

و لا تختص المشاق بالعبادات بل تجری فی المعاملات' مثاله الغرر فی البيع و هو ايضا ثلاثة اقسام: احدها: ما يعسر اجتنابه كبيع الفستق و البندق و الرمان' و البطيخ فی قشورها فيعفى عنه' القسم الثانی: مالا يعسر اجتنابه فلا يعفى عنه' القسم الثالث: ما يقع بين المرتبتين و فيه اختلاف' منهم من يلحقه بما عظمت مشقته الا انه تارة يعظم الغرر فيه فلا يعفى عنه على الاصح كبيع الجوز الاخضر فی قشرته و تارة يخف العسر فيه لمسيس الحاجة الى بيعه فيكون الاصح جوازه كبيع الباقلاء الاخضر فی

المشرقة۔

و الاعذار عنده رتب متفاوته في المشقة الرتبه الاولى: مشقة عظيمة فادحة كالخوف على النفوس و الاعضاء و منافع الاعضاء فيباح بها التيمم۔

الرتبة الثانية مشقة دون هذه المشقة في الرتبة كالخوف من حدوث المرض المخوف فهذا ملحق بالرتبة العليا على الاصح۔

الرتبة الثالثة: خوف ابطاء البرء و شدة الضنى ففي الحاقه بالرتبة الثانية خلاف و الاصح الالحاق۔

الرتبة الرابعة: خوف الشين ان كان باطنا لم يكن عذرا و ان كان ظاهرا ففيه خلاف و المختار الاباحة لهذه الاعذار كلها كما ذكرناه في اباحة الفطر في الصوم و في اباحة القعود في الصلاة ' و يدل على ذلك صور جوز فيها الشافعي التيمم بمشاق خفيفة دون هذه المشاق (۲۸)

مشقتیں کچھ عبادات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ معاملات میں بھی جاری ہوتی ہیں' اس کی مثال بیع میں "غرر" ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں' ایک وہ کہ جس سے اجتناب میں دشواری ہے' جیسے پستہ' چلغوزہ' انار اور تربوز کی چھلکا سمیت خرید و فروخت' ایسا "غرر" قابل عفو ہے' دوسری قسم وہ ہے کہ جس سے اجتناب دشوار نہ ہو کہ یہ قابل عفو نہیں' تیسری قسم ان دونوں کے درمیانی درجہ کے غرر کی ہے' اس میں اختلاف ہے' بعض حضرات اس کو شدید مشقت کے حکم میں رکھتے ہیں' سوائے اس کے کہ غرر بہت زیادہ ہو' تو صحیح تر قول کے مطابق وہ قابل عفو نہیں جیسے: سبزا خروٹ کی چھلکا سمیت خرید و فروخت' اور کبھی اس میں دشواری کم ہوتی ہے کیونکہ اسے فروخت کرنے کی حاجت پیش آتی ہے لہذا زیادہ صحیح یہ ہے کہ اسے جائز قرار دیا جائے جیسے سبزی کی بیع اس کے چھلکے کے ساتھ درست ہے۔

اعذار بھی مشقت کے لحاظ سے مختلف درجات کے ہیں۔ پہلا درجہ شدید و تکلیف دہ مشقت کا ہے' جیسے جان' اعضاء اور اعضاء کے منافع کی بابت خوف کہ اس کی وجہ سے تیمم جائز ہے۔

دوسرا درجہ اس سے کم تر مشقت کا ہے' جیسے: خوفناک بیماری پیدا ہو جانے کا اندیشہ' یہ بھی صحیح تر قول کے مطابق اول درجہ ہی کے مشقت کے حکم میں ہے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ رفتار صحت کے ست ہو جانے کا خوف اور کمزوری کے بڑھنے کا خوف ہو تو اس کے دوسرے درجہ کے حکم میں ہونے کی بابت اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ بھی اسی حکم میں ہے۔

چوتھا درجہ یہ ہے کہ عیب پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہو' تو اگر یہ باطنی عیب ہو تو عذر نہیں اور ظاہری عیب ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے' قول مختار یہ ہے کہ یہ اباحت کا باعث ہے' تمام اعذار انہیں قواعد پر مبنی ہیں' جیسے روزہ کے توڑنے کی اجازت اور بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اباحت' اس پر وہ چند صورتیں دلالت کرتی ہیں جن میں امام شافعی نے ان مشقتوں سے کم تر درجہ کی مشقت میں بھی تیمم کی

اجازت دی ہے۔

سیوطی نے شیخ عزالدین سے عبادات کے باب میں مشقت کا یہ معیار نقل کیا ہے کہ شریعت میں جس عبادت میں جو سہولت جس مشقت کی بنا پر دی گئی ہے' اس عبادت میں اسی کے مماثل یا اس سے فروں تر مشقت کی بنا پر سہولت پیدا ہوگی' مثلاً سفر میں روزہ افطار کرنے کی اجازت منصوص ہے' مرض کی بنا پر بھی اجازت منصوص ہے' لیکن کس درجہ کا مرض معتبر ہے' اس کی صراحت نہیں' تو اب معیار یہ ہوگا کہ سفر میں روزہ رکھنے میں جتنی مشقت ہوتی ہے' جس مرض میں روزہ رکھنا اسی درجہ شاق گزرتا ہو' وہی مرض معتبر ہوگا یا جیسے جوئیں کی کثرت کی وجہ سے ممنوعات احرام کے ارتکاب کی اجازت دی گئی ہے تو غیر منصوص امور میں اسی درجہ مشقت کی وجہ سے ممنوعات احرام کا ارتکاب جائز ہوگا (۲۹)' **وعلی هذا القیاس**۔

گو حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے اور بعض دوسرے علماء نے اس مسئلہ کو منقح کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حاجت کے سلسلہ میں مشقت و حرج کی ایسی قطعی حد قائم نہیں کی جاسکتی' جس کا تمام لوگوں پر اطلاق ہوسکے' بلکہ علاقہ اور مقام' اموال و ظروف' تہذیب و تمدن' مختلف طبقات کے معاشی معیار اور مختلف پیشوں سے تعلق رکھنے والوں کی قوت برداشت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہی حاجات کی تعین کی جاسکتی ہے' ایک چیز آج سے پچاس سال پہلے کی سوسائٹی میں ممکن ہے حاجت نہ رہی ہو اور آج حاجت بن گئی ہو یا اس وقت حاجت رہی ہو اور اب حاجت کے درجہ میں نہ ہو' یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ لوگ جو شروع سے مرفہ الحالی کی زندگی بسر کر رہے ہوں' ان کے لئے ایک چیز حاجت کے درجہ میں ہو اور ان سے کم سطح کی زندگی گزارنے والوں کے لئے تحسین کے درجہ کی' شہر اور دیہات' مسلم اور غیر مسلم ملکوں کے باشندوں کی حاجات میں بھی تفاوت واقع ہوسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں فقہاء نے نفقہ' حج کے لئے مطلوب زاد و راحلہ اور تعزیر کے سلسلہ میں جو فرق مراتب رکھا ہے نیز بعض امور جن کو امام صاحب نے ناجائز اور صاحبین یا بعد کے فقہاء نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے احوال کو دیکھتے ہوئے جائز قرار دیا ہے اور اس اختلاف کو اختلاف برہان کے بجائے اختلاف زمان پر مبنی قرار دیا ہے' ان سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔

پس ہر زمانہ کے فقہاء اور ارباب افتاء کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ لوگوں کی انفرادی اور امت کی اجتماعی حاجات کی اپنے زمانہ و حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے تعیین کریں' اس سلسلہ میں شاطبی کی یہ تصریح قابل ملاحظہ ہے:

ان الرخصة اضافية لا اصلية بمعنى ان كل احد في الاخذ بها فقيه نفسه ما لم يجد فيها حد شرعي فيوقف عنده و بيان ذلك من اوجه :

احدها ان سبب الرخصة المشقة والمشاق تختلف بالقوة و الضعف و بحسب الاحوال وبحسب قوة العزائم و ضعفها و بحسب الازمان و بحسب الاعمال فليس سفرالانسان راكبا مسيرة يوم وليلة في رفقة مامونة وارض مامونة و على بطء في زمن الشتاء وقصر الايام كالسفر على الضد من ذلك في الفطر و القصر و كذلك الصبر على شدائد السفر و مشقاته يختلف' فرب رجل جلد ضرى على قطع المهامة حتى صار له ذلك عادة لا يحرج بها و لا يتالم بسببها يقوى على عباداته و على ادائها على كمالها و في

اوقاتها و رب رجل بخلاف ذلك و كذلك في الصبر على الجوع و العطش' و يختلف ايضا باختلاف الجبن والشجاعة و غير ذلك، من الامور التي لايقدر على ضبطها' و كذلك المريض بالنسبة الى الصوم والصلوة والجهاد و غيرها و اذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص و لاحد محدود يطرد في جميع الناس . . فلذا ليست اسباب الرخص بداخلة تحت قانون اصلي و لاضابط مأخوذ باليد بل هو اضافي بالنسبة الى كل مخاطب في نفسه' فمن كان من المضطرين معتادا للصبر على الجوع و لاتختل حالة بسببه كما كانت العرب و كما ذكر عن الاولياء فليست اباحة الميتة له على وزان من كان بخلاف ذلك' هذا وجه(۳۰)

رخصت ایک اضافی چیز ہے' مستقل نہیں ہے' اس طور کہ ہر ایک اس سلسلہ میں اپنی ذات کے بارے میں غور کرنے اور فیصلہ کرنے کا مجاز ہے بشرطیکہ اس کی بابت کوئی شرعی حد نہ پائی جاتی ہو' اگر ایسی کوئی حد مقرر ہو تو اسی پر قائم رہا جائے گا--- چند وجوہ سے اس کی وضاحت کی جاتی ہے:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ رخصت کا سبب مشقت ہے اور مشقتیں قوت و ضعف' احوال اور قوت ارادی' زمانہ ووقت اور افعال کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ چنانچہ کوئی انسان سوار ہو کر قابل اعتبار رفقاء کے درمیان مامون علاقے کا ست گای کے ساتھ جاڑے کے موسم میں اور چھوٹے دنوں میں ایک شبانہ روز کا سفر کرے تو یہ سفر اور وہ سفر جو اس کے مخالف دنوں میں ہو' نماز میں اور رمضان میں افطار کی بابت ایک درجہ کا نہیں ہو سکتا' اس طرح سفر کی مشقتوں اور سختیوں کی قوت برداشت بھی الگ الگ ہوتی ہے بعض لوگ طاقتور ہوتے ہیں مشکل کاموں کی انجام دہی کے عادی ہو جاتے ہیں مشکلات سے پریشان نہیں ہوتے اور نہ اس کی وجہ سے مبتلاء تکلیف ہوتے ہیں' وہ کامل طریقہ پر اپنی عبادتوں کی انجام دہی اور ان کو ان کے مستحب وقتوں میں ادا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور بعض لوگوں کا معاملہ اس کے برخلاف ہوتا ہے۔ اسی طرح بھوک اور پیاس کی قوت برداشت بھی مختلف ہوتی ہے' بہادری اور بزدلی میں بھی تفاوت ہوتا ہے' اسی طرح کی اور بھی چیزیں ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں' ایسے ہی روزہ' نماز' جہاد کی نسبت سے مریض کا معاملہ ہے۔ جب صورت حال یہ ہو تو معلوم ہوا کہ شریعت نے جو سہولتیں دی ہیں ان میں کس درجہ مشقت معتبر ہوگی؟ اس کے لئے کوئی متعین ضابطہ اور کوئی مقررہ حد نہیں جو تمام لوگوں کے حق میں جاری ہو سکے... پس جب رخصتوں کے اسباب کسی مستقل قانون اور منضبط قاعدہ پر مبنی نہیں ہیں بلکہ وہ ایک اضافی شی ہے جو ہر مخاطب کی نسبت سے طے پاتی ہے تو جو مضطر شخص بھوک کو برداشت کرنے کا عادی ہو اور جس کی حالت بھوک کی وجہ سے دگرگوں نہ ہو جاتی ہو جیسا کہ عربوں کا حال تھا اور جیسا کہ بعض اولیاء کے بارے میں منقول ہے تو ان کے لئے اور جن کے حالات ان سے مختلف ہوں مردار کا جائز ہونا ایک ہی درجہ کا ممنوع نہیں ہوگا' یہ اہم بات ہے۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار و مقام :

ضرورت و حاجت کے معتبر ہونے کے سلسلہ میں اصولی طور پر کتاب و سنت میں متعدد نصوص موجود ہیں :

یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر (۳۱)

اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں، دشواری نہیں چاہتے

ما جعل علیکم فی الدین من حرج (۳۲)

تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

--- **بعثت بالحنیفیۃ السمحۃ (۳۳)**

میں توحید خالص پر مبنی اور معتدل دین دے کر بھیجا گیا ہوں۔

--- **انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین (۳۴)**

تمہیں اس واسطے مبعوث کیا گیا تاکہ تم آسانی کا معاملہ کرو نہ کہ تنگی کا۔

--- **یسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا (۳۵)**

آسانی پیدا کرو تنگی اور مشقت میں لوگوں کو نہ ڈالو اور لوگوں کو خوشخبری سناؤ انہیں نفرت نہ دلاؤ۔

--- **ان خیر دینکم ایسرہ (۳۶)**

درحقیقت تمہارا دین وہ بہتر دین ہے جو آسان ہے۔

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بیان ہے کہ :

ما خیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین امرین الا اختار ایسرھما مالم یکن اثما (۳۷)

حضور اکرمؐ کو جب بھی دو باتوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپؐ نے ان میں سے آسان کو اختیار فرمایا جب تک کہ وہ گناہ کا باعث نہ ہو۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی آیات و روایات اور خود حالت اضطرار کے احکام کی آیت، تیمم اور نماز خوف نیز سفر اور بیماری کی بنا پر روزہ توڑنے کی اجازت وغیرہ سے متعلق آیات اس بات کو صاف طور پر ظاہر کرتی ہیں کہ شریعت نے انسانی ضرورت کی خوب خوب رعایت کی ہے اور یہ قانون شریعت کا ایک امتیازی وصف اور اس کے اعتدال نیز فطرت انسانی سے ہم آہنگی کی کھلی دلیل ہے۔

اسی بنا پر علماء نے اکراہ کی بنا پر اضطرار کے احکام جاری کئے ہیں اور قابل توجہ پہلو یہ ہے کہ اس استنباط کو قیاس نہیں بلکہ دلالت النص قرار دیا گیا ہے، علامہ ابن ہمام اور ان کے شارح امیر بادشاہ کہتے ہیں :

(والملجئی) نوع من الاضطرار (تثبت) الاباحۃ فی الاکراہ الملجئی (بدلالتہ) ای بدلالۃ النص المذکور فی الاضطرار

كما تثبت حرمة الضرب بالنص الدال على حرمة التافيف بطريق اولى على ملسبق (ان اختص به) الاضطرار (بالمخمصة فيأثم) المكره (لواوقع القتل اوقطع العضو (به لامتناعه) من تناول ذلك (ان) كان (عالما بسقوطها) اى الحرمة (۳۸)

اکراہ ملجی اضطرار ہی کی ایک قسم ہے' اکراہ ملجی میں اباحت اس نص کی دلالت سے ثابت ہے جو اضطرار کے متعلق وارد ہوئی ہے' جیسے "اف" کہنے کی حرمت والی آیت سے بدرجہ اولی ضرب کی حرمت ثابت ہوتی ہے اگر اضطرار کو مخمصہ کے ساتھ خاص کرلیا جائے۔ پس اگر مکرہ قتل کردیا جائے یا اس کا عضو کاٹ دیا جائے اس بنا پر کہ وہ حرام کھانے سے انکار کررہا ہو تو اگر اس شخص کو اکراہ کی حالت میں حرام شی کی حرمت ختم ہوجانے کا علم رہا ہو تو وہ گنہگار ہوگا۔

اسی لئے فقہاء ضرورت کی بنا پر دیئے گئے بہت سے احکام میں قریب قریب متفق نظر آتے ہیں' اور بیک زبان اس بات کے معترف ہیں کہ "**الضرورات تبیح المحظورات**" اصل میں اس مسئلہ کا تعلق ایک گونہ اہلیت اور شریعت کے قانون تکلیف سے بھی ہے۔ فقہاء نے اکراہ کے ذیل میں اس امر پر بحث کی ہے کہ اکراہ مانع تکلیف ہے یا نہیں؟ مسلم الثبوت اور اس کے شارح بحرالعلوم کا بیان ہے :

(الاکراہ ملجئ وهو بما يفوت النفس او العضو) ان لم يفعل الفعل المكره عليه (وغيره) و هوالاكراه بغير مايفوت النفس والعضو (غيره) اى غير الملجئ (كالحبس و الضرب و هو) بنوعيه (لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه و بنقيضه مطلقا و قال جماعة) يمنع الاكراه التكليف (فى الملجئ) منه (دون غيره) (۳۹)

اکراہ کی ایک قسم اکراہ ملجی ہے یعنی اگر اس فعل کو نہ کرے جس پر اسے مجبور کیا جارہا ہے تو جان یا عضو کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو' اکراہ کی دوسری قسم "اکراہ غیر ملجی" ہے جس میں ایسا جبر ہو کہ جان یا عضو کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو' اکراہ کی دونوں ہی قسمیں مکلف ہونے میں مانع نہیں ہیں۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ اکراہ ملجی مکلف ہونے میں مانع ہے' غیر ملجی مکلف ہونے میں مانع نہیں۔

-----ابسری کی بھی یہی رائے ہے کہ اکراہ مانع تکلیف ہے۔ (۴۰)

گو امام غزالی کا خیال ہے کہ تکلیف میں مانع وہی چیز ہوتی ہے جو خود مکلف کی ذات میں پائے جائیں' اکراہ کی صورت میں خلل مکلف بہ میں پایا جاتا ہے نہ کہ خود مکلف میں۔ (۴۱) تاہم اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک اکراہ و اضطرار جیسی شدید درجہ کی ضرورت کو خود تکلیف ہی میں مانع مانا گیا ہے۔ نیز اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ اسباب عجز بجائے خود شریعت کے عمومی احکام میں استثناء کی راہ ہموار کردیتے ہیں' اور ظاہر ہے کہ ضرورت و حاجت کے درجہ کی رخصتیں فی الجملہ سبب عجز ہوتی ہیں' اس لئے "ضرورت" کے احکام میں معتبر ہونے پر اتفاق ہے اور یہ کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

ضرورت کب رفع حرمت کا باعث ہے اور کب رفع اثم کا؟:

ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت اصل میں "رخصت" کی ہوتی ہے پس نفی گناہ' رفع حرمت یا رخصت پر عمل کے وجوب یا اباحت کی جو بحث اصولیین نے "رخص شرعیہ" کے سلسلہ میں کی ہے وہی احکام کی ضرورت سے متعلق بھی ہوں گے' فقہاء حنفیہ نے عام طور پر

اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے' امام سرخسی کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ بعض اوقات سبب بھی موجود ہوتا ہے اور حکم حرمت بھی' شریعت استثنائی طور پر اس ممنوع کے ارتکاب کی اجازت دے دیتی ہے' جیسے کلمہ شرک کا اکراہ کی حالت میں تکلم' ہلاکت کے خوف سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے اجتناب' حالت اضطرار میں دوسرے کے مال کا بلا اجازت کھالینا' یا اکراہ کی وجہ سے دوسرے کا مال تلف کردینا' وغیرہ۔ ان صورتوں میں رخصت پر عمل کرلینے کی گنجائش ہے' لیکن صبر اولی وافضل ہے :

فاما النوع الاول فهو ما استبيح مع قيام السبب المحرم و قيام حكمه ففى ذلك الرخصة الكاملة بالاباحة لعذر العبد مع قيام سبب الحرمة و حكمها و ذلك نحو اجراء كلمة الشرك على اللسان بعذر الاكراه . . فهذه رخصة له ان اقدم عليها لم ياثم و الاول عزيمة حتى اذا صبر حتى قتل كان ماجورا و على هذا الامر بالمعروف و النهى عن المنكر عند خوف الهلاك (۴۳)

پہلی قسم وہ ہے جو سبب حرمت اور حکم حرمت کے قائم ہونے کے باوجود مباح ہو' اس صورت میں اباحت کی مکمل رخصت ہے کیونکہ بندہ سبب حرمت اور حکم حرمت کے قائم رہنے کے باوجود معذور ہے' جیسے اکراہ کی وجہ سے زبان پر کلمہ کفر کا جاری کرنا.... یہ رخصت ہے اگر اس کا مرتکب ہو تو گنہگار نہ ہوگا اور پہلا عزیمت ہے یہاں تک کہ اگر صبر کرلے اور مارا جائے تو ماجور ہوگا ہلاکت کے اندیشہ کے وقت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بھی اسی حکم میں ہے۔

---اسی کو مزید وضاحت کے ساتھ علامہ ابن ہمام اور ان کے شارح امیر بادشاہ نے اس طرح کہا ہے :

الحكم اما رخصة و هو ما شرع تخفيفا لحكم مع اعتبار دليله قائم الحكم لعذر خوف النفس او العضو كا جراء المكره بذلك كلمة الكفر و جنايته على احرامه و رمضان (اى وجناية الصائم فى رمضان صحيحا مقيما مكرها بذلك بالافساد) و ترك الخائف على نفسه الامربالمعروف و النهى عن المنكر والصلوة و تناول المضطر مال الغير و هوا حق نوعيها فالعزيمة اولى و لو مات بسببها(۴۴)

بعض اوقات رخصت کا حکم ہوتا ہے۔ رخصت وہ حکم ہے جو آسانی کے لئے دیا گیا ہو حالانکہ حرمت کی دلیل بھی موجود ہو' حکم بھی قائم ہو لیکن جان یا عضو کی ہلاکت کے اندیشہ کی بنا پر اجازت دے دی گئی ہو۔ جیسے مکرہ کے لئے کلمہ کفر کا تلفظ' حالت احرام میں جنایت کا ارتکاب' رمضان المبارک میں بحالت صحت واقامت روزہ دار کا روزہ توڑ دینے پر مجبور کردیا جانا' جان کی ہلاکت سے دوچار شخص کا امر بالمعروف' نہی عن المنکر اور نماز کا ترک کرنا۔ اسی طرح مضطر کا دوسرے کے مال کو استعمال کرنا۔ یہ رخصت کی دونوں قسموں میں سے زیادہ اہم قسم ہے' ان صورتوں میں عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے گو اس کی وجہ سے وہ ہلاک کردیا جائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جہاں سبب حرمت اور حکم حرمت ہونے کے باوجود ضرورت کی بنا پر رعایت دی جاتی ہے محض رفع گناہ کے درجہ میں ہوتی ہے نہ کہ رفع حرمت کے' اور اس کا ارتکاب محض جائز ہوتا ہے نہ کہ واجب۔

دوسری صورت یہ ہے کہ گو سبب حرمت موجود ہو' لیکن شارع نے حکم حرمت کو ضرورت کی وجہ سے باقی نہ رکھا ہو' اس صورت میں ضرورت کی بنا پر صرف رفع گناہ ہی نہیں ہوتا بلکہ رفع حرمت بھی ہوجاتا ہے اور ضرورت کی بنا پر حاصل ہونے والی رعایت

سے فائدہ نہیں اٹھانا موجب گناہ ہے' امام عبدالعزیز بخاری شارح اصول بزدوی لکھتے ہیں :

و كذلك المكره على شرب الخمر او الميتة او المضطر اليهما رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة حتى اذا صبر صار آثما لان الحرمة ما تثبت الا صيانة لعقله و دينه عن فساد الخمر و نفسه عن الميتة فاذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقط المحرم و كان اسقاطا لحرمته' فاذا صبرلم يصر مؤديا حق الله فكان مضيعا دمه الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة (۳ ۵)

اسی طرح وہ شخص جس کو شراب پینے یا مردار کھانے پر مجبور کیا گیا ہو۔ یا وہ ان کے ارتکاب پر مضطر ہوگیا ہے تو ان کے لئے رخصت ہے جو مجازا رخصت کہلاتا ہے اس لئے کہ اس وقت حرمت ہی ساقط ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اگر وہ شخص صبر سے کام لے اور رخصت پر عمل نہ کرے تو گنہ گار ہوگا۔ کیونکہ شراب و مردار کی حرمت دراصل عقل اور دین کی شراب کے بگاڑ سے حفاظت اور نفس کی مردار سے حفاظت کے لئے ہے۔ لہذا جب اس کو وجود کے فوت ہو جانے کا اندیشہ پیدا ہو جائے تو ظاہر ہے کہ پورے کو کھو کر جزء کی حفاظت نہیں ہو سکتی۔ لہذا وجہ حرمت ساقط ہو جائے گی اور جب وجہ حرمت ساقط ہوگئی تو اس کی حرمت ہی باقی نہیں رہی۔ پس اگر وہ صبر ہی کرلے تو اللہ تعالی کے حق کو ادا کرنے والا نہیں ہوگا بلکہ گویا وہ اپنے خون کو ضائع کرنے والا ہوگا۔ تاہم چونکہ فی الجملہ ان اشیاء کی حرمت ثابت ہے۔

---اسی قسم کی بات ابن ہمام نے بھی کی ہے(۳۶) اور علامہ سرخسی نے بھی (۳۷) دوسرے فقہاء کی بھی یہی رائے ہے' آمدی اس پہلو پر اس طرح روشنی ڈالتے ہیں:

لان المخصص بين لنا ان المتكلم لم يرد باللفظ العام لغة صورة التخصيص فلايكون اثبات الحكم فيها على خلاف الدليل لان العموم انما يكون دليلا على الحكم في احاد الصور الداخلة تحت العموم لغة مع ارادة المتكلم لها و مع المخصص فلا ارادة
(۳۸)

اس لئے کہ مخصص نے آکر یہ بات واضح کردی ہے کہ متکلم نے اس لفظ سے جو ازروئے لغت عام ہے اس خاص شئی کی حرمت کو مراد ہی نہیں لیا ہے۔ لہذا اس میں کسی اور حکم کا ثابت کرنا خلاف دلیل نہیں ہوگا کیونکہ عموم اس عام کے تحت آنے والی صورتوں سے متعلق حکم پر اس وقت دلالت کرتا جب کہ متکلم نے اس کا ارادہ بھی کیا ہو۔ اور اگر مخصص تو متکلم کی طرف سے اس کا ارادہ متحقق ہی نہیں ہوا۔

لیکن ظاہر ہے کہ محرمات منصوصہ میں حرمت کے پائے جانے کے باوجود حکم حرمت کا ساقط ہو جانا ایک ایسی بات ہے جس کا ثبوت نص شرعی کے بغیر نہیں ہو سکتا---ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کے لئے عبارت و صراحت ہی ضروری نہیں' **دلالۃالنص** بھی کافی ہے' جیسا کہ فقہاء نے اکراہ کی بنا پر محرمات کو جائز قرار دیا ہے جو اضطرار کی وجہ سے جائز ہو جاتی ہیں اور اس کو اضطرار سے متعلق حکم قرآنی **کا"دلالۃ النص"** قرار دیا ہے۔

اس طرح اب چار صورتیں ہوگئیں :

الف : محرمات منصوصہ کے ذریعہ رفع اثم کیا گیا ہو' تو یہ رخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔

ب : محرمات منصوصہ کی ایک خاص قسم کی نص نے حرمت ہی سے مستثنیٰ کردیا ہو' اب یہ رخصت واجب ہوگی اور حکم رفع حرمت کا ہوگا۔

ج : محرمات منصوصہ کے عموم سے ضرورت کی بنا پر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو' اب بھی حکم رفع اثم کا ہوگا' اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

د : قیاس اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بنا پر کسی خاص صورت کا استثناء کیا تو اب حکم "رفع حرمت" کا ہوگا' اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اجتناب احوط ہوگا کیونکہ حرمت و ممانعت قیاس پر مبنی ہے اور رفع حرج اور دفع مشقت کا حکم منصوص ہے اور نص کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے۔

اس سلسلہ میں سرخسی کی یہ توضیح بڑی چشم کشا ہے :

و اما الترک (۴۹) لاجل الضرورة فنحو الحکم بطهارة الآبار و الحیاض بعد ما تنجست و الحکم بطهارة الثوب النجس اذا غسل فی الأجانات فان القیاس یأبی جوازه' لان مایرد علیه النجاسة یتنجس بملاقاته' ترکناه للضرورة المحوجة الی ذلک لعامة الناس' فان الحرج مدفوع بالنص' و فی موضع الضرورة تتحقق معنی الحرج لو اخذ فیه بالقیاس فکان متروکا بالنص (۵۰)

ضرورت کی بنا پر قیاس کو ترک کرنے کی مثال یہ ہے کہ کنویں اور حوض جو ناپاک ہوگئے ہوں ان کی پاکی کا مسئلہ ہے' اسی طرح ٹب میں دھوئے ہوئے ناپاک کپڑوں کے پاک کرنے کا حکم ہے کہ یہ خلاف قیاس حکم ہے' اس لئے کہ جو چیز نجاست پر گرتی ہے وہ بھی نجاست کے ملنے سے ناپاک ہوجاتی ہے۔ ہم نے ضرورت عامہ کے پیش نظر اس قیاس کو ترک کردیا ہے۔ حرج اور مشقت سے بچنا نص سے ثابت ہے اور ضرورت کے مواقع پر حرج کا تحقق ہوتا ہے لہٰذا اگر ایسے موقع پر قیاس کو لیا جائے تو یہ بمقابلہ نص کے قابل ترک ہے۔

احکام ضروریہ کا حکم :

جہاں تک احکام ضرورت کے وجوب و اباحت کا مسئلہ ہے تو حنفیہ کے یہاں عام طور پر یہی دو صورتیں صراحت سے ملتی ہیں' وجوب اور اباحت' اگر دلیل حرمت اور حکم حرمت موجود ہو تو ضرورت پر مبنی حکم محض جائز ہوگا اور اگر شارع نے حکم حرمت ہی کو ختم کردیا ہو تو ضرورت پر مبنی حکم واجب ہوگا۔ فقہاء شوافع نے اس میں کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے اور رخصت کی پانچ قسمیں کی ہیں: واجب' مستحب' مباح' خلاف اولی اور مکروہ' چنانچہ سیوطی کا بیان ہے:

ما یجب فعلها کاکل المیتة للمضطر' لمن خاف الهلاک بغلبة الجوع و العطش و ان کان مقیما صحیحا و اساغة الغصة بالخمر' و ما یندب کالقصر فی السفر و الفطر لمن یشق علیه الصوم فی سفر او مرض و الابراد بالظهر و النظر الی المخطوبة و ما

يباح كالسلم. و ما الاولى تركها كالمسح على الخف و الجمع و الفطر لمن لا يتضرر و التيمم لمن وجد الماء يباع باكثر من ثمن المثل و هو قادر عليه. و ما يكره فعلها كالقصر في اقل من ثلاثة مراحل(۵۱)

رخصت کی ایک قسم رخصت واجبہ کی ہے' جیسے مضطر کے لئے مردار کا کھانا کہ جس کو بھوک اور پیاس کی شدت کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ ہو گو وہ مقیم اور تندرست ہی کیوں نہ ہو۔ اسی طرح شراب کے ذریعہ لقمہ کو نیچے اتارنا۔ بعض رخصتیں مستحب ہیں' جیسے سفر میں قصر اور افطار کی اجازت اس شخص کے لئے جس شخص کو سفر اور بیماری میں روزہ شاق گزرتا ہو۔ اسی طرح ظہر میں تاخیر کی اجازت اور مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت۔ بعض رخصتیں مباح ہیں' جیسے بیع سلم۔ اور بعضے خلاف اولیٰ ہیں' جیسے موزوں پر مسح' جمع بین الصلوتین اور جس کو روزہ سے تکلیف نہ ہو اس کے لئے افطار' اس شخص کا تیمم کرنا جس کو مناسب قیمت سے زیادہ میں پانی مل رہا ہو اور وہ اس کے خریدنے پر قادر ہو' بعض رخصتیں مکروہ ہیں' جیسے تین مرحلہ سے کم کے سفر میں قصر کرنا۔

اسی طرح کی بات بدرالدین زرکشی نے بھی لکھی ہے(۵۲) حنفی علماء اصول کے یہاں یہ تقسیم غالباً اس صراحت کے ساتھ مذکورہ نہیں' تاہم تفتازانی نے ایک اشکال کو حل کرتے ہوئے اس کی طرف اشارہ کیا ہے(۵۳) البتہ فقہاء احناف نے ضرورت و حاجت کی بنا پر جو احکام دیئے ہیں' ان جزئیات پر نظر کی جائے تو کہیں جواز' کہیں جواز مع الکراہت اور کہیں خلاف اولیٰ کی صراحت و وضاحت مل جانا دشوار نہیں' اس لئے خیال ہوتا ہے کہ ضرورت و حاجت کی بنا پر دیئے گئے احکام میں وجوب و استحباب تو شاید منصوص ہی رخصوں میں ثابت ہے اور کراہت' خلاف اولیٰ اور اباحت دفع حرج کے طور پر دیئے گئے اجتہادی احکام میں بھی ثابت ہیں۔

ضرورت و حاجت کے معتبر ہونے کی حدود و شرائط :

ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے کیا شرطیں ہیں؟ عام طور پر فقہاء نے ان کو وضاحت و صراحت کے ساتھ منقح نہیں کیا ہے' تاہم فقہی جزئیات کو سامنے رکھ کر اس سلسلہ میں اصول و قواعد مقرر کئے جاسکتے ہیں۔

۱۔ اہون البلیتین کا انتخاب :

ضرورت کا بنیادی مقصد کسی مفسدہ کو دور کرنا اور مصلحت کو حاصل کرنا ہوتا ہے' چنانچہ اضطرار کی حالت میں اکل میتہ کی اجازت کا منشا مفسدۂ موت سے حفاظت اور مصلحت حیات کا حاصل کرنا ہوتا ہے' اس لئے پہلی بنیادی شرط یہ ہے کہ احکام ضروریہ یا حاجیہ کے ذریعہ جس مفسدہ سے تحفظ حاصل کیا جارہا ہو خود ان احکام کے ارتکاب میں اس درجہ یا اس سے زیادہ بڑے مفسدہ کے ارتکاب کی نوبت نہ آئی ہو' چنانچہ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ کے قواعد مشہور و معروف ہیں:

(۱) الضرر لا يزال بالضرر۔

ایک ضرر کے ذریعہ دوسرے ضرر کو دور نہیں کیا جائے گا۔

(۲) يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام۔

ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جاتا ہے۔

(۳) اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما۔

جب دو مفاسد متعارض ہوں تو کمتر ضرر کا ارتکاب کر کے بڑے ضرر سے بچا جائے گا۔

(۴) اذا تعارضت مفسدۃ و مصلحۃ قدمت دفع المفسدۃ غالبا۔

اگر مفسدہ سے بچنے اور مصلحت کے حصول کا ٹکراؤ ہو تو مفسدہ کو دور کرنے کو ترجیح دی جائے گی۔

(۵) المصلحۃ تراعی اذا غلبت علی المفسدۃ (۵۴)۔

مصلحت کی رعایت اس وقت کی جائے گی جب کہ اس کا مفسدہ کم ہو۔

ان تمام قواعد کا خلاصہ یہی ہے کہ دو میں سے اہون اور کم تر مفسدہ کو بڑے مفسدہ سے بچنے کے لئے گوارا کیا جاسکتا ہے' اسی لئے فقہاء شوافع نے "الضرورات تبیح المحظورات" کے قاعدے میں "بشرط عدم نقصانها عنها" کا اضافہ کیا ہے (۵۵)۔

اس کی توضیح یوں ہے کہ احکام کے مقاصد جیسا کہ مذکور ہوا' پانچ ہیں: تحفظ دین' تحفظ نفس' تحفظ نسل' تحفظ مال' تحفظ عقل۔۔۔ شریعت کے احکام و ہدایات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان مقاصد پنجگانہ میں ترتیب بھی یہی ہے' پھر ان مقاصد خمسہ سے متعلق احکام کے تین درجات ہیں : ضرورت' حاجت' تحسین۔ اب اصول یہ ہوگا کہ اگر ان مقاصد خمسہ میں سے ایک کی ضرورت اور دوسرے کی حاجت کا ٹکراؤ ہو جائے تو ضرورت کو اور حاجت و تحسین میں تعارض ہو تو حاجت کو ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً اگر ایک شخص نماز میں مشغول ہو اور کسی شخص کے ڈوب جانے یا جل جانے کا اندیشہ ہو تو نماز توڑ کر شخص مذکور کو بچانا واجب ہے' کیونکہ شخص مذکور تحفظ نفس کے اعتبار سے ضرورت کی کیفیت میں ہے اور نماز کو پورا کرنا اور درمیان میں نہ توڑنا تحفظ دین کے شعبہ میں از قبیل حاجت ہے' لہٰذا ضرورت کو حاجت پر ترجیح ہوگی وقس علی هذا۔

اور اگر مقاصد خمسہ میں سے دونوں کی "ضرورت" ہی میں تضاد و تعارض کی کیفیت پیدا ہو جائے' تو دین کو نفس پر' نفس کو نسل پر' نسل کو عقل پر' اور عقل کو مال پر ترجیح ہوگی' مثلاً جہاد فی سبیل اللہ تحفظ دین کے لئے ضرورت ہے اور جہاد سے اجتناب تحفظ نفس کے لئے ضرورت ہے۔ یہاں تحفظ نفس پر تحفظ دین کو ترجیح ہوگی اور جہاد فرض ہوگا' اگر کسی عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے اور اکراہ کی کیفیت ہو جائے تو تحفظ جان کے پیش نظر عورت کے لئے اس کی اجازت ہے' اسی طرح تحفظ جان کے لئے ازراہ علاج لقمہ حلق سے اتارنے کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے' یہ تحفظ نفس کی ضرورت کو تحفظ نسل اور تحفظ عقل پر ترجیح دینا ہے۔

ہرچند کہ ضرورت و حاجت اور تحسین پر عمل اور ترجیح کے سلسلہ میں یہ اصول توضیح و تنقیح کے ساتھ شاید اصولیین نے نہیں لکھے ہیں' لیکن اگر بنظر غائر فقہاء کے اجتہادات' ترجیحات اور جابجا ان کے اصولی مستدلات پر نظر کی جائے تو ان شاء اللہ اس کی تصدیق

ہو جائے گی۔ مثلاً امام عبدالعزیز بخاری کا بیان ہے:

و كذلك في استهلاك اموال الناس يرخص له بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فللمستلم ان يجعل وقاية لها (٥٦)۔

اسی طرح حالت اکراہ میں لوگوں کے مال ہلاک کرنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے کیونکہ جان کی اہمیت مال سے بڑھ کر ہے لہٰذا مناسب ہوا کہ اس کو تحفظ جان کے لئے ڈھال بنالیا جائے۔

آمدی کہتے ہیں:

لان لو تكاب ادنى الضررين يصير واجباً نظراً الى دفع اعلاهما كايجاب شرب الخمر على من غص بلقمة و نحوه (٥٧)۔

بڑے ضرر سے بچنے کو ملحوظ رکھتے ہوئے کمتر ضرر کا ارتکاب واجب ہو جاتا ہے مثلاً جس شخص کو لقمہ اٹک گیا ہو اس کے لئے شراب پینا واجب ہو جاتا ہے۔

جان بچانے کے لئے شرب خمر کی اجازت کیوں کر ہوگی؟ دوسرے لفظوں میں حفاظت عقل پر حفاظت نفس کو کیوں ترجیح دی جائے گی۔ اس سلسلہ میں سرخسی کی یہ بات قابل ذکر ہے:

من امتنع من تناول الحرام حتى يتلف نفسه يكون آثما يوضحه ان سبب الحرمة وجوب صيانة عقله عن الاختلاط او الفساد بشرب الخمر و صيانة بدنه عن ضرر تناول الميتة و صيانة البعض لايتحقق في اتلاف الكل' لكان الامتناع في هذه الحالة اتلافا للنفس من غير ان يكون له تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فلايكون مطيعا لربه بل يكون متلفا نفسه بترك الترخص فيكون آثما (٥٨)۔

جو شخص حرام کھانے سے رک جائے یہاں تک کہ اپنے آپ کو ہلاک کرلے وہ گنہگار ہوگا' اس کی وضاحت اس امر سے ہوتی ہے کہ سبب حرمت یہ ہے کہ میتہ کھانے کے ضرر سے اپنے بدن کو بچانا اور شراب نوشی سے پیدا ہونے والے فساد اور خلل سے عقل کو بچانا واجب ہے اور کل کو ہلاک کرکے بعض کو بچایا نہیں جاسکتا۔ پس اس حالت میں مردار اور شراب سے رکنا اپنے آپ کو ہلاک کرنے کے مترادف ہے باوجودیکہ اس سے کوئی مقصود بھی حاصل نہیں ہوتا جس وجہ سے یہ چیزیں حرام کی گئی ہیں۔ لہٰذا اس طرح رخصت سے فائدہ نہ اٹھاکر اپنے رب کا فرمانبردار نہ ہوگا۔ بلکہ آپ اپنی جان کو ضائع کرنے والا مقرر ہوگا لہٰذا وہ گنہگار ہوگا۔

۲- دوسرے کے حق میں مفسدہ نہ بن جائے :

"ضرورت" کے ذریعہ اگر کسی کے مخفی مفسدہ کو دور کیا جائے تو یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دوسرے شخص کے لئے اس درجہ کے یا اس سے فزوں تر مفسدہ کا ذریعہ نہ بن جائے۔ "**الضرر لایزال بالضرر**" کا منشا یہی ہے۔ امام عبدالعزیز بخاری کے اس بیان سے اس پر

روشنی پڑتی ہے:

و اما بیان ما ذکر من تقسیم المحرمات فان القسم الاول هو الزنا بالمرأۃ و القتل و الجرح لا یحل ذلک بعذر المکرہ و لا یرخص فیہ لان دلیل الرخصۃ خوف التلف و المکرہ و المکرہ علیہ فی ذلک سواء فسقط الکرہ فی حق تناول المکرہ علیہ للتعارض ۔ (۵۹)

محرمات کی مذکورہ تقسیم کا بیان یہ ہے کہ پہلی قسم زنا' قتل اور زخمی کرنا ہے کہ یہ اکراہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور نہ تو اس میں کوئی رخصت ہے' اس لئے کہ رخصت ہلاکت کے خوف سے ہے اور اس میں مجبور' اور جس کے ساتھ ظلم پر مجبور کیا جارہا ہے دونوں برابر ہیں۔ پس اس تعارض کی وجہ سے اکراہ کا حکم ساقط ہو جائے گا۔

اسی لئے فقہاء نے مضطر کو اس بات کی اجازت نہیں دی ہے کہ وہ دوسرے مضطر شخص کا کھانا کھائے (۶۰)۔

۳۔ مباح متبادل موجود نہ ہو :

اگر ضرورت و حاجت کی بنا پر کسی منصوص حکم میں تخصیص کی جارہی ہے' تو ضروری ہے کہ اس کا کوئی بدل موجود نہ ہو' یہ دراصل "ضرورت" کی شرط نہیں بلکہ اس کی حقیقت میں داخل ہے' اگر کسی ممنوع کا متبادل موجود ہو تو پھر وہ "ضرورت" کا درجہ حاصل ہی نہیں کر سکتا' فقہاء کے یہاں کثرت سے اس کی نظیریں اور مثالیں موجود ہیں۔ "نبیذ تمر" سے وضو کی اجازت فقہاء اس وقت دیتے ہیں جب ماء مطلق موجود نہ ہو (۶۱) اور ریشم کے کپڑے کی امام ابو حنیفہ کے نزدیک باوجود خارش و قتال کے اس لئے اجازت نہیں کہ اس کام کے لئے ایسے کپڑے کا بھی استعمال کیا جا سکتا ہے جس کا بانا ریشمی اور تانا غیر ریشمی ہو (۶۲)' از راہ علاج شراب کا استعمال کیا جا سکتا ہے مگر اس وقت جب کہ اس سے کوئی چارہ نہ رہ جائے (۶۳)' عبادات و معاملات میں اس طرح کے احکام منصوص بھی موجود ہیں اور فقہاء کے اجتہادات میں بھی ایسی بہت سی مثالیں مل جائیں گی۔

۴۔ بہ قدر ضرورت رخصت سے فائدہ اٹھایا جائے :

یہ بھی ضروری ہے کہ جو محرمات و ممنوعات محض ضرورت و حاجت کے وقت جائز قرار دی جاتی ہیں ان کا محض ضرورت کے بہ قدر ہی استعمال کیا جائے۔ اس سلسلہ میں فقہاء کے ہاں یہ قواعد ملتے ہیں:

- - **ما ابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا۔**

جو چیزیں از راہ ضرورت جائز قرار دی گئی ہوں وہ بقدر ضرورت ہی جائز رہتی ہیں

- - **ماجاز لعذر بطل بزوالہ۔**
- - **اذا زال المانع عاد الممنوع۔**

جو چیزیں کسی عذر کی وجہ سے جائز قرار دی گئی ہیں وہ عذر کے ختم ہوتے ہی پھر ممنوع ہو جاتی ہیں۔

یہ قواعد دراصل قرآن کی آیت اضطرار ہی سے ماخوذ ہیں اور مفسرین کے یہاں اس کی صراحت و وضاحت موجود ہے۔ فقہاء کے یہاں ضرورت و حاجت کے تحت دیئے گئے اکثر احکام اس تصور کے آئینہ دار ہیں "مشتے از خروارے" چند یہاں نقل کئے جاتے ہیں:

---مردار سے بہ قدر تحفظ حیات ہی کھانے کی اجازت ہے۔

---بلی کے پیشاب سے کپڑوں میں بچنا مشکل ہے' اس لئے معاف ہے' برتن میں پیشاب کردے تو موجب نجاست ہے اور معاف نہیں۔

---بعض فقہاء نے کھلے میدانوں اور صحرائی علاقوں میں کنویں میں گرنے والے جانور کے فضلہ کو قابل عفو مانا ہے کہ کنوؤں پر منڈھیر نہ ہونے کی وجہ سے اس سے بچاؤ دشوار ہے' شہر میں یہی قابل عفو نہیں کہ شہروں میں عام طور پر کنوؤں پر منڈھیر ہوا کرتی ہے۔

---شہید کا خون اس کے حق میں پاک ہے' دوسرے کے حق میں ناپاک

---طبیب کو حصہ ستر بہ قدر حاجت ہی دیکھنے کی اجازت ہے۔

---شوافع کے نزدیک مجنون و پاگل کی ایک سے زیادہ شادی نہیں کی جا سکتی (٦٤)۔

---حالت اضطرار میں دوسرے کا مال کھایا جا سکتا ہے' مگر یہ اجازت صرف رفع گناہ کی حد تک ہے' بعد کو اس کا ضمان ادا کرنا ہوگا (٦٥)۔

۵- کسی نص کا بالکل ہی اہمال نہ ہوتا ہو :

ضروری اور حاجی احکام کی بنا پر کسی نص کا "اہمال" اور اس کو بالکل ہی بے اثر کر دینا درست نہیں کہ:

المشقة و الحرج انما يعتبران في موضع لا نص فيه و اما مع النص بخلافه فلا' و لذا قال ابوحنيفة و محمد بحرمة رعي حشيش الحرم و قطعه الا الاذخر و جوز ابويوسف رعيه للحرج۔

مشقت اور حرج ایسی جگہوں میں معتبر ہیں جہاں نص موجود نہ ہو' جہاں نص موجود ہو وہاں معتبر نہیں۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے اذخر کے علاوہ حرم شریف کی گھاس کو چرانا اور کاٹنا حرام قرار دیا ہے جبکہ امام ابویوسف نے بوجہ حرج جائز قرار دیا ہے۔

چند سطروں کے بعد پھر ابن نجیم لکھتے ہیں :

ولا اعتبار عنده بالبلوى في موضع النص (٦٦)

امام صاحب کے نزدیک موضع نص میں عموم بلوی کا اعتبار ہی نہیں ہے۔

ابن نجیم کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابویوسف مواضع نص میں بھی مشقت کا اعتبار کرتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ کوئی بھی فقیہ نص کے اہمال و بے اثر کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا' صرف طوفی کے یہاں اس کی گنجائش ہے' جو قول شاذ ہے اور جو سلف صالحین کے درمیان ہمیشہ ایک ناقابل قبول اور مطعون قول رہا ہے۔ اصل یہ ہے کہ ایک ہے نص کا اہمال یعنی نص کے حکم کو یکسر بے اثر

و بے نتیجہ کردینا' یہ جائز نہیں 'کہ اگر اس کی بھی اجازت ہو تو شریعت بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے۔ دوسری صورت ہے ضرورت کے تحت نص کی تخصیص اور شریعت کے عمومی مزاج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس سے استثناء حاصل کرنا' یہ صورت درست ہے اور فقہاء کے یہاں اس کی بہ کثرت نظیریں دستیاب ہیں' مثلاً مذکورہ مثالوں ہی پر غور کیا جائے کہ کپڑے کے حق میں بلی کے پیشاب کی نجاست اور صحرائی کنوؤں میں جانوروں کے فضلہ سے درگزر' معالج کے لئے مریض کے حصہ ستر کو دیکھنے کی اجازت' یہ اور اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جس میں ضرورت کی بنا پر نص کے عموم میں تخصیص کی گئی ہے۔ چنانچہ فقہاء نے عرف کے ذیل میں اس مسئلہ پر تفصیل سے گفتگو کی ہے کہ عرف نص کے لئے **مخصص** بن سکتا ہے یا نہیں اور ان کی تمام تصریحات اور اجتہادات پر نگاہ کی جائے تو یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے۔

۶۔ ضرورت بالفعل پائی جائے :

ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فی الحال موجود ہو' محض امکان کے درجہ میں نہ ہو' اسی طرح اضطرار کے درجہ کی ضرورت کی بنا پر جن محرمات کی اجازت دی جاتی ہے ان کے لئے ضروری ہے کہ بالفعل اضطرار کی صورت موجود ہو محض متوقع نہ ہو' ڈاکٹر زحیلی کہتے ہیں:

ان تکون الضرورة قائمة لا منتظرة فی المستقبل ای ان یحصل فی الواقع خوف الهلاک علی النفس او المال بغلبة الظن حسب التجارب او التحقق من خطر التلف لو لم یاکل(٦٧)۔

ضرورت کے متحقق ہونے کے لئے چند شرائط ہیں' ان میں سے ایک یہ ہے کہ ضرورت فی الحال موجود ہو محض امکان کے درجہ میں نہ ہو۔ یعنی فی الحال جان کی ہلاکت کا خوف ہو یا تاجرانہ تجربہ کے مطابق مال کے ضائع ہونے کا غالب گمان ہو یا یہ کہ اگر نہ کھائے تو ہلاکت کا یقین ہو۔

ضرورت و حاجت کے تحت دیئے گئے بعض احکام تو وہ ہیں جو منصوص ہیں اور جن کو کتاب و سنت نے اصولاً مشروع قرار دیا ہے یا ان کی مشروعیت پر اجماع ہوگیا ہے۔ جیسے بیع معدوم کی ممانعت کے باوجود بیع سلم' اجارہ یا استصناع کی اجازت یہ مستقل حکم کی حیثیت رکھتے ہیں' ایسے منصوص احکام اصل میں ضروری و حاجی ہیں ہی نہیں' کچھ احکام وہ ہیں جن کو مستقل طور پر مشروع نہیں کیا گیا ہے' لیکن غیر معمولی حالات میں وقتی طور پر اور محدود حد تک اس کی حرمت اٹھادی گئی ہے' جیسے حالت اضطرار میں اکل میتہ وغیرہ کی اجازت' اس کی حیثیت استثنائی ہے۔

بہت سے احکام ہیں کہ فقہاء نے ضرورت و حاجت کی بنا پر ان کو مستقل طور پر جائز قرار دیا ہے' جیسے پاکی و ناپاکی کے مسائل میں بہت سی سہولتیں اور رعایتیں' یہ بھی مستقل احکام کے درجہ میں ہیں اور عام طور پر اس قسم کی رعایت محرمات قطعیہ میں نہیں برتی گئی ہے' بلکہ جن مسائل میں بظاہر نص متعارض ہو یا قیاس متعارض ہو اور سلف کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہو' اسی میں فقہاء

ضرورت و حاجت کے تحت مستقل طور پر جواز کا حکم لگاتے ہیں' غیر معمولی حالات جن میں فقہاء نے محرمات قطعیہ کی اجازت دی ہے جیسے "اکراہ'' تو وہاں بھی ان احکام کی حیثیت محض استثنائی اور عارضی ہوتی ہے۔

تاہم ضرورت کے تحت جو احکام دیے جاتے ہیں' ان پر دوسرے احکام کو قیاس کیا جانا درست نہیں' اسی لئے فقہاء نے ان استحسانی احکام کو جو ضرورت پر مبنی ہوں' ناقابل قیاس مانا ہے' عبد العزیز بخاری کا بیان ہے:

و فرق ما بین المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورۃ و بین المستحسن بالقیاس الخفی ان هذا یصح تعدیته بخلاف الاقسام الاولی لانها غیر معلولة (٦٨) ۔

استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت حکم اور استحسان بالاثر اور بالاجماع یا بالضرورت سے ثابت حکم کے درمیان یہ فرق ہے کہ استحسان بالقیاس میں قیاس جائز ہے برخلاف اس کے جو اثر اجماع یا ضرورت کی وجہ سے ہو کہ اس میں قیاس کی گنجائش نہیں۔

ضرورت و حاجت کے اسباب و محرکات :

ضرورت اور حاجت پیدا ہونے کے مختلف اسباب ہیں' ان میں سے کچھ تو منصوص ہیں اور یہ وہی ہیں جن کو اصولیین نے "عوارض اہلیت'' کا نام دیا ہے' یا جن کو "اسباب رخص'' کہا جاتا ہے' جیسے سفر' مرض' اکراہ' نسیان' خطا' جہل وغیرہ' عام طور پر ان احکام سے متعلق سہولتیں اور رخصتیں منصوص ہیں اور اجتہاد و قیاس کی بنا پر بہت کم ان میں اضافہ کی گنجائش ہے' چنانچہ امام رازی کہتے ہیں:

مذهب الشافعی انه یجوز اثبات التقدیرات و الکفارات و الحدود و الرخص بالقیاس' و قال ابوحنیفة و اصحابه لایجوز(٦٩) ۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اوزان و تقادیر' کفارات' حدود اور رخصتیں قیاس سے ثابت کئے جاسکتے ہیں جبکہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب علیہم الرحمۃ اس کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

لیکن فقہاء نے عام طور پر اجتہاد کے ذریعہ کسی بات کو حاجت و ضرورت کا درجہ دے کر حکم میں تخفیف و سہولت کی بنیاد "عرف و عادت'' کو بنایا ہے کیونکہ جو چیز انسان کی عادت میں داخل ہو اس سے اس کو روکنا اس کے لئے حرج و تنگی کا باعث ہو جاتا ہے۔ فقہاء کے یہاں کثرت سے اس قسم کے اقوال ہیں کہ:

و لهم فی ذلک عادة ظاهرة و فی نزع الناس عن عاداتهم حرج (٧٠)

اس سلسلہ میں لوگوں کے مروج طریقے ہیں اور ان کو ان کی عادات و رواجات سے روکنے میں حرج ہے۔

اس لئے خیال ہوتا ہے کہ تعامل ہی نہیں بلکہ استحسان بالضرورت بھی اصل میں "**الضرورات تبیح المحظورات**'' ہی کی تفسیر ہے' البتہ استحسان بالضرورت میں چونکہ انہی ضروری و حاجی احکام کو رکھا جاتا ہے جو قیاس یا شریعت کے اصول عامہ کے خلاف ہوں' اس لئے

عرف و تعامل کو مستقل مصدر تشریع قرار دیا گیا ہے تاکہ عرف و تعامل کے تحت ان امور کو لایا جا سکے جن کے چھوڑنے میں لوگوں کے لئے حرج و مشقت ہے اور کسی نص کے عموم سے متصادم ہیں۔ پس جس بات کو قواعد فقہ کے موسسین نے "الضرورات تبیح المحظورات" اور "المشقة تجلب التیسیر" سے تعبیر کیا تھا' اس کو اصولیین نے اپنے یہاں استحسان بالضرورت اور عرف و تعامل کا عنوان بخشا ہے۔[9]

اور یہ ایک اسی مسئلہ پر موقوف نہیں' بلکہ اصولیین کے یہاں متعدد ایسے اصول ہیں جو معمولی ترمیم کے ساتھ بعض قواعد فقہ ہی کی ترجمان اور اس کے مقصد و منشاء کا بیان ہیں۔ مثلاً "الیقین لا یزول بالشک" اور اس کے ذیل میں آنے والے قواعد بڑی حد تک "استصحاب" سے عبارت ہیں' اسی طرح علماء اصول کے یہاں عرف و عادت ایک مستقل ماخذ قانون ہے' مگر کیا "العادة محکمة" میں بھی سادہ طور پر یہی بات نہیں کہی گئی ہے؟ اصولیین جس چیز کو "سد ذرائع" کہتے ہیں' کیا "ما حرم أخذه حرم اعطاؤه" اور ما حرم فعله حرم طلبه" میں بھی یہی روح کارفرما نظر نہیں آتی' اصولیین نے "قیاس" کے دائرہ کو جن بندشوں سے محدود کیا ہے' کیا قواعد فقہ "لا مساغ للاجتهاد فی مورد النص" اور "ما ثبت علی خلاف القیاس فغیره علیه لا یقاس" میں انہی کو سمیٹنے اور دریا بہ کوزہ کرنے کی سعی نہیں کی گئی ہے؟---- پس خیال ہوتا ہے کہ "عرف' عموم بلوی' استحسان بالعرف' استحسان بالضرورت" عوارض اہلیت کی وجہ سے بعض دفعہ تکلیف کا نہ پایا جانا اور بعض دفعہ تخفیف و یسر کے ساتھ مکلف سے حکم کا متعلق ہونا' یہ سب اصولی و اصطلاحی تعبیر اسی امر کی ہے کہ جس کو سادہ طور پر قواعد فقہ میں "الضرورات تبیح المحظورات" اور "المشقة تجلب التیسیر" سے تعبیر کیا گیا ہے' گو ممکن ہے بعض جگہ ان قواعد و اصول کی تطبیق میں کسی قدر فرق و تفاوت بھی پایا جائے' لیکن روح اور مقصد و منشا دونوں کا ایک ہی ہے۔

ضرورت وحاجت کے موثر ہونے کے مواقع :

حقیقت یہ ہے کہ ضرورت و حاجت ان تحدیدات کے ساتھ (جن کا فقہی قواعد و ضوابط کے ذریعہ اظہار ہوتا ہے) تمام ہی ابواب فقہ پر اثرانداز ہوتے ہیں' چنانچہ فقہاء کے یہاں جس طرح طہارت و نجاست اور عبادات کے مسائل میں ضروری و حاجی احکام کا ذکر ملتا ہے' اسی طرح معاملات کے باب میں بھی اسی طرح کے احکام کثرت سے ملتے ہیں' خیار نقد ثمن کی اجازت' نمونہ دکھادینے سے خیار رؤیت کا ساقط ہوجانا' خیار غبن فاحش' بیع وفاء کی بابت مشائخ بلخ کا فتوی' تسعیر' محتکر کے اشیاء خوراک کی فروختگی' بلا تعیین وقت حمام سے استفادہ کی اجازت' حاجت کی بنا پر سودی قرض کے حصول کی اجازت' ضمان درک اور اس طرح کے کتنے ہی مسائل ہیں جو معاملات کے ابواب سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی قبیل سے متاخرین کا بیان کیا ہوا وہ جزئیہ بھی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص سے کسی خاص راستہ پر چلنے کی تلقین کی' اس کے مامون ہونے کی یقین دہانی کی اور ضائع ہونے کی صورت میں مال کی ضمانت لی تو اگر اس راستہ میں اس کا مال لوٹ لیا گیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

حقوق العباد میں ضرورت اس وقت موثر ہوتی ہے جبکہ اس کی تلافی اور انجبار ممکن ہو' چنانچہ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

و فی اکل مال الغیر المحرم و هو ملک الغیر قائم و الحرمة باقیة لکن حق الغیر لا یفوت الا صورة لانجباره بالضمان فیستباح

عند الاکراہ(۷۱)۔

حالت اکراہ میں دوسرے کا مال جو اس کے لئے حرام ہے کھا سکتا ہے گو دوسرے شخص کی ملکیت بھی موجود ہے اور کھانے والے کے حق میں حرمت باقی ہے' لیکن اس سے دوسرے کا حق بالکلیہ فوت نہیں ہوگا محض ضرورت فوت ہوتی ہے کیونکہ تاوان واجب قرار دے کر اس کی تلافی ممکن ہے۔

حاجت کے درجہ کے احکام بھی حقوق العباد میں موثر ہوتے ہیں مگر انہی تحدیدات کے ساتھ جن کا اوپر ذکر آچکا ہے' چنانچہ حاجت کے ذیل میں فقہاء نے اس بات کا بھی ذکر کیا ہے کہ ایک شخص کے درخت پر چڑھنے کی وجہ سے دوسرے شخص کے گھر میں بے پردگی ہوتی ہو تو درخت پر چڑھنے سے منع کیا جائے گا۔ اس میں ایک انسان کی حاجت کی بنیاد پر اپنی ملکیت کے آزادانہ استعمال سے روکا گیا ہے' اسی طرح تاجران پارچہ کے درمیان بھٹی بنانے سے منع کیا گیا ہے کہ اس سے ان کو نقصان پہونچ سکتا ہے' اگر کسی شخص کا سامان دوسرے کے مکان میں گر جائے اور صاحب سامان کو اندیشہ ہو کہ مالک مکان اسے چھپالے گا اور راست گوئی سے کام نہیں لے گا تو اسے حق ہے کہ مالک مکان کی اجازت کے بغیر ہی اس کے گھر میں داخل ہو جائے (۷۲)-- ایسا بھی ہوا ہے کہ ایسے مواقع پر فقہاء نے بہ مقابلہ امام صاحب کے اگر صاحبین کے قول میں حاجت انسانی کی زیادہ رعایت اور ضرر سے تحفظ محسوس کیا ہے تو صاحبین کی رائے کو ترجیح دیا ہے چنانچہ مشہور فقیہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی کا بیان ہے:

الضرورۃ نظریۃ متکاملۃ تشمل جمیع احکام الشرع بترتب اباحۃ المحظور و ترک الواجب (۷۳)۔

ضرورت ایک مکمل نظریہ ہے جو تمام ہی احکام شرع کو شامل ہے' اس طور کہ اس سے کسی ممنوع کا ارتکاب اور واجب کا ترک جائز ہو جاتا ہے۔

حاجت کا مقام اور ان کا اعتبار :

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بعض حضرات کی رائے ہے کہ حاجت سے محرمات مباح نہیں ہوتیں' صرف عبادات میں تخصیص ہوتی ہے' چنانچہ سیوطی نے بعض حضرات....(؟) کا قول نقل کیا ہے:

و الحاجۃ کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یہلک غیر انہ یکون فی جہد و مشقۃ و ہذا لایبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم (۷۴)۔

حاجت کی مثال یہ ہے کہ جیسے بھوکا شخص ہے کہ اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہیں ہوگا البتہ شدید تکلیف و مشقت میں مبتلا ہو جائے گا' یہ درجہ کسی حرام کو مباح تو نہیں کرتا ہے البتہ روزہ دار کے لئے اس کی وجہ سے روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے۔

لیکن مشہور قاعدہ یہی ہے کہ:

الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت اوخاصۃ (۷۵)

حاجت عام ہو یا خاص ضرورت ہی کے درجہ میں شمار کرلی جاتی ہے۔

ضمان درک' دخول حمام کی اجرت اور سودی قرض کا حصول وغیرہ' احکام جن کا اوپر بھی ذکر آیا ہے' اسی زمرے میں داخل ہیں(۷٦)' بعض شوافع نے اسی قاعدہ کے تحت فرائض وواجبات کی تعلیم کے لئے غیر محرم کے سامنے ہونے کی اجازت دی ہے(۷۷)

حاجت کی تین قسمیں کی جاسکتی ہیں' شخصی حاجت' خصوصی حاجت' عمومی حاجت-- شخصی حاجت سے مراد افراد کی حاجت ہے' چونکہ حاجت کا تعلق مشقت سے ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے' جو مختلف افراد کے درمیان متفاوت معیار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اس میں تحدید خاصی دشوار ہے' اسی لئے بعض اہل علم کا خیال ہے کہ انفرادی حاجت معتبر نہیں' شاید سیوطی کا اشارہ اسی طرف ہو کہ :

والحاجة اذا عمت كانت كالضرورة (۷۸)

حاجت جب عام ہو جائے تو ضرورت کے درجہ میں ہو جاتی ہے۔

لیکن یہ کہنا کہ انفرادی حاجت مطلق طور پر احکام میں موثر نہیں ہوتی ہے' فقہی جزئیات کی روشنی میں اس کی تصدیق مشکل ہے فقہاء نے اپنے جائز حق کی وصولی کے لئے رشوت دینے کی اجازت اور حاجت کی بنا پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے' کسی مفسدہ سے بچنے کے لئے جھوٹ بولنے کی اجازت دی ہے' یہ سارے احکام انفرادی حاجت ہی پر مبنی ہیں۔

دوسری قسم خصوصی حاجت کی ہے' خصوصی حاجت سے مراد کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت ہے(۷۹)--- تیسری قسم کی حاجت عامہ کی ہے یعنی ایسی حاجتیں جن میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگ مشترک ہوں۔ اوپر ابن نجیم اور سیوطی کی صراحت گذر چکی ہے کہ حاجت عام ہو یا خاص' ہردو صورت میں معتبر ہے۔ یہی اکثر علماء کی رائے ہے' گو بعض فقہاء کے نزدیک حاجت خاصہ کا اعتبار نہیں' شاطبی نے عربی سے نقل کیا ہے :

اذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فانه يسقط و اذا كان خاصا لم يعتبر عندنا و في بعض اصول الشافعي اعتباره -(۸۰)

جب حرج کسی ایسے مسئلہ میں واقع ہو جس میں عام طور پر لوگ مبتلا ہوں تو وہ ساقط ہو جاتا ہے اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک ایسا حرج معتبر نہیں ہے البتہ امام شافعی کے بعض اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بھی اعتبار ہے۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ "حاجت انفرادی'' بھی "حاجت خاصہ'' میں داخل ہے' کیونکہ فقہاء نے حاجت خاصہ کی حقیقت میں ایک طبقہ کی شرکت کو ضروری قرار نہیں دیا ہے اور متعدد فقہی جزئیات موجود ہیں جن میں انفرادی اور شخصی حاجت کو قبول کیا گیا ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا' شیخ زرقاء نے حاجت خاصہ کی یہ تعریف عرف خاص اور عرف عام کی تعریف کو سامنے رکھ کر کی ہے' لیکن حاجت کو عرف وعادت پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ عرف وعادت کی حقیقت اور ماہیت میں یہ بات داخل ہے کہ اس قول یا فعل یا طریقہ میں افراد کے ایک مجموعہ کی شرکت ہو' اس کے بغیر کوئی چیز عرف وعادت بن ہی نہیں سکتی' حاجت کا معاملہ ایسا نہیں ہے' اس لئے حاجت

خاصہ میں مخصی اور انفرادی حاجت بھی داخل ہے اور جہاں فقہاء "الحاجہ تنزل منزلہ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصہ" لکھتے ہیں' وہاں اس قسم کی حاجت بھی اس قاعدہ کے تحت داخل ہوتی ہے۔

ضرورت وحاجت کے احکام میں موثر ہونے میں فرق :

ضرورت اور حاجت کی وجہ سے محرمات کی اجازت میں بنیادی فرق وہی ہے جو فقہاء نے لکھا ہے کہ :

ان المحرم لذاتہ لا یباح الا للضرورۃ و ذلک لان سبب تحریمہ ذاتی' فھو یمس ضروریا فلایزیل تحریمہ الا ضروری مثلہ لذا کان التحریم بسبب الاعتداء علی العقل کشرب الخمر فانھا لاتباح الخمر الا اذا خیف الموت عطشا لان الضرورات ھی التی تزیل المحظورات التی حرمت لانھا مست ضروریا' اما المحرم لغیرہ فانہ یباح للحاجۃ لا للضرورۃ و ذلک لانہ لا یمس ضروریا ولذا ابیحت رؤیۃ عورۃ المرأۃ عند العلاج اذا کانت الرؤیۃ لازمۃ للعلاج (۸۱)

حرام لذاتہ کی اباحت صرف ضرورت ہی کے لئے ہے۔ کیونکہ اس کے حرام ہونے کا سبب ذاتی ہے۔ پس یہ خود ہی ضروری کا درجہ رکھتا ہے لہٰذا اس تحریم کے ازالہ کے لئے ضروری ہے کہ اسی درجہ کی ضرورت ہو' لہٰذا اگر سبب حرمت عقل پر متعدی و زیادتی ہو جیسے شرب خمر ہے' تو اب شراب اسی وقت مباح ہوگی جب کہ پیاس سے مرجانے کا اندیشہ ہو' اس لئے کہ ضرورت ہی حرمت کو ختم کرسکتی ہے' کیونکہ یہ حرمت بجائے خود ضرورت کے درجہ میں ہے' رہا حرام لغیرہ تو وہ حاجت کی بنا پر ہی مباح ہے ضرورت کا ہونا ضروری نہیں' کیونکہ یہ خود بھی ضرورت کے درجہ کی نہیں ہے چنانچہ اگر علاج کی غرض سے عورت کا حصہ ستر دیکھنا ضروری ہوجائے تو دیکھنا جائز ہے۔

البتہ یہاں اس بات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ فقہاء کے یہاں مخصی ضرورت و حاجت کی بناپر جو رخصتیں دی جاتی ہیں' وہاں ضرورت میں قریب بہ اضطرار کا درجہ اور حاجت میں بھی مشقت شدید اور ضرر شدید سے تحفظ مقصود ہوتا ہے' لیکن حاجت عامہ یا ایک قابل لحاظ طبقہ کو سامنے رکھ کر جو رخصت دی جاتی ہے' وہ نسبتاً کم درجہ کی مشقت سے بھی حاصل ہوتی ہے' اس لئے "مخصی ضرورت و حاجت" کے تحت دئے گئے حکم کی حیثیت استثنائی اور عارضی ہوتی ہے اور اجتماعی حاجت و ضرورت کے تحت دیئے گئے احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں' اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مخصی ضرورت و حاجت کے تحت نصوص کے استثناء کو گوارا کیا جاتا ہے اور اجتماعی حاجت پر مبنی احکام میں قیاس اور شریعت کے اصول عامہ سے استثناء کیا جاتا ہے۔ **والفرق بینھما سالایخفی**-- شیخ زرقاء نے اس طرف اشارہ کیا ہے' فرماتے ہیں :

ان الحکم الاستثنائی الذی یتوقف علی الضرورۃ ھو اباحۃ موقتۃ لمحظور ممنوع بنص الشریعۃ تنتھی ھذہ الاباحۃ بزوال الاضطرار و تتقید بالشخص المضطر' اما الاحکام التی تثبت علی بناء الحاجۃ فھی لاتصادم نصا و لکنھا تخالف القواعد و القیاس و ھی تثبت بصورۃ دائمۃ یستفید منھا المحتاج وغیرہ (۸۲) -

وہ حکم استثنائی جو ضرورت پر موقوف ہوتا ہے نص شرعی کے بہ موجب ممنوع چیز کا وقتی طور پر جائز ہونا ہے' یہ اباحت اضطرار کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے اور محض مضطر ہی کے لئے ہے' اور جو احکام حاجت پر مبنی ہوتے ہیں وہ نص سے متصادم نہیں ہوتے ہیں' البتہ قواعد و قیاس کے مخالف ہوتے ہیں' اور یہ مستقل حیثیت میں ثابت ہوتے ہیں جن سے حاجت مند اور غیر حاجت مند بھی مستفید ہو سکیں۔

شیخ کی تحریر ان کے دو اصولوں پر مبنی ہے' اول یہ کہ ضرورت اضطرار کا ہم معنی ہے' دوم یہ کہ حاجت انفرادی بالکل ہی ناقابل اعتبار ہے جو جیسا کہ مذکور ہوا' راقم کے خیال میں محل نظر ہے' تاہم اس سے یہ بات بھی نکل آئی کہ انفرادی ضرورت و حاجت کی حیثیت مستقل حکم شرعی کی نہیں ہوتی' اور اجتماعی حاجت پر مبنی احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔

اجتماعی حاجات کی اہمیت :

انہی تفصیلات سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ شریعت میں اجتماعی مشقتوں اور مشکلات کا لحاظ بہ مقابلہ انفرادی مشقت کے زیادہ کیا گیا ہے' خود نصوص میں بیع سلم' اجارہ اور اس طرح کے دوسرے معاملات کی اجازت کو فقہاء نے "حاجات" میں شمار کیا ہے' اور ظاہر ہے کہ یہ احکام مشقت شدیدہ پر مبنی نہیں ہیں' اسی طرح فقہاء نے ضمان درک' بدل خلو' بیع بالوفا' خیار نقد ثمن' خیار غبن فاحش' اجرت سمسار اور اجرت حمام وغیرہ کے مسائل میں حاجت کی بنا پر جو رعایت کی ہے' حقیقت یہ ہے کہ یہ کسی شدید مشقت کے ازالہ پر مبنی نہیں ہیں' بلکہ عمومی حالات و واقعات اور عادات کی وجہ سے نسبتاً خفیف درجہ کی مشقت کی وجہ سے بھی ان کو جائز قرار دیا گیا ہے' لہٰذا جو محرمات لغیرہ ہیں یا جن ممنوعات کی بنیاد قیاس پر ہے نہ کہ نص پر' ان میں "اجتماعی حاجت" کی بنا پر ایسے مواقع پر بھی رخصت حاصل ہوتی ہے کہ اسی درجہ کی مشقت و تنگی انفرادی اور شخصی حیثیت میں معتبر نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد فقہیہ پر ایک طائرانہ نظر :

"ضرورت و حاجت" کے سلسلہ میں فقہی قواعد بہ کثرت ہیں اور ان میں مراد و مصداق کے اعتبار سے تداخل بلکہ ترادف کی بھی کیفیت پائی جاتی ہے' تاہم اس سلسلہ میں اہل علم نے دو قواعد کو اساسی حیثیت دی ہے " **المشقة تجلب التيسير** " اور " الضرر يزال " ' یہ دونوں ہی قواعد نصوص اور شریعت کے عمومی مزاج و مذاق پر مبنی ہیں۔ "**المشقة تجلب التيسير**" کے ذیل میں جس قسم کی جزئیات نقل کی گئی ہیں' ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ نصوص احکام' عبادات اور حقوق اللہ کے ابواب میں پیدا ہونے والی مشقتوں اور مشکلات کی بنا پر ہونے والی مراعات و تخفیفات سے متعلق ہیں' اس قاعدہ کے ذیل میں غالباً درجہ ذیل قواعد آتے ہیں :

--- **الامر اذا ضاق اتسع**۔

کسی معاملہ میں تنگی پیدا ہو جائے' تو وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔

--- **الضرورت تبیح المحظورات۔**

ضرورات ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں۔

--- **الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ۔**

ضرورت چاہے عام ہو یا خاص ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔

--- **الضرورات تقدر بقدرھا۔**

ضرورات صرف بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔

--- **ما جاز لعذر بطل بزوالہ۔**

جو چیز کسی عذر کی بنا پر جائز ہو وہ عذر کے ختم ہوتے ہی پھر نا جائز ہو جاتی ہے۔

--- **الاضطرار لایبطل حق الغیر۔**

اضطرار غیر کے حق کو باطل نہیں کرتا۔

--- **المشقۃ والحرج انما یعتبران فی موضع لانص فیہ و اما مع النص بخلافہ فلا۔**

مشقت اور حرج کا اعتبار اس جگہ ہوتا ہے جہاں نص نہ ہو اور جہاں نص موجود ہو وہاں اس کے خلاف حرج اور مشقت کا اعتبار نہیں۔

ان تمام قواعد کی روح کو تین امور میں سمیٹا جا سکتا ہے :

الف : تنگی' مشقت اور ضرورت احکام میں باعث کشائش ہے'

ب : ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت قدر ضرورت پر مبنی ہوگی اور کوشش کی جائے گی کہ مبتلی بہ کی ضرورت پوری کرنے میں کسی اور پر اس کی زد پڑتی ہو' تو اس دوسرے شخص کے حق کو مکمل طور سے ضائع ہونے سے بچایا جائے' مثلاً مضطر اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا کھانا کھانے پر مجبور ہو جائے تو گو اس دوسرے شخص کا مال کھانا اس کے لئے جائز ہو جائے گا' مگر اس کو مال کا ضمان ادا کرنا ہوگا۔

ج : مشقت و حرج کی وجہ سے کسی نص کا اعمال اور اس کو یکسر غیر موثر کر دینا درست نہ ہوگا۔

دوسرا قاعدہ : "الضرر یزال" کے ذیل میں فقہاء نے جزئیات و قواعد نقل کئے ہیں' ان کے مطالعہ سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ اصل میں حقوق الناس' معاملات اور اجتہادی و مصلحی احکام سے متعلق ہے.... اس کے ذیل میں یہ قواعد آتے ہیں :

-- **الضرر یدفع بقدر الامکان'**

ضرر کو بقدر امکان دفع کیا جائے گا

- - الضرر لایزال بمثلہ'

ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا

- - الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف'

بڑے ضرر کو کمتر درجہ کے ضرر سے زائل کیا جائے گا

- - یختار اھون الشرین'

دو ضرر کا اجتماع ہو جائے تو کمتر درجہ کے ضرر کو اختیار کیا جائے گا۔

- - اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما'

دو مفسدہ کے تعارض کے وقت کمتر درجہ کے مفسدہ کا تحمل کر کے بڑے مفسدہ کو دور کیا جائے گا۔

- - یحتمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام'

ضرر عام کے مقابلہ میں ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا۔

- - درء المفاسد اولی من جلب المنافع'

سبب مفسدہ کو دور کرنا حصول منفعت سے اولیٰ ہے۔

- - اذا تعارض المانع والمقتضی یقدم المانع'

مانع اور مقتضی کے تعارض کے وقت مانع کو مقدم کیا جائے گا۔

- - الضرر لایکون قدیما'

ضرر قدیم نہیں ہوتا۔

- - القدیم یترک علی قدمہ'

قدیم کو قدامت پر باقی رکھا جائے گا۔

ان قواعد کی روح کو سمیٹا جائے تو غالباً وہ اس طرح ہوگی:

الف : ضرر کو بہ قدر امکان دور کیا جائے گا' جدید ہو یا قدیم۔

ب : دو میں سے ایک ضرر کو قبول کرنے کے سوا چارہ نہ ہو تو کمتر ضرر کو قبول کر لیا جائے گا اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ ضرر عام کے مقابلہ ضرر خاص کم تر ہے۔

ج : ایک ضرر کو دور کرنے میں اگر اسی درجہ کا دوسرا ضرر پیدا ہوتا ہو تو اس سے اجتناب برتا جائے گا۔

د : جہاں مفسدہ کو دور کرنے میں کسی مصلحت کے حصول سے محرومی پیدا ہوتی ہو' وہاں مصلحت سے محرومی گوارا کی جائے گی اور مفسدہ کے دور کرنے کو ترجیح دی جائے گی۔

یہ قواعد و ضوابط ہی ہیں جو دراصل "ضرورت" کے موثر ہونے کے مواقع کو بھی واضح کرتے ہیں اور اس کی شرائط و حدود کو بھی، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے (۸۳) **ھذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب۔**

خلاصہ جوابات

۱-- ضرورت کے لغوی معنی "حاجت" کے ہیں... "الضرورۃ الحاجۃ"

شریعت کے مقاصد خمسہ، حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل اور حفظ مال کا نفس حصول اور بقاء جن امور پر موقوف ہو وہ ضرورت ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں یہ اضطرار کے ہم معنی نہیں ہے بلکہ اس کا دائرہ بہت وسیع ہے، زندگی کے تمام شعبوں کو شامل ہے اور اضطرار سے کم تر درجہ کے ضرر و نقصان سے بھی اصطلاحی ضرورت ہو جاتی ہے۔

۲-- "حاجت" کے لغوی معنی بھی حاجت مندی کے ہیں

مقاصد پنجگانہ سے متعلق وہ احکام "حاجت" ہیں جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان مقاصد کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہے۔

"ضرورت" سے کم تر درجہ کی مشقت کے لئے اصطلاح میں "حاجت" کا لفظ استعمال ہوتا ہے لیکن فقہاء کے یہاں اصطلاحی ضرورت کے موقع پر "حاجت" اور اس سے زیادہ اصطلاحی "حاجت" کے موقع پر "ضرورت" کا استعمال عام ہے۔

۳-- جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے وہ ضرورت ہیں اور جو "ضرورت" کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں وہ "حاجت" ہیں، اس طرح "ضرورت" خاص ہے اور "حاجت" میں مقابلتاً عموم ہے-- لیکن "ضرورت" اور "حاجت" کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہے کیونکہ "ضرورت" اور "حاجت" کا مدار مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے۔

۴-۵-- ضرورت و حاجت کا معتبر ہونا کتاب و سنت سے ثابت ہے اور اس کی وجہ سے محرمات جائز ہو جاتی ہیں۔

۶-- ضرورت و حاجت پر مبنی احکام کی حسب ذیل چار صورتیں ہوں گی۔

الف-- محرمات منصوصہ کے ذریعہ رفع اثم کیا گیا ہو تو یہ رخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔

ب-- محرمات منصوصہ کی کسی خاص صورت کو "نص" نے حرمت ہی سے مستثنیٰ کر دیا ہو اب یہ رخصت واجب ہوگی، اور حکم رفع حرمت کا ہوگا۔

ج-- محرمات منصوصہ کے عموم سے "ضرورت" کی بنا پر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو، اب بھی حکم رفع اثم کا

ہوگا اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

د۔۔قیاسی اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بنا پر کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو تو اب حکم "رفع حرمت" کا ہوگا اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اجتناب احوط ہوگا۔

۷۔۔۸۔۔ ضرورت و حاجت کے معتبر ہونے کی درج ذیل شرطیں ہیں:

۱۔اہون البلیتین کا انتخاب کیا جائے۔

۲۔دوسرے شخص کے حق میں اسی درجہ کا مفسدہ نہ جائے

۳۔مباح متبادل موجود نہ ہو

۴۔بقدر ضرورت رخصت سے فائدہ اٹھایا جائے

۵۔کسی نص کا بالکل ہی اہمال نہ ہوتا ہو۔

۶۔ضرورت کے تحت عارضی طور پر جائز قرار دیے جانے والے احکام میں یہ بھی ضروری ہے کہ ضرورت بالفعل پائی جائے۔

۹۔۱۰۔۔ضرورت اور حاجت کے بعض اسباب منصوص ہیں اور ان سے متعلق اکثر احکام بھی "نص" میں مذکور ہیں' یہ وہی ہیں جن کو اصولیین "عوارض اہلیت" یا اسباب رخص" کہتے ہیں۔

فقہاء کے یہاں عرف و عادت اور عموم بلوی ضروری اور حاجی احکام کی اصل بنیاد ہیں اور یہ اصول ضرورت ہی پر مبنی ہے۔

۱۱۔۱۲۔۔ "ضرورت و حاجت" کے تحت آنے والے احکام تمام ہی ابواب فقہ نیز حقوق العبادات اور معاملات میں بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔ البتہ حقوق العباد میں ضرورت کے موثر ہونے کے لئے بعض اضافی شرطیں بھی ہیں۔

۱۳۔۱۴۔۱۷۔۔حاجت ضرورت کے قائم مقام بعض اوقات ہوا کرتی ہے' البتہ ضرورت کی بنا پر حرام لعینہ کو جواز حاصل ہو جاتا ہے اور حاجت کی بنا پر حرام لغیرہ کی اجازت ہوتی ہے۔

شخصی حاجت' حاجت خاصہ اور حاجت عامہ تینوں ہی موثر ہیں' البتہ حاجت عامہ کی رعایت زیادہ کی جاتی ہے اور شخصی حاجت میں مشقت شدیدہ ہی کی صورت میں رعایت برتی جاتی ہے' نیز عمومی حاجت پر مبنی احکام مستقل احکام کی حیثیت رکھتے ہیں اور شخصی حاجت پر مبنی احکام عارضی اور استثنائی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

۱۵۔ علاج و معالجہ میں رخصت حاصل ہونے کے لئے حاجت کا تحقق کافی ہے' اصطلاحی ضرورت کا تحقق ضروری نہیں۔

۱۶۔ ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کلیہ کا خلاصہ یہ ہے :

(۱) **المشقۃ تجلب التیسیر**۔۔یہ قاعدہ منصوص ادلہ عبادات اور حقوق اللہ سے متعلق ہے اس قاعدہ کلیہ کے ذیل میں جو ذیلی قواعد آئے ہیں ان کا ماحصل یہ ہے :

الف۔۔تنگی' مشقت اور ضرورت احکام میں باعث سہولت ہے۔

ب--- ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت بقدر ضرورت ہوگی۔

ج--- مشقت و حرج کی وجہ سے کسی "نص" کا اہمال درست نہیں۔

(۲) دوسرا قاعدہ "الضرر یزال" غالبا حقوق الناس' معاملات اور اجتماعی و معلی احکام سے زیادہ متعلق ہے' اس قاعدہ کلیہ کے ذیل میں جو ضمنی قواعد آتے ہیں ان سے بحیثیت مجموعی درج ذیل امور منقح ہوتے ہیں:

الف۔ ضرر کو بقدر امکان دور کیا جائے۔

ب۔ دو میں سے کمتر ضرر" کو اور "ضرر عام" کے مقابلہ "ضرر" خاص کو گوارہ کیا جائے۔

ج۔ ایک "ضرر" کو دور کرنے کے لئے اسی درجہ کا دوسرا "ضرر" کا ارتکاب نہیں کیا جائے۔

د۔ دفع مفسدہ کو جلب منفعت پر ترجیح دی جائے۔

۱۸--- اجتماعی حاجت کی اہمیت زیادہ ہے اور ایسے مواقع پر بھی اجتماعی حاجت سے رخصت و سہولت حاصل ہو جاتی ہے کہ اسی درجہ کی مشقت و تنگی انفرادی اور شخصی حیثیت میں معتبر نہیں۔

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) دیکھئے : تاج العروس جلد ۳' صفحہ ۳۹-۳۴۸' لسان العرب جلد ۴' صفحہ ۸۲-۴۸۳' مجمع البحرین جلد ۳' صفحہ ۳۷۳ مادہ "ضرورت"

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی' صفحہ ۱۷۷

(۳) فرزیون البصائر جلد ۱' صفحہ ۲۷۷

(۴) المدخل الفقہی العام ۱۔

(۵) اصول الفقہ لابی زہرہ' ص ۳۴۸

(۶) علم اصول الفقہ للخلاف' صفحہ ۱۹۹

(۷) الموافقات جلد ۲' صفحہ ۴-۵

(۸) ہدایہ جلد ۱' صفحہ ۲۰

(۹) ہدایہ جلد ۱' صفحہ ۶

(۱۰) ہدایہ جلد ۱' صفحہ ۲۶

(۱۱) ہدایہ" جلد ۱ صفحہ ۳۰

(۱۲) ہدایہ' جلد ۱ صفحہ ۳۸

(۱۳) ہدایہ' جلد ۳ صفحہ ۳۸

(۱۴) ہدایہ' جلد ۳ صفحہ ۳۹

(۱۵) تاج العروس ۲۴-۲۵ر۲' مادہ "حرج"

(۱۶) الموافقات جلد ۲ صفحہ ۵

(۱۷) الاشباہ والنظائر للسیوطی' صفحہ ۱۷۶

۱۸۰) حموی' جلد ۱ صفحہ ۲۷۷

(۱۹) اصول الفقہ لابی زہرہ' صفحہ ۳۹-۳۴۸

(۲۰) علم اصول الفقہ للخلاف' صفحہ ۲۰۲

(۲۱) الموافقات' جلد ۲ صفحہ ۵' اسی طرح ملاحظہ ہو: الاحکام

فی اصول الاحکام للآمدی جلد ۳، صفحہ ۲۷۳

(۲۲) المحصول فی علم الاصول جلد ۵ صفحہ ۱۶۱، مع تحقیق طٰہ جابر فیاض العلوانی۔

(۲۳) البحر المحیط جلد ۵ صفحہ ۲۱۱

(۲۴) الاشباہ و النظائر للسیوطی، صفحہ ۱۷۶، غمز عیون البصائر جلد ۱ صفحہ ۲۵۷

(۲۵) اصول الفقہ لابی زھرہ، ص ۳۰

(۲۶) قواعد الاحکام، ج ۲ ص ۷

(۲۷) قواعد الاحکام جلد ۲ ص ۷، ۸

(۲۸) دیکھئے: قواعد الاحکام، ج ۲ ص ۹، ۱۰

(۲۹) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۶۹-۱۶۸

(۳۰) الموافقات، ج ۱، ص ۲۱۴

(۳۱) سورہ بقرہ - ۸۵

(۳۲) سورہ حج - ۷۸

(۳۳) مسند احمد، عن ابی امامہ ۲۶۶ر۵، عن عائشہ ۱۱۶ر۶

(۳۴) بخاری، باب صب الماء علی البول فی المسجد

(۳۵) بخاری کتاب العلم، باب ما کان النبی ﷺ یتخول بالموعظۃ

(۳۶) مسند احمد عن ابی قتادۃ عن الاعرابی ۷۹ر۳

(۳۷) بخاری کتاب المناقب، باب صفۃ النبیﷺ

(۳۸) تیسیر التحریر، ج ۲ ص ۳۱۳

(۳۹) فواتح الرحموت ج ۱ ص ۱۶۶

(۴۰) دیکھئے: تیسیر التحریر، ج ۲ ص ۳۳۲

(۴۱) المستصفیٰ، ج ۱، ص ۹۰

(۴۲) دیکھئے: کشف الاسرار للبزدوی، ج ۱، ص ۲۶۹، ۴، بحث "مرض"۔

(۴۳) اصول السرخسی، ج ۱، ص ۱۱۸

(۴۴) تیسیر التحریر، ج ۲ ص ۲۲۸

(۴۵) کشف الاسرار، ج ۲ ص ۵۹۲

(۴۶) دیکھئے: تیسیر التحریر، ج ۲ ص ۲۸

(۴۷) اصول السرخسی، ج ۱ ص ۱۳۰

(۴۸) الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی، ج ۱، ص ۱۳۳

(۴۹) ای ترک القیاس

(۵۰) اصول السرخسی، ج ۲ ص ۲۰۳

(۵۱) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۱

(۵۲) البحر المحیط، ج ۱ ص ۳۳۰

(۵۳) دیکھئے: شرح التلویح علی التوضیح، ج ۲، ص ۱۲۸۔

(۵۴) ابن نجیم نے اس کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: وقد تراعی المصلحۃ لغلبتھا علی المفسدۃ۔ (۵۵) الاشباہ و النظائر للسیوطی ص ۱۷۳

(۵۶) کشف الاسرار ج ۴ ص ۲۶۳

(۵۷) الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۱ ص ۱۳۵

(۵۸) اصول السرخسی، ج ۱ ص ۲۲-۱۲۱

(۵۹) کشف الاسرار، ج ۴ ص ۲۵۷

(۶۰) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۷

(۶۱) قاضی خان علی حاشیہ الہندیہ، ج ۱ ص ۱۷

(۶۲) الفتاوی الہندیہ، ج ۵ ص ۳۱-۳۳۰

(۶۳) الفتاوی الہندیہ، ج ۵ ص ۳۵۵

(۶۴) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۷۵-۱۷۴، لابن نجیم

(۶۵) التوضیح و التلویح، ج ۲ ص ۱۲۸

(۶۶) الاشباہ و النظائر، ص ۸۴-۸۳

(۶۷) الفقہ الاسلامی و ادلتہ، ج ۳ ص ۱۸-۵۱۷

(۶۸) کشف الاسرار، ج ۴ ص ۲۰-۱۹

(۶۹) المحصول فی علم الاصول، ج ۵ ص ۳۴۹

(۷۰) رسائل ابن عابدین، ج ۲ ص ۱۳۰

(۷۱) التوضیح و التلویح، ج ۲ ص ۱۳۸

(۷۲) الاشباہ و النظائر قاعدہ "الضرر یزال" دیکھا جائے

(۷۳) الفقہ الاسلامی و ادلتہ، ج ۳ ص ۵۱۴

(۷۴) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۶

(۷۵) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۹، لابن نجیم مع الغمز، ج ۱ ص ۲۹۳

(۷۶) حوالہ سابق

(۷۷) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۸۰

(۷۸) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۹

(۷۹) المدخل الفقہی العام للزرقاء، ج ۲ ص ۹۹۷

(۸۰) الموافقات فی اصول الاحکام ج ص ۱۳۳

(۸۱) اصول الفقہ لابی زہرہ، ص ۳۰

(۸۲) المدخل الفقہی العام، ج ۲ ص ۹۹۹

(۸۳) ان دو اساسی قواعد کے تحت ذیلی قواعد کے اندراج میں شیخ زرقاء سے استفادہ کیا گیا ہے، (المدخل الفقہی العام، ج ۲ ص ۹۹۹-۹۹۷)... مگر ان اساسی قواعد کے محل اور ذیلی قواعد کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا ہے، وہ اور بعض ذیلی قواعد کا اضافہ راقم کی طرف سے ہے۔

واللہ یوفق وھو المستعان

ضرورت و اضطرار کی بابت چند نکات و سوالات بحث و نظر کی روشنی میں

از-- جناب مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب
جامعہ اسلامیہ عربیہ' ہتھورا' باندہ

قرآن میں مضطر اسی شخص کو کہا گیا ہے جس کی جان خطرے میں پڑ جائے۔

قرآن :

قرآن و حدیث کی رو سے "مضطر" صرف اس شخص کو ماننا جس کی جان خطرے میں ہو درست نہیں ہے۔

یوں تو قرآن کریم میں اضطرار و ضرورت اور زحمت و دشواری جیسے حالات کا تذکرہ بہت سی آیات میں آیا ہے(سورۃ بقرہ آیت-۱۸۵' سورہ مائدہ آیت-٦' سورہ حج آیت ۷۸' سورہ توبہ آیت ۹۱) مگر خصوصیت سے "مضطر" کا تذکرہ خاص مفہوم میں پانچ جگہ آیا ہے اور ان مواقع میں بھی لفظ "ضرورت" یا "مضطر" نہیں آیا ہے بلکہ "اضطر" (فعل مجہول) اور "اضطررتم" آیا ہے اور جن پانچ جگہوں میں یہ لفظ آیا ہے سیاق کھانے پینے کا اور کھانے پینے کی حرام چیزوں کا ہے اور اس حال کی وجہ سے گنجائش کا تذکرہ کیا گیا ہے' اگرچہ ان مواقع میں آنے والے الفاظ میں کچھ فرق و اختلاف بھی ہے مثلاً ایک آیت میں اضطرار کے ذکر کے ساتھ اس کے سبب کا بھی تذکرہ آیا ہے۔

فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم(سورۃ المائدہ آیت ۳)

جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے (اور اس وجہ سے اشیاء بالا کو کھالے) بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں۔

بقیہ جگہوں میں بعض دوسری قیود آئی ہیں۔

فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ۔ (سورۃ البقرہ- ۱۷۳' سورۃ الانعام- ۱۴۵' سورۃ النحل- ۱۱۵)

جو شخص (بھوک سے بہت ہی) بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو (کھانے میں) طالب لذت ہو اور نہ (قدر ضرورت و حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو (اس حالت میں ان چیزوں سے کھانے میں بھی) اس شخص کے کچھ گناہ نہیں ہوتا اور ایک جگہ دونوں قیدوں کے بغیر صرف اس حال اور اس کے حکم کا تذکرہ کیا ہے۔

و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ(سورۃ الانعام- ۱۱۹)

اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلادی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہے۔

ان سب آیات میں "اضطرار" کا تذکرہ تو ہے مگر لفظ "مضطر" نہیں۔ البتہ حدیث میں ضرور یہ لفظ آیا ہے' حضرت علیؓ کی ایک روایت ہے۔

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر(ابوداؤد' البيوع باب بيع المضطر مسند احمد ١/ ١١٦' و جامع الاصول ١/ ٥٢٨)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مضطر کی خرید و فروخت سے منع فرمایا ہے۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر سے نقل کیا گیا ہے۔

لا تبتع من مضطر شيئا لسان العرب ٣/ ٤٨٤) کسی مضطر سے کچھ نہ خریدو

مذکورہ آیات میں سیاق کے مطابق مضطر اسی کو کہا گیا ہے جس کی جان خطرے میں پڑچکی ہو' اگرچہ آخری آیت کچھ عموم رکھتی ہے(نظریہ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ٣٥) اس لئے کہ دوسری آیات سے اس کے الفاظ مختلف ہیں۔ پہلا حصہ بھی **و قد فصل لكم ما حرم عليكم** اور دوسرا حصہ بھی **الا ما اضطررتم اليه**' ابوبکر جصاص رازی فرماتے ہیں:

و الضرورة المذكورة في الآية منتظمة لسائر المحرمات و ذكره لها في الميتة و ما عطف عليها غير مانع من اعتبار عموم الآية في سائر المحرمات۔ (احکام القرآن جصاص ١/ ١٢٩' و نظریہ الضرورۃ ص۔ ٤٧)

یعنی اس آیت میں مذکورہ ضرورت تمام محرمات کو شامل ہے اور بعض آیات میں مردار وغیرہ کے سیاق میں اس کا تذکرہ اس آیت کے عموم سے مانع نہیں ہے۔

اسی لئے احناف اور حنابلہ و ظاہریہ اور بہت سے لوگ بقول صاحب مغنی تمام علماء اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حکم عام ہے' کچھ تو آیت کی وجہ سے اور کچھ قیاس کی وجہ سے بھی(٩)

اور روایات میں جو یہ لفظ آیا ہے اس کے متعلق کسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا اور نہ سوچا جاسکتا ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو کہ جان کے خطرے سے دوچار و مجبور ہے۔ ظاہر ہے کہ جان کی رو سے جس کو مضطر کہا جاتا ہے یا جس کو قرآن کریم میں مضطر کہا گیا ہے وہ تو ایسا شخص ہے کہ جس کو کھانے پینے کی چیز اس طرح میسر نہ ہو کہ وہ اس سے جان کو محفوظ رکھ سکے' بلکہ وہ اس کا ایسا محتاج ہو کہ اس کی وجہ سے لب مرگ ہو۔

مگر جو آدمی خرید و فروخت کے باب میں مجبور و مضطر ہو اس کے لئے یہ حال ضروری نہیں اور نہ وہ اس قسم کا مضطر ہی مانا جائے گا بلکہ وہ بھوک کی وجہ سے لب مرگ ہوئے بغیر اس حال سے دوچار ہوتا ہے اور اسے خرید یا فروخت کے حق میں مضطر قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ شراح نے بھی اس قسم کی گفتگو اس کے تحت فرمائی ہے اور اس کے مطابق حکم ذکر فرمایا ہے۔

خطابی وغیرہ نے (دو مفہوم ذکر کئے ہیں) ایک تو اس کو "مکرہ" کے معنی میں لے کر مکرہ و اکراہ اور جبر و زبردستی کی بیع کا حکم ذکر کیا ہے اور دوسرے یہ کہ قرض وغیرہ اپنی کسی ضرورت کی وجہ سے آدمی مجبور ہو کر اپنی کسی چیز کو فروخت کرے اور اصل قیمت سے کم پر' تو

اس کو منع کیا گیا ہے اگرچہ خرید و فروخت کا معاملہ کرنے پر بیع ہو جاتی ہے یعنی مفید ملک ہوتی ہے (جامع الاصول ۱ر۵۲۸-۵۲۹' وبذل المجہود ۱۵ر۳۹-۴۰) اور اس کی پوری وضاحت "در مختار و رد المحتار" کی عبارت سے ہوتی ہے:

و بیع المضطر و شراوہ فاسد' هو ان یضطر الرجل الی طعام او شراب او لبس او غیرها و لا یبیعها البائع الا باکثر من ثمنها بکثیر و کذلک فی الشراء منه - ای من المضطر مثل لبیع المضطر ای بان اضطر' الی بیع شئی من ماله و لم یرض المشتری الا بشرائه بدون ثمن المثل بغبن فاحش' و مثاله لو الزمه القاضی بیع ماله لایفاء دینه او الزم الذی بیع مصحف او عبد مسلم و نحو ذلک (شامی ۵ر۵۹)

یعنی مضطر کی بیع و شراء فاسد ہے۔ یعنی آدمی کسی کھانے پینے وغیرہ کی چیز کو زیادہ قیمت میں خریدنے پر مجبور ہو' اسی طرح وہ صورت ہے جب کہ قاضی کسی کو فروخت کرنے پر مجبور ہو' اسی طرح وہ صورت ہے جب کہ قاضی کسی کو قرض کی ادائیگی کے لئے اپنا سامان بیچنے پر مجبور کرے یا ذمی کو مجبور کرے کہ وہ اپنے پاس موجود قرآن مجید کے نسخے کو یا مسلمان غلام کو فروخت کر دے۔

اس موضوع پر مولانا ظفر احمد صاحب "اعلاء السنن" میں اچھی بحث کی ہے جس میں انہوں نے خطابی کی تفصیل میں مضطر کو یا اس کی دوسری صورت کو "محتاج" کے مفہوم میں قرار دیا ہے آگے حاجت و محتاج کی کچھ تفصیل آنے والی ہے' اور بھوک سے مضطر کے لئے کم از کم خریدار کی کئی صورت ذکر کی ہے (اعلاء السنن ۱۴ر۲۰۳ تا ۲۰۸)

ان دو روایتوں کے علاوہ بھی اس لفظ کا استعمال کافی آیا ہے اور اکثر قرآن مجید کی طرح فعل ہی استعمال کیا گیا ہے۔ اور لفظ "مضطر" بمعنی "جان در خطر" بظاہر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں کہیں نہیں آیا۔ یا یہ کہ صحاح ستہ وغیرہ میں نہیں آیا ہے ہاں بعض صحابہ کی زبان سے اس مفہوم میں یہ لفظ نقل کیا گیا ہے' احادیث میں صحابہ کی ایک جماعت کا جو قصہ آیا ہے کہ غزوہ کے سفر میں تھے اور فاقہ سے دوچار تھے تو اچانک ایک ساحل پر بہت بڑی مچھلی ان کو مل گئی اس میں حضرت ابو عبیدہ کا یہ جملہ نقل کیا گیا ہے۔

جیش رسول الله صلی الله علیه وسلم و فی سبیل الله عزوجل و نحن مضطرون (نسائی' کتاب الصید باب میتة البحر)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا لشکر ہے' اور اللہ کے راستے میں نکلا ہوا ہے' اور ہم بھوک سے مجبور و بیتاب ہیں۔

عموماً "اضطرار" کا لفظ یا "ضرورۃ" کا لفظ بھی آیا ہے اور یہ الفاظ بھی اصطلاحی مفہوم میں نہیں آئے ہیں۔ بلکہ مجبوری اور ضرورت کے وسیع مفہوم میں۔۔۔۔ اور اگر کہیں مفہوم تنگ ہے اور اصطلاحی مفہوم کی شان رکھتا ہے تو وہاں "اضطرار" جان کے خطرے کا نہیں بلکہ کسی دوسری انسانی ضرورت و تقاضے کی وجہ سے ہے اور ایسی ضرورت کی وجہ سے جو کہ بھوک کی طرح جان لیوا نہیں کہی جا سکتی ہے (اور نہ ہو سکتی ہے (ملاحظہ ہو المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث) مثلاً سفر میں جب اپنے پاس کھانا پکانے کے برتن موجود نہ ہوں اور نہ مسلمانوں سے مل سکیں تو دوسروں کے برتن استعمال کرنے کی بابت آیا ہے۔

اذا اضطررتم الیها فاغسلوها بالماء (مسند احمد ۲ر۱۸۴) جب تم ان برتنوں کے استعمال پر مجبور ہو تو ان کو پانی سے دھو لیا کرو۔

یہ "اضطرار" ظاہر ہے کہ جان لیوا نہیں کہا جاسکتا جس ضرورت کی وجہ سے ہے اس کا حل نکل سکتا ہے' بغیر پکائے بھی کھایا جاسکتا ہے اور بعض اشیاء برتن کے بغیر بھون کر بھی کھائی جاسکتی ہیں۔

اسی طرح صحابہ کے کلام میں متعہ کی حلت کے سلسلہ میں آیا ہے۔

انها كانت رخصة لمن اضطر اليها (مسلم كتاب النكاح) یہ ان لوگوں کے لئے ایک رخصت تھی جو کہ اس کے لئے مجبور ہی ہو جائیں (یوں کہ اگر ایسی کوئی شکل اختیار نہ کریں تو زنا میں پڑنے کا قوی اندیشہ ہو) اسی طرح حاجی اگر لباس کے استعمال کرنے پر مجبور ہو تو اس کے بیان میں یہ لفظ آیا ہے:

اذا اضطر الى لبس من شئى من الثياب التى لا بدله منها (موطا امام مالک- كتاب الحج- ماجاء فيمن احصر بغير عذر)

(حاجی جب کہ کسی ایسے کپڑے کے پہننے پر مجبور ہو جائے جو کہ اس کے لئے ضروری ہو)۔

جمعہ کی بابت ارشاد نبوی معروف ہے:

مسند احمد ۲/۲
من ترک الجمعه ثلاثا من غير ضرورة جو آدمی بغیر ضرورت یعنی شدید عذر کے تین جمعہ چھوڑ دے۔

ان مواقع میں بھی یہ لفظ خرید و فروخت کے موقع کی طرح جان کے خطرے کے معنی و مفہوم میں نہیں ہے بلکہ انتہائی ضرورت و مجبوری کے مفہوم میں لایا گیا ہے۔

قرآن و حدیث کی رو سے مضطر کا مصداق

خلاصہ یہ کہ اگرچہ قرآن کریم کی اکثر آیات میں یہ لفظ کھانے پینے کے سیاق میں آنے کی وجہ سے جان کے خطرے کے معنی میں آیا ہے اور اسی وجہ سے فقہاء اضطرار و ضرورت کی تعریف میں حصر کردیا کرتے ہیں مگر (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ' از خیل صفحہ ۲۰۶) قرآن کریم و حدیث و آثار صحابہ کے استعمال کی رو سے ہی یہ ثابت ہوتا ہے کہ مضطر صرف وہ شخص نہیں ہے جس کی جان کھانے و پینے کی وجہ سے خطرے میں ہو بلکہ کسی دوسری وجہ سے جس کی جان خطرے میں ہو وہ بھی مضطر ہے۔

اسی لئے بعض فقہانے ضرورت کی تعریف میں فرمایا ہے۔

هى بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قارب كالمضطر للاكل واللبس بحيث لو بقى جائعا او عريانا لمات او تلف عضو منه (ايضا نقلا عن الزركشى والسيوطى)

ضرورت آدمی کا ایسے حال کو پہنچ جاتا ہے کہ اس حال میں وہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہیں کرتا تو یا تو مرجائے گا یا مرنے کے قریب پہنچ جائے گا جیسے کھانے یا پہننے کے لئے مجبور شخص کہ اگر وہ بھوکا رہے یا ننگے بدن رہے تو یا تو مرجائے یا اس کا کوئی عضو تلف و ضائع ہو جائے۔

اکراہ بھی اضطرار ہے

اور کم از کم فقہ حنفی کی ہر اصولی کتاب میں "عزیمت و رخصت" کے بیان میں اس شخص کو مضطر قرار دیا گیا ہے جس کو جان یا عضو کے تلف کرنے کی دھمکی دے کر مردار کے کھانے پر، روزہ و نماز کے توڑنے پر یا کلمہ کفر کہنے پر یا اسی طرح کے چند اور کاموں پر مجبور کیا جائے (حسامی مع نظامی صفحہ ۶۱ - ۶۳' ونور الانوار صفحہ ۱۶۹ - ۱۷۲) اگرچہ اس بحث میں "اکراہ و مکرہ" کا لفظ آیا ہے مگر مراد اس سے "اضطرار و مضطر" ہی ہے اس لئے کہ اکراہ وغیرہ کی وجہ سے بھی اضطرار پیدا ہوتا ہے' ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں "جان کا خطرہ" تو ہے مگر کھانے و پینے کی وجہ سے نہیں بلکہ ظالم کے اکراہ و زبردستی کی وجہ سے اور یوں کہ اگر اس چیز کو کھاتا پیتا نہیں جس پر مجبور کیا جارہا ہے تو جان چلی جائے گی یعنی کھانا پینا میسر نہ ہونے کی وجہ سے جان جانے کا معاملہ نہیں' بلکہ جو چیز سامنے ہے اس کو نہ کھانے کی وجہ سے جان دینے کا معاملہ ہے "الاشباہ" میں پانچویں قاعدہ "الضرر یزال" کے تحت ضمنی قواعد کے بیان میں آیا ہے۔

الاولی: الضرورة تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بکلمة الکفر للاکراہ و کذا اتلاف المال (الاشباہ صفحہ ۸۵)

پہلا قاعدہ یہ ہے (جو کہ اس باب کا سب سے مشہور و معروف قاعدہ ہے) کہ ضرورت یعنی اضطرار۔ محظورات یعنی محرمات کو مباح و جائز بنادیتا ہے اسی وجہ سے شدید فاقہ و بھوک کے حال میں مردار کا کھانا جائز ہے اور شراب کے ذریعہ لقمہ کو حلق سے نیچے اتارنا' اور اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر زبان سے کہنا یا کسی کے مال کو ضائع کرنا وغیرہ۔

اور مشہور حنفی فقیہ ابوبکر جصاص رازی نے اپنی معروف تفسیر احکام قرآن کے اندر سورہ بقرہ کی آیت اضطرار کے تحت ضرورت کے معنی بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے -- "**و قد انطوی تحته معنیان۔**" اس کے تحت دو شکلیں آتی ہیں پھر ایک شکل بھوک کی وجہ سے اضطرار اور مردار کے کھانے کی اور دوسری اکراہ کی وجہ سے ذکر کی ہے اور فرمایا ہے "**و کلا المعنین مراد بالآیة عندنا لاحتمالھما۔**" اور ہمارے نزدیک آیت سے دونوں معنی مراد ہیں اس لئے کہ آیت دونوں کو محتمل ہے (احکام القرآن للجصاص جلد ۱ صفحہ ۱۲۹)

زندگی سے گہرا تعلق رکھنے والی چیز کا خطرہ بھی اضطرار پیدا کرتا ہے

اسی طرح وہ شخص بھی مضطر ہے جس کی کوئی بھی ایسی چیز شدید خطرے سے دوچار ہو جس کا اس کی زندگی سے گہرا تعلق ہے اور جس کی بقاء و حفاظت پر خود اس کی زندگی اور اس کی بقاء موقوف ہو اور اس کے خطرے سے دوچار ہونے کی وجہ سے خود اس کی بقاء و زندگی بھی خطرے میں ہو۔ اس لئے خود ان چیزوں کی حفاظت میں وہ جو بھی اقدام کرے اور جو بڑے سے بڑا نقصان کر بیٹھے نہ صرف یہ کہ اس پر کوئی گناہ نہیں بلکہ اس پر دنیا کا بھی کسی طرح کا کوئی مواخذہ و ضمان نہیں۔

اصول فقہ کی قدیم و جدید کتابوں میں شریعت کے اندر جو مصالح ملحوظ ہوتے ہیں -- ان کے بیان میں ہم کو یہ تصریح ملتی ہے۔

لقد استھدفت الشریعۃ الاسلامیۃ المحافظۃ علی امور خمسۃ عرفت بالکلیات الخمس او الضروریات الخمس' و ھی الدین و النفس و النسل و العقل و المال الا ان وسیلۃ المحافظۃ علی ھذہ الامور تتدرج فی مراتب ثلاثۃ حسب اھمیتھا و خطورتھا و ھذہ المراتب تعرف لدی علمائنا بالضروریات و الحاجیات و التحسینات (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ للزحیلی' صفحہ ۵۲' اس قسم کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فواتح الرحموت ۲ ر ۲۶۲' والمصادر الشرعیۃ فیما لانص فیہ صفحہ ۵۶'۵۸)

شریعت اسلامیہ نے انسانوں اور انسانی زندگی سے متعلق پانچ چیزوں کی حفاظت کو بڑی اہمیت دی ہے جس کو کلیات خمسہ یا ضروریات خمسہ کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے اور وہ پانچ چیزیں ہیں: (۱) دین' (۲) نفس (جان)' (۳) نسل (اہل و عیال)' (۴) عقل اور (۵) مال۔

اور ان کی حفاظت کے لئے مختلف قسم کے وسائل کو مشروع کیا ہے اور ان وسائل کو ایک درجہ میں نہیں رکھا ہے بلکہ ان کو مرحلہ وار تین درجوں و مرتبوں میں رکھا ہے۔ اول ضروریات' دوم حاجیات' سوم تحسینات۔

ان پانچ بنیادی ضروریات کے لئے وسائل ضرورت' حاجت اور تحسین کے تینوں مراتب میں سے کسی ایک رتبہ کے ہونگے اور ان پانچوں ضروریات میں وسائل کا حکم اپنے اپنے درجہ کے مطابق ایک ہی ہوگا۔ یعنی وہ وسائل جو کہ "ضروری" درجہ رکھتے ہیں' وہ خواہ دین سے تعلق رکھتے ہوں یا جان و مال یا نسل و عقل سے۔ سب سے تعلق رکھنے والے ضروری وسائل کا حکم ایک ہے۔ "حاجیات" کا ایک اور اسی طرح "تحسینات" کا بھی حکم ہے۔ اسی لئے ضروریات کی تعریف میں کہا گیا ہے:

الضروریات ھی التی تتوقف علیھا حیاۃ الناس الدینیۃ و الدنیویۃ بحیث اذا فقدت اختلت الحیاۃ فی الدنیا و ضاع النعیم و حل العقاب فی الآخرۃ۔ ("نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ" للزحیلی صفحہ ۵۲)

ضروریات کے نام سے وہ وسائل موسوم کئے جاتے ہیں جن پر انسانوں کی دینی و دنیوی زندگی اس طرح موقوف ہوتی ہے کہ ان وسائل کا فقدان آدمی کی زندگی کو گویا ختم کردیتا ہے اور سکون و راحت کو چھین لیتا ہے یہ تو دنیا میں ہوتا ہے اور آخرت میں آدمی اس کی وجہ سے سزا کا مستحق قرار پاتا ہے

اور مال سے متعلق "ضروریات کی بابت کہا گیا ہے--- مال کو حاصل کرنے کے لئے ہی طلب رزق کے سلسلہ کی جدوجہد کا اور لوگوں سے معاملات کا حکم دیا گیا ہے اور پھر اس کی حفاظت کی غرض سے ہی چوری کی سزا یہ رکھی گئی ہے کہ چور کا ہاتھ گٹوں سے کاٹ دیا جائے اور معاملات میں دھوکہ دہی نیز غصب و سود وغیرہ جیسے امور کو حرام قرار دیا گیا ہے' اور کوئی آدمی کسی کا کوئی سامان ضائع و تلف کردے تو اس کا ضمان واجب کیا گیا ہے اور یہ سب اس لئے کہ مال انسانی زندگی کی ایک اساس و بنیاد ہے (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ للزحیلی صفحہ ۶۴

وسائل کے مذکورہ تین مراتب بھی ان کی صورت وغیرہ کی رعایت میں رکھے گئے ہیں اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ "ضروری" سے نیچے کے مرتبہ کی چیزیں ضروری ولازم نہیں ہوتیں بلکہ وہ بھی ضروری ہوتی ہیں مگر ان میں گنجائش کچھ زیادہ ہوتی ہے مثلاً نماز کے

لئے پاکی وغیرہ کا مسئلہ تحسینات کے تحت ذکر کیا جاتا ہے۔اسی طرح اجنبیہ کی طرف نظر کا مسئلہ حاجیات کے تحت آتا ہے اور ان سب کے احکام لزومی ہیں بس یہ کہ پہلے درجہ و مرتبہ کی رعایت میں یہ لزوم متاثر ہوجاتا ہے۔

جیسے کہ پہلے مرتبہ کے تحت پانچوں امور سے متعلق وسائل میں بھی فرق کرلیا جاتا ہے اور کبھی ایک امر کے متعلق ضروریات کے درمیان میں بھی فرق ہوجایا کرتا ہے' مثلاً دین کے بارے میں "ضرورت" کو جان سے متعلق ضرورت پر مقدم رکھا گیا ہے اسی لئے جان کی حفاظت کی خاطر اور اس کے خوف کی وجہ سے جہاد سے اعراض کی اجازت نہیں ہے اور جان کی حفاظت کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے اگرچہ عقل کی حفاظت کی خاطر شریعت نے اس کو حرام قرار دیا ہے۔

اسی طرح ایک آدمی کی جان کی حفاظت وبقاء کے مقابلے میں پوری جماعت کی جان کی حفاظت وبقاء اہم ہے اور اس کو ترجیح دی جائے گی (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۴۰ تا۴۵)

بہرحال بات یہ کہی جارہی تھی کہ صرف "جان ہی کا خطرہ" میں ہونا اضطرار کا باعث نہیں مانا گیا ہے بلکہ انسان اور اس کی زندگی سے متعلق دوسری اشیاء کا بھی خطرہ میں ہونا اضطرار تسلیم کیا جائے گا اور اس پر اضطرار کا حکم لگایا جائے گا۔گزشتہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہے اور وہ روایات صراحت سے اس پر دلالت کرتی ہیں جن میں ایسی کسی چیز کے خطرہ میں پڑجانے یا متاثر ہونے پر دفاع کی غرض سے اقدام قتل تک کی یا کوئی دوسرا جسمانی نقصان پہونچانے کی اجازت دی گئی ہے یا یہ فرمایا گیا ہے کہ دفاع و حفاظت میں اگر جان چلی جائے تو آدمی شہید ہے ایک بہت مشہور روایت ہے ارشاد نبوی ؐ ہے:

من قتل دون دینہ فھو شھید و من قتل دون دمہ فھو شھید و من قتل دون مالہ فھو شھید و من قتل دون اھلہ فھو شھید۔ (مشکوۃ صفحہ ۳۰۲ بحوالہ ابوداؤد' نسائی و ترمذی)

اگر کسی آدمی کی جان اپنے دین کی طرف سے دفاع میں یا جان و مال و اہل کی طرف سے دفاع و حفاظت میں چلی جائے تو وہ شہید ہے۔

اسی قسم کی نصوص و امور کی وجہ سے علماء نے انسانی زندگی سے متعلق پانچ امور کو اہمیت دی ہے اور پھر احکام کی وہ تفصیل کی ہے جو کہ پیچھے گزر چکی ہے اس حدیث میں ان میں سے چار کا تذکرہ ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ نے نقل فرمایا ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ سے عرض کیا کہ اگر کوئی آدمی میرا مال لے لینا چاہے تو میں کیا کروں؟ فرمایا: تم اس کو اپنا مال مت دو' عرض کیا: اگر وہ مجھ سے جنگ پر آمادہ ہوجائے تو؟ آپ نے فرمایا: تم بھی اس سے جنگ کرو۔ عرض کیا: پھر اگر وہ مجھ کو قتل کردے (تو میرا کیا ہوگا)؟ فرمایا: تم شہید ہوگے۔ عرض کیا: اور اگر میں اس کو قتل کردوں؟ فرمایا: وہ جہنم میں جائے گا (مشکوۃ صفحہ ۳۰۵ بحوالہ مسلم شریف) (یعنی تمہارا اس کو قتل کرنا جائز و مباح ہے اور تم پر کوئی مواخذہ و گناہ نہ ہوگا۔) (حاشیہ مشکوۃ بحوالہ لمعات)

بعض حضرات نے اس سیاق میں حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت بھی ذکر کی ہے:

لو اطلع فی بیتک احد و لم تاذن له فخذفته بحصاۃ ففقأت عینه ما کان علیک من جناح (مشکوۃ بحوالہ صحیحین)

اگر تمہارے گھر میں تمہاری اجازت کے بغیر کوئی جھانکے اور تم اس کو کنکری سے مار کر اس کی آنکھ پھوڑ دو تو تمہارے اوپر کوئی گناہ نہ ہوگا۔ اس روایت میں آنکھ پھوڑ دینے کے اقدام کی اجازت "آبرو" کی حفاظت کی خاطر ہے۔

اضطرار اور ضرورت کی تعریف بعض معاصر محققین کے نزدیک

چونکہ شرعاً اضطرار اس میں محصور نہیں کہ آدمی کی جان خطرہ سے دوچار ہو' یہی وجہ ہے کہ معاصر محققین نے تمام تفصیلات و تعریفات کے جائزہ کے بعد ضرورت و اضطرار کی تعریف یوں اختیار کی ہے:

انها خوف الهلاک او الضرر الشدید علی احد الضروریات للنفس او الغیر یقینا او ظنا ان لم یفعل مایدفع به الهلاک او الضرر الشدید (نظریة الضرورة الشرعیة۔ جمیل صفحه ۲۸)

ضرورت یہ ہے کہ آدمی کسی ایسی چیز سے دوچار ہو کہ اگر وہ اس کے دفعیہ کا مناسب انتظام نہیں کرتا تو اس کی وجہ سے اس کو جان یا دوسرے امور سے متعلق ضروریات میں سے کسی ایک کے مکمل ضیاع و تباہی کا یا شدید نقصان پہونچنے کا۔ یقین یا گمان غالب ہو'

زحیلی کی تعریف میں آنے والے الفاظ مزید کچھ وضاحت کرتے ہیں اگرچہ بعض پہلو سے اس میں کمی ہے: (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۲۷)

الضرورة هی ان تطرا علی الانسان حالة من الخطر او المشقة الشدیدة بحیث یخاف حدوث ضرر او اذی بالنفس او بالعضو او بالعرض او بالعقل او بالمال و توابعها و یتعین او یباح عندئذ ارتکاب الحرام او ترک الواجب او تاخیره عن وقته' دفعا للضرر عنه فی غالب ظنه ضمن قیود الشرع (نظریة الضرورة الشرعیة للزحیلی صفحه ۶۷ - ۶۸)

ضرورت یہ ہے کہ آدمی خطرہ یا شدید مشقت کے کسی ایسے حال سے دوچار ہو کہ اسکی وجہ سے اس کو جان' یا عضو' یا آبرو' یا عقل' یا مال یا ان کے متعلقات کی بابت کسی نقصان و تکلیف کا اندیشہ ہو اور اس نقصان و تکلیف کو حدود شرع کے اندر رہتے ہوئے --- دفع کرنے کے لئے غالب گمان یہ ہو کہ حرام کا ارتکاب کرنا ہوگا یا کسی واجب کو ترک کرنا ہوگا یا وقت سے اس کو موخر کرنا ہوگا۔ (ورنہ اس نقصان سے بچا نہیں جاسکتا)

اس سلسلہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ علیہ الرحمہ نے چند جملوں میں بڑی بصیرت افروز بات فرمائی ہے۔ وہ اپنے فتاوی میں ایک موقع پر فرماتے ہیں:

و من استقرأ الشریعة فی مواردها و مصادرها و جمعها مبنیة علی قوله تعالی "فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیه) -- و قوله (فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم) فکل ما احتاج الناس الیه فی معاشهم و لم یکن سببه معصیة- و هی ترک واجب او فعل محرم- - لم یحرم علیهم لانهم فی معنی المضطر الذی لیس بباغ و لا عاد" (نظریة

الضرورۃ الشرعیۃ صفحہ ۳۹' مجموعۃ الفتاوی ۲۹ تا ۱۳۴)

شریعت کے جملہ احکام کا مطالعہ و احاطہ کرنے والا یہ محسوس کرتا ہے کہ شریعت کے سارے احکام حق تعالی کے دو ارشادات پر مبنی ہیں جن میں یہ بات آئی ہے کہ جو آدمی مجبور ہی ہو جائے اور وہ غلط کار نہ ہو تو اس کے لئے بڑے عفو و کرم کا معاملہ ہے وہ گناہگار نہیں ہوتا۔ لہذا لوگ اپنی زندگی میں جس چیز کے بھی ضرورت مند ہوں۔ اگر اس کا سبب و ذریعہ معصیت یعنی کسی واجب کا ترک اور کسی حرام کا ارتکاب نہیں ہے تو وہ چیز ان کے لئے حائل نہیں ہے' اس لئے کہ اس صورت میں ایسے لوگ اس مضطر کے حکم میں ہوتے ہیں جو کہ حق تعالی کے ارشاد کے مطابق کسی طرح کا مجرم نہیں ہوتا۔

البتہ اس قول میں اضطرار کی وجہ سے کسی امر کے حلال ہونے کو اس عمل کے ساتھ پابند کیا گیا ہے کہ معصیت نہ ہو۔ احناف کے یہاں اس قید کا اعتبار نہیں ہے بلکہ مالکیہ و حنابلہ کے یہاں بھی قول راجح میں یا محققین مذاہب میں سے بہت سے حضرات کے یہاں بھی اس کا اعتبار و فرق نہیں ہے (نظریہ الضرورۃ الشرعیہ للزحیلی صفحہ ۲۹۵ تا ۳۰۱)

اسباب تخفیف و رخصت:

اس موقع پر یہ وضاحت بھی مفید و مناسب ہے کہ وہ اسباب و امور کیا ہیں جو کہ ضرورت کا باعث بنا کرتے ہیں یا یہ کہ "ضرورت" کو وجود دیتے ہیں اور ضرورت کے سامنے آنے میں ان کا دخل ہوا کرتا ہے فقہاء محققین نے اس سے بھی بحث کی ہے' قدیم فقہاء نے بھی اور معاصر لکھنے والوں نے خاص طور سے تفصیل فرمائی ہے۔ اگرچہ اختصار و تفصیل کے فرق کے ساتھ انداز بحث میں بھی اختلاف ہے لیکن اس اعتبار سے مآل ایک ہے کہ اسباب رخصت سب نے مجموعی طور پر اور اجمالا ایک ہی ذکر کیے ہیں ہمارے فقہاء احناف میں **ابن نجیم** نے بھی کافی مفصل بحث کی ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت نے جیسے احکام مختلف قسم کے رکھے ہیں اسی طرح ان میں تخفیف اور سہولت و رخصت بھی مختلف قسم کی رکھی ہے اور تخفیف و رخصت کے اسباب بھی مختلف رکھے ہیں اور تخفیف کے مراتب میں اختلاف کبھی احکام کے اختلاف کے پیش نظر ہوتا ہے اور کبھی ان میں اسباب تخفیف کو بھی دیکھا جاتا ہے۔

ابن نجیم نے اپنی مشہور کتاب "الاشباہ والنظائر" کے دو بنیادی قواعد کے تحت اس موضوع سے متعلق بحث کی ہے اور اگرچہ انہوں نے بیان میں اس تفصیل کو دو حصوں اور دو بنیادی قاعدوں کے تحت کر دیا ہے مگر نہ صرف یہ کہ ان کی تفصیل سے یہ واضح ہے بلکہ خود انہوں نے اس کی تصریح بھی فرمائی ہے کہ دونوں فی الجملہ ایک ہی ہیں۔ اور دونوں کے بیان میں یہ بنیادی فرق کیا ہے کہ ایک کے تحت جزئیات زیادہ ذکر کئے ہیں اور دوسرے کے تحت اس باب کے قواعد و ضوابط کو ذکر فرمایا ہے ان دونوں قاعدوں میں سے پہلا ہے "**المشقۃ تجلب التیسیر**" (دشواری سے آسانی پیدا ہوتی ہے) جو کہ ترتیب میں چوتھا بنیادی قاعدہ ہے اور دوسرا ہے "الضرر یزال" (ضرر دور کیا جائے گا) جو کہ ترتیب میں پانچواں بنیادی قاعدہ ہے۔

پہلے قاعدہ "المشقۃ تجلب التیسیر" کے شروع میں اس قاعدہ کے لئے بطور دلیل آیت اور ایک روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

قال العلماء یتخرج علی ھذہ القاعدۃ جمیع رخص الشرع و تخفیفاتہ۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۷۵)

علماء فرماتے ہیں کہ شریعت کی جملہ رخصتیں اور تخفیفات سب اسی قاعدہ سے نکلتی ہیں اور دوسرے قاعدہ "الضرر یزال" کے شروع میں کچھ تمہیدی چیزیں اور جزائیات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

و ھذہ القاعدۃ مع التی قبلھا متحدۃ او متداخلۃ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۵)۔

یہ قاعدہ اور گذشتہ قاعدہ "المشقۃ تجلب التیسیر" دراصل دونوں ایک ہیں یا یہ کہہ لیجئے کہ یہ اس میں داخل و شامل ہے تو گویا اصل گذشتہ قاعدہ ٹھہرا۔ دونوں کے اتحاد اور باہمی ارتباط کی دلیل یہ ہے کہ ابن نجیم نے پہلے قاعدہ کی تفصیل میں جو امثلہ ذکر کی ہیں وہی یا اس قسم کی امثلہ مزید تفصیل و توضیح کے ساتھ "الضرر یزال" کے تحت اور اس کے ذیلی قواعد "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت ذکر کی ہیں۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۵)

"المشقۃ تجلب التیسیر" کی بابت علماء کے مذکورہ بالا ارشاد کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

و اعلم ان اسباب التخفیف فی العبادات و غیرھا سبع۔ الاول السفر۔ الثانی المرض۔ الثالث الاکراہ۔ الرابع النسیان۔ الخامس الجھل۔ السادس العسر و عموم البلوی۔۔ السابع النقص۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۷۵ تا ۸۱)

عبادات و دیگر احکام شرع میں تخفیف و رخصت کے اسباب سات ہیں۔ (۱) سفر، (۲) مرض، (۳) اکراہ، (۴) نسیان، (۵) جہالت، (۶) دشواری و عموم بلوی، (۷) نقص

ہر سبب کے ذکر کے ساتھ اس کے مناسب جزئیات ذکر کئے ہیں البتہ اکراہ اور نسیان و جہل کے جزئیات کو دوسرے مواقع پر بیان کیا ہے اور بقیہ اسباب کے جزئیات کو اسی قاعدہ کے تحت ذکر کیا ہے اور خاص طور سے عموم بلوی کے جزئیات بہت ذکر کئے ہیں۔

ان جزائیات میں بعض اہم یہ ہیں۔

مرض سے متعلق جزئیات میں کسی نجس چیز یا شراب کا بطور دوا استعمال، حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب کے ذریعہ اس کا اتارنا، طبیب کا عورت کے بدن اور حتی کے ستر کے حصے کو دیکھنا (الاشباہ والنظائر صفحہ ۷۵)۔

دشواری و عموم بلوی کے جزئیات میں نجاست کے سلسلہ میں رخصت اور عبادات و معاملات کے بہت سے مسائل کا ذکر کیا ہے خاص بات یہ ہے کہ اس کے تحت یہ بھی ذکر کیا ہے۔

واکل المیتۃ و اکل مال الغیر مع ضمان البدل اذا اضطر۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۷۹)

(اضطرار کی وجہ سے مردار یا دوسرے کے مال کا استعمال ضمان کی شرط کے ساتھ)

اسی طرح **لبس الحریر للحکۃ والقتال** (خارش اور جنگ کی وجہ سے ریشمی کپڑے کا استعمال)

اور ان جزئیات کے اختتام میں یہ فرمایا ہے اور اسی سے اس کے تمام جزئیات کی نوعیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

فقہیان بہذا ان ہذہ القاعدۃ یرجع الیہا غالب ابواب الفقہ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۱)

جزئیات کی اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ فقہ کے زیادہ تر ابواب و مسائل اسی قاعدہ کی طرف راجع ہیں۔

ان اسباب کے تحت ذکر کردہ متعدد جزئیات کو دوسرے قاعدہ "الضرر یزال" کے ذیلی قواعد کے تحت بھی بیان کیا ہے "**الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ**" کے تحت سلم وغیرہ بعض معاملات کے مسائل کو ذکر کیا ہے اور **الضرورات تبیح المحظورات**" کے تحت اضطرار کے معروف جزئیات ذکر کیا ہے۔ (الاشباہ والنظائر۹۱-۸۵)

یہاں بحث و گفتگو کی مناسبت سے صرف ان جزئیات کا تذکرہ کیا گیا ہے جن میں کسی سبب کی وجہ سے حرام کو حلال قرار دیا گیا ہے' ورنہ جیسے یہ اسباب تمام ابواب فقہ میں اثرانداز ہوتے ہیں اسی طرح مختلف انداز و معیار میں رخصت و سہولت کا فائدہ دیتے ہیں' یہ رخصت و سہولت اور بھی صورتوں میں "حرام کی حلت" کے معیار کی ہوتی ہے۔ مریض و مسافر کو حاصل ہونے والی بہت سی رخصتیں' اسی طرح سکرہ وغیرہ کی ایسی ہوتی ہیں کہ جن میں اصل حکم قطعیت کا اور کسی طرح گنجائش نہ ہونے کا ہوتا ہے مگر یہ اسباب حکم کی صورت و حیثیت کو بدل دیتے ہیں اور اس تاثیر میں قدر مشترک جو چیز ہے وہ ضرورت ہی ہے اگرچہ اس کا معیار مختلف ہو اور حکم بھی۔

محققین نے صراحت کی ہے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ فقہ کے بہت سے اصولی و بنیادی امور میں بھی ضرورت اثرانداز ہے اور اس پر مدار ہے کہیں کسی درجہ میں' اور کہیں پورے طور پر' جیسے **استصلاح**' استحسان' سد ذرائع' (النظریہ الضرورۃ الشرعیہ کتاب کا باب دوم) اور بالخصوص تعامل کے اعتبار کا مبنی تو ضرورت ہی ہے' ان فقہی اصولوں سے کام لینے میں ضرورت کی رعایت ایک اہم عنصر ہے جو کہ کبھی دنیوی ہوتی ہے اور کبھی دینی بھی۔

معاصر لکھنے والوں میں وہبہ زحیلی اور جمیل محمد دونوں نے انہیں تفصیلات کے پیش نظر رخصت و ضرورت کے بہت سے اسباب کا تذکرہ کیا ہے۔ وہبہ صاحب کے یہاں تعداد چودہ ہوگئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے **ابن نجیم** وغیرہ کے ذکر کردہ اسباب میں مزید تفصیل و تشقیق سے کام لیا ہے ورنہ مجموعی طور پر تمام امور کو انہیں سات اسباب کے تحت رکھا جاسکتا ہے اور رکھا گیا ہے' جمیل محمد نے چار اہم اسباب کی تفصیل کرتے ہوئے اکراہ و سفر کے ساتھ بھوک اور وقائع کو ذکر کیا ہے (النظریہ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۸۱تا۱۲۸) جبکہ یہ دونوں چیزیں "عسر و عموم بلوی" کے تحت آسکتی ہیں اور لی گئی ہیں۔

وہبہ زحیلی صاحب فرماتے ہیں

والواقع ان للضرورۃ بمعناھا الاعم الشامل لکل ما یستوجب التخفیف علی الناس حالات کثیرۃ اھمھا اربع عشرۃ حالۃ (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ' زحیلی صفحہ ۷۳)

حقیقت یہ ہے کہ "ضرورت" کو جب وسیع مفہوم میں لیا جائے اور اس سے وہ تمام چیزیں مراد لی جائیں جو کہ تخفیف و سہولت کا باعث بنا کرتی ہیں تو اس کی بہت سی اقسام و صورتیں نکلتی ہیں جن میں اہم چودہ ہیں۔

(۱) بھوک و پیاس ' (۲) دوا علاج ' (۳) اکراہ ' (۴) نسیان ' (۵) جہل ' (۶) عسر (دشواری و مشقت) اور عموم بلوی ' (۷) سفر ' (۸) مرض ' (۹) طبعی نقص ' اور عسر و حرج (دشواری و مشقت) کا حال دوسرے کئی حالات کو شامل ہے یعنی دفاع ' استحسان بالضرورۃ ' استصلاح بوجہ ضرورت ' عرف (وتعامل) سد ذرائع اور اپنے حق کی وصولیابی۔

ان مذکورہ امور میں سے کئی چیزیں ضمنی ہیں بلکہ تین سے لے کر نو تک اصل ہیں اور بقیہ متعلقات ہیں اور غور کیا جائے تو بقیہ سب چھ یعنی عسر و حرم اور عموم بلوی سے کسی نہ کسی درجہ و اعتبار میں متعلق ہیں جیسا کہ نو کے بعد خود زحیلی نے بھی صراحت کردی ہے اور خود انہوں نے اسی موقع پر حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔

قال الفقہاء ان اسباب التخفیف فی العبادات و غیرھا سبعۃ۔ (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ صفحہ ۷۴)

اور ان اسباب کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

فاذا وجدت حالۃ ضرورۃ من ھذہ الحالات ' ابیح المحظور او جاز ترک الواجب (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ صفحہ ۷۴)

جب مذکورہ حالات و اسباب ضرورت میں سے کوئی کیس پایا جائے تو یا تو اس چیز کی اجازت ہو جاتی ہے جو کہ شرعاً محظور و ممنوع ہوتی ہے یا پھر واجب کو چھوڑنے کی اجازت ہو جاتی ہے۔

البتہ رخصت صرف اسی میں محصور نہیں ہے کہ حرام کی اجازت یا واجب کے ترک کی اجازت ہو جائے بلکہ اس کی دوسری بھی صورتیں ہوتی ہیں جیسا کہ ابن نجیم نے تخفیف کی صورتوں کو بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے ' ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اہم پہلو ہے ' یہ کہ غور کیا جائے تو حرام کی اجازت یا واجب کے چھوڑنے کی بات کسی نہ درجہ و شکل میں ہر ایسے موقع میں نکلے گی۔

اگر اشکال یہ ہو کہ عموماً تو فقہاء دو ہی تین اسباب کا تذکرہ کیا کرتے ہیں یعنی خاص ضرورت و اضطرار اور اس کی وجہ سے حلت و رخصت کے بیان میں۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ضرورت اور رخصت دونوں کے مفہوم کو بہت ہی تنگ و محدود کرکے اپنے سامنے رکھا ہے اور بالخصوص اس موقع پر۔ ورنہ اس میں فقہاء امت کا اختلاف نہیں ہے کہ شریعت میں رخصت کے اسباب کئی ہیں اور اس کی صورتیں و شکلیں بھی حسب موقع مختلف ہوتی ہیں ' یہی وجہ ہے کہ ابن نجیم نے سات اسباب رخصت کو بیان کرتے ہوئے۔ **"قال العلماء"** کہا ہے اور وہبہ زحیلی نے **"قال الفقہاء"** کہا ہے۔ **(الاشباہ صفحہ ۸۳ و نظریۃ الضرورۃ)** ' **زحیلی صفحہ ۷۴** '

حاشیہ۔ ابن نجیم فرماتے ہیں : تخفیفات الشرع انواع۔ الاول : تخفیف اسقاط باسقاط العبادات عند وجود اعذارھا۔ (۲) الثانی : تخفیف تنقیص کالقصر فی السفر ' (۳) الثالث : تخفیف ابدال کابدال الوضوء والغسل بالتیمم (۴) الرابع : تخفیف تقدیم کالجمع بعرفات و تقدیم الزکاۃ علی الحول ' (۵) الخامس : تخفیف و تاخیر کالجمع بمزدلفۃ و تاخیر رمضان للمسافر والمریض ' (۶) السادس : تخفیف ترخیص کشرب الخمر للغصۃ ' (۷) السابع : تخفیف تغیر کتغیر نظم الصلاۃ للخوف۔

(۲) صرف حالت اضطرار میں حرام حلال ہو جاتا ہے اور یہ کہ اضطرار بالفعل پایا جائے

اس سوال میں دو حصے ہیں (الف) حرام کی حلت صرف حالت اضطرار میں ہوتی ہے (ب) اضطرار کی وجہ سے حرام کی حلت کے لئے اضطرار کا بالفعل اور ابھی پایا جانا ضروری ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ "حرام سے بچنا اور پرہیز اسی طرح ضروری ہے جیسے فرض کو بجالانا اور جس طرح فرض کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہوتی اسی طرح حرام کو کرنے کی گنجائش نہیں نکلتی' مخصوص استثنائی حالات میں فریضہ معاف ہو جاتا ہے یا موخر-- یا دوسری صورت سے بدل جاتا ہے۔ اسی طرح حرام کا حکم بھی استثنائی حالات میں ہی بدلتا ہے۔

اسی طرح استثنائی مخصوص حالات وہ ہیں جن کو قرآن کریم نے اور اس کی اتباع میں عموماً فقہاء نے "ضرورت" اور "اضطرار" سے تعبیر کیا ہے اور اس کے ضمن میں فقہاء ان محرمات کا تذکرہ کیا کرتے ہیں اور ان حالات کا جن میں ان کی اباحت کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔

فقہاء کی عام تعبیر کی وجہ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس قسم کی رخصت و گنجائش صرف مال اور جان کے خطرے کی صورت میں ہونے والے اضطرار کی حد تک محدود ہے جیسے "ضرورت و اضطرار" کی تعریف یوں کی جاتی ہے۔

خوف الضرر علی نفسه او بعض اعضائه بترک الاکل۔

ضرورت یہ ہے کہ کھانے کو ترک کرنے و چھوڑنے کی وجہ سے اپنی جان یا کسی عضو کو نقصان پہنچنے کا خوف ہو' تمام فقہاء مذاہب نے اکثر اسی طرح تعریف کی ہے۔

حموی نے شرح اشباہ میں تعریف نقل کی ہے الضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قاربه و هذا يبيح الحرام - **(الحموی شرح الاشباہ ا/ ۲۷۶)**

حرام کی رخصت "حاجت" کی وجہ سے

واقعہ یہ ہے کہ جیسے اصطلاحی ضرورت اور معروف اضطرار کی صورت میں رخصت اور گنجائش پر اتفاق ہے کہا جاسکتا ہے کہ اس پر بھی اتفاق ہے کہ حرام سے انتفاع کی رخصت و اجازت ایسے حالات میں بھی ہوتی ہے کہ جو ضرورت کے اس درجہ پر نہیں ہوتے لیکن اس کے قریب قریب ہوتے ہیں اور اگر اس صورت حال کو بدلنے کی کوشش نہیں کی گئی یا کوشش کی گئی لیکن یہ کوششیں کامیاب نہیں ہوئی تو عین اضطرار کی کیفیت پیدا ہو جائے گی۔

مثلاً ایک شخص کو شدید بھوک لگی ہے' اس کی وجہ سے وہ تکلیف میں ہے مگر ایسی تکلیف نہیں کہ جس کی وجہ سے موت کا خطرہ ہو تو اس کو حرام کے کھانے کی اجازت نہیں ہوگی۔ لیکن اگر اس بھوک کے مٹانے اور دور کرنے کا کوئی انتظام نہ کیا جائے تو پھر یہ تکلیف

اس مرحلہ پر پہنچ جائے گی کہ اس کی وجہ سے موت کا خطرہ پیدا ہو جائے' اور پھر یہ حال "ضرورت" کا حال ہو جائے گا۔ نظریۃ الضرورۃ جمیل صفحہ ۲۹)

ایسے حال کو "حاجت" اور ایسے امور کو "حاجیات" کہتے ہیں' اور حاجت کی تعریف ہمارے فقہاء نے یوں کی ہے۔

الحاجۃ کالجائع الذی لولم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیرانہ یکون فی جھد و مشقۃ (الحموی علی الاشباہ ار ۲۷۷)

الحاجۃ ما یفتقر الانسان الیہ مع انہ یبقی بدونہ - والضرورۃ مالا بد فی بقائہ (قواعد الفقہ صفحہ ۲۵۷)

حاجت وہ شئے کہ جس کی آدمی کو احتیاج ہوتی ہے مگر اس کے بغیر وہ زندہ رہ سکتا ہے اور ضرورت وہ شئے ہے کہ جو انسان کی بقاء کے لئے ضروری و ناگزیر ہوتی ہے۔

اور "حاجیات" کی تعریف میں فرماتے ہیں

ھی التی یحتاج الناس الیھا لرفع الحرج و دفع المشقۃ عنھم بحیث اذا فقدت وقع الناس فی ضیق دون ان تختل الحیاۃ (نظریۃ الضرورۃ ' زحیلی صفحہ ۵۳)

"حاجیات" وہ امور کہلاتے ہیں کہ جن کی انسانوں کو اس لئے ضرورت ہوتی ہے کہ وہ تنگی و مشقت کو خود سے دور کر سکیں اور اگر اس کا انتظام نہ کیا جائے تو لوگ زندگی و جان کے خطرہ سے تو محفوظ رہتے ہیں مگر شدید پریشانی و مشقت میں ضرور ہوتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ "حاجت" کا درجہ "ضرورت" سے کمتر ہے مگر اس کو ضرورت کی طرف آخری سیڑھی کہا جا سکتا ہے۔

الحاجۃ اذا استمرت تکون تمھیدا للضرورۃ و لذلک تطلق علیھا الضرورۃ مجازا باعتبار المآل۔ (نظریۃ الضرورۃ ' جمیل صفحہ ۲۹)

حاجت اگر مسلسل برقرار ہے اور اس کو پورا کرنے و دفع کرنے کا کوئی انتظام نہ کیا جائے تو وہ ضرورت کی تمہید بن جاتی ہے اسی لئے حاجت کو مجازاً مآل اور نتیجہ کا لحاظ کر کے "ضرورت" کہہ دیا کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے ضرورت کے خاص حکم میں اس کا بھی اعتبار و لحاظ کیا جاتا ہے اگرچہ اس کا معاملہ من و عن ضرورت کا نہیں ہوتا ورنہ فرق کا کیا فائدہ۔ اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ بحث آئی ہے کہ "ضرورت خوف ہلاکت ہے یا خوف ضرر۔ اور حد اضطرار ہلاکت کا خوف ہے یا مرض کا" (نظریہ الضرورۃ جمیل صفحہ ۲۹) اس لئے کہ حقیقی ضرورت کی حد میں "ہلاکت کا خوف" آتا ہے محض ضرر و مرض کا اندیشہ نہیں۔

بہرحال ضرورت و حاجت کے مابین فرق کے باوجود بالاتفاق حرام کی رخصت' بہت سے مواقع پر حاجت پر بھی ضرورت کا حکم دیا جاتا ہے اور حرام مباح قرار پاتا ہے۔ ابن نجیم نے اس باب میں ایک مستقل ایک قاعدہ ذکر کیا ہے۔

الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (الاشباہ صفحہ ۹۱)

کبھی حاجت ضرورت کا درجہ و حیثیت اختیار کر لیتی ہے خواہ عام ہو یا خاص۔ یعنی جیسے ضرورت میں حرام کی حلت ہو جاتی ہے حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے اس کے بعد مثال میں انہوں نے مختلف ایسے مالی معاملات کا تذکرہ کیا ہے جو کہ اصولاً جائز نہیں مگر ان کے جواز

حکم اختیار کیا گیا ہے جو کہ "ضرورت بمعنی اضطرار" کی وجہ سے نہیں بلکہ "حاجت" یعنی ضرورت بدون اضطرار کی وجہ سے ہے جیسے
لم اور بیع وفاء وغیرہ اور اس ضمن میں آخری مثال یہ آئی ہے۔

يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباه صفحه ۹۲)

محتاج یعنی ضرورتمند غیر مضطر کے لئے سود پر قرض لینے کی اجازت ہے یہ مسئلہ مضطر کے لئے نہیں ذکر کیا گیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے ضرورت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ جو ضرورت و حاجت ہردو مرحلوں کو جامع ہے' امام
افعی ضرورت و اضطرار کے احکام بیان کرتے ہوئے "مضطر" کی تعریف میں فرماتے ہیں :

**المضطر' الرجل يكون بالموضع لا طعام فيه معه و لا يسد فورة جوعه من لبن و ما اشبهه و يبلغه الجوع ما يخاف منه
موت' اوالمرض و ان لم يخف الموت' او يضعفه' او يضره' او يعتل' او يكون ما شيا فيضعف عن بلوغ حيث يريد' اور راكبا
ضعف عن ركوب دابته' او ما في هذ المعنى من الضرر البين فاى هذا ناله فله ان ياكل من المحرم۔ (كتاب الام ۲، ۲۵۲ ونحو
ى المغنى الامام احمد ۸، ۵۹۵ ان الضرورة المبيحة هى التى يخاف التلف بها ان ترك الأكل من الحرام و ذلك اذا كان المضطر
شي على نفسه سواء اكان من جوع او يخاف ان ترك الاكل من الميته و نحوها عجزعن المشى وانقطع عن الرفقة فهلك او يعجز
ن الركوب فيهلك) ۔**

مضطر وہ شخص ہے جو کہ کسی ایسی جگہ پر بھوک سے دوچار ہو جہاں دودھ وغیرہ جیسی بھی کوئی چیز بھوک مٹانے کے لئے دستیاب نہ ہو
ر بھوک اتنی شدید ہو جائے کہ اس کو اس کی وجہ سے موت کا اندیشہ ہونے لگے' یا موت کا تو نہیں مگر بیماری کا' یا یہ کہ وہ بھوک اس کو
ت کمزور کردے یا کسی بڑے نقصان یا پریشانی میں ڈال دے۔ یا یہ کہ پیدل سفر کر رہا تھا بھوک کی کمزوری کی وجہ سے اندیشہ ہو کہ منزل
ے نہ پہنچ سکے گا' یا سواری پر ہو مگر بھوک کی کمزوری کی وجہ سے سواری پر بیٹھنا ممکن نہ رہ جائے۔ یا اسی طرح کی کوئی دوسری بات ہو تو
ے شخص کو اجازت ہے کہ حرام چیز کو کھا کر اپنی بھوک کو مٹالے۔

امام شافعی کا یہ ارشاد صاف صاف بتاتا ہے کہ اضطرار کے لئے موت کا اندیشہ ضروری نہیں بلکہ کسی بھی ضرر اور شدید مشقت
جتلا شخص کو مضطر قرار دیا جائے گا۔ اگرچہ مثالیں کھانے پینے کی دی گئی ہیں کہ یہ اضطرار کی واضح اور اہل عرب کی صحرائی سفر میں عام
پر واقع ہونے والی مثال ہے۔

فقہا مالکیہ نے جو تعریفات کی ہیں ان کا حاصل یہ ذکر کیا گیا ہے۔

**الضرورة هى الخوف على النفس من الهلاك علما (اى قطعا) او ظنا اوهى خوف الموت' ولا يشترط ان يصبر حتى يشرف
الموت و انما يكفى حصول الخوف من الهلاك و لوظنا۔ نظرية الضرورة زحيلى صفحة ۵۷' و جميل صفحه ۲۳'
ح الكبير ۲، ۱۱۵)**

ضرورت جان کے ضیاع کا خوف ہے خواہ قطعا ہو یا ظنا یعنی یقینی حد میں یا ظن غالب کے درجہ میں' اور اس کی شرط نہیں ہے (یعنی

حرام سے فائدہ اٹھانے کے لئے) کہ آدمی صبر کرکے لب مرگ ہونے کا انتظار کرے بلکہ جب ظن غالب کی حد تک موت و ہلاکت کا خوف پیدا ہو جائے تو آدمی کے لئے ضرورت کا حکم ہو جائے گا۔

اس تعریف میں خوف کس قسم کا ہو اور کس درجہ کا۔ اس کی بابت دو باتیں کہی گئی ہیں ایک یہ کہ خوف قطعی و یقینی ہو اور دوسری یہ کہ ظنی یعنی ظن غالب کی حد تک ہو۔ پہلی بات ضرورت و اضطرار کے پیش نظر ہے اور دوسری حاجت کے پیش نظر کہ جس میں فی الحال موت کی قطعیت و یقین کا معاملہ نہیں ہوتا مگر گمان غالب ہوتا ہے اور آئندہ کے لئے یہ خطرہ ہوتا ہے کہ یہ خوف یقین کی حد تک پہنچ جائے۔

زرکشی اور سیوطی وغیرہ علماء شوافع سے نقل کیا گیا ہے۔

ھی بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب کالمضطر للاکل واللبس بحیث لوبقی جائعا اور عریانا لمات او تلف منہ عضو۔ (نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ٦٦)

ضرورت یہ ہے کہ آدمی احتیاج کے اس مرحلہ میں پہنچ جائے کہ اب اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یا تو مرجائے یا موت کے قریب پہنچ جائے جیسے کہ کسی آدمی کو اپنے حال کی وجہ سے کھانے یا لباس کی ایسی ضرورت ہو کہ اگر مزید کچھ وقت بھوکا رہے یا ننگا رہے تو یا تو مرجائے یا اس کا کوئی عضو و بدن کا حصہ ضائع ہو جائے۔ اور اصلا ان کے یہاں وہ تفصیل ہے جو کہ امام شافعی کے کلام میں آتی ہے۔ (نظریہ الضرورۃ زحیلی صفحہ ٦٦، ومغنی المحتاج ۴/۳۰۶) مذکورہ بالا الفاظ یعنی ہلاکت یا ہلاکت سے قرب کے الفاظ کے ساتھ فقہاء حنفیہ سے بھی ضرورت کی تعریف نقل کی گئی ہے چنانچہ حموی ؒصاحب فتح القدیر سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں۔ **ھی بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب وھذا یبیح الحرام۔** (حموی مع الاشباہ جلد ١ صفحہ ٢٧٦) یہ بات تو ابھی جو تصریحات گذری ہیں ان کے موافق ہے۔

ضرورت و حاجت کے استعمال و اطلاق میں توسع

ضرورت کی تعریف کا یہ رخ یا توسع ضرورت و حاجت کے احکام میں ایک حد تک اتفاق کا نتیجہ ہے جس کا پیچھے تذکرہ کیا گیا ہے، اور اسی وجہ سے جیسے اہل لغت ضرورت و حاجت اور اضطرار و احتیاج اور مضطر و محتاج کے الفاظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں، اسی طرح فقہاء کے یہاں بھی یہ توسع عام ہے۔ سابقین میں بھی اور ماضی و حال کے ارباب افتاء میں بھی۔ علماء ہند اور علماء دیوبند کے فتاوی کے مجموعوں میں جو فتاوی آپ کو اس عنوان کے ملیں کہ ضرورت کی وجہ سے فلاں چیز کی اجازت ہے۔ تو صورت حال کی حقیقت سے اگر آپ کو سابقہ ہے یا آپ تحقیق کریں تو معلوم ہوگا کہ ان کی واقعی صورت و حال اصطلاحی ضرورت و اضطرار کی نہیں بلکہ شدید مشقت اور حاجت کی ہے۔

جمیل محمد---اہل لغت کے توسع کی بابت فرماتے ہیں "لغت کی رو سے لفظ ضرورت کے استعمال کے لئے حالت کا کسی خاص و معین

حد کو پہنچنا ضروری نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے اہل لغت ضرورت لی حاجت سے اور اضطرار کی احتیاج سے اور اسی طرح حاجت کی ضرورت سے تعبیر کرتے ہیں۔" (نظریہ الضرورۃ جمیل صفحہ ۲۲)

ضرورت کی مختلف تعریفات و تفصیلات کے ذکر کے بعد فقہ کی رو سے اور فقہاء کے یہاں اس پہلو کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"فقہ اسلامی میں ضرورت کا اطلاق ان تمام امور و حالات پر ہوتا ہے اور ہماری اس بحث میں "ضرورت" اس محدود مفہوم میں نہیں ہے جس کو عام طور پر فقہاء نے اختیار کیا ہے بلکہ ان تحقیقی و تفصیلی ابحاث میں "ضرورت" اس محدود مفہوم کے لئے بھی ہے اور حاجت کے لئے بھی۔ یہ اس لئے کہ فقہاء ضرورت کے تحت بہت سے ان مسائل کو بھی ذکر کرتے ہیں جو کہ ضرورت کے نام سے ہیں مگر "حاجت" پر مبنی ہیں (ضرورت پر نہیں) اس لئے کہ بہت سے ابواب فقہیہ میں "محتاج" کے لئے مضطر کا لفظ استعمال کیا گیا ہے' اس طرح مضطر کو محتاج سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (نظریہ الضرورۃ جمیل صفحہ ۴۸) ابن العربی فرماتے ہیں۔

حققنا ان المضطر هو المكلف بالشئ' الملجا اليه' المكره عليه و اشرنا الى انه قد يكون عند علمائنا المضطر۔ و قد يكون المضطر المحتاج' ولكن الملجا مضطر حقيقة' والمحتاج مضطر مجازا۔ (احکام القرآن ابن العربی جلد ۱ صفحہ ۵۵)

یعنی ہم نے بتحقیق ثابت کیا ہے کہ مضطر وہ شخص ہے جو کہ کسی حکم کا مکلف ہو اور اس کے کرنے پر اس کو مجبور و پابند کیا جائے' اور اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک آدمی کبھی حقیقتاً مضطر ہوتا ہے اور کبھی وہ محتاج ہونے کی وجہ سے مضطر کہا جاتا ہے' البتہ جو کہ بالکل مجبور ہو گیا ہو وہ تو حقیقی مضطر ہے اور محتاج کو مجازا مضطر کہتے ہیں۔

بہرحال عرض یہ کرنا ہے کہ فقہاء نے۔۔۔جن میں فقہاء احناف بھی شامل ہیں۔ یہ صراحت کی ہے کہ جیسے ضرورت اصطلاحیہ حرام کے باب میں رخصت پیدا کرتی ہے اسی طرح حاجت کی وجہ سے بھی یہ رخصت حاصل ہوتی ہے اور اس عرض کا یہ مقصد نہیں کہ دونوں ایک ہی شئے ہیں بلکہ جیسا کہ وضاحت گذر چکی ہے دونوں اصلا الگ الگ ہیں اسی لئے دونوں کی تعریفات الگ الگ ذکر کی جاتی ہیں اور بیان بھی استقلالا آتا ہے (زحیلی صاحب نے خصوصیت سے حاجت کے شرائط وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے اور ضرورت و حاجت کے درمیان فرق کو بھی کئی وجوہ سے ذکر کیا ہے مثلا ایک اہم فرق یہ ہے کہ ضرورت پر مبنی حکم عارضی اور کسی منصوص ممنوع حکم کے خلاف ہوتا ہے اور حاجت کے احکام اکثر دائمی و دوامی اور کسی نص صریح کے مخالف نہیں ہوتے البتہ خلاف قیاس اور خلاف قواعد ہوا کرتے ہیں' اور جب جب حاجت کو ضرورت کی حیثیت دے دی جاتی ہے تو اس کی وجہ سے ثابت ہونے والا حکم بھی عارضی اور نص محرم کا معارض ہوتا ہے (نظریہ الضرورۃ الشرعیہ للزحیلی صفحہ ۲۷۳ تا ۲۷۶) البتہ حاجت کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے کبھی اس کے لئے ضرورت کا درجہ۔ اور ضرورت کا حکم بھی اختیار کر لیا جاتا ہے اس لئے حاجت کو "ضرورت مجازیہ" کہہ دیتے ہیں جیسا کہ ابن العربی کے کلام میں گذرا ہے اور ابن نجیم نے بھی اس پہلو کا تذکرہ کرتے ہوئے جو الفاظ ذکر فرمائے ہیں ان سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

الحاجة تنزل منزلة الضرورة (الاشباه والنظائر صفحہ ۹۱)

حاجت کبھی کبھی ضرورت کا درجہ اختیار کرلیتی ہے۔

جمیل محمد اس کی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

لکن یجب الانخلط مع ذلک بین مواضع الضرورۃ الحقیقیۃ والضرورۃ المجازیۃ۔ الحاجۃ فاطلاق الضرورۃ علی الحاجۃ لا یضر' لانہ مجرد اصطلاح لعلاقۃ المشقۃ والضرر بین النوعین' وانما الذی یضر ھو الحکم بمقتضی الضرورۃ فی موضع الحکم بمقتضی الحاجۃ (نظریۃ الضرورۃ جمیل صفحہ ۲۹)

(ہمیں ضرورت حقیقیہ اور ضرورت مجازیہ یعنی حاجت اور ان کے مواقع کے درمیان خلط نہیں کرنا چاہئے۔ لفظ "ضرورت" کا "حاجت" کے لئے استعمال کرنا مضر نہیں اس لئے کہ یہ محض ایک اصطلاحی چیز ہے اور مشقت و ضرر دونوں ہی میں پائے جاتے ہیں' ہاں یہ چیز ضرور مضر ہے کہ جس صورت و موقع میں حاجت اصطلاحیہ کا حکم ہونا چاہئے وہاں ضرورت کا حکم لگادیا جائے۔

"حاجت" کی ایسی صورتیں کہ جن میں ضرورت کا حکم اختیار کیا گیا ہے بہت ہیں بالخصوص علاج و معالجہ کے باب کا بڑا حصہ اس پر مبنی ہے' جس کے تحت اضطرار کے بغیر بھی بعض حرام اشیاء کے استعمال کی بات آتی ہے' اسی طرح طبیب کا ستر اور بدن کے مخصوص حصوں کو بغرض علاج دیکھنا یہ سب اسی پر مبنی ہے کہ ان مواقع میں فی الحال ضرورت و اضطرار کی بات نہیں ہوتی مگر۔ بعد میں متوقع ہوتی ہے' اسی طرح خارش زدہ اور مجاہد کے لئے ریشمی لباس وغیرہ کے مسائل ہیں۔ (تفصیلی امثلہ کے لئے ملاحظہ ہو نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۲۶۱ تا ۲۷۲)

حاجت میں حرام کی رخصت سے متعلق بعض روایات

اور کہا جاسکتا ہے کہ بعض روایات سے بھی واضح رہنمائی اس بات کی ملتی ہے کہ حاجت کی حالت میں بھی آدمی کے لئے حرام کے استعمال اور اس سے انتفاع کی حتی کہ مردار کے استعمال کی رخصت ہوتی ہے۔

۱۔ حضرت جابر بن سمرہ کی ایک روایت ہے کہ مدینہ منورہ کہ علاقہ حرہ میں ایک ضرورت مند گھرانہ تھا' ان کے پاس ایک اونٹنی مرگئی تھی تو آپ نے ان کو اس کے کھانے کی اجازت دی جو کہ پوری سردی یا پورے سال ان کے کام آئی۔ (مسند احمد ۵ر ۸۷-۸۸)

۲۔ انہیں کی ایک دوسری روایت میں یہ مضمون آیا ہے کہ گھروالوں نے جب کہا کہ اس مردار اونٹنی کا گوشت ہم کھائیں گے تو اس نے کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر نہیں چنانچہ آپ سے جاکر دریافت کیا آپ نے تحقیق حال کے بعد اجازت دی۔ (ابوداؤد باب الاطعمہ' باب المضطر الی المیتہ و مسند احمد ۵ر ۹۶-۱۰۴)

۳۔ ایک روایت میں فجر کی بابت خدمت میں حاضر ہوکر سوال اور اجازت کی بات آئی ہے۔ (مستدرک حاکم' کتاب الاطعمہ ۴ر ۱۲۵' مسند احمد ۵ر ۹۷)

ان روایتوں میں ایک بات تو یہ کہ سائل چند میل کا فاصلہ طے کرکے آیا اور دوسرے ایک طویل عرصہ تک اس مردار جانور کا

گوشت استعمال کرتا رہا' اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ صورت ضرورت و اضطرار اصطلاحی کی نہیں تھی۔ اس لئے ان واقعات کو "ضرورت و اضطرار" کے بجائے "حاجت" ہی کے تحت رکھا جاسکتا ہے۔ آدمی چل کر پوچھنے کو آرہا ہے گویا ابھی اس میں کافی توانائی ہے اور پھر واپس بھی جارہا ہے' اور پھر مرکز اسلام و مسلمین میں اور رحمۃ للعالمین کی خدمت میں آرہا ہے اور یہاں سے کچھ لئے بغیر "صرف مردار کے کھانے کی اجازت" کے ساتھ واپس جارہا ہے اور مدتوں استعمال کرتا ہے۔

"واقعی اضطرار" تو فی الحال' فوری اور وقتی ضرورت کے لئے اور اس حال کے لئے مانا جاتا ہے کہ جس میں بھوک کی شدت کی وجہ سے آدمی سے توانائیاں ختم ہوچکی ہوں اور وہ خود کو چند گھنٹوں کا مہمان سمجھتا ہو یا چند دنوں کا بھی سمجھے تو ایسے حال میں کہ موت و زیست برابر ہو یعنی زمین پر پڑا سسکتا رہے۔

اسی لئے تفسیر قرطبی میں نقل کیا ہے۔

قال ابن خویز منداد : فی هذا الحدیث دلیلان- احدهما ان المضطر یاکل من المیتہ و ان لم یخف التلف لانہ سال عن الغنی و لم یسالہ عن خوفہ علی نفسہ' الثانی یاکل و یشبع ویدخر و یتزود لانہ اباح لہ الادخار ولم یشترط علیہ ان لایشبع- (احکام القرآن قرطبی ۲ر ۲۱۲' نظریۃ الضرورۃ جمیل صفحہ ۱۸۰)

اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں' ایک تو یہ کہ ضرورتمند و مضطر کو اگرچہ موت کا خوف نہ ہو' مردار کے کھانے کی اس کو اجازت ہے' اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایسے لوگوں سے عموماً) صرف "غنی" کا سوال کیا ہے یہ نہیں دریافت فرمایا کہ تم کو موت کا خطرہ تو نہیں ہے؟ اور دوسری بات یہ کہ مضطر مردار سے کھائے گا اور پیٹ بھر کر اور اس کے گوشت کو اپنے پاس رکھ بھی سکتا ہے اس لئے کہ آپ نے اس کی اجازت دی ہے یہ شرط نہیں لگائی کہ کھانا تو مگر' پیٹ بھر کر مت کھانا۔

امام شافعی و امام احمد سے مضطر و اضطرار کے حق میں جو تفصیل مروی ہے جس کا تذکرہ پیچھے آچکا ہے شاید وہ انہیں روایات پر مبنی ہے اس لئے کہ اس میں صرف موت کے خوف و خطرہ کی بات نہیں آئی ہے بلکہ چلنے اور سواری سے کمزوری کی بات' ساتھیوں اور قافلوں سے بچھڑنے کی بات اور منزل تک پہنچنے سے رہ جانے کی بات آئی ہے۔ (الام ۲ر ۲۵۲' المغنی ۵ر ۵۹۸)

مضطر کے لئے آسودگی اور زادراہ کا حکم

ائمہ کے یہاں جو اس کی اجازت و گنجائش آئی کہ مضطر مردار کا گوشت کھانے کے علاوہ کچھ ساتھ رکھ لے' وہ بھی اس پر مبنی ہے اگرچہ علماء احناف نے تو اس کی اجازت نہیں دی ہے' (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۵-۸۶) اس لئے ہمارے علماء نے ابوداؤد کی روایت کی توجیہ کی ہے۔ (بذل المجہود ۱۶ر ۱۳۵)

لیکن مالکیہ کا قول معتمد' حنابلہ کا قول مختار اور بہت سے شوافع کا یہ قول ہے کہ مضطر صرف بقدر سد رمق ہی نہیں بلکہ پیٹ بھر کر کھا سکتا ہے اور آئندہ کو سوچ کر اپنے ساتھ رکھ بھی سکتا ہے۔ جب تک ضرورت محسوس کرے ساتھ رکھے اور کھائے اور جب ضرورت

نہ رہے پھینک دے۔ (نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۳۰۴)

امام شافعی و امام احمد کے بیانات سے بھی اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے عبارتیں گذر چکی ہیں' (کتاب الام ۲/ ۲۵۲' المغنی ۵/ ۵۹۵) بلکہ امام شافعی تو کتاب الام میں صاف فرماتے ہیں۔

واحب الی ان یکون اکلہ ان اکل و شاربہ ان شرب او جمعھا فعلی ما یقطع عنہ الخوف و یبلغ بہ بعض القوۃ ولا یبین ان یحرم علیہ ان یشبع و یروی' ان اجزاہ دونہ' لان التحریم قد زال عنہ بالضرورۃ ... و لاباس ان یتزود معہ من المیتۃ ما اضطرالیہ فاذا وجدالغنی عنہ طرحہ۔ (کتاب الام ۲/ ۲۵۲)

یعنی مجھے پسند یہ ہے کہ مردار و حرام کو کھانے پینے والا اتنا کھائے کہ جس سے موت کا خوف ختم ہو جائے اور کچھ طاقت آجائے' اور یہ بات دلائل سے واضح نہیں ہوتی کہ اس کے لئے حرام ہے آسودہ و سیراب ہونا حرام ہے اگر چہ اس سے کم میں اس کا کام چل سکتا ہو یعنی اس کی گنجائش ہے' اس لئے کہ ضرورت و اضطرار کی وجہ سے حرمت اس کے حق میں ختم ہو چکی ہے اور اگر مردار کا کچھ حصہ بطور زاد راہ ساتھ رکھ لے تو کوئی حرج نہیں جب تک کہ ضرورت رہے اور جب ضرورت ختم ہو جائے تو اس کو پھینک دے۔

(۳) کسی کا مال خطرے میں ہو تو اس کو قرآن و حدیث میں کہیں مضطر نہیں کہا گیا ہے۔

گذشتہ سطور میں تفصیل و وضاحت سے گذر چکا ہے کہ شریعت کی نگاہ میں اور قرآن و حدیث کی ہدایات و تصریحات کی روشنی میں مضطر ہر وہ شخص ہے جس سے متعلق کوئی بھی ایسی چیز شدید خطرے سے دوچار ہو کہ جس پر اس کا بقاء موقوف ہو اور جس کا اس کی زندگی سے گہرا تعلق ہو' جس میں آدمی کی جان و دین کے ساتھ مال' اور اہل و آبرو بھی شامل ہیں حدیث گذر چکی ہے کہ ارشاد نبوی ہے۔

من قتل دون مالہ فھو شھید (مشکوۃ صفحہ ۳۰۶ بحوالہ ابوداؤد وغیرہ)

اور ایسے شخص کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اقدام قتل کا حکم دیا ہے اور اس سے قتل ہو جائے تو اس کو معاف و بے گناہ بتایا ہے جس کا مال خطرے سے دوچار ہو اور کوئی اس کو اس سے چھین لینا چاہتا ہو۔ (مشکوۃ صفحہ ۳۰۵)

کیا ایسا شخص فقہ کی اصطلاح میں اور قرآن و حدیث کی روشنی میں مضطر نہیں کہا جائے گا اور شارع علیہ السلام کی طرف سے اتنے بڑے اقدام کی اجازت اور خود جان دے دے تو شہادت کی بشارت اس کے حق میں اضطرار کے اعتبار کے بغیر ہے؟ یہ بات نقل و عقل دونوں کے خلاف ہے۔

رخصت کا ایک سبب دفاع بھی ہے :

معاصر محققین نے فقہاء سابقین کی تحقیقات کا تجزیہ کر کے ضرورت کے جو اسباب تجویز کئے ہیں ان میں سے ایک "دفاع" بھی

ہے' خواہ وہ جان کی طرف سے ہو یا یہ کہ مال و آبرو کی طرف سے ہو اور پھر "دفاع" کے بیان میں اس کے مناسب نصوص و جزئیات کا تذکرہ کیا ہے۔ (نظریہ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۱۴۳ تا ۱۵۲' و جمیل محمد صفحہ ۱۰۷ تا ۱۲۰)

اکراہ و اضطرار :

اکراہ کو۔۔ مطلقاً نہ سہی' خاص ہی حالات میں سہی' اضطرار قرار دیا جاتا ہے اور اس کے لئے اضطرار کا اور "مکرہ" کے لئے "مضطر" کا حکم تجویز کیا جاتا ہے۔

فخر الاسلام بزدوی فرماتے ہیں۔

ان حال الضرورۃ اشد علی النفس من حال الاکراہ فھی تبیح الفعل مطلقاً' اما الاکراہ فقد یبیح الفعل' و قد لا یبیحہ۔ فاذا ثبتت الاباحۃ فی حال الاکراہ عرف ان الاضطرار قد تحقق۔ (کشف الاسرار مع اصول البزدوی ۴ / ۱۵۰۶ - ۱۵۱۸)

یعنی ضرورت کا حال اکراہ کے حال سے مختلف اور سخت ہوتا ہے اس لئے کہ ضرورت مطلقاً اباحت کا باعث بنتی ہے اور کبھی نہیں' لیکن جب اکراہ کی وجہ سے اباحت کا ثبوت ہو جائے گا تو مکرہ کے لئے اضطرار کا تحقق مانا جائے گا "ہدایہ" میں آیا ہے۔

ان اکرہ علی ان یاکل المیتۃ او یشرب الخمر' ان اکرہ علی ذلک بحبس او ضرب او قید لم یحل لہ الا ان یکرہ بما یخاف منہ علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ فاذا خاف علی نفسہ و سعہ ان یقدم علی ما اکرہ علیہ و کذا علی ھذا الدم ولحم الخنزیر لان تناول ھذہ المحرمات انما یباح عند الضرورۃ کما فی المخمصۃ لقیام المحرم فیما وراءھا ولا ضرورۃ الا اذا خاف علی النفس او علی العضو حتی لو خیف علی ذلک بالضرب و غلب علی ظنہ یباح لہ ذلک و لا یسعہ ان یصبر علی ماتوعد بہ فان صبر حتی او قعوا بہ و لم یاکل فھو آثم۔ (ھدایہ مع فتح القدیر ۸ / ۱۷۲)

اگر کسی شخص کو مردار کے کھانے یا شراب پینے پر قید و مار کی دھمکی کے ذریعہ مجبور کیا جائے تو اس کے لئے کھانا و پینا جائز نہیں اور اگر ایسی چیز کے ذریعہ مجبور کیا جائے کہ اس کو اپنی جان یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو آدمی کے لئے اس چیز پر اقدام جائز ہے جس پر اس کو مجبور کیا جا رہا ہو' اسی طرح حکم خون اور خنزیر کا بھی ہے اس لئے کہ ان حرام چیزوں کی اباحت صرف اضطرار کی حالت میں۔ جیسے کہ سخت بھوک و فاقہ کا حال۔ ہوتی ہے اس کے علاوہ حالات میں حرمت برقرار رہتی ہے لہٰذا جب کسی کو اکراہ کی وجہ سے جان یا عضو کا خطرہ ہو تو اس کے حق میں اضطرار پایا جائے گا۔ اسی طرح اگر مار کی وجہ سے اس کو خوف و خطرہ ہو اور ایسے نقصان کا ظن غالب ہو تو بھی اس کے لئے ان چیزوں کی اباحت ہوگی اور صبر کرکے ان کاموں کے کرنے سے بچنا درست نہ ہوگا بلکہ اگر صبر کیا اور نہ کھایا اور دھمکی دینے والے اپنا کام کر گئے تو گناہگار ہوگا۔

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ "اکراہ" کے لئے "اضطرار" کے حالات اور "مکرہ" کے لئے "مضطر" کے احکام۔۔ پیدا ہو جاتے ہیں اور بالخصوص ہدایہ کی عبارت بہت واضح ہے اور اس میں وسعت و تفصیل بھی زیادہ ہے۔

کتب فقہ کے اندر فقہاء نے اکراہ کی بابت جو تفصیلات ذکر فرمائی ہیں ان میں دو بنیادی چیزیں آتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ اکراہ مختلف قسم کے کاموں پر ہوتا ہے اور انہیں کاموں کے پیش نظر اکراہ پر حکم مرتب ہوتا ہے اور آدمی کو رخصت حاصل ہوتی ہے اور بعض مرتبہ ان کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ اکراہ کے باوجود ان کی رخصت واجازت نہیں ہوتی جیسے کہ بھوک وفاقہ کی وجہ سے جو شخص مضطر ہو اس کو ہر چیز کے کھانے کی اجازت نہیں ہوتی۔ مثلاً اکراہ کی وجہ سے مکرہ کو اس کی اجازت نہیں کہ کسی دوسرے کی جان یا بدن کو نقصان پہنچائے یا یہ کہ زنا کرے۔ (شامی ۶ر۱۳۵' ۱۳۷' الاشباہ صفحہ ۸۵) جیسے کہ بھوک سے مضطر کو دوسرے زندہ انسان کے بدن کا گوشت کھانے کی یا خود اپنے بدن کے کسی حصے کا گوشت کھانے کی اجازت نہیں ہے۔ (فتاوی قاضی خاں مع عالم گیریہ ۵ر۲۳۸)

دوسری بنیادی چیز یہ کہ جبر و اکراہ کے لئے مختلف حربے استعمال کئے جاتے ہیں۔ اس اعتبار سے فقہاء نے اکراہ کی دو قسمیں کی ہیں۔ اور دونوں کے احکام میں فرق کیا ہے۔

ایک "اکراہ ملجی" یعنی مجبور و مضطر بنانے والا اکراہ۔ اور دوسرا "اکراہ غیر ملجی" یعنی ایسا اکراہ کہ جس کی وجہ سے آدمی مضطر کے جیسا نہیں قرار پاتا' اس لئے حکم و گنجائش میں فرق ہو جاتا ہے۔

ان دونوں قسموں کے درمیان فرق' اگرچہ تحقیقی بات یہ ہے کہ ہر دو قسموں کے مابین فرق کی اصل بنیادی وجہ ہے کہ جس چیز کے ذریعہ وہ شخص مجبور کیا جارہا ہے وہ مکرہ کے لئے قابل تحمل ہے یا نہیں۔ اس لئے بعض لوگوں کے مخصوص حالات کی وجہ سے ایک دو کوڑے کی مقدار کو یا مجمع عام میں معمولی مار اور تذلیل جیسے امور کو بھی اکراہ ملجی کا حکم دے دیا گیا ہے (شامی ۶ر۱۳۰' نظریہ الضرورۃ جمیل صفحہ ۹۴-۹۵) جیسے کہ حاکم و بادشاہ وقت کے صرف حکم کو ہی (جب کہ اس کے ساتھ اس کی طرف سے مزید کوئی بات نہ کی گئی ہو مگر اس کا مزاج و حال معلوم ہے) اکراہ مان لیا گیا ہے (شامی ۶ر۱۳۲) اور اب قید و بند میں عموماً جو معاملات ہوتے ہیں ان کی وجہ سے قید کو مطلقاً اکراہ ملجی کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ (شامی ۶ر۱۳۳)

مال کے حق میں اکراہ و اضطرار :

جن چیزوں کے ذریعہ اکراہ ہوتا ہے' ان میں قتل و اتلاف اور مار پیٹ و قید (شامی صفحہ ۶ر۱۳۰) کے ساتھ متعلقین کی قید نیز مال کو بھی ذکر کیا گیا ہے' یعنی یہ کہ کسی آدمی کو کسی غلط کام پر مجبور کیا جائے یہ کہہ کر کہ نہ کرنے کی صورت میں تمہاری املاک و اموال کو نقصان پہنچایا جائے گا' یہ نقصان خواہ ضبط و قبضہ کے ذریعہ ہو یا کسی صورت سے تباہ و برباد کرکے' فقہاء کے یہاں کچھ یہ گفتگو آئی ہے کہ دھمکی سارے مال سے متعلق ہو یا کہ کچھ سے' تو انہیں کی تصریحات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ اس بارے میں بھی مال سے متعلق پہنچائے جانے والے نقصان کو دیکھا جائے گا کہ آدمی کے لئے اس کی کیا حیثیت ہے؟ قابل تحمل ہے یا یہ کہ کچھ رہنے کے باوجود بے دست و پا ہو جائے گا۔

اس سلسلہ کے بعض جزئیات جو کہ درمختار وردالمحتار میں نقل کئے گئے ہیں' نیز مال کے ذریعہ اکراہ کی بابت تصریحات ملاحظہ ہوں۔

"اکراہ" کے اعتبار کی شرطوں کو بیان کرتے ہوئے ایک شرط "درمختار" میں یہ ذکر کی گئی ہے۔

کون الشئی المکرہ بہ متلفا نفسا او عضوا الخ۔

جس چیز کی دھمکی دی جارہی ہو وہ ایسی ہو کہ جس سے جان کا تلف ہو یا عضو کا۔ الخ

علامہ شامی فرماتے ہیں۔

قولہ متلفا نفسا ۔ ای حقیقۃ او حکمیۃ۔ کتلف کل المال فانہ شقیقۃ الروح۔ (شامی ۶ ر ۱۲۹)

یعنی جان کے تلف و اتلاف کی بات جو آئی ہے تو جان عام ہے کہ حقیقی ہو یا حکمی یعنی اکراہ و دھمکی خواہ حقیقی جان کے اتلاف کی ہو یا حکمی جان کی' دونوں کا حکم ایک ہے' اور حکمی جان کی مثال آدمی کے جملہ سرمایہ و مال کا لے لینا و تلف کردینا ہے اس لئے کہ آدمی کی بقاء کے لئے مال کی حیثیت بھی روح کی جیسی ہے اس عبارت میں "پورے مال" کی قید آئی ہے علامہ شامی نے فرمایا ہے کہ بعض دوسری تصریحات سے اس کے خلاف کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ "درمختار" میں نقل کیا گیا ہے۔

ھل الاکراہ باخذ المال معتبر شرعا ظاہر القنیہ : نعم۔ (شامی صفحہ ۱۳۲)

کیا مال لے لینے کی دھمکی دے کر کسی عمل پر مجبور کرنا شرعا معتبر ہے قنیہ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے "ہاں"

اس عبارت میں پورے یا آدھے مال کی قید نہیں ہے اس لئے اس سے گنجائش نکلتی ہے جیسا کہ شامی نے کہا ہے' اگرچہ کہا جاسکتا ہے کہ دوسرے مواقع میں قید موجود ہے' جیسے کہ اگر کل اور اس سے کم میں فرق نہ کیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ اصل میں یہ دیکھا جائے کہ اس مال اور مقدار کی کیا حیثیت ہے جس کے لئے دھمکی دی جارہی ہے اس لئے کہ کل نہ ہونے کے باوجود وہ اس آدمی کے لئے اہم ہوسکتا ہے' اور اس کے بغیر اس کی زندگی بڑے خلل و فساد یا یہ کہ ایک طرح سے تباہی کا شکار ہوسکتی ہے۔

بعض جزئیات ملاحظہ ہوں

(۱) کسی شخص کو اگر اس پر مجبور کیا جائے کہ یا تو شراب پیو یا اسی طرح کا کوئی دوسرا حرام کام کرو ورنہ اپنا فلاں سامان ہمارے ہاتھ بیچو تو یہ اکراہ ہے' (درمختاری مع شامی ۶ ر ۱۳۰) اور یہ مکرہ و مضطر کی بیع کہلائے گی۔

(۲) کوئی آدمی کسی کو مجبور کرے کہ یا تو اپنا فلاں سامان میرے ہاتھ بیچوں یا پھر میں تم کو تمہارے دشمن کے حوالے کردوں گا اور وہ مکان یا سامان کو اس سے بیچ دیتا ہے تو یہ مکرہ و مضطر کی بیع ہے۔ (درمختار مع شامی صفحہ ۱۴۰)

(۳) فقیہ ابو اللیث سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر سلطان وقت کسی یتیم کے نگراں و سرپرست کو مجبور کرے کہ یتیم کا مال مجھ کو دے دو ورنہ میں تمہارے ساتھ ایسا کروں گا تو وہ آدمی مجبور ہو کر دے دیتا ہے تو اس پر اس مال کا ضمان نہیں ہوگا۔ (درمختار مع شامی صفحہ ۱۳۲)

(۳) اور اگر سلطان یہ کہتا ہے کہ یتیم کا مال نہ دوگے تو میں تمہارا سارا مال ضبط کرلوں گا تو بھی وہ معذور ہے (درمختار مع شامی ۶ر ۱۳۲) یعنی مکرہ و مجبور ہے۔

(۴) مال کی حفاظت کے لئے کسی فعل حرام کے ارتکاب کی اجازت کہیں نظر نہیں آتی :

اس پہلو پر بھی کافی گفتگو آچکی ہے مگر "ضرورۃ"۔۔استقلالا بھی وضاحت و صراحت مناسب ہے۔

حفاظت مال کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت :

یہ خیال درست نہیں ہے کہ مال کی حفاظت کے لئے کسی حرام کے ارتکاب کی اجازت نہیں ہے واقعہ یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے اس کی بھی اجازت ہے جیسے کہ اپنا مال و حق حاصل کرنے کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ شریعت نے ہم کو جیسے جان و آبرو کی طرف سے دفاع کی اجازت دی ہے اسی طرح مال کی طرف سے بھی دفاع کی اجازت دی ہے اور اسی اجازت کی بناپر جہاں حدیث میں یہ آیا ہے کہ جان کی حفاظت کے پیچھے موت سے دوچار ہونا شہادت ہے **من قتل دون مالہ فھو شھید** (مشکوۃ صفحہ ۳۰۶) وہیں صاف صاف یہ بھی آیا ہے کہ اگر تم سے مال کا چھیننے والا جنگ اور قتل پر آمادہ ہو تو تم بھی اس سے جنگ کرو۔ اور اس جنگ کے نتیجے میں اگر تم نے اس کو مار دیا تو وہ جہنمی ہے اور تم خود مر گئے تو شہید۔

رأیت ان جاء رجل یرید اخذ مالی؟ قال: لا تعطہ مالک قال ارأیت ان قاتلنی؟ قال: قاتلہ قال: ارأیت ان قتلنی؟ قال: فانت شھید قال ارأیت ان قتلتہ؟ قال: ھو فی النار (مشکوۃ صفحہ ۳۰۵)

یہ نہیں فرمایا گیا کہ وہ آمادہ قتل ہو تو گردن جھکا کر اور صبر کرکے شہید ہو جاؤ بلکہ حکم یہ دیا گیا کہ اس کا پورے طور پر جواب دو اور مقابلہ کرو' اور ممکن ہو تو اس کو جہنم رسید کرو۔ تو یہ قتل جس کی دفاع میں اجازت دی گئی ہے یہ مال کی حفاظت کے لئے حرام کے ارتکاب کی اجازت نہیں ہے؟ بظاہر تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو اس چیز سے الگ کیا جائے۔

ابھی پچھلی دفعہ کے تحت شامی سے چند مسائل نقل کئے گئے ہیں ان میں بھی مال کی حفاظت کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت آئی ہے کہ یتیم کا مال کسی دوسرے کو دے دینا حرام ہے مگر اپنے مال کی حفاظت کے لئے اس کی گنجائش دی گئی ہے۔ اور بات اس حد تک نہیں ہے' بلکہ جیسا کہ اس بابت صراحتیں نقل کی گئی ہیں جب کسی کو شراب پینے یا خنزیر و مردار کے کھانے پر مجبور کیا جائے گا مال کو تلف کرنے کی دھمکی کے ساتھ۔ یا مال کو دینے یا ضبط کرنے یا بیچنے کی دھمکی کے ساتھ تو مضطر کی طرح ان چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہوگی جیسے کہ اگر اس دباؤ میں بیچے گا یا خریدے گا تو یہ "مضطر" کی خرید و فروخت ہوگی۔

"**الاشباہ**" میں "**الضرورات تبیح المحظورات**" کے تحت جو امثلہ آئی ہیں ان میں یہ بھی آیا ہے۔

والتلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ وکذا اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذ نہ (الاشباہ صفحہ ۸۵)

یعنی اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر کہنے کی اجازت کی طرح دوسرے کے مال کو تلف و ضائع کرنا بھی گنجائش رکھتا ہے حالانکہ عام حالات میں ایسا کرنا حرام ہے' اسی طرح اگر کوئی آدمی ہمارا قرض و حق نہ دے تو کسی طرح بھی اس سے اپنا مال حاصل کیا جا سکتا ہے یعنی چوری' غصب' زبردستی' حیلہ و بہانہ سب کچھ درست و جائز ہے حالانکہ یوں چوری و غصب وغیرہ حرام و ناجائز ہیں۔ (مذاہب وغیرہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۱۸۹ تا ۱۹۲)

فقہاء عصر کی طرف سے ضرورتاً بعض امور کی اجازت :

اور میں اس موقع سے مثال میں چند چیزوں کا ذکر مناسب سمجھتا ہوں جن کی اجازت ہمارے علماء عصر و مفتیان نے دے رکھی ہے اگر اتفاقی نہ ہو تو اکثری و عمومی تو ہے ہی' حالانکہ معاملہ خالص حرام کا ہے۔

(۱) بینکوں کے سیونگ اکاؤنٹ میں پیسے رکھنا۔

(۲) بینک سے سودی قرض حاصل کرنا۔

ارباب افتاء نے اجازت دوسرے امر کی بھی دے رکھی ہے اور اس سلسلہ میں "الاشباہ" میں مذکور جزئیہ کو مستدل بنایا جاتا ہے۔

یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ صفحہ ۹۲)

اگرچہ یہ اجازت کافی قید و بند کے ساتھ ہے جیسا کہ حکم کا تقاضا ہے' اور پہلے امر کی بابت کسی تفصیل کی ضرورت نہیں' انکار و نکیر کا سلسلہ اس پر بھی رہا مگر معاملہ میں وسعت کے ساتھ اجازت میں بھی توسع ہو تا گیا اور اب تو بینک میں کھاتہ ایک طرح ضروریات زندگی میں بن گیا ہے اور اس اجازت کی وجہ سے بینک سے سودی رقم نکالنے کی اجازت کا بھی مرحلہ سامنے آیا اور یہ تیسری چیز ہو گئی۔

ان تینوں کا تعلق سود سے ہے اور سود کا لین دین و تعاون سب حرام ہے' ان تینوں صورتوں میں یہ سب موجود ہے' قرض لینے والا تو سود دینے کے معاہدے پر ہی قرض لیتا ہے اور سیونگ اکاؤنٹ میں رقم جمع کرنے والا بینک کے ضوابط اور کاغذات کی رو سے سود لینے کا معاملہ کرتا ہے خواہ اسکو ناپسند کرے اور اپنے استعمال میں لانے کا جذبہ بالکل نہ رکھے اور سودی رقم اگرچہ خالص مصارف میں لگا دینے کے لئے کھاتہ سے الگ کی جائے مگر ہے تو سودی رقم جو کہ بینک سے لی جا رہی ہے۔

بینک میں سرمایہ رکھنا حفاظت مال کے لئے :

پہلی اور اہم بات تو یہ کہ بینک میں کھاتہ کھولنے کی اجازت اور پیسے رکھنے کی اجازت و گنجائش علماء نے مال کی حفاظت کی غرض سے ہی دی ہے جیسے کہ آج تجارتی معاملات کے لئے اس کو ذریعہ بنانا ناگزیر ہو گیا ہے۔ پس یہ تو صرف اور صرف حفاظت مال کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت ہے حتی کہ کرنٹ اکاونٹ میں بھی یہ بات اس اعتبار سے موجود ہے کہ سودی کام کرنے والوں کا تعاون ہوتا ہے' اس میں مال کی حفاظت کے علاوہ دوسرا پہلو نہیں ہے۔

دوسری اہم بات یہ کہ یہ اجازت و گنجائش "اضطرار و ضرورت" کے خاص مفہوم کی بنیاد پر ہرگز نہیں ہے بلکہ اسی مفہوم کی بنیاد پر ہے جس کو صاحب الاشباہ نے **"الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ"** کے عنوان سے بیان اور ذکر کیا ہے بلکہ سودی قرض لینے کے مقابلے میں' بینک کے اندر پیسہ رکھنے میں تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ پہلو اور کمزور ہے' اس لئے کہ قرض لینے کی اجازت تو اس کو دی جاتی ہے کہ جس کے لئے اپنا کام چلانے کی کوئی دوسری صورت نہ بنتی ہو۔ اور اس میں بھی بسا اوقات قانونی مجبوریوں کی وجہ سے اجازت دے دی جاتی ہے تو اس کو بھی اس صورت سے کم درجہ میں رکھا جائے گا جب کہ آدمی کو معاش کا نظم کرنے کے لئے کسی دوسرے ذریعہ سے رقم نہ مل رہی ہو

اور بینک میں پیسہ رکھنا جس خطرہ کے پیش نظر ہوتا ہے میں سمجھتا ہوں کہ اس کو گزر بسر کی صورت نہ ہونے کے درجہ میں نہیں رکھا جاسکتا اس لئے کہ بینک و گھر میں رکھا جانے والا سرمایہ کاروبار کا منافع دراصل کاروباری ذریعہ سے الگ ہوتا ہے اور اس سرمایہ کے ضیاع کی صورت میں عموماً اصل کاروبار محفوظ رہتا ہے اور آمدنی کا ذریعہ بھی' جیسے کہ سرمایہ کے ضیاع کی صورت بینک تک سرمایہ لے جانے اور بینک سے لانے کے درمیان بھی پیش آجاتی ہے جو کہ اب عام ہے' اور سودی قرض لینے کی اجازت اس کو دی جاتی ہے یا اس کے لئے ہے کہ جس کے پاس معاش کی کوئی معقول صورت و ذریعہ نہیں ہے اور وہ اس رقم کو اس کے لئے ذریعہ بنانا چاہتا ہے۔

اور بینک میں جمع رقم پر ملنے والے سود کا بینک سے نکالنا' اپنے ہاتھ اور تصرف میں لینا' جس چیز کے پیش نظر ہے اور وہ یہ کہ اس کو ہمارے خلاف اور ہماری نصرت میں استعمال کیا جائے گا اگر ہم اس کو نہ نکالیں گے۔ اگر اس سلسلہ میں کوئی یا کچھ واقعاتی چیزیں موجود بھی ہوں تو اس وقت جو صورت حال ہمارے سامنے ہے اس میں اس کی بابت وہ بات کہی جاسکتی ہے جو کہ فقہاء بہت سے مسائل میں واقعاتی دلائل کی بابت کہا کرتے ہیں یعنی

والمحتمل لاعموم لہا۔

جس کا مطلب ہے کہ یہ جزئی واقعات ہیں جن کی استدلال میں اہمیت نہیں ہے' پہلے کبھی ہوا تو ہوا ہو۔ مگر آج تو کوئی ثبوت نہیں ملتا اور نہ کہیں سننے میں آرہا ہے کہ فلاں بینک نے سود کی فاضل رقم کو کسی ایسے کام میں استعمال کیا جو کہ ہم مسلمانوں کے لئے مضر ہے۔ ہاں وہ اپنا سرمایہ بعض ملکی اور قومی مصالح و ضروریات میں ضرور لگاتے ہیں۔

اور واقعہ یہ ہے کہ بینک کے اندر پیسہ رکھنے و جمع کرنے میں وسعت کی وجہ سے پھر سود کے پیسے نکالنے کی اجازت اور اس کو بالخصوص رفاہی کاموں میں استعمال کرنے کی اجازت کے بعد۔ بینک اور کھاتے میں موجود اصل رقم اور سود کی رقم کے درمیان امتیاز اور دونوں کا الگ حساب اور امتیازی معاملہ۔ یہ سب کم سے کم ہوگیا ہے اور ہوتا جارہا ہے۔

بہرحال اجازت پیسہ رکھنے کی ہو۔ یا قرض لینے کی یا زائد ملی ہوئی رقم کے نکالنے کی۔ سب سود سے متعلق ہے اور پیسہ رکھنے کی اجازت محض حفاظت کی غرض سے ایک ارتکاب حرام کی اجازت ہے اور ان سب اجازتوں کی بنیاد "اضطرار" معروف نہیں بلکہ ایسا حال و امر ہے جو کہ زائد سے زائد "حاجت" کے تحت آتا ہے "**الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ**" کے تحت آکر ہی گنجائش پیدا کرتا ہے۔

کچھ اور مثالیں :

ان مسائل مذکورہ کے علاوہ بھی بعض مسائل و صور میں معتمد ارباب افتاء نے جواز کا فتوی دیا ہے بلکہ عموماً لوگ دے رہے ہیں حالانکہ صورت حال اپنے مال کی حفاظت اور جائز کمائی کو غلط دست برد و ظالمانہ ٹیکس سے بچانے کے لئے ارتکاب حرام کی بنتی ہے مثلاً انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے انشورنس (فتاوی رحیمیہ ۵/۱۳۶) بعض حضرات نے اسی غرض سے فکسڈ ڈپازٹ کی اجازت دی ہے (ایضاح النوادر ۱/۹۹) اور یہ گنجائشیں معقول ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ اضطرار پر مبنی نہیں ہیں ان کو حاجت کے سیاق میں ہی رکھا جا سکتا ہے۔

اضطرار کا اعتبار و تاثیر خصوصی 'انفرادی و شخصی حالات میں :

یہ جو کہا اور سمجھا جاتا ہے کہ اضطرار کے حالات اور ان کی رخصت کا تعلق اشخاص و افراد سے ہے اور شخصی و انفرادی حالات ہی ایسے ہوتے ہیں' عمومی حالات جو کہ عمومی اجازت کے متقضی ہوں اور جن کی وجہ سے عموماً ایسی کسی چیز کی گنجائش دی جائے' ان کا کوئی وجود و اعتبار نہیں۔

یہ خیال عقلاً و نقلاً کسی طرح صحیح نہیں ہے' یہ تو درست ہے کہ اکثر و بیشتر ایسے حالات خصوصی ہوتے ہیں مگر بکثرت اور بہت سے امور میں عمومی بھی ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں' گذشتہ دفعہ میں بینک سے لین دین کی جو گفتگو آئی ہے اسی پر غور کر لیا جائے کہ بینکوں میں بغرض حفاظت سرمایہ رکھنے کی ضرورت کس قسم کی ہے؟ بلکہ اس وقت قرض لے کر اس کی ادائیگی کے سلسلہ میں ہمارے معاشرہ کا جو حال ہو گیا ہے اور جس کی وجہ سے وسعت و دولت کے باوجود قرض دینے سے کترانے کا جو مزاج ہو گیا ہے' اس کی وجہ سے نیز کاروباری مجبوریوں کی وجہ سے بھی' بینک سے قرض ایک عمومی ضرورت بن گئی ہے' بہرحال ایسے حالات عمومی بھی ہوتے ہیں' اسی لئے صاحب الاشباہ نے تو "حاجت" سے متعلق مشہور قاعدہ "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" کو بیان ہی اس تفصیل و تصریح کے ساتھ کیا ہے۔

الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۹۱)

حاجت کبھی کبھی ضرورت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے' خواہ عام ہو یا خاص -- یعنی ایسی حاجت عام بھی ہوتی ہے اور خاص بھی اور اس کے بعد اس کی مثالیں ذکر کرنے میں بھی انہوں نے اس کا لحاظ کیا ہے خصوصی حاجت کی مثال کے طور پر حاجتمند کے لئے سودی قرض کو ذکر کیا ہے اور بقیہ معاملات کی جو مثالیں ذکر کی ہیں جن میں سلم و اجارہ اور استصناع وغیرہ کا تذکرہ ہے اور خصوصیت سے "بیع وفاء" کا ذکر ہے (الاشباہ والنظائر صفحہ ۹۲) یہ سب عام حاجت اور عمومی ضرورت کی مثالیں ہیں۔

اس قاعدہ کو " مجلۃ الاحکام" وغیرہ سب میں ذکر کیا گیا ہے اور اس کی شروح وغیرہ کے اندر اس کی تشریح میں دونوں پہلوؤں کی کافی وضاحت کی گئی ہے اور دونوں قسم کی امثلہ کو نمایاں واضح کرکے ذکر کیا گیا ہے' زحیلی صاحب نے اپنی کتاب "نظریۃ الضرورۃ

الشرعیہ" میں قواعد ضرورت پر گفتگو کرتے ہوئے کافی اچھی بحث و توضیح کی ہے۔

اور "حاجت عامہ" کے تحت الاشباہ میں مذکور معاملات کی تمام مثالوں کو مناسب توضیح و تشریح کے ساتھ' نیز طبیب کا ستر کو دیکھنا آج کل مختلف ضروریات کے لئے فوٹو وغیرہ کو ذکر کیا ہے' اسی طرح بینک میں پیسہ رکھنا اگرچہ بغیر سود کے ہو اس لئے کہ معصیت پر تعاون کی وجہ سے اصلاً یہ بھی منع ہے اور انہوں نے سودی قرض والے مسئلہ کو بھی حاجت عامہ کے تحت ہی ذکر کیا ہے۔

اور "حاجت خاصہ" کی مثالوں میں مرد کے لئے ریشمی کپڑے کی رخصت اور بعض صورتوں میں سونے و چاندی کے استعمال اور کالے خضاب کے استعمال کو ذکر کیا ہے بلکہ انہوں نے اس سلسلہ میں کچھ اصولی چیزیں بھی ذکر کی ہیں مثلاً یہ کہ عرف کے بدلنے کی وجہ سے بدل جانے والے احکام حاجت پر مبنی ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ حاجت عام ہوتی ہے جیسے کہ یہ کہ حاجت عامہ پر مبنی احکام مستقل و دائمی ہوتے ہیں اور کسی نص صریح کے بھی معارض نہیں ہوتے (نظریۃ الضرورۃ ز حیلی صفحہ ۲۶۱ تا ۲۷۸)

موضوع کے بعض محققین نے عام حاجت کے اعتبار اور اس کے لئے رخصت کے حکم کی حیثیت کو ان الفاظ میں تعبیر کیا ہے۔

الحاجۃ العامۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ الخاصۃ (نظریۃ الضرورۃ جمیل صفحہ ۳۶۱)

حاجت عامہ ضرورت خاصہ کی حیثیت اختیار کرلیتی ہے

شیخ مصطفیٰ زرقاء نے اپنی معروف کتاب "المدخل الفقہی العام" میں قواعد کے ایک بڑے ذخیرہ کے ساتھ اس قسم کے قواعد کا بھی تذکرہ کیا ہے اور حاجت کے عموم و خصوص کا۔ مگر انہوں نے حاجت خاصہ کو بھی بایں معنی عام قرار دیا ہے کہ وہ ایک علاقہ یا خاص جماعت سے متعلق ہوتی ہے اور انفرادی حاجت مراد نہیں نہ وہ باعث رخصت بنتی ہے بلکہ انفرادی حالات میں صرف ضرورت و اضطرار کی وجہ سے رخصت حاصل ہوتی ہے۔ (المدخل الفقہی العام صفحہ ۹۸۳ تا ۹۸۵)

لیکن صاحب الاشباہ کی ذکر کردہ امثلہ سے اس کی تائید نہیں ہوتی' البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بات حاجت کے متعلق اس کی اصل حیثیت کے مطابق اور اس کے پیش نظر ہے اور حاجت کا ضرورت کی حیثیت اختیار کرلینا دوسری جہت ہے جس میں پھر اسی انداز کے احکام و تفصیلات کو اختیار کیا جاتا ہے جو کہ ضرورت کے لئے ہیں جیساکہ وہب زحیلی صاحب نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

اضطرار کی وجہ سے رخصت میں محرمات کسبیہ اور وصفیہ کے درمیان فرق :

بعض اکابر سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ اضطرار کی وجہ سے رخصت ہر قسم کے محرمات میں نہیں صرف محرمات وصفیہ میں ہے' محرمات کسبیہ میں نہیں۔ (المآثر جلد ۲ شمارہ ۲ صفحہ ۳۱)

محرمات کسبیہ کا مطلب ہے وہ حرام اعمال و معاملات جن کے ذریعہ مال کمایا اور حاصل کیا جاتا ہے جیسے کہ سود و جوا وغیرہ' اور محرمات وصفیہ سے مردار و شراب وغیرہ جیسی چیزیں مراد ہیں۔

جیسے کہ ایک فرق حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کی بنیاد پر ذکر کیا گیا ہے یوں کہ حرام لعینہ کی اجازت صرف "ضروریات" میں ہوتی

ہے حاجیات میں نہیں اور حرام لغیرہ کی اجازت ضروریات اور حاجیات سب کے لئے ہوتی ہے۔ (نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۲۵۸)

یہ تفریق تو اس لئے اہم نہیں کہ "حاجت" کو جب ضرورت کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے تو اس کے لئے ضرورت کی شرائط کی رعایت کے ساتھ ضرورت کے احکام ہو جاتے ہیں اور پھر ان چیزوں کی بھی اجازت ہو سکتی ہے جو کہ حرام لعینہ کے قبیل کی ہوں اور ہو جاتی ہے۔

البتہ جہاں تک پہلے فرق کا سوال ہے تو یہ ابن تیمیہ علیہ الرحمہ سے نقل کیا گیا ہے۔ احقر نے شیخ کے فتاوی اور ابن القیم کی "اعلام الموقعین" سے اس مضمون کو تلاش کرنے کی کوشش کی مگر نہیں مل سکا۔

ابن تیمیہ کے نزدیک محرمات کی اقسام اور رخصت :

بلکہ شیخ ابن تیمیہ کے کلام میں جو بحث ملی اس میں دوسرے انداز میں اس فرق و تفصیل کا تذکرہ ہے جس کے تحت بڑی وسعت آگئی ہے اور خود انہوں نے ہی اس وسعت کی تشریح و تفصیل فرمائی ہے فرماتے ہیں۔

ان المحرمات قسمان: احدهما ما يقطع بان الشرع لم يبح منهما شيا لا لضرورة و لا لغير ضرورة كالشرك و الفواحش والقول على الله بغير علم والظلم المحض ... فهذه الاشياء محرمة في جميع الشرائع و بتحريمها بعث الله جميع الرسل و لم يبح منها شيا قط و لا في حال من الاحوال .. و نفى التحريم عما سوا ها فانما حرمه بعدها كالدم والميتة ولحم الخنزير حرمه في حال دون حال و ليس تحريمه مطلقا .. و كذلك الخمر ... و كذلك الميسر ... ولا ريب ان الميسر اخف من الخمر و اذا ابيحت الخمر للحاجة فالميسر اولى ... و كذلك بيع الغرر هو من جنس الميسر و يباح منه انواع عند الحاجة ورجحان المصلحة و كذلك الربا حرم لما فيه من الظلم و اوجب ان لايباع الشئ الابمثله ثم ابيح بيعه بجنسه خرصا عند الحاجة چند صفحات کے بعد پھر آیا ہے **و قتل النفس ابيح في حال دون حال فليس من الاربعة و كذلك اتلاف المال يباح في حال دون حال وكذلك الصبر على المجاعة** (مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۱۴، صفحہ ۴۷۰ تا ۴۷۶ ملخصا)

یعنی محرمات کی دو اقسام ہیں۔ ایک تو وہ جو کہ کہیں کسی کے لئے اور کسی وجہ سے بھی حلال و مباح نہیں کی گئیں جیسے شرک، دوسرے فواحش (زنا وغیرہ) تیسری اللہ پر بہتان یا دین میں جہالت کی باتیں، اور چوتھے ظلم اور بقیہ محرمات کی حرمت مطلقاً نہیں۔ (بلکہ تقلیدا ہے جیسا کہ سلسلہ کلام میں ایک موقع پر فرمایا ہے) مثلاً خون، مردار، خنزیر کا گوشت، شراب، جوا، بیع الغرر (خرید و فروخت کی بعض ایسی صورتیں کہ جن میں بڑا دھوکہ ہوتا ہے اور جہالت ہوتی ہے) اور ربا، قتل نفس، کسی کے مال کا اتلاف، بھوک پر صبر یہ سارے امور بعض حالات و صورتوں میں گنجائش رکھتے ہیں بعض کی شیخ نے مثالیں بھی دی ہیں۔

اس تفصیل و تصریح میں جن چیزوں کی گنجائش کا تذکرہ آیا ہے ان میں میسر (جوا) ربا (سود) اور بیع الغرر (دھوکہ کی بعض بیوع) بھی ہیں، تو یہ سب تو محرمات کبیرہ میں سے ہیں اس لئے کہ سب مال کے حصول کے ناجائز ذرائع و صورتیں ہیں، اس لئے اس سے تو نقل کی

تائید نہیں ہوتی حوالہ اور پوری عبارت ملے تو اس کی روشنی میں اصل مطلب اس کا سمجھا جائے۔

ابن القیم کی ایک تحقیق :

اور شیخ کے تلمیذ رشید اور ان کے علوم کے حامل و ناقل بلکہ ان کے پرزور وکیل اور تبع کامل ابن القیم کی بھی بعض تصریحات جو ملیں ان سے بھی اس بات کی تائید نہیں ہوتی اس لئے کہ انہوں نے پرزور طریقہ پر رباو سود کی ایک قسم میں گنجائش ذکر کی ہے اور بنیاد یہ ہے کہ اس کی حرمت سدا للباب اور سدا للذریعہ ہے رباو سود کی حرمت سے خود یہ صورتیں مقصود نہیں ہیں۔

فقہ کی کتابوں میں غلہ وغیرہ کی خرید و فروخت کی بابت سود کی ایک صورت "ربا الفضل" کی ذکر کی گئی ہے اس کے تحت بعض شکلوں کی وہ اجازت دیتے ہیں۔ (اعلام الموقعین ۲ر ۱۵۳ تا ۱۶۴، ۳۶۷، ۳۶۸)

فقہاء احناف کی تصریحات :

"الاشباہ" سے "عسر و عموم بلوی" اور "حاجت بمنزلہ ضرورت" کے تحت جن معاملات کی اجازت نقل کی گئی ان کا معاملہ بھی یہی ہے کہ وہ ۔ ۔ ۔ "محرمات کبیرہ" سے قبیل کے ہیں مگر ضرورت کی بنا پر شریعت نے ان کی اجازت دی ہے اس سے بھی مذکورہ فرق کی تائید نہیں ہوتی جیسے کہ فقہاء نے سورۃ انعام کے الفاظ کے عموم نیز رخصت کی علت کے پیش نظر جو یہ ذکر فرمایا ہے کہ اضطرار کی رخصت تمام محرمات کو شامل ہے (احکام القرآن جصاص ار۱۲۹، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، (نظریہ الضرورۃ) جمیل صفحہ ۲۷۴ او مابعد) اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ضرورت پائے جانے پر فرق نہیں کیا جائے گا۔

ابن تیمیہ کی ایک اصولی عبارت :

ابن تیمیہ علیہ الرحمہ کی ایک عبارت شروع بحث میں گذر چکی ہے وہ معاملات و عقود سے متعلق ہی ان کے ایک فتوی میں آئی ہے اور انہوں نے گویا بطور اصل و قاعدہ کے ذکر فرمایا ہے۔

من استقرأ الشريعة في مواردها و مصادر ها وجدها مبينة على قوله تعالى فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلااثم عليه و قوله فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فكل ما احتاج اليه في معاشهم- - - لم يحرم عليهم لانهم في معنى المضطر الذى ليس بباغ ولاعاد- (مجموع الفتاوى ۲۹ ر ۶۴)

فساد کے اندیشے اور جائداد کے تباہ ہونے کے امکان کو حالت اضطرار بالفعل تسلیم کرنا کہاں تک درست ہے؟

رخصت کے لئے امکان محض اور توہم کافی نہیں

ضرورت ہو یا حاجت۔ ان کے تحت جس چیز کی وجہ سے رخصت ہوتی ہے اس کا امکان محض' اور توہم' یا یہ خیال کہ کہیں ایسا نہ ہو جائے غیر موثر وغیر معتبر ہے اور گھر میں شراب کا اس لئے رکھنا کہ شاید کبھی کسی کے گلے میں پھندہ لگ جائے تو استعمال کی جائے اس قبیل کی چیز ہے۔

واقعیت شرط ہے :

بلکہ اس رخصت کے لئے بنیادی شرط واقعیت کی ہے یعنی اس امر میں واقعیت پائی جاتی ہو جس کو سبب رخصت بنایا جائے خواہ یہ واقعیت یقین کی حد تک۔ ہو یا ظن اور ظن غالب کی حد تک اور پھر اس کے مطابق رخصت کا حکم ہو گا۔

واقعیت کا مطلب :

اور واقعیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ چیز وقوع میں آچکی ہو' اس لئے کہ سبب رخصت امر و خطرہ کے وقوع میں آجانے کے بعد تو بعض صورتوں میں آدمی حکم سے مستغنی ہو چکا ہوتا ہے پھر یہ کہ ہر رخصت کے لئے سبب رخصت کا بالفعل پایا جانا۔ یعنی اضطرار کا بالفعل پایا جانا ضروری نہیں ہے' بسا اوقات بالفعل کے مرحلے سے پہلے بھی رخصت و گنجائش ہو جاتی ہے تفصیل گذر چکی ہے۔

بلکہ واقعیت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی ایسے حالات میں گھرا ہوا ہو کہ ہر کس و ناکس اس کے لئے مجبوری و ضرورت کا فیصلہ کرے' یہ تو یقین کا مرحلہ ہوا' یا یہ کہ ذی شعور و اہل نظر حضرات مجبوری و ضرورت و رخصت کا فیصلہ کریں یہ ظن کے درجہ کی ضرورت ہوگی۔

اور اس لئے اس سلسلہ میں نادر الوقوع واقعات و قصوں کا تو کوئی اعتبار نہیں ہو گا مگر کثیر الوقوع چیزیں ضرور اہمیت رکھیں گی' لہذا جو حالات و ماحول ایک جگہ پر کسی واقعہ کا باعث بن کر رخصت کا باعث بنے ہوں دوسری جگہ میں اس قسم کے حالات و ماحول کو وہی حکم دیا جا سکے گا اسی طرح جو واقعہ و صورت حال بعض جگہوں میں یا بعض افراد کے ساتھ پیش آئے اور حالات و قرائن دوسری جگہ اور دوسرے افراد کے حق میں اس کے استبعاد کو نہ بتاتے ہوں بلکہ عین ممکن بتاتے ہوں تو اس واقعہ کے مطابق احتیاطی و رخصت کے احکام اس دوسری جگہ و افراد کے لئے بھی اختیار کئے جائیں گے۔

فساد کا امکان و توہم اور اس کے خطرہ کی واقعیت :

اس وقفہ کے تحت اس تفصیل کے عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ فساد کا وہ اندیشہ و امکان جو کہ وہم و توہم کے درجہ میں آتا ہو وہ تو کسی رخصت کے لئے کافی نہیں ہے' مگر جب کہ اس کا امکان اس قسم کی واقعیت رکھتا ہو جس کی ابھی وضاحت کی گئی تو اس کے بعد بھی اس کو صرف امکان محض کا درجہ دے کر' ردو غیر معتبر نہیں قرار دیں گے' بلکہ دوسری جگہوں میں اور دوسرے افراد کے لئے مسلسل پیش آئے حوادث کو بنیاد بنا کر رخصت میں توسع ہی ہوگا اور یہ چیز رخصت کے اصول و ضوابط کے خلاف نہیں کہی جائے گی۔

یہ پہلے بتفصیل عرض کیا جاچکا ہے کہ ضرورت و اضطرار اور حاجت کا اعتبار مالی معاملات اور مال کی حفاظت میں بھی ہے' اسی لئے علماء نے ان امور میں بھی رخصت کو ذکر کیا ہے اور واقعیت کی اس نوعیت میں بھی جس کو پیچھے واضح کیا گیا ہے۔

اس کی واضح مثال۔۔ جیسا کہ پہلے بھی بات آچکی ہے مروج سودی بینکوں میں بغرض حفاظت سرمایہ کا رکھنا ہے جس کی اجازت اس پر موقوف نہیں رکھی گئی ہے کہ آدمی چوری کے واقعہ سے دوچار ہوچکا ہو یا یہ کہ اس کے پڑوس و محلہ میں چوری ہوچکی ہو بلکہ واقعات کے برابر پیش آنے کو اور اس کی وجہ سے کسی جگہ اور کہیں اس کے مستعد نہ ہونے کو کافی سمجھا گیا ہے۔

ہندوستان میں فسادات کا خطرہ واقعیت رکھتا ہے :

ہندوستان میں بلکہ ہندوستان۔۔۔ جیسے دوسرے ملکوں میں بھی پورے ملک میں نہ سہی۔ مگر ملک کے اکثر و بیشتر علاقوں و حصوں میں فسادات اور ان کی وجہ سے ہونے والے نقصانات کو امکان محض اور وہم کی حیثیت نہیں دی جاسکتی بلکہ ایسا کہنا و سمجھنا واقعات و حقائق سے آنکھیں بند کرنا ہوگا اور یہ کہنا غلط نہیں قرار دیا جاسکتا کہ ہندوستان میں چھوٹے و بڑے فسادات کا تناسب اب اس قسم کا ہوچکا ہے جو کہ گھروں میں چوری و ڈکیتی کے واقعات میں پایا جاتا ہے' انیس بیس کا فرق ضرور ہو سکتا ہے اور جب یہ صورت حال ہے تو پھر اس خطرہ و خوف کو گھروں میں چوری و ڈکیتی کے خوف و خطرہ کی حیثیت میں ہی رکھنا ہوگا اس میں کچھ جگہوں کا فرق کیا جاسکتا ہے' مگر اس کو ایک شخصی و انفرادی اور انتہائی خصوصی نقصان و خطرہ کی حیثیت میں نہیں رکھا جاسکتا۔

میرے سامنے دہلی کے ایک موقر تحقیقی ادارے کی طرف سے مرتب کردہ چارٹ رکھا ہے' جس میں فسادات کے نقصانات کو ظاہر کیا گیا ہے اور ان کی تعداد کو اس چارٹ کے مطابق ۱۹۶۰ء سے لے کر ۱۹۹۳ء کے درمیان ہونے والے فسادات کی تعداد ساڑھے تین سو سے زائد ذکر کی گئی ہے' اور فسادات کے مقامات میں ہندوستان کے ڈیڑھ سو شہروں کا نام ہے' اور شاید ہی کوئی صوبہ ہو جو کہ بچا ہو' یا یہ کہ کسی صوبہ کا اہم و مرکزی شہر خواہ صنعتی، تجارتی مرکز ہو یا یہ کہ مسلم آبادی کی کثرت کی وجہ سے یہ حیثیت و اہمیت رکھتا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ اعداد و شمار اہم و بڑے نقصانات والے فسادات کے ہیں۔

اتنی بڑی تعداد میں پیش آنے والے وقائع۔۔ جو کہ مسلسل جگہ بہ جگہ پیش آتے رہتے ہیں اور آرہے ہیں ان کے خوف و خطرہ کے خیال و لحاظ کو اس امکان کی حد میں رکھنا جو کہ توہم کی حد میں آتا ہے اور جس پر شریعت کوئی گنجائش نہیں دیتی سمجھ میں نہیں آتا' نہ

اس قسم کے وقائع ندرت رکھتے ہیں اور نہ ہی ان کی وجہ سے ہونے والے نقصانات بہت معمولی ہوتے ہیں ایسے لوگ بھی ملیں گے جو کہ بالکل تباہ و برباد ہو گئے اور پھر کم از کم اپنی پہلی حیثیت میں نہیں اٹھ سکے بلکہ قریب بھی نہیں پہنچ سکے' اور ایسے تو بکثرت ملیں گے کہ جن کو عرصہ لگ گیا خود کو اور اپنے حالات کو سنبھالنے میں' اور کتنوں کا گھربار و خاندان سب چلا گیا اور مٹ گیا۔ ہم اس چیز کو صرف اپنے شہر کی حد تک اور اس کے نقصان تک کیوں سوچیں بلکہ اس جائزہ میں پورے ملک اور ملت کو شامل کرکے ہی کوئی فیصلہ کرنا چاہئے۔

گذشتہ تفصیلات اور اسلامک فقہ اکیڈمی کی تجویز بابت اجازت انشورنش :

گذشتہ صفحات میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے اور جن بنیادوں نکات و نقاط کو گفتگو کا محور بنایا گیا ہے یہ ان حضرات کی تحریروں میں آئے ہیں جنہوں نے فقہ اکیڈمی کی طرف سے انشورنش کے متعلق کئے جانے والے فیصلہ کی بابت اپنے تأثرات کا اظہار کیا ہے اس لئے اس طویل اور مشتمل بر تفصیل تحریر کو انشورنش اور اس فیصلے کی نسبت سے مختصریات پر ختم کیا جاتا ہے۔

احقر سمجھتا ہے کہ گذشتہ صفحات میں جو دفعات اور ان کی توضیحات آچکی ہیں' ان کو سامنے رکھ کر تجویز کو دیکھا جائے نیز چوتھے سیمنار منعقدہ حیدر آباد کے لئے اس موضوع پر لکھے گئے مقالات جو کہ فقہ اکیڈمی کے چوتھے مجلّہ میں موجود ہیں ان کی روشنی و سیاق میں تو فیصلہ کرنے والوں اور تجویز کی تائید کرنے والوں کے حق میں کم از کم یہ غلط فہمی دور ہو جائے گی کہ انہوں نے جسارت بیجا سے کام لیا ہے' ساتھ ہی بڑے بڑے فساد زدہ شہروں میں جو بیت چکا ہے اس کا بھی خیال کر لیا جائے' رہ گیا علمی اختلاف تو وہ کسی سے بھی اور کسی مسئلہ میں کیا جاسکتا ہے۔

انشورنش کی تجویز کا متن :

مروجہ انشورنس اگرچہ شریعت میں ناجائز ہے کیونکہ سود' ربا' قمار' غرر جیسے شرعی طور پر ممنوع معاملات پر مشتمل ہے لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات میں جب کہ مسلمانوں کی جان و مال صنعت و تجارت وغیرہ کو فسادات کی وجہ سے ہر آن شدید خطرہ لاحق رہتا ہے اس کے پیش نظر "الضرورات تبیح المحظورات" دفع ضرر و دفع حرج اور تحفظ جان و مال کی شرعاً اہمیت کی بنا پر ہندوستان کے موجودہ حالات میں جان و مال کا بیمہ کرالینے کی شرعاً اجازت ہے۔ ("اہم فقہی فیصلے" شائع کردہ اسلامک فقہ اکیڈمی ۱۹۹۲ء۔ صفحہ ۵۶)

تجویز کی بابت معروضات :

۱۔ جان کا شدید خطرہ ہو یا مال کا دونوں کا اضطرار کے تحقق میں اعتبار ہے۔

۲۔ جان کی حفاظت کیطرح مال کی حفاظت بھی واجب ہے اور اس کے لئے بھی ارتکاب حرام کی یعنی قتل تک کی اجازت ہے

۳۔ حرام کے استعمال اور اس سے انتفاع کی اجازت صرف اضطرار کے معروف مفہوم میں منحصر نہیں بلکہ حالات کے پیش نظر بھی

ضرورت کے بجائے "حاجت" کے مرحلہ میں بھی اس کی اجازت ہو جاتی ہے اور حسب موقع وسعت کے ساتھ بھی ہوئی ہے اور ہوتی ہے۔

۴۔ اسی وجہ سے بناء رخصت اضطرار کا بالفعل پایا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ متوقع ہونا بھی کافی ہے' ہاں محض موہوم ہونا کافی نہیں' اور متوقع ہونے کے لئے قرائن اور موجودہ احوال کافی ہیں۔

۵۔ "ضرورت و حاجت" جیسے خصوصی ہوتی ہیں ویسے عمومی بھی ہو سکتی ہیں۔

۶۔ فقہ اکیڈمی کے فیصلے میں انشورنش کی اجازت اضطرار کے معروف مفہوم پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس وسیع مفہوم پر جو کہ اہل لغت اور فقہاء سب کے یہاں مستعمل ہے' یعنی "ضرورت و اضطرار" . مفہوم حاجت پر' یعنی اسی مفہوم میں جس مفہوم میں صاحب الاشباہ نے "محتاج" کو رکھا ہے سودی قرض کی اجازت کے سلسلہ میں۔

۷۔ اس فیصلہ و تجویز میں توسیع موجودہ ہندوستان کے حالات کے اس وقت سے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے جب کہ مجلس تحقیقات شرعیہ نے اس بابت فیصلہ کیا تھا' فسادات تو آزادی سے پہلے ہوتے رہے مگر "منظم فسادات" اور منصوبہ بند تخریبی اقدامات ان چند سالوں سے پہلے نہیں تھے' اور حالات بتا رہے ہیں کہ ایسا کرنے والے اپنے مقاصد میں کچھ نہ کچھ کامیابی حاصل کر رہے ہیں۔

۸۔ ملک کے اکابر ارباب افتاء کے مخصوص فتاوی محض "قرض" پر مبنی نہیں ہیں۔ جوابات کے سوالات ملاحظہ کئے جائیں تو معلوم ہو گا کہ سائل نے واقعاتی چیزیں سامنے رکھی ہیں۔

۹۔ "اجازت ہے" اور "گنجائش" ہے کا فرق فقہاء کی ان عبارات کے پیش نظر ایسا اہم نہیں ہے جو کہ ایسے مسائل کی بابت ملتی ہیں کہ وہ بکثرت "جاز' یجوز' اور حل" وغیرہ جیسے الفاظ ان مواقع میں استعمال کرتے ہیں۔

۱۰۔ تجویز کا مقصد ظاہر ہے کہ یہ نہیں کہ یہ چیز حفاظت کی ضامن ہے اس کے بعد کوئی نقصان نہیں ہو گا بلکہ اس ملک کے حالات و ماحول میں جان و مال کی حفاظت کی ایک مناسب تدبیر کی حیثیت سے۔

۱۱۔ تاکہ موقع پڑنے پر بالخصوص وہ لوگ جو کہ فسادات کے نتیجے میں بالکل ہی تباہ اور بے دست و پا ہو جاتے ہیں وہ حکومت کی نظر عنایت اور دست کرم کے ہی محتاج ہو کر نہ رہ جائیں بلکہ بآسانی کچھ قوت کے ساتھ اور کچھ دعوی کر کے اپنا حق حکومت سے حاصل کر سکیں۔

آخری بات

۱۔ واضح رہے کہ فقہ اکیڈمی کی طرف سے یہ تجویز اور سیمینار میں شریک اہل علم کی طرف سے اس کی تائید کا یہ مطلب نہیں کہ انشورنش مسلمانوں کی حفاظت کا ضامن ہے' نہ یہ کہ یہ ضروری ہے' اور نہ ہی اکیڈمی کی طرف سے اس کی دعوت دی گئی بلکہ اجازت کی بات کی گئی ہے اور اجازت کا جو مطلب ہوتا ہے وہی مراد ہے

اکیڈمی نے اس تجویز کی اشاعت ضرور کچھ وسیع پیمانے پر کی تو اس کی وجہ یہ رہی ہے کہ اس بابت عامۃ المسلمین کے علم میں جو

عموی رائے رہی ہے اسکے مقابلے میں رخصت وگنجائش کی جو رائے علماء کی ایک بڑی جماعت نے اب قائم کی ہے اس کا علم سب کو ہو جائے۔

۲۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں۔ کم از کم اکثر حضرات مئویدین کے نزدیک کہ اس انشورنش کے بعد جو بھی صورت پیش آئے اس میں ملنے والی سب رقم انشورنش کرانے والوں کے لئے جائز و درست ہوگی بلکہ اس میں تفصیل ہے' جس کی صراحت سیمینار سے متعلق مجلہ میں موجود ہے البتہ تجویز میں اس کا ذکر آنے سے رہ گیا۔

اور وہ یہ کہ صرف فسادات کی صورت میں جان و مال کے نقصان کے بعد جو کچھ ملے اور جو حق قانون و ضابطہ میں بتایا جائے اس کے مطابق ملنے والا مال تو انشورنش کرانے والوں کے لئے جائز و درست ہوگا اور بقیہ صورتوں میں صرف اپنی جمع کردہ رقم کے بقدر لینا اور استعمال کرنا جائز ہوگا زائد کا نہیں اور انشورنش کی صورت میں زائد کے جواز کی جہت حکومت کی نااہلی اور غیرذمہ داری کی وجہ سے اسکی طرف سے اور اس پر ضمان کی ہے ---- **واللہ تعالی اعلم۔**

☆ ☆ ☆

احکام شرعیہ میں ضرورت وحاجت کا اعتبار

از ـــ جناب مولانا عتیق احمد بستوی صاحب
دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ

اسلامی شریعت کا دائرہ کسی زمانے یا کسی ملک و قوم تک محدود نہیں ہے' اسلامی شریعت قیامت تک آنے والے تمام انسانوں کے لئے ہے دنیا کے جس براعظم اور جس ملک یا خطہ میں بھی مسلمان آباد ہیں ان کے لئے اسلامی شریعت لازم العمل ہے' اسلامی شریعت جس طرح ان ممالک کے لئے ہے جن کی زمام اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہے اسی طرح غیر اسلامی ممالک میں بسنے والی مسلم اقلیتوں کے لئے بھی ہے۔

اسلامی شریعت کی یہی ہمہ گیری اور زمانی و مکانی وسعت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس میں ہر طرح کے حالات سے نبرد آزما ہونے اور تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں رہنمائی کی صلاحیت ہو' اگر ایک طرف اس کے بنیادی اصول و تصورات ناقابل تنسیخ اور اٹل ہوں تو دوسری طرف اس کے تفصیلی احکام میں ایسی لچک اور گنجائش ہو کہ بدلتے ہوئے حالات اور نت نئی ضروریات کا ساتھ دے سکیں' اس میں اگر ایک طرف عام اور معتدل حالات کے احکام موجود ہوں تو دوسری طرف ہنگامی اور غیر معتدل حالات کے بارے میں بھی اصولی ہدایات موجود ہوں۔

پس منظر :

تقریباً دو صدیوں سے دنیا کی زمام اقتدار اسلام دشمن طاقتوں کے ہاتھ میں آچکی ہے' عالمی سیاست و معیشت پر انہیں کا قبضہ ہے' عالم اقتصادیات یہودی ساہو کاروں کے کنٹرول میں ہے' اکثر مسلم ممالک میں بھی مغرب کا تراشیدہ نظام حکومت رائج ہے' زندگی کے تمام شعبوں میں اسلامی شریعت کے بجائے یورپ و امریکہ سے درآمد کیے ہوئے قوانین نافذ ہیں' ماضی کی طرح حکومت کا دائرہ کار چند میدانوں تک محدود نہیں رہ گیا ہے بلکہ سماجی زندگی کے تمام شعبوں کے بارے میں منصوبہ بندی' مداخلت اور نگرانی حکومت اپنا فرض سمجھتی ہے۔ ان حالات نے اسلامی شریعت کی راہ میں بہت سی رکاوٹیں کھڑی کردی ہیں' بہت سے اسلامی احکام جن پر اسلامی حکومت اور اسلامی ماحول میں عمل انتہائی آسان تھا موجودہ حالات میں ان پر عمل ناممکن یا انتہائی دشوار ہوگیا ہے' مغرب کے زیر اثر معیشت و معاشرت کا پورا ڈھانچہ تبدیل ہوچکا ہے۔ تیز رفتار سائنسی و صنعتی ترقیات اور انقلابات نے دنیا کو بے شمار نئی مشکلات اور مسائل سے دوچار کیا ہے' ان مشکلات کے حل سے خود مغرب عاجز و درماندہ ہے جو حل بڑی تلاش و جستجو' تحقیق و تجزیہ کے بعد دریافت کیا جاتا ہے اس سے نئی سنگین تر پیچیدگیاں جنم لیتی ہیں اور مغربی نظام و تہذیب کی الجھی زلفیں سلجھانے کی ہر کوشش کے نتیجہ میں نئی نئی گرہیں پڑتی

جاتی ہیں۔

مغرب کے برپا کئے ہوئے غیر اسلامی نظام و ماحول میں رہنے والے کروڑوں مسلمان سخت گھٹن اور تنگی میں ہیں' بہت سے اسلامی احکام پر عمل ان کے لئے ناممکن یا دشوار تر ہوگیا ہے' اگر اسلامی احکام کو چھوڑتے ہیں تو ان کا دل انہیں ملامت کرتا ہے' آخرت میں باز پرس اور عذاب کا خوف ان کے لئے سوہان روح بن جاتا ہے اور اگر ان اسلامی احکام پر عمل کرتے ہیں تو دنیاوی اعتبار سے انتہائی ضیق اور تنگی میں مبتلا ہوتے ہیں' مروجہ قوانین ان پر قدغن لگاتے ہیں اور ترقی کے بہت سے مواقع اور امکانات سے انہیں دست بردار ہونا پڑتا ہے' ان حالات میں فطری طور پر ان میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مخالف حالات' شدید تر ضرورت' ضیق و حرج کی وجہ سے کن شرعی احکام میں ان کے لئے گنجائش کا پہلو نکلتا ہے اور کن میں نہیں' اور ضرورت و حاجت کا وہ کون سا مرحلہ ہے جو احکام شرعیہ میں تخفیف و تسہیل کا سبب بنتا ہے۔

کتاب و سنت میں بار بار یہ بات واضح کردی گئی ہے کہ دین اسلام میں تنگی نہیں' اللہ تعالی تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے' تنگی نہیں چاہتا ہے اللہ تعالی نے امت محمدیہ سے وہ سخت احکام ختم کردیئے جو پہلی امتوں پر لاگو تھے' اسی طرح کتاب و سنت نے یہ بات بھی واشگاف کردی کہ اسلام میں حالت اختیار اور حالت اضطرار کے احکام جداگانہ ہیں' بہت سی وہ چیزیں جو حالت اختیار میں ناجائز ہوتی ہیں حالت اضطرار میں ان کی اجازت دیتی ہے' اسلامی شریعت نے بہت سے احکام میں معتدل حالات اور غیر معتدل حالات کا فرق ملحوظ رکھا ہے۔

دور حاضر کے حالات' مسائل و مشکلات اس بات کے متقاضی ہیں کہ اضطرار' ضرورت' حاجت' رفع حرج' رفع ضرر کے شرعی اصولوں کی تحقیق اور حد بندی کی جائے کیوں کہ بہت سے ناخدا ترس لوگ اپنی خواہشات نفس اور سہولت پسندی کو ضرورت اور حاجت کا نام دے کر احکام الہی کا قلادہ اپنی گردن سے اتار پھینکنا چاہتے ہیں اور شریعت کے منصوص قطعی احکام کو بازیچہ اطفال بنا رہے ہیں' دوسری طرف بعض اصحاب افتاء حالات اور عرف کی انقلاب انگیز تبدیلیوں سے آنکھیں بند کرکے مجتہد فیہ اور قیاسی مسائل میں بھی فقہاء متاخرین کی جزئیات سے ایک انچ ہٹنے کو تیار نہیں خواہ ان جزئیات پر جمنے سے امت کو کتنی ہی تنگی لاحق ہو اور امت مسلمہ کھلے ہوئے ضیق و حرج میں مبتلا ہو جائے۔

اسلامی شریعت کا قانون یسر و سہولت :

اسلام انسان کو پائیدار زندگی کی تعلیم دیتا ہے' اسلام قبول کرنے کے بعد انسان شتر بے مہار کی طرح زندگی نہیں گذار سکتا ہے کہ جس طرح چاہے رہے جو چاہے کرے' اس کی طرف اللہ تعالی کے اوامر و نواہی متوجہ ہوتے ہیں' بہت سے احکام اسے لازما کرنے ہوتے ہیں اور بہت سے کاموں سے اسے لازما اجتناب کرنا ہوتا ہے' مسلمان خواہ زندگی کے کسی میدان سے بھی وابستہ ہو اسے احکام الہی کی پابندی کرنی ہوتی ہے' اسے خواہشات نفس کی پیروی کرنے کے بجائے احکام شریعت کی پیروی کی ہدایت ہوتی ہے' انسان احکام شریعت کا مکلف ہے' احکام الہی کی پابندی اور پیروی عموماً نفس انسانی پر شاق گذرتی ہے لیکن اسلامی شریعت کا کوئی حکم ایسا نہیں ہے جو

انسان کی وسعت و طاقت سے باہر ہو یا جس کی بجا آوری سے انسان پر ناقابل تحمل بوجھ پڑے' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا (بقرہ ۲۸۶) اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ مکلف نہیں کرتا۔

"وسع" کی تفسیر کرتے ہوئے امام رازی لکھتے ہیں :

انہ ما یقدر الانسان علیہ فی حال السعۃ والسہولۃ لا فی حال الضیق والشدۃ ' واما اقصی الطاقۃ فیسمی جہدا لا وسعا . . و غلط من ظن ان الوسع بذل المجہود۔ (تفسیر رازی جلد ۱۳ - صفحہ ۷۹)

"وسع" وہ ہے جس پر انسان وسعت اور سہولت کی حالت میں قادر ہوتا ہے نا کہ تنگی اور شدت کی حالت میں' طاقت کے انتہائی درجہ کو "جہد" کہا جاتا ہے "وسع" نہیں کہا جاتا... یہ سمجھنے والا غلطی پر ہے کہ "وسع" پوری طاقت صرف کرنے کا نام ہے۔

علامہ زمخشری "وسع" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

ان الوسع ہو ما یسع الانسان و لا یضیق علیہ ولا یحرج فیہ فاللہ لا یکلف النفس الا ما یتسع فیہ طوقہا و یتیسر علیہا دون مدی غایۃ الطاقۃ و المجہود فقد کان فی طاقۃ الانسان ان یصلی اکثر من الخمس و یصوم اکثر من شہر و یحج اکثر من حجۃ۔ (تفسیر زمخشری جلد ۱' صفحہ ۳۰۸)

"وسع" وہ ہے جسے انسان وسعت و سہولت کے ساتھ کر سکے' جسے کرنے میں اسے تنگی اور کٹھن پیش نہ آئے اللہ تعالیٰ انسان کو اسی چیز کا مکلف بناتا ہے جسے انسان پوری توانائی صرف کئے بغیر آسانی سے کر سکتا ہے' انسان کے بس میں یہ بات تھی کہ وہ پانچ وقت سے زیادہ نماز پڑھے' ایک ماہ سے زیادہ روزہ رکھے' ایک بار سے زیادہ حج کرے۔

اللہ تعالیٰ دین اسلام کی ایک خصوصیت بیان کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے :

و جاھدوا فی اللہ حق جہادہ ھو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج (حج ۷۸)

اللہ کی راہ میں پورے طور پر جہاد کرو اسی نے تمہیں منتخب کیا ہے اور تمہارے اوپر دین میں تنگی نہیں رکھی'

قرآن نے وضو کی تعلیم دینے کے بعد مرض اور پانی کی نایابی کی صورت میں تیمم کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا :

ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطھر کم و لیتم نعمتہ علیکم لعلکم تشکرون (مائدہ ٦)

اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر تنگی کرے' لیکن چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور پورا کرے اپنا احسان تم پر تاکہ تم احسان مانو۔

"حرج" اور "عسر" کی تشریح :

صاحب قاموس "حرج" کی لغوی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں

الحرج۔ بفتح الراء و کسرھا۔ المکان الضیق الکثیر الشجر لا تصل الیہ الراعیۃ۔ (القاموس جلد ۱' صفحہ ۱۸۲' مادۃ حرج)

"حرج" (راء کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) وہ تنگ جگہ جہاں کثرت سے درخت ہوں' چرواہے وہاں تک نہ پہنچ پاتے ہوں۔

مختلف عربی لغات کے مطالعہ اور کلام عرب میں لفظ حرج کے استعمالات کا جائزہ لینے سے واضح ہوتا ہے کہ (ح' ر' ج) کے مادہ میں بنیادی طور پر تنگی کا مفہوم پایا جاتا ہے "حرج" دراصل اس تنگ جگہ کو کہتے ہیں جہاں جھاڑی دار درخت بہت کثرت سے ہوں اور باہم اس طرح پیوست ہوں کہ چرنے والے جانوروں کا وہاں تک پہنچنا انتہائی مشکل ہو اور اگر کسی طرح وہاں پہنچ جائیں تو وہاں سے نکلنا مشکل ہو جائے' پھر اس کا استعمال ہر اس کیفیت اور کام کے لئے ہونے لگا جس میں انسان کو شدید تنگی اور دشواری محسوس ہو۔

کتاب وسنت میں بار بار یہ بات واضح کی گئی ہے کہ احکام شریعت میں "حرج" نہیں ہے' اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے احکام ایسے مشکل اور ناقابل عمل نہیں ہیں کہ انسان کو ان کی انجام دہی میں شدید دشواری اور تنگی کا سامنا کرنا پڑے۔ تنگی کے حالات پیدا ہوتے ہی اسلامی شریعت احکام میں تخفیف کردیتی ہے' مختلف اعذار واسباب کی بنا پر احکام شریعت میں تخفیف وتسہیل معروف بات ہے' جس مرض میں پانی کا استعمال ضرر رساں ہو اس کی بناپر تیمم کرنے کی اجازت' اسی طرح اگر ایک میل کے اندر پانی ملنے کی امید نہ ہو تو تیمم کی اجازت' اسی مقصد سے ہے کہ مکلف انسان شدید مشقت اور دشواری میں مبتلا نہ ہو' ظاہر ہے کہ ایک میل سے زیادہ فاصلہ سے پانی لاکر وضو کرنا ناممکن تو نہیں لیکن اس میں مشقت اور دشواری ضرور ہے شریعت نے اس مشقت سے بچانے کے لئے تیمم کی اجازت دی۔

دین میں حرج نہ ہونے کی تفسیر کرتے ہوئے مقاتل بن حیان فرماتے ہیں :

لم يضيق الدين عليكم و لكن جعله و اسعا لمن دخله و ذلك انه ليس مما فرض عليهم فيه الا وقد ساق اليهم عند الاضطرار فيه رخصه : فرض عليهم الصلاة في الحضر اربع ركعات و جعلها في السفر ركعتين و عند الخوف من العدو ركعة' ثم جعل في وجهته رخصه ان يومي ايماء ان لم يستطع السجود في اى نحو كان وجهه و جعل في الوضوء رخصه اذا لم يجد الماء ان تيمموا الصعيد و جعل الصيام على المقيم واجبا و رخص فيها للمريض والمسافر عدة من ايام اخر لمن لم يطق الطعام مسكين مكان كل يوم۔ (الدرالمنثورجلد ۱ صفحہ ۲۷۳)

اللہ تعالی نے دین کو تمہارے لئے تنگ نہیں بنایا بلکہ دین قبول کرنے والوں کے لئے اس میں وسعت رکھی' اس کی صورت یہ ہے کہ ان پر جو بھی فریضہ عائد کیا' اس میں اضطرار کی صورت میں رخصت مشروع کی' اقامت میں چار رکعت نماز فرض کی' اسے سفر میں دو رکعت کردیا اور خوف کی صورت میں ایک رکعت کردیا۔ سجدہ کرنے کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں اشارہ سے سجدہ کرنے کی اجازت دی' وضو کے بارے میں گنجائش پیدا کی کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں پاک مٹی سے تیمم کریں' مقیم پر رمضان کا روزہ واجب قرار دیا اور مسافر و مریض کے لئے گنجائش پیدا کی کہ رمضان میں روزہ نہ رکھ کے دوسرے دنوں میں صیام رمضان کی قضا کرلیں' جس شخص میں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو وہ ہر دن کے روزہ کے بدلے میں ایک مسکین کو کھانا کھلادے۔

نفی حرج کے ذیل میں امام ابوبکر جصاص رازی رقم طراز ہیں :

لما کان الحرج ھو الضیق و نفی اللہ عن نفسہ ارادۃ الحرج بنا ساغ الاستدلال بظاھرہ فی نفی الضیق و اثبات التوسعۃ فی کل ما اختلف فیہ من احکام السمعیات لیکون القائل بما یوجب الحرج والضیق محجوجا بظاھر ھذہ الآیۃ۔ (احکام القرآن للجصاص جلد ۲، صفحہ ۳۹۱-۳۹۶)

چونکہ حرج تنگی کا نام ہے اور اللہ تعالی نے اپنی ذات سے ہمارے ساتھ تنگی کا ارادہ فرمانے کی نفی کی ہے لہذا اس کے ظاہر سے مختلف فیہ احکام میں تنگی کی نفی اور وسعت ثابت کرنے پر استدلال کیا جا سکتا ہے، جو شخص کسی مختلف فیہ مسئلہ میں حرج اور تنگی والے قول کو اختیار کئے ہوئے ہے اس آیت کا ظاہر اس کے خلاف حجت ہے۔

اسی آیت کے ذیل میں امام "کیا ھراسی" شافعی لکھتے ہیں :

و یحتج بہ فی نفی الحرج والضیق المنافی ظاھرۃ للحنیفیۃ السمحۃ۔ (احکام القرآن للکیاھراسی)

اس سے حرج اور تنگی کی تردید پر استدلال کیا جاتا ہے جو بہ ظاہر کشادہ حنیفیت کے منافی ہے۔

روزوں کے احکام بیان کرتے ہوئے اللہ تعالی فرماتے ہیں :

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر و لتکملوا العدۃ و لتکبروا اللہ علی ما ھداکم و لعلکم تشکرون (بقرہ ۱۸۵)

اللہ چاہتا ہے تم پر آسانی اور نہیں چاہتا تم پر دشواری، اور اس واسطے کہ تم پوری کرو گنتی اور تاکہ بڑائی کرو اللہ کی اس بات پر کہ تم کو ہدایت کی اور تاکہ تم احسان مانو۔

"یسر" اور "عسر" کی تشریح کرتے ہوئے بقاعی لکھتے ہیں :

الیسر عمل لا یجھد النفس ولا یثقل الجسم، والعسر ما یجھد لنفس و یضر الجسم۔ (تفسیر البقاعی جلد ۳، صفحہ ۶۳)

یسر وہ عمل ہے جو انسان کو نہ تھکائے اس کے جسم کو بوجھل نہ کرے اور "عسر" وہ عمل ہے جو انسان کو مشقت میں ڈال دے، جسم کے لئے ضرر رساں ہو۔

علامہ ابن حزم ظاہری نے اصول فقہ کے موضوع پر اپنی مشہور کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" میں عسر و حرج کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے :

العسر و الحرج مالا یستطاع اما ما استطیع فھو یسر۔ (الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم جلد ۳، صفحہ ۳۶۶)

جو چیز استطاعت سے باہر ہو وہ عسر اور حرج ہے اور جو استطاعت کے اندر ہو وہ یسر ہے۔

لیکن کتاب و سنت میں عسر و حرج کے استعمالات پر ایک سرسری نظر ڈالنے کے بعد ابن حزم کے اس نظریہ اور رائے سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ کتاب و سنت میں ایسے بہت سے کاموں کے لئے عسر اور حرج کا استعمال کیا گیا ہے جو انسان کے دائرہ استطاعت سے باہر نہیں ہیں لیکن ان کی انجام دہی میں انسان کو مشقت، تنگی اور ضرر لاحق ہوتا ہے۔

امام ابواسحاق شاطبی نے اسلام کے اصول (رفع حرج) کی وضاحت کرتے ہوئے اور اس کی حکمت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے :

اعلم ان الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين : احدهما الخوف من الانقطاع من الطريق و بغض العبادة و كراهة التكليف و ينتظم تحت هذا المعنى الخوف من ادخال الفساد عليه في جسمه او عقله او ماله او حاله والثاني خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الانواع مثل قيامه على اهله و ولده الى تكاليف آخر تاتي في الطريق فربما كان التوغل في بعض الاعمال شاغلا عنها و قاطعا بالمكلف و دونهاور بما اراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما. (الموافقات في اصول الشريعة جلد ٢، صفحه ١٣٦)

مکلف سے تنگی دو اسباب سے اٹھالی گئی ہے' پہلا سبب یہ ہے کہ تنگی کی صورت میں اس بات کا خطرہ ہے کہ اپنا سفر جاری نہ رکھ سکے اور عبادت کو ناپسند کرنے لگے' حکم شرعی سے اس کا دل ہٹ جائے' اسی کے تحت یہ بات بھی شامل ہے تنگی کی صورت میں اس کے جسم یا عقل یا مال یا حال میں نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے' دوسری وجہ اس بات کا خوف ہے کہ انسان کے ساتھ جو بہت سی ذمہ داریاں لگی ہوئی ہیں' مثلاً بال بچوں کی دیکھ بھال وغیرہ اس کی وجہ سے حکم شرعی کی تعمیل میں کوتاہی ہو' اگر احکام شریعت انتہائی پر مشقت ہوں گے تو ان میں سے بعض کی ادائیگی میں زیادہ انہماک اور غلو انسان کو اپنی انسانی ذمہ داریاں پورا کرنے سے مانع ہوگا اور اگر دونوں طرح کی ذمہ داریاں (دینی اور دنیاوی) پورے طور پر انجام دینا چاہے گا تو خطرہ ہے کہ دونوں سے رہ جائے گا' ایک بھی ذمہ داری کامل طور پر ادا نہیں کرپائے گا۔

اضطرار اور حاجت میں استثنائی احکام :

قرآن و حدیث کی بے شمار تصریحات و اشارات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت کا عمومی مزاج یسرو سہولت کا ہے' اسلام کے عام احکام اس طرح کے ہیں کہ انسان انہیں تھوڑی توجہ اور مشقت سے انجام دے سکتا ہے' ان کی انجام دہی میں پوری طاقت و توانائی صرف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی جس سے انسان کو غیر معمولی مشقت اور ضرر لاحق ہو' پچھلے آسمانی مذاہب میں کچھ ایسے احکام تھے جن کی عمل آوری بہت دشوار تھی' اپنی پوری طاقت نچوڑنے اور غیر معمولی ضرر و مشقت اٹھانے کے بعد انسان ان پر عمل کرپاتا تھا' اسلامی شریعت میں ایسے دشوار تر احکام ختم کردیے گئے' اللہ اور اس کے رسول نے امم سابقہ کے "اصر و اغلال" کا بوجھ امت مسلمہ کے کندھوں سے اتار پھینکا۔

دوسری طرف کتاب و سنت نے بہت سے احکام میں اضطراری حالات کا استثناء کیا' اضطراری حالات میں اصل حکم ختم کردیا یا اس میں تخفیف کرکے کوئی متبادل اور سہل حکم متعین فرمایا' یہاں ہم سب سے پہلے ان آیات کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں جن میں اضطرار کے حوالہ سے حکم میں استثناء یا تسہیل کی بات کہی گئی ہے' اس کے بعد اضطرار' ضرورت اور حاجت کے بارے میں مفسرین فقہاء کا نقطہ

نظر پیش کریں گے۔

آیات اضطرار :

قرآن کریم کی پانچ آیات میں اضطرار کا ذکر موجود ہے' وہ آیات درج ذیل ہیں :

۱- انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (بقرہ ۱۷۳) ۔

اس نے تو تم پر یہی حرام کیا ہے مردہ جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا' پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں' بیشک اللہ ہے بڑا بخشنے والا نہایت مہربان۔

۲- حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ المنخنقۃ الموقوذۃ و المتردیۃ والنطیحۃ و ما اکل السبع الا ماذکیتم و ما ذبح علی النصب و ان تستقسموا بالا زلام ' ذلکم فسق' الیوم یئس الذین کفروا' من دینکم فلا تخشوھم و اخشون الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم۔ (مائدہ ۳)

حرام ہوا تم پر مردہ جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا' اور جو مر گیا ہو گلا گھونٹنے سے یا چوٹ سے یا اونچے سے گر کر' یا سنگ مارنے سے اور جس کو کھایا ہو درندہ نے مگر جسکو تم نے ذبح کر لیا' اور حرام ہے جو ذبح ہوا کسی تھان پر اور یہ کہ تقسیم کرو جوے کے تیروں سے' یہ گناہ کا کام ہے' آج ناامید ہو گئے کافر تمہارے دین سے' سو ان سے مت ڈرو اور مجھ سے ڈرو' آج میں پورا کر چکا تمہارے لئے دین تمہارا' اور پورا کیا تم پر میں نے احسان اپنا اور پسند کیا میں نے تمہارے واسطے اسلام کو دین' پھر جو کوئی لاچار ہو جاوے بھوک میں لیکن گناہ پر مائل نہ ہو تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

۳- قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ اودما مسفو حا اولحم خنزیر فانہ رجس اوفسقا اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فان ربک غفور رحیم (انعام ۱۴۵) ۔

آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں جو مجھ کو پہنچی ہے کسی چیز کو حرام کھانے والے پر جو اس کو کھاوے مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا گوشت سور کا کہ وہ ناپاک ہے یا ناجائز ذبیحہ جس پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا' پھر جو کوئی بھوک سے بے اختیار ہو جاوے۔ نہ نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو تیرا رب بڑا معاف کرنے والا ہے نہایت مہربان۔

انما حرم علیکم المیتۃ والدم و لحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان اللہ غفور رحیم (نحل ۱۱۵)

اللہ نے تو یہی حرام کیا ہے تم پر مردار اور لہو اور سور کا گوشت اور جس پر نام پکارا اللہ کے سوا کسی اور کا' پھر جو کوئی ناچار ہو جائے اور کرتا ہو نہ زیادتی' تو اللہ بخشنے والا' مہربان ہے۔

وما لکم الا تاکلو مماذ کر اسم اللہ علیہ و قد فصل لکم ماحرم علیکم الا ما اضطرر تم الیہ (انعام ۱۱۹)۔

اور کیا سبب کہ تم نہیں کھاتے اس جانور میں سے کہ جس پر نام لیا گیا ہے اللہ کا اور وہ واضح کرچکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر۔

ان آیات میں حرام غذاؤں کا ذکر کرنے کے بعد اضطراری حالت میں حرمت کا استثناء کیا گیا ہے' انسان کی سب سے اہم ضرورت غذا ہے' غذا کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا لیکن غذائی اشیاء میں جن چیزوں کا استعمال انسان کی صحت یا اخلاق کے لئے ضرر رساں تھا شریعت نے انہیں حرام قرار دے کر عام حالات میں ان کے استعمال پر پابندی عائد کردی' ان آیات میں جن چیزوں کو حرام قرار دیا گیا ہے میڈیکل سائنس کی جدید ترین تحقیقات اور انکشافات نے ان کے غیر معمولی نقصانات کو طشت ازبام کردیا ہے' شراب' سور اور مردار مغرب کی قومی کمزوریاں ہیں' آج بھی یورپ میں بے تحاشا ان چیزوں کا استعمال ہوتا ہے لیکن خود یورپ وامریکہ کے ڈاکٹرز اور تحقیقاتی اداروں نے متفقہ طور پر ان کے خلاف آواز اٹھائی ہے مگر خود میڈیکل سائنس کے ماہرین کی رائے ہے کہ انسان جب بھوک کی شدت سے بیکل ہو' اس کی جان پر آبڑی ہو اور کوئی صاف ستھری پاکیزہ غذا اسے میسر نہ ہو تو ایسی حالت میں مضرت رساں غذاؤں کا سہارا لینا ضرر رساں نہیں ہوتا۔ اور انسان ایسی حالت میں کر بھی کیا سکتا ہے یا تو اس حرام اور ضرر رساں غذا کو استعمال کرکے موت کے خطرے کو اپنے اوپر سے ٹالے یا بھوک پر مزید صبر کرکے اپنی جان کو خطرے میں ڈالے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے پہلی صورت ہی عقل و شریعت کا تقاضا ہے۔

سورہ مائدہ کی آیت ۳ میں اضطرار کی ایک مخصوص صورت "مخمصہ" کا ذکر ہے۔ "مخمصہ" کا معنی ہے شدید بھوک جو جان لیوا ثابت ہوسکتی ہو' اضطرار کی عام اور متبادر صورت تو بھوک کی شدت اور حلال روزی کا میسر نہ ہونا ہے اور دوسری صورت اکراہ ہے' کوئی ظالم و جابر شخص ان حرام غذاؤں میں سے کسی کے استعمال پر اس طرح مجبور کردے کہ اگر تم نے یہ مردار یا خنزیر نہیں کھایا تو تجھے قتل کردوں گا یا تیری آنکھ پھوڑ دوں گا' اپنی اس دھمکی کو روبہ عمل لانے پر وہ قادر ہے اور ظن غالب سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حرام غذا استعمال نہ کرنے کی صورت میں وہ ایسا کر گذرے گا' جبرواکراہ کی یہ صورت بھی اضطرار میں داخل ہے۔

اضطرار اور ضرر کی وضاحت :

اضطرار کا مادہ ضرر ہے' یہ باب افتعال کا مصدر ہے' ضرر کا معنی بیان کرتے ہوئے ابن العربی مالکی لکھتے ہیں :

ان الضرر هو الالم الذی لانفع فیہ یوازیہ او یربی علیہ و هو نقیض النفع و هو الذی لا ضرر فیہ و لهذا لم یوصف شرب الادویۃ الکریهۃ والعبادات الشاقۃ بالضرر لما فی ذلک من النفع الموازی لہ اوالمربی علیہ۔ (احکام القرن لابن العربی' جلد ۱ صفحہ ۸۱۳)

ضرر اس الم کا نام ہے جس میں اس کے مساوی یا اس سے بڑھ کر نفع نہ ہو' ضرر اس نفع کی نقیض ہے جو نقصان سے خالی ہوتا

ہے' اس لئے کڑوی کسیلی دواؤں کا پینا اور پر مشقت عبادات کی ادائیگی کو ضرر نہیں کہا جاتا' کیونکہ ان میں ضرر کے مساوی یا اس سے بڑھا ہوا نفع ہے۔

دفع ضرر اسلامی شریعت کا مستقل اصول ہے' کتاب و سنت میں جگہ جگہ اس کا ذکر آتا ہے' فقہ اسلامی کے بے شمار احکام کی بنیاد ازالہ ضرر کا اصول ہے' قواعد فقہیہ کی کتابوں میں ضرر و ضرار سے وابستہ مختلف قواعد و ضوابط کی تحدید کی گئی ہے' اسلامی شریعت نے جس ضرر کا دفعیہ کرنا چاہا ہے اسی کی سب سے آخری اور سنگین قسم وہ اضطرار ہے جس کا مذکورہ بالا پانچ آیات میں ذکر کیا گیا ہے' انہیں آیات سے فقہاء کی اصطلاحی "ضرورت" کا تصور پھوٹا ہے' جس کا قدرے تفصیلی تذکرہ اگلے صفحات میں آنے والا ہے اور انہیں آیات کی روح کی ترجمانی اس زبان زد فقہی قاعدہ میں ہے "الضرورات تبیح المحظورات" (ضرورتیں ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں)

آیات اضطرار میں جس ضرورت یا ضرر کا دفعیہ مقصود ہے اس کی حد بندی کرتے ہوئے حافظ ابن العربی فرماتے ہیں :

هذا الضرر الذی بیناه یلحق اما باکراه من ظالم اوبجوع فی مخمصة او بفقر لا یجد فیه غیرة فان التحریم یرتفع عن ذلک بحکم الاستثناء و یکون مباحا فاما الاکراه فیبیح ذلک کله الی آخر الاکراه۔ (احکام القران لابن العربی جلد اول صفحہ ۸۲)

ہمارا بیان کردہ یہ ضرر یا تو ظالم کے اکراہ سے لاحق ہوتا ہے یا شدید تر بھوک سے یا ایسے فقر سے کہ انسان ان محرمات کے سوا کچھ اور نہ پاسکے ایسی صورت میں استثنائی طور پر حرمت کا حکم ختم ہوجاتا ہے اور وہ حرام چیز مباح ہوجاتی ہے' اکراہ ان تمام محرمات کو مباح کردیتی ہے جب تک کہ اکراہ باقی رہے۔

امام ابوبکر جصاص رازی اضطرار اور ضرورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں :

فقد ذکر الله تعالی الضرورة فی هذه الایات واطلق الاباحة فی بعضها بوجود الضرورة من غیر شرط ولا صفة' و هو قوله و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطرر تم الیه فاقتضی ذلک وجود الاباحة' بوجود الضرورة فی کل حال وجدت الضرورة فیها۔۔۔ (احکام القرآن للجصاص جلد اول صفحہ ۱۵۶)

اللہ تعالی نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور بعض آیات میں کسی شرط اور صفت کے بغیر ضرورت پائے جانے کی وجہ سے اباحت کا ذکر ہے وہ آیت یہ ہے "و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطرر تم الیه" اس کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں بھی ضرورت پائی جائے وہاں اباحت پائی جائے۔

و معنی الضرورة ههنا هو خوف الضرر علی نفسه او بعض اعضاءه بترکه الاکل و قد انطوی تحته معنیان احدهما ان یحصل فی موضع لایجد غیر المیتة والثانی ان یکون غیر ها موجودا ولکنه اکره علی اکلها بوعید یخاف منه تلف نفسه او تلف بعض اعضائه وکلا المعنیین مراد بالایة' عندنا لاحتمالهما و قد روی عن مجاهد انه تاولها علی ضرورة الاکراه ولانه اذا کان المعنی فی ضرورة المیتة' ما یخاف علی نفسه من الضرر فی ترک تناوله و ذلک موجود فی ضرورة الاکراه وجب ان یکون حکمه حکمه۔ (احکام القرآن للجصاص جلد اول' صفحہ ۱۵۹)

یہاں پر ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اکل حرام کو ترک کرنے میں جان یا کسی عضو کو ضرر پہنچنے کا خوف ہو اس کے تحت دو صورتیں داخل ہیں (۱) انسان کسی ایسے مقام پر ہو کہ وہاں مردار کے سوا کوئی اور کھانے کی چیز موجود نہیں (۲) مردار کے علاوہ دوسری چیز موجود ہو لیکن انسان کو مردار کھانے پر ایسی دھمکی کے ذریعہ مجبور کیا گیا جس میں انسان کو جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو۔ ہمارے نزدیک مذکورہ بالا دونوں صورتیں زیر تفسیر آیت میں داخل ہیں کیونکہ آیت میں دونوں کی گنجائش ہے' مجاہد سے مروی ہے کہ انہوں نے ضرورت اکراہ کو اس آیت کا مصداق قرار دیا ہے' نیز اس لئے بھی کہ ضرورت میتہ کی علت میتہ کے ترک تناول میں اپنی جان کو ضرر پہنچنے کا خوف ہے اور یہ خوف اکراہ کی صورت میں بھی موجود ہے لہٰذا دونوں کا حکم ایک ہونا چاہئے۔

ان آیات میں مذکورہ اضطرار کے بارے میں ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ شدید بھوک اور اکراہ دونوں اس میں شامل ہیں جیسا کہ ابن العربی مالکی اور امام ابوبکر جصاص رازی کے اقتباسات سے معلوم ہوا امام فخرالدین رازی نے بھی اسی نقطہ نظر کا اظہار کیا ہے' وہ لکھتے ہیں :

المسالۃ الثالثہ : لما حرم اللہ تعالی تلک الا شیاء استثنی منہا حل الضرورۃ و ھذہ الضرورۃ لہا سببان : احدھما الجوع الشدیدۃ وان لایجد ماکولا حلالا یسد بہ الرمق فعند ذلک یکون مضطرا' الثانی' اذا اکرھہ علی تناولہ مکرہ لیحل لہ تناولہ (التفسیر الکبیر جلد۵' صفحہ ۱۲)

تیسرا مسئلہ : ان اشیاء کو حرام کرتے ہوئے اللہ تعالی نے حالت ضرورت کا استثناء کیا ہے' اس ضرورت کے دو اسباب ہیں (۱) شدید بھوک لگی ہو اور انسان سد رمق کے لئے کوئی حلال کھانے کی چیز نہ پائے (۲) کسی اکراہ کرنے والے نے اسے حرام چیز کے استعمال کرنے پر مجبور کیا' ان دونوں صورتوں میں حرام چیز کا استعمال اس کے لئے جائز ہو جائے گا۔

ابو عبد اللہ قرطبی نے جمہور فقہاء و علماء کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ ان آیات میں اضطرار سے مراد شدید بھوک ہے' اگرچہ اکراہ کی وجہ سے بھی ان محرمات کی اجازت ہو جاتی ہے (الجامع لاحکام القرآن جلد۲' صفحہ ۲۲۵) اکراہ کی وجہ سے تو زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے تک کی اجازت قرآن میں مذکور ہے' حالانکہ کلمہ کفر کا زبان پر لانا ان محرمات کے استعمال سے زیادہ قبیح ہے' اللہ تعالی کا ارشاد ہے :

من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان و لکن من شرح بالکفر صدرا فعلیہم غضب من اللہ و لہم عذاب عظیم (نحل ۱۰۶)

جو کوئی منکر ہوا اللہ سے یقین لانے کے بعد مگر وہ نہیں جس پر زبردستی کی گئی اور اس کا دل برقرار ہے ایمان پر لیکن جو کوئی دل کھول کر منکر ہو سو ان پر غضب ہے اللہ کا اور ان کو بڑا عذاب ہے۔

اس آیت میں مکرہ کے لئے زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت دی گئی' آیت کی تفسیر کرتے ہوئے ابن العربی فرماتے ہیں :

واما الکفر باللہ فذلک جائز لہ بغیر خلاف علی شرط ان یلفظ بلسانہ و قلبہ منشرح بالایمان و ان ساعد قلبہ فی الکفر لسانہ

کان انما کافرا لان الاکراہ لاسلطان لہ فی الباطن۔ (احکام القرآن لابن العربی جلد۳' صفحہ ۱۶۰)

مکرہ (جس پر جبر کیا گیا ہو) کے لئے اللہ تعالیٰ کا انکار اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ زبان سے تو کلمہ کفر ادا کرے لیکن اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو اور اگر دل نے بھی زبان کا ساتھ دیا تو گنہگار ہو گا کیونکہ جبر واکراہ باطن پر نہیں ہو سکتا۔

اجتماعی حاجت 'اضطرار و ضرورت کے حکم میں

امام الحرمین کا نظریہ :

امام الحرمین ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ جوینی (متوفی ۴۷۸ھ) تاریخ اسلام کی چند نادرۂ روزگار شخصیتوں میں سے ہیں۔ امام غزالی' امام کیا ہراسی' خوانی ان کے ممتاز تلامذہ میں سے ہیں' امام الحرمین کی علمی و فکری عظمت جاننے کے لئے "البرھان فی اصول الفقہ" اور "الغیاثی" کا مطالعہ کافی ہے۔

امام الحرمین نے 'الغیاثی میں اجتماعی حاجت پر بڑی بصیرت افروز سیر حاصل بحث کی ہے اور اپنا یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ جس طرح انفرادی "ضرورت" کی بنا پر ممنوعات شرعیہ مباح ہو جاتے ہیں' اسی طرح اجتماعی حاجت بھی ممنوعات شرعیہ کو مباح کرنے والی ہے۔ امام الحرمین کی یہ بحث چونکہ موجودہ حالات کے سیاق و سباق میں بڑی مفید اور فکر انگیز ہے' اس لئے طویل ہونے کے باوجود اس کے اہم حصے یہاں نقل کئے جاتے ہیں' آغاز بحث میں موصوف اس بحث کی اہمیت و ندرت پر روشنی ڈالنے کی بعد لکھتے ہیں:

انہ قد یظن ظان ان حکم الانام اذا عمھم الحرام حکم المضطر فی تعاطی المیتۃ و لیس الامر کذلک فان الناس لو ارتقبوا فیما یطعمون ان ینتھوا الی حالۃ الضرورۃ و فی الانتھاء الیھا سقوط القوی و انتکاث المرر و انتقاض البنیۃ سیما اذا تکرر اعتیاد المصیر الی ھذہ الغایۃ' ففی ذلک انقطاع المحترفین عن حرفھم و صناعاتھم و فیہ الافضاء الی ارتفاع الزرع و الحراثۃ و طرائق الاکتساب و اصلاح المعایش التی بھا قوام الخلق قاطبۃ و قصاراہ ھلاک الناس اجمعین و منھم ذو النجدۃ والبأس و حفظۃ الثغور من جنود المسلمین و اذا وھوا او وھنوا و ضعفوا و استکانوا استجرا الکفار و تخللوا دیار الاسلام و انقطع السلک و تبتر النظام۔

بعض لوگ گمان کرتے ہیں کہ اگر خلق خدا عمومی طور پر حرام روزی میں مبتلا ہو جائے تو اس کا حکم وہی ہو گا جو مردار کھانے پر مضطر ہونے والے شخص کا ہوتا ہے' حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے' کیونکہ اگر تمام لوگ کھانے کے لئے حالت اضطرار تک پہنچنے کا انتظار کرنے لگیں تو توانائیاں ختم ہو جائیں گی' پتے پانی ہو جائیں گے' جسمانی نظام چوپٹ ہو جائے گا' خاص طور پر اگر اس حالت تک پہنچنا بار بار ہو' ایسی صورت میں اہل صنعت و حرفت اپنا پیشہ جاری نہیں رکھ پائیں گے' کھیتی باڑی' کاشت کاری' کمائی کے تمام ذرائع جن پر خلق خدا کا دارومدار ہے' معطل ہو جائیں گے' اس کا انجام یہ ہو گا کہ تمام لوگ ہلاک ہو جائیں گے۔ انہیں ہلاک ہونے والوں میں وہ مسلمان فوجی بھی ہوں گے جو دبدبہ اور قوت والے ہیں' اسلامی سرحدوں کی حفاظت کرتے ہیں' ان کے تھکنے' ضعیف و ناتواں ہونے سے کفار کو

جرات ہوگی' کفار عالم اسلام پر حملہ کردیں گے' راستے مسدود اور غیر محفوظ ہو جائیں گے' نظام معطل ہو جائے گا۔

و نحن علی اضطرار من عقولنا نعلم ان الشرع لم یرد بما یودی الی بوار اهل الدنیا' ثم یتبعها اندراس الدین و ان شرطنا فی حق احاد من الناس فی وقائع نادرۃ ان ینتهوا الی الضرورۃ فلیس فی اشتراط ذلک ما یجر فسادا فی الامور الکلیۃ' ثم ان ضعف الاحاد بطوارئ نادرۃ ان جرت امراضا و اعراضا فالدنیا قائمۃ علی استقلالها بقوامها و رجالها. . .

ہم بداہتہ یہ بات جانتے ہیں کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے جس پر عمل کرنے سے تمام اہل دنیا ہلاک ہو جائیں' دنیا اور اہل دنیا کے ختم ہونے کے بعد دین بھی ختم ہو جائے گا' اگر ہم چند افراد کے حق میں نادر حالات میں درجہ ضرورت تک پہنچنے کی شرط لگائیں تو اس شرط لگانے سے کلی امور میں بگاڑ نہیں پیدا ہوتا' پھر نادر حالات و حوادث کی بنا پر اگر چند افراد انتہائی ضعف کو پہنچ گئے اور انہیں امراض و اعذار لاحق ہو گئے تو اس سے دنیا خطرے میں نہیں پڑتی' حسب سابق اپنے حال پر قائم رہتی ہے.....

فالقول المجمل فی ذلک الی ان نفصلہ ان الحرام اذا طبق الزمان و اهلہ و لم یجدوا الی طلب الحلال سبیلا فلهم ان یاخذوا منہ قدر الحاجۃ و لا تشترط الضرورۃ التی نرعاها فی احلال المیتۃ فی حقوق احاد الناس' بل الحاجۃ فی حق الناس کافۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ فی حق الواحد المضطر فان الواحد المضطر لو صابر ضرورتہ و لم یتعاط المیتۃ لهلک و لو صابر الناس حاجاتهم و تعدوها الی الضرورۃ لهلک الناس قاطبۃ ففی تعدی الکافۃ الحاجۃ من خوف الهلاک ما فی تعدی الضرورۃ فی حق الاحاد فافهموا ترشدوا۔

اس اجمالی بات کی تفصیل یہ ہے کہ مال حرام اگر پورے زمانہ اور اہل زمانہ کو اپنے احاطہ میں لے لے اور لوگوں کے لئے رزق حلال کمانے کی راہیں بند ہوں تو لوگ "حاجت" کے بہ قدر رزق حرام میں سے لے سکتے ہیں' ایسی صورت میں ہم "ضرورت" کی شرط نہیں لگائیں گے جس کی شرط ہم یکا دکا افراد کے لئے مردار کو حلال قرار دینے میں لگاتے ہیں' بلکہ تمام لوگوں کی "حاجت" تنہا ایک مضطر شخص کی "ضرورت" کے قائم مقام ہے' کیونکہ ایک مضطر شخص اگر حد "ضرورت" تک صبر کرتا ہے اور مردار نہیں کھاتا ہے تو ہلاک ہو جائے گا اور اگر تمام لوگ "حاجات" پر صبر کریں اور اسے درجہ "ضرورت" تک لے جائیں تو تمام لوگ ہلاک ہو جائیں گے' تمام لوگوں کے "حاجت" سے تجاوز کرنے میں ہلاکت کا وہی خوف ہے جو یکا دکا افراد کے حد "ضرورت" سے تجاوز کرنے میں ہے۔

اس اصولی گفتگو کے بعد امام الحرمین نے "حاجت" کے مفہوم اور دائرہ کی تحدید کرنی چاہی ہے' انہوں نے لکھا ہے کہ حاجت کی متعین اور محدد تعریف کرنا مشکل ہے' یہ ایک مجمل لفظ ہے۔ اس لئے اس کے مفہوم اور دائرہ کی تحدید کے لئے نفی و اثبات سے کام لینا پڑے گا کہ فلاں فلاں چیزیں حاجت میں شامل ہیں اور فلاں فلاں چیزیں حاجت میں شامل نہیں۔

لسنا نعنی بالحاجۃ تشوف النفس الی الطعام و تشوقها الیہ فرب مشتہ لشیء لا یضرہ الانکفاف عنہ فلا معتبر بالتشهی و التشوف فالمرعی اذا دفع الضرار و استمرار الناس علی ما یقیم قواهم و ربما یستبان الشیء بذکر نقیضہ . .

حاجت سے ہماری مراد لوگوں کا کسی کھانے کی خواہش اور شوق کرنا نہیں ہے' بسا اوقات انسان کسی چیز کی خواہش کرتا ہے حالانکہ

اس چیز سے باز رہنا اس کے لئے ضرر رساں نہیں ہوتا' لہٰذا یہاں ملحوظ ضرر دور کرنا اور لوگوں کا اس حال پر برقرار رہنا ہے کہ ان کے قوی درست رہیں' بسا اوقات چیز کی وضاحت اس کی ضد کا ذکر کرنے سے ہوتی ہے....

و مما نقطعه ان الانكفاف عن الطعام قد لا يستعقب ضعفا و وهنا حاجزا عن التقلب في الحال لكن اذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع اورث ضعفا فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع۔

ہمیں قطعیت سے یہ بات معلوم ہے کہ کبھی کبھی کھانا چھوڑنے سے ایسی کمزوری اور ناطاقتی نہیں آتی جو فی الفور حرکت و عمل میں حارج بن جائے' لیکن اس حد تک بھوک اگر بار بار برداشت کی جاتی رہی تو ایسی ناطاقتی اور کمزوری ضرور پیدا ہو جائے گی' لہٰذا ہم اس حد تک اجتناب کے مکلف نہیں ہو سکتے۔

و يحصل ما مجموع ما نفينا و اثبتنا ان الناس ياخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال او في المآل و الضرار الذى ذكرناه في ادراج الكلام عنينا به ما يتوقع منه فساد البنية او ضعف يصد عن التصرف و التقلب في امور المعاش۔

(حاجت کی تشریح میں) ہم نے جن چیزوں کی نفی یا اثبات کیا ہے' اس کے مجموعہ سے یہ خلاصہ نکلتا ہے کہ لوگ اتنا لیں گے جسے چھوڑنے میں انہیں حال یا مستقبل میں ضرر لاحق ہو گا' دوران کلام ہم نے جس ضرر کا ذکر کیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اسے ترک کرنے میں جسمانی نظام بگڑنے کا یا ایسی کمزوری پیدا ہونے کا خطرہ ہو جو معاشی سرگرمیوں میں مانع بن جائے۔

اشیاء حاجت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے امام الحرمین لکھتے ہیں:

الاقوات بجملتها مندرجة تحت الضبط المقدم و من جملتها اللحوم فان قيل: هلا اكتفى الناس بالخبز و ما في معناه في ابتلاء هم بملابسة الحرام؟

تمام غذائی چیزیں مذکورہ ضابطہ بندی میں شامل ہیں' انہیں میں سے گوشت بھی ہیں' اگر یہ سوال کیا جائے کہ حرام میں مبتلا ہونے کی صورت میں لوگ روٹی پر' یا اس طرح کی کسی چیز پر اکتفا کیوں نہیں کر سکتے ہیں؟

قلنا: من احاط بما اوضحناه فيما قدمناه هان عليه مدرك الكلام في ذلك فانا اعتمدنا الضرار و توقعه و لا شك ان في انقطاع الناس عن اللحوم ضرارا عظيما يودى الى انهاك الانفس و حل القوى ثم اذا تبين ذلك فلا تعين فيما يتعاطاه الناس من هذه الفنون مع فرض القول في ان جميعها محرم۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم نے اوپر وضاحت سے جو باتیں لکھی ہیں' انہیں جس نے پورے طور پر سمجھ لیا اس کے لئے زیر بحث بات سمجھنا آسان ہے' ہم نے ضرر پہنچنے اور خطرۂ ضرر کو بنیاد بنایا ہے اور تمام لوگوں کے گوشت خوری چھوڑ دینے میں بڑا ضرر ہے' اس سے لوگ بے دم ہو جائیں گے' قوتیں پست ہو جائیں گی' یہ بات ظاہر ہونے کے بعد اس طرح کی جو چیزیں لوگ استعمال کرتے ہیں ان میں کسی چیز کی تعیین نہیں کی جا سکتی۔ یہ فرض کرنے کے بعد کہ سب چیزیں حرام ہیں۔

و اما الادوية و العقاقير التى تستعمل فمنع استعمالها مع مسيس الحاجة اليها يجر ضرارا وقد سبق القول في ذلك۔

جو دوائیں اور جڑی بوٹیاں استعمال کی جاتی ہیں "حاجت" کے باوجود ان کے استعمال سے روکنا ضرر رساں ہوگا' اس بارے میں بات گزر چکی ہے۔

فان قیل: ما ترون فی الفواکہ التی لیست اقواتا و لا ادویہ؟ قلنا: ما من صنف منها الا و یسد سدا فلیعتبر فیها درا الضرار بها فما یدرا استعماله ضرارا فهو ملتحق بالاجناس التی تقدم ذکرها۔۔۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ فواکہ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے' جن کا شمار نہ غذاؤں میں ہے نہ دواؤں میں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فواکہ کی ہر قسم کسی نہ کسی کام میں آتی ہے' ان میں دفع مضرت کا اعتبار ہوگا' جن فواکہ کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہو وہ سب مذکورہ بالا اجناس میں شامل ہیں۔

فاما الملابس فانها تنقسم قسمین : احدهما ما فی استعماله درا الضرار فسبیل اباحته کسبیل الاطعمة' و القسم الثانی ما لا یدرا اضرارا و لکن یتعلق لبسه بستر ما یجب ستره او برعایة المروءة۔

فاما ستر العورة فهو ملتحق بما یدفع استعماله الضرار من المطاعم و الملابس فان تکلیف الناس التعری عظیم الوقع و هو اوقع فی النفوس من ضرر الجوع و الضعف و وضوح هذا یغنی عن الاطناب۔۔

لباس دو طرح کے ہوتے ہیں' ایک لباس وہ ہے جس کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہے' یہ لباس کھانے کی طرح مباح ہے' دوسرا لباس وہ ہے جس سے ضرر دور نہ ہوتے ہوں لیکن اس کے استعمال سے جسم کے واجب الستر اعضاء کی پردہ پوشی ہوتی ہو اور انسان شائستہ معلوم ہوتا ہو' ستر عورت والے لباس بھی ان مطعومات اور ملبوسات کے حکم میں ہے' جن کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہے' کیونکہ لوگوں کو بے لباس (عریاں) رہنے کا مکلف بنانا ناقابل برداشت ہے' بے لباس رہنے کا ضرر بھوک اور ضعف کے ضرر سے کہیں بڑھا ہوا ہے' یہ بات اتنی واضح ہے کہ مزید تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔

فاما المساکن فانی اری مسکن الرجل من اظهر ما تمس الیه حاجته ولکن الذی یؤویه و عیلته و ذریته مما لاغناء به عنه و هذا الفصل مفروض فیه اذا عم التحریم و لم یجد اهل الاصقاع و البقاع متحولا عن دیارهم الی مواضع مباحة سوی ما هم ساکنوها۔

جہاں تک رہائش گاہوں کا مسئلہ ہے' تو انسان کی رہائش گاہ (مکان) اس کی نمایاں ترین ضروریات میں سے ہے ایک مختصر سا مکان جس میں خود وہ' اس کے بچے' افراد خانہ سر چھپا سکیں' انتہائی ناگزیر ہے' یہ فصل اس صورت میں فرض کی جارہی ہے جب مال حرام بالکل پھیل جائے' لوگ اپنے علاقوں کو چھوڑ کر ایسی جگہ نہ پاتے ہوں جہاں حلال روزی میسر ہو۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کی تحقیق :

امام الحرمین عبدالملک جوینی نے "حاجۃ الناس" کو ضرورت کا درجہ دینے کا جو نظریہ پیش کیا' اسے ان کے بعد کے متعدد ممتاز ترین فقہاء اور اہل اصول نے قبول کیا اور امام الحرمین کے حوالہ سے اپنی کتابوں میں اس کا تذکرہ کیا' سلطان العلماء عزالدین بن

عبد السلام (٦٦٠ھ) نے الفاظ کی معمولی تبدیلی کے ساتھ اس نظریہ اور اس سے وابستہ مسئلہ کو بیان کیا' لکھتے ہیں:

لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال جاز ان يستعمل من ذلك ما تدعو اليه الحاجة و لا يقف تحليل ذلك على الضرورات' لانه لو وقف عليها لادى الى ضعف البلاد و استيلاء اهل الكفر و العناد على بلاد الاسلام و لا نقطع الناس عن الحرف و الصنائع و الأسباب التي تقوم بمصالح الأنام.

اگر حرام روئے زمین پر اس طرح پھیل جائے کہ کہیں حلال روزی میسر نہ ہو تو اس میں سے بہ قدر حاجت استعمال کرنا جائز ہے' اس کی حلت "ضرورت" کا مرحلہ آنے پر موقوف نہیں ہوگی' کیوں کہ حلت کو اگر مرحلہ ضرورت و اضطرار پر موقوف رکھا گیا' تو بلاد اسلامیہ انتہائی کمزور ہو جائیں گے۔ ان پر اہل کفر و عناد کا غلبہ اور قبضہ ہو جائے گا' لوگ صنعت و حرفت اور ان اسباب معیشت سے کٹ جائیں گے جن سے مخلوق کے مصالح پورے ہوتے ہیں۔

قال الامام رحمه الله: و لا يتبسط في هذه الاموال كما يتبسط في المال الحلال بل يقتصر على ما تمس اليه الحاجة دون اكل الطيبات و شرب المستلذات و لبس الناعمات التي بمنازل التتمات' وصورة هذه المسالة ان يجهل المستحقين بحيث يتوقع ان يعرفهم في المستقبل و لو يئسنا من معرفتهم لما تصورت هذه المسالة لانه يصير حينئذ للمصالح العامة و انما جاز تناول ذلك قبل اليأس من معرفة المستحقين لان المصلحة العامة كالضرورة الخاصة و لو دعت ضرورة واحد الى غصب اموال الناس لجاز له ذلك بل يجب عليه اذا خاف الهلاك لجوع او حر او برد و اذا وجب هذا لاحياء نفس واحدة ' فما الظن باحياء نفوس و قد جوز الشرع اكل اللقطة بعد التعريف و لم يشترط الضرورة و من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح و درء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد او عرفان بان هذه المصلحة لا يجوز اهمالها' و ان هذه المفسدة لا يجوز قربانها و ان لم يكن فيها اجماع و لا نص و لا قياس خاص فان فهم نفس الشرع يوجب ذلك(قواعد الاحكام في مصالح الانام جزو ٢' صفحه ١٥٩-١٦٠)

امام رحمہ اللہ نے فرمایا: ان اموال کے خرچ کرنے میں وہ کشادگی اختیار نہیں کی جائے گی جس کشادگی سے حلال مال خرچ کیا جاتا ہے' بلکہ بہ قدر حاجت پر اکتفا کیا جائے گا' مال حرام کو خوش ذائقہ کھانوں' لذیذ مشروبات اور نرم و گداز ملبوسات میں استعمال نہیں کیا جائے گا' جن کی حیثیت اشیاء حاجت کی نہیں بلکہ تتموں کی ہے' اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اموال کے مستحقین اس طرح مجہول ہو جائیں کہ مستقبل میں ان کے معلوم ہونے کی توقع ہو' کیونکہ اگر مستحقین کی معرفت سے مایوسی ہو جائے تو یہ مسئلہ متصور نہ ہوگا' کیونکہ اس صورت میں یہ اموال مصالح عامہ کے لئے ہو جائیں گے۔ مستحقین کی معرفت سے مایوسی سے پہلے بہ قدر حاجت اس کا استعمال اس لئے جائز ہے کہ مصلحت عامہ' ضرورت خاصہ کے درجہ میں ہے' اگر ایک شخص کی "ضرورت" لوگوں کے اموال غصب کرنے کی متقاضی ہو تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز بلکہ واجب ہے' اگر بھوک یا گرمی یا سردی کی وجہ سے ہلاک ہونے کا خوف ہو' جب ایک جان کو زندہ کرنے کے لئے دوسروں کے اموال کا غصب کرنا جائز ہے تو بہت سی جانوں کو زندہ کرنے کے لئے کیوں جائز نہ ہوگا۔ شریعت نے اعلان کرنے کے بعد لقطہ کا کھانا جائز قرار دیا ہے اور "ضرورت" کی شرط نہیں لگائی ہے' جس شخص نے جلب مصالح اور دفع مفاسد کے

بارے میں مقاصد شریعت کا تتبع کیا ہو اسے ان مقاصد شریعت کی روشنی میں اس بات کا اعتقاد و عرفان حاصل ہو جاتا ہے کہ اس مصلحت کا اہمال جائز نہیں اور اس مفسدہ کا ارتکاب جائز نہیں۔ اگرچہ اس کے بارے میں کوئی اجماع 'نص' قیاس موجود نہ ہو' نفس شریعت کا فہم اس کو واجب کرتا ہے۔

امام شاطبی کی تصریحات :

مشہور مالکی فقیہ و اصولی امام ابو اسحاق شاطبی نے مصالح مرسلہ کی مثالوں کے ضمن میں اس نظریہ کا ذکر کیا ہے' حاجۃ الناس کو ضرورت کا مقام دینے اور اس کی وجہ سے استعمال حرام کی اجازت شاطبی کی تصریحات میں موجود ہے:

(المثال السابع) انه لو طبق الحرام الارض او ناحية من الارض يعسر الانتقال منها و انسدت طرق المكاسب الطيبة و مست الحاجة الى الزيادة على سد الرمق فان ذلك سائغ ان يزيد على قدر الضرورة و يرتقى الى قدر الحاجة فى القوت و الملبس و المسكن' اذ لو اقتصر على سد الرمق لتعطلت المكاسب و الاشغال و لم يزل الناس فى مقاساة ذلك الى ان يهلكوا و فى ذلك خراب الدين لكنه لا ينتهى الى الترفه و التنعم كما لا يقتصر على مقدار الضرورة و هذا ملائم لتصرفات الشرع و ان لم ينص على عينه فانه قد اجاز اكل الميتة للمضطر و الدم و لحم الخنزير و غير ذلك من الخبائث المحرمات۔

و حكى ابن العربى الاتفاق على جواز الشبع عن توالى المخمصه و انما اختلفوا اذا لم تتوال هل يجوز له الشبع ام لا؟ و ايضا فقد اجازوا اخذ مال الغير عند الضرورة ايضا فما نحن فيه لا يقتصر عن ذلك و قد بسط الغزالى هذه المسالة فى الاحياء بسطا شافيا جدا و ذكرها فى كتبه الاصولية كه" المنخول" و " شفاء الغليل" (كتاب الاعتصام جلد ۲' صفحه ۱۲۵)

(ساتویں مثال) اگر حرام پورے روئے زمین پر یا اس کے کسی خطہ میں عام ہو جائے' وہاں سے منتقل ہونا دشوار ہو' حلال روزی کے ذرائع مسدود ہو جائیں اور سد رمق سے زیادہ مقدار کی حاجت محسوس ہو تو "قدر ضرورت" سے زیادہ مال حرام استعمال کرنے کی گنجائش 'غذا' لباس اور مکان میں "حاجت" کے بہ قدر استعمال کیا جا سکتا ہے' کیونکہ اگر سد رمق پر اکتفا کیا گیا تو روزی کے تمام ذرائع اور تمام کام معطل ہو جائیں گے' لوگ اسے برداشت کرتے کرتے ہلاکت کی منزل کو پہنچ جائیں گے' اس میں دین کی بھی بربادی ہے' لیکن مذکورہ صورت حال میں جس طرح "قدر ضرورت" پر اکتفا نہیں کیا جائے گا اسی طرح مال حرام کے استعمال میں ترفہ اور تنعم کی حد تک آگے نہیں بڑھا جائے گا۔ اس حکم کی شریعت میں متعین طور پر اگرچہ صراحت نہیں آئی ہے لیکن یہ احکام شریعت سے ہم آہنگ ہے' کیونکہ شریعت نے مضطر کے لئے مردار کھانے' خون' سور کا گوشت اور دوسری ناپاک و حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

ابن العربی نے اس بات پر اتفاق نقل کیا ہے کہ پیہم مخمصہ (انتہائی شدید بھوک) پیش آنے کی صورت میں مردار وغیرہ میں سے شکم سیر ہو کر کھانا جائز ہے' شکم سیر ہونے کے جواز' عدم جواز کا اختلاف اس وقت ہے جب مسلسل مخمصہ کی صورت پیش نہ آئے' فقہاء نے "ضرورت" کے مرحلہ میں دوسرے کا مال لینے کی بھی اجازت دی ہے۔ ہم جس صورت حال سے بحث کر رہے ہیں وہ اس سے کم

درجہ کی نہیں ہے۔ امام غزالی نے اس مسئلہ کو احیاء علوم الدین میں تفصیل سے بیان کیا ہے' اپنی اصولی کتابوں "المنخول" اور "شفاء الغلیل" میں بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

امام غزالی کی رائے :

امام الحرمین کے شاگرد رشید امام غزالی نے اپنے استاذ کے مذکورہ بالا نظریہ کی بھرپور تائید کی ہے' انہوں نے احیاء العلوم کی جلد ثانی صفحہ ۹۶-۹۸ پر اس مسئلہ کے بارے میں بڑی بصیرت افروز سیر حاصل بحث کی ہے' یہ بحث اہل علم کے مطالعہ کے لائق ہے۔ اسی طرح امام غزالی نے شفاء الغلیل میں بھی اس نظریہ اور مسئلہ کا ذکر کیا ہے اور اس کی بھرپور تائید کی ہے' تحریر فرماتے ہیں:

مثال آخر' فان قال قائل: لو طبق الحرام طبقة الارض او خطة نلحیه و عسر الانتقال منها و انحسمت وجوه المکاسب الطیبة على العباد و مست حاجتهم الى الزیادة على قدر سد الرمق من الحرام و دعت المصلحة الیه فهل یسلطون على تناول قدر الحاجة من الحرام لاجل المصلحة؟ و ان رایتم ذلک اخترعتم امرا بدعا لا یلائم وضع الشرع۔

ایک دوسری مثال : اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اگر حرام' پوری روئے زمین کو گھیر لے یا کسی خطہ میں اس کا عموم ہو جائے اور وہاں سے منتقل ہونا دشوار ہو اور بندگان خدا پر حلال روزی کے ذرائع مسدود ہو جائیں' انھیں سد رمق سے زیادہ استعمال کرنے کی حاجت محسوس ہو اور مصلحت اس کی متقاضی ہو تو کیا لوگوں کو مصلحت کی بنا پر حاجت کے بہ قدر حرام استعمال کرنے کی اجازت دی جائے گی؟ اگر آپ اس کا انکار کریں تو مصلحت کا انکار ہوگا اور اگر اس کی اجازت دیں تو وضع شرع کے نامناسب ایک نئی چیز کا اختراع ہوگا۔

قلنا: ان اتفق ذلک۔ و لعل مزاج العصر قریب مما صور السائل۔ فیجوز لکل واحد ان یزید على قدر الضرورة و یترقى الى قدر الحاجة فی الاقوات و الملابس و المساکن لانهم لو اقتصروا على سد الرمق لتعطلت المکاسب و انبتر النظام و لم یزل الخلق فی مقاساة ذلک الى ان یهلکوا و فیه خراب امر الدین و سقوط شعائر الأسلام فلکل واحد ان یتناول مقدار الحاجة و لا ینتهی الى حد الترفه و التنعم و الشبع و لا یقتصرون على حد الضرورة ۔

اس سوال کا ہم یہ جواب دیں گے کہ اگر مذکورہ بالا صورت حال پیش آجائے (اور شاید اس زمانہ کا مزاج اس صورت حال سے قریب تو ہے جس کی سائل نے تصویر کشی کی ہے) تو ہر شخص کے لئے جائز ہوگا کہ "قدر ضرورت" سے بڑھ کر غذا' لباس' مکان' میں "حاجت" کے بہ قدر استعمال کرے' کیونکہ لوگوں نے اگر سد رمق کی حد پر اکتفا کیا تو کمائی کے ذرائع معطل ہو جائیں گے۔ نظام درہم برہم ہو جائے گا' اس صورت حال کو برداشت کرتے کرتے خلق خدا ہلاک ہو جائے گی' ایسی صورت میں امور دین بھی برباد ہوں گے' اسلام کے شعائر کا سقوط ہو جائے گا' لہٰذا مذکورہ بالا صورت حال میں ہر شخص "حاجت" کے بہ قدر حرام مال استعمال کر سکتا ہے۔ لیکن ترفہ' تنعم اور آسودگی کی حد تک استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے' حد "ضرورت" پر اکتفا بھی نہیں کریں گے۔

و قول القائل: ان هذا غیر ملائم للشرع فی نفس الامر کذلک. فان الشرع سلط علی اکل لحم الخنزیر و هو اخبث المحرمات عند الضرورة و لکن اختلف العلماء فی انه هل یقتصر علی سد الرمق او یتناول قدر الاستقلال و تلافی القوة ؟ و الحاجة العامة فی حق کافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة فی حق الشخص الواحد و الحاجة عامة الی الزیادة علی سد الرمق اذ فی الاقتصار علیه وجوه من الضرر تنقاد الی بتر النظام و انصراف الخلق عن اقامة شعائر الشرع و مصالح النفس و منتهی ذلک یقود الی ان یثبت المرض و السقام و تتوالی الآلام و یتداعی ذلک الی الهلاک فهذه مصلحة ظاهرة بعمومها و ملائمتها لنظر الشرع لامریة فیہ(شفاء الغلیل صفحہ ۲۳۵-۲۳۶)

سائل کی یہ بات درست نہیں ہے کہ مذکورہ صورت حال میں "قدر ضرورت" سے زائد کے استعمال کی اجازت دینا شریعت سے ہم آہنگ نہیں ہے' کیونکہ شریعت نے تو "ضرورت" کے مرحلہ میں بدترین حرام چیز' سور کے گوشت کے استعمال کی اجازت دی ہے' لیکن علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ مضطر شخص سور کا گوشت کھانے میں سد رمق کی حد پر اکتفا کرے یا اس حد تک کھائے کہ اس کی قوت بحال ہوجائے۔ کھانے کی ضرورت باقی نہ رہے' جس "حاجت" کا دائرہ تمام لوگوں تک وسیع ہو' اسے شریعت میں فرد واحد کی انفرادی "ضرورت" کا مقام حاصل ہے اور مذکورہ بالا صورت میں سد رمق سے زیادہ استعمال کرنے کی عمومی حاجت ہے' کیونکہ اگر سد رمق پر اکتفا کیا گیا تو بہت سے نقصانات کے نتیجے میں نظام درہم برہم ہوجائے گا۔ لوگ نہ تو شعائر اسلامی کو زندہ رکھ پائیں گے نہ اپنے مصالح کی انجام دہی کرپائیں گے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سب لوگ دائمی طور پر امراض و اعذار میں مبتلا ہوکر ہلاک ہوجائیں گے' یہ ایک کھلی ہوئی عمومی مصلحت ہے' اس کا مقاصد شرع سے ہم آہنگ ہونا شک وشبہ سے بالاتر ہے!

تقسیم پنجگانہ :

انسان جن چیزوں کو کھاتا یا استعمال کرتا ہے بعض فقہاء نے ناگزیر ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ان کی پانچ قسمیں کی ہیں' ضرورت' حاجت' منفعت' زینت' فضول' جدید مسائل پر لکھنے والوں نے کثرت سے اس تقسیم کا حوالہ دیا ہے اور اضطرار' ضرورت اور حاجت کا اصطلاحی مفہوم اور حکم متعین کرنے میں زیادہ تر اسی تقسیم اور تعریف پر انحصار کیا ہے' جن حضرات فقہاء اور اہل اصول نے اس پنجگانہ تقسیم کا ذکر کیا ہے سب کے یہاں الفاظ بھی تقریباً یکساں استعمال کئے گئے ہیں' مثالیں بھی یکساں ہیں' اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ تقسیم الفاظ اور مضمون کے ساتھ نقل در نقل ہوتی چلی آئی ہے' بعد میں آنے والوں نے اس میں کسی ترمیم' اضافہ یا وضاحت کی ضرورت محسوس نہیں کی' اس نقل در نقل کی ایک بڑی خامی یہ ہے کہ اگر نقل کی ایک کڑی میں ایک شخص سے کوئی غلطی ہوجاتی ہے تو یہی غلطی منتقل ہوتی چلی جاتی ہے' اس طرح کا ایک لطیفہ اس تقسیم کے سلسلے میں بھی ہوا۔

ایک زبردست غلط فہمی :

اس تقسیم پنجگانہ کا ذکر علامہ ابن نجیم کی "الاشباہ و النظائر" میں نہیں ہے لیکن "حموی شارح الاشباہ" نے اس تقسیم کا ذکر کیا ہے' حموی کے متداول مطبوعہ نسخوں میں یہ تقسیم "فتح القدیر" کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے اور فقہ' اصول فقہ کی کتابوں میں "فتح القدیر" کا نام پڑھ کر فوراً ذہن ابن ہمام کی "فتح القدیر شرح ہدایہ" کی طرف جاتا ہے' اس لئے بعض لکھنے والوں نے اس تقسیم کو ابن ہمام کی طرف منسوب کردیا' حموی کے حوالہ پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی ضرورت نہیں محسوس کی کہ فتح القدیر میں یہ تقسیم پنجگانہ تلاش کریں' یا تلاش کی ہو لیکن نہ ملنے کی وجہ سے حموی کے حوالہ پر اکتفا کرلیا ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ حموی نے "**غمز عیون البصائر شرح الاشباہ و النظائر**" میں اس تقسیم کا ذکر فتح القدیر کے حوالہ سے نہیں کیا ہے' بلکہ ناسخوں اور ناشروں کی کرم فرمائی نے یہ صورت حال پیدا کردی ہے "الاشباہ و النظائر" اور "غمز عیون البصائر" کے مطبوعہ نسخوں میں بے شمار غلطیاں ہیں' یہ ماجرا صرف انہیں دو کتابوں کا نہیں ہے بلکہ فقہ حنفی کی بہت سی اہم کتابیں اسی صورت حال کا شکار ہیں' اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ فقہ پر گہری اور وسیع نظر رکھنے والے اصحاب تحقیق ان کتابوں کے متعدد مخطوطات مہیا کرکے پوری دیدہ ریزی سے تحقیق متن کا کام انجام دیں اور ان کتابوں کے محقق نسخوں کی اشاعت کی جائے۔

شرح حموی کا نیا ایڈیشن :

دارالکتب العلمیہ' بیروت' لبنان سے شائع ہو کر شرح حموی اور الاشباہ کا نیا ایڈیشن چار جلدوں میں منظرعام پر آیا۔ یہ ایڈیشن بڑا خوبصورت اور دیدہ زیب ہے۔ بڑے شوق سے ہاتھوں میں لیا اور اس امید کے ساتھ مطالعہ شروع کیا کہ اس خوبصورت ایڈیشن میں طباعتی غلطیوں کی ضرور تصحیح کردی گئی ہوگی۔ شاید تحقیق متن کا کام بھی انجام دیا گیا ہو لیکن "اے بسا آرزو کہ خاک شدہ" چند ہی صفحات کا مطالعہ کرکے ساری خوش گمانی دور ہوگئی' ناشر نے کتاب مسخ کرکے رکھ دی ہے' شاید ہی کوئی صفحہ غلطیوں سے پاک مل سکے۔ قدیم طباعتی اغلاط میں کئی گنا اضافہ کردیا گیا ہے اور قدم قدم پر ایسی جہالت کے مظاہرے ہیں کہ سرپیٹ کر رہ جایئے۔ اس خوبصورت ایڈیشن کا مطالعہ کرکے نول کشوری ایڈیشن کی قدر آئی۔

یہ سب باتیں جملہ معترضہ کے طور پر آگئیں' ورنہ اصل گفتگو یہ چل رہی تھی کہ حموی نے تقسیم پنجگانہ کا ذکر فتح القدیر کے حوالہ سے نہیں کیا ہے بلکہ قواعد فقہ حنفی پر ایک گمنام کتاب "فتح المدبر" کے حوالہ سے کیا ہے' لیکن کاتبوں اور ناشروں کی کرم فرمائیوں سے یہی فتح المدبر فتح القدیر ہوگئی' علامہ حموی نے فتح المدبر سے بہ کثرت اقتباسات لئے ہیں' قدم قدم پر اس کتاب کا حوالہ دیا ہے' کہیں کہیں مصنف کتاب کا نام بھی ذکر کیا ہے۔ جاہل ناسخوں اور ناشروں کی ہاتھوں فتح المدبر پہلے فتح المدیر بنا اس کے بعد فتح القدیر ہوگیا' نول کشور کے ایڈیشن میں عموماً فتح المدیر لکھا ہوا ہے' فتح المدبر کا فتح المدیر ہوجانا زیادہ تعجب خیز نہیں' دونوں میں ایک ہی نقطہ کا فرق ہے' اگر کسی مخطوطہ میں "با" کے نقطہ کی سیاہی پھیل کر دو نقطہ کی طرح محسوس ہونے لگی ہو تو بعد کے کاتبوں اور ناسخوں نے اسے "یا" سمجھ کر فتح

المدیر ہی لکھا ہوگا' لیکن فتح المدبر یا فتح المدیر کا ہو جانا "اجتہادی عمل" معلوم ہوتا ہے' کاتب یا مسیح نے یہ سوچا کہ فتح المدبر یا فتح المدیر کے نام سے فقہ حنفی میں کوئی کتاب معلوم نہیں ہوتی ہے اور فتح القدیر تو فقہ حنفی کی مایہ ناز کتاب ہے' ہو نہ ہو یہ اقتباسات فتح القدیر کے ہیں' جسے غلطی سے فتح المدیر لکھ دیا گیا ہے' "دار الکتب العلمیہ" بیروت' کے خوبصورت ایڈیشن میں پابندی سے ہر جگہ فتح القدیر لکھ دیا گیا ہے' حتی کہ اس مقام پر بھی جہاں کتاب کے ساتھ مصنف کا بھی تذکرہ ہے' مثلاً قاعدہ ثالثہ "الیقین لا یزول بالشک" کے ذیل میں جلد اول صفحہ ۱۹۸ پر ہے۔ "فی فتح القدیر للعلامۃ محمد السمد یسی۔"

خلاصہ یہ ہے کہ حموی کی "غمز عیون البصائر" کے مطبوعہ نسخوں (خصوصاً بیروت) میں فتح المدبر کے بہت سے مسائل و ابحاث فتح القدیر کی طرف منسوب ہو گئے ہیں۔ انہیں میں سے یہ تقسیم پنجگانہ بھی ہے اور یہ سب کرشمہ ہے فتح القدیر' صاحب فتح القدیر کی غیر معمولی شہرت اور فتح المدبر' صاحب فتح المدبر کی گمنامی کا' کتب خانہ ندوۃ العلماء کے ذخیرۂ مخطوطات میں غمز عیون البصائر کا ایک بہترین قلمی نسخہ موجود ہے' اس نسخہ میں یہ تقسیم پنجگانہ فتح المدبر کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے اور جہاں جہاں بھی فتح المدبر کا ذکر ہے کتاب کا نام صحیح لکھا گیا ہے۔

ذیل میں ہم فتح المدبر اور صاحب فتح المدبر کے بارے میں اپنی معلومات کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ اس کتاب کا پورا نام "فتح المدبر للعاجز المقصر" ہے اور مصنف کا پورا نام "محمد بن ابراہیم بن احمد سمدیسی" ہے۔

فتح المدبر کا تعارف کراتے ہوئے صاحب کشف الظنون حاجی خلیفہ لکھتے ہیں:

فتح المدبر للعاجز المقصر - فی علم القضاء للشیخ محمد بن ابراهیم بن احمد السمدیسی الحنفی فرغ منه فی المحرم سنة ۹۲۱ مختصر اوله حمد الله الذی لا فوز الا فی طاعته .. ذکر فیه قواعد الاشباه و اورد فی اثناء مباحث الشروط و الحکم(کشف الظنون جلد دوم' پیراگراف ۱۲۳۵)

کشف الظنون کے اس تعارف سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ فتح المدبر کے مصنف شیخ محمد احمد سمدیسی حنفی دسویں صدی ہجری کے علماء میں ہیں' ۹۲۱ میں اس کتاب کی تصنیف سے فارغ ہوئے' لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ کشف الظنون کے بیان کے مطابق اس کتاب میں "الاشباہ" کے قواعد جمع کئے گئے ہیں' اس الاشباہ سے کون سی کتاب مراد ہے' علامہ ابن نجیم کی کتاب "الاشباہ و النظائر" اس لئے مراد نہیں ہو سکتی کہ ان کا زمانہ علامہ سمدیسی کے بعد کا ہے۔ ۹۲۱ میں علامہ سمدیسی فتح المدبر کی تصنیف سے فارغ ہو چکے تھے' جب کہ علامہ ابن نجیم کی پیدائش ۹۲۶ میں ہوئی اور وفات ۹۷۰ھ میں۔ الاشباہ و النظائر کے نام سے قواعد فقہیہ کی جو دوسری کتابیں ہیں وہ حنفی مصنفین کی نہیں ہیں مثلاً علامہ جلال الدین سیوطی متوفی ۹۱۱ھ اور علامہ تاج الدین سبکی کی الاشباہ و النظائر اس لئے ان کا مراد ہونا بھی قرین قیاس نہیں ہے' علامہ ابن نجیم کے یہاں نہ تو تقسیم پنجگانہ کا ذکر ملتا ہے نہ علامہ سمدیسی کی فتح المدبر کا حوالہ ملتا ہے' اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فتح المدبر ان کے علم و مطالعہ میں نہیں تھی۔

علامہ سمدیسی کی "فتح المدبر للعاجز المقصر" اب تک گوشہ گمنامی میں ہے' طبع ہونا تو دور کی بات ہے' اہل علم اس کتاب کے نام

سے بھی نا آشنا ہیں' دور حاضر میں قواعد فقہیہ پر لکھنے والوں کے یہاں بھی اس کتاب کا تذکرہ اور حوالہ نہیں ملتا ہے۔ حالانکہ علامہ حموی نے جابجا اس کتاب کے جو اقتباسات دیئے ہیں' ان سے کتاب کی غیر معمولی اہمیت و افادیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ مصنف کتاب علامہ سمدیسی کی شخصیت بھی پردۂ گم نامی میں ہے۔ فقہاء احناف کے معروف و متداول تذکروں میں ان کا ذکر نہیں ملتا۔

میں نے مختلف کتب خانات کی مطبوعہ "فہرست مخطوطات" پر ایک نظر ڈالی تو کتب خانہ خدیویہ قاہرہ کی فہرست مخطوطات میں "فتح المدبر" کے ایک قلمی نسخہ کا سراغ ملا' اگر استنبول' قاہرہ وغیرہ کے دوسرے کتب خانات کی فہرستیں دیکھی جائیں تو شاید اس کتاب کے بعض دوسرے نسخوں کا سراغ لگ سکے۔

کتب خانہ خدیویہ کی فہرست میں "فتح المدبر" اور اس کے مصنف کا تذکرہ ان الفاظ میں ہے:

فتح المدبر للعاجز المقصر' تالیف الشیخ الامام قاضی القضاۃ محمد بن ابراهیم بن احمد المدعو بالامام الشهیر بالسمدیسی من علماء القرن التاسع' اوله اما بعد حمد الله الذی لا فوز الا فی طاعته قال قد یسر الله بالطلا علی شیئ من القواعد المبنی علیها فقه الامام الاعظم النعمان فاثبته خیفة النسیان مع ما شاء الله من بیان علم القضاء و ما یتعلق به' نسخه فی مجلد بقلم عادی تمت کتابته یوم السبت عشری رجب ۱۱۳۲ھ ق س ا ج ا' ن خ ۳۳۸' ن ع ۱۲۷۵ (فهرست الکتب العربیه الموجودة بالکتبخانه الخدیویة (فقه الامام ابی حنیفه) جزء ۳' صفحه ۹۶)

کتب خانہ خدیویہ کی فہرست میں علامہ سمدیسی کو نویں صدی ہجری کے علماء میں شمار کیا گیا ہے' حالانکہ صاحب **کشف الظنون** کی صراحت کے مطابق موصوف فتح المدبر کی تصنیف سے ۹۲۱ھ میں فارغ ہوئے' اس لئے ان کا شمار دسویں صدی ہجری کے علماء میں ہونا چاہئے نہ کہ نویں صدی کے علماء میں' اس مقام پر کتب خانہ خدیویہ کے فہرست نگار سے تسامح ہوا' یا فتح المدبر کے سن تصنیف کے بارے میں **کشف الظنون** کا بیان محل نظر ہے۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ بات حد یقین کو پہنچ جاتی ہے کہ حموی کی ذکر کردہ تقسیم پنجگانہ علامہ سمدیسی کی "فتح المدبر للعاجز المقصر" سے ماخوذ و منقول ہے نہ کہ ابن ہمام کی فتح القدیر سے' علامہ سمدیسی بھی اس تقسیم کے بانی و موجد نہیں بلکہ ناقل ہیں۔ علامہ سمدیسی سے پہلے ہمیں یہ تقسیم فقہاء شافعیہ کے یہاں ملتی ہے' علامہ سیوطی (۹۱۱ھ) نے "الاشباہ و النظائر" میں اس کا ذکر کیا ہے' امام سیوطی سے پہلے شیخ بدرالدین محمد بن بہادر الشافعی الزرکشی (۷۹۴ھ) نے "**المنثور فی القواعد الفقهیه**" میں اس تقسیم کا ذکر تقریباً انہی الفاظ میں کیا ہے جن الفاظ میں امام سیوطی اور علامہ سمدیسی نے اس کا ذکر کیا ہے' علامہ زرکشی لکھتے ہیں:

(فائده) جعل بعضهم المراتب خمسة: ضرورة و حاجه و منفعه و زینه و فضول فالضرورة : بلوغه حدا ان لم یتناول الممنوع هلک او قارب کالمضطر للاکل و اللبس بحیث لو بقی جائعا او عریانا لمات او تلف منه عضو۔ و الحاجه : کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکل لم یهلک غیر انه یکون فی جهد و مشقه و هذا لا یبیح الحرام۔ و اما المنفعه : فکالذی یشتهی خبز الحنطة و لحم الغنم (و الطعام) الدسم۔ و اما الزینة : فکالمشتهی (الحلو) المتخذ من (اللوز و السکر) و الثوب المنسوج من

حریر و کتان۔ و اما الفضول (فهو) التوسع باکل الحرام او الشبهه کمن یرید استعمال او انی الذهب او شرب الخمر۔ (زرکشی' بدرالدین محمد بن بهادر شافعی' المنثور فی القواعد الفقهیه جلد ۲' صفحه ۳۱۹ - ۳۲۰)

اس تقسیم کے آغاز میں علامہ زرکشی کے قول **"جعل بعضهم المراتب خمسه"** (بعض فقہاء نے پانچ مراتب قرار دیئے ہیں) سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تقسیم پنجگانہ علامہ زرکشی کی ایجاد بھی نہیں ہے بلکہ ان سے پہلے کے کسی فقیہ نے یہ تقسیم کی ہے' لیکن یہ بتانا مشکل ہے کہ اس تقسیم کا اصل موجد کون ہے' اس لئے ہم متعین طور پر نہیں بتا سکتے کہ علامہ بدرالدین زرکشی نے یہ تقسیم کس فقیہ سے اخذ کی ہے۔

(۲) کیا حاجت' ضرورت کی طرح منصوصات محرمہ کو مباح کر دیتی ہے؟

یہ سوال بڑی اہمیت کا حامل ہے' اس کے جواب میں اصحاب تحقیق کی رائیں مختلف ہیں' دور حاضر کے ممتاز فقیہ شیخ مصطفیٰ زرقاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جن چیزوں کو ممنوع قرار دیا گیا ہے وہ ضرورت کی بنا پر تو مباح ہو جائیں گی حاجت کی بنا پر مباح نہ ہوں گی' حاجت خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی اس کی وجہ سے منصوص حکم کو ترک نہیں کیا جائے گا' ہاں شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کی مخالفت حاجت کی وجہ سے درست ہے' ضرورت اور حاجت کے احکام کا فرق بیان کرتے ہوئے شیخ زرقاء لکھتے ہیں:

یتضح من ذلک و من بقیه الامثله التی یوردها الفقهاء عن الضرورة و الحاجه انهما یختلفان فی الحکم من ناحیتین :

(الف) ان الضرورة تبیح المحظور سواء ا کان الاضطرار حاصلا للفرد ام للجماعة بخلاف الحاجه فانها لا توجب التدابیر الاستثنائیه من الاحکام العامه الا اذا کانت حاجه الجماعة و ذلک لان لکل فرد حاجات متجددة و مختلفه عن غیره و لا یمکن لکل فرد تشریع خاص به بخلاف الضرورة فانها نادرة و قاسرة۔

(ب) ان الحکم الاستثنائی الذی یتوقف علی الضرورة هو اباحة موقته لمحظور ممنوع بنص الشریعه تنتهی الاباحه بزوال الاضطرار تتقید بالشخص المضطر۔

اما الاحکام التی تثبت علی بناء الحاجه فهی لا تصادم نصا و لکنها تخالف القواعد و القیاس و هی تثبت بصورة دائمه یستفید منها المحتاج و غیره (المدخل الی الفقه الاسلامی جلد ۲' صفحه ۹۹۸ - ۹۹۹)

اس سے اور "ضرورت" و "حاجت" سے متعلق فقہاء کی ذکر کردہ باقی مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ "ضرورت" اور "حاجت" کے حکم میں دو اعتبار سے فرق ہے۔

(الف) ضرورت ممنوع چیز کو جائز کر دیتی ہے' خواہ اضطرار فرد کو پیش آئے یا جماعت کو' اس کے برخلاف حاجت عمومی احکام سے استثنائی تدابیر کا تقاضا کرتی ہے الا یہ کہ جماعت کی حاجت ہو۔ ایسا اس لئے ہے کہ ہر فرد کی حاجتیں نئی نئی اور ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں اور ہر شخص کے لئے الگ قانون ہونا ممکن نہیں ہے' اس کے برخلاف "ضرورت" شاذ و نادر پیش آتی ہے۔

(ب) جو حکم استثنائی ضرورت پر موقوف ہوتا ہے اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ نص شریعت سے جو چیز ممنوع ہوتی ہے وہ وقتی طور پر مضطر شخص کے لئے مباح ہو جاتی ہے' اضطرار ختم ہوتے ہی اباحت ختم ہو جاتی ہے اور مضطر شخص تک محدود رہتی ہے۔

اس کے برخلاف حاجت کی بنیاد پر ثابت ہونے والے احکام نص سے متصادم نہیں ہوتے ہیں' بلکہ قواعد اور قیاس کے مخالف ہوتے ہیں' یہ احکام دائمی طور پر ثابت ہوتے ہیں' محتاج اور غیر محتاج سب اس سے استفادہ کرسکتے ہیں۔

علامہ سیوطی نے "الاشباہ والنظائر" میں اسی رائے کا اظہار کیا ہے کہ "ضرورت" حرام کو مباح کردیتی ہے اور "حاجت" حرام کو مباح نہیں کرتی۔

قال بعضهم المراتب خمسه : ضرورة و حاجه و منفعه و زينه و فضول' فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب و هذا يبيح تناول الحرام' و الحاجة : كالجائع الذى لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد و مشقه و هذا لا يبيح الحرام و يبيح الفطر فى الصوم . . . (الاشباه والنظائر للسيوطى صفحه ٨٥)

بعض فقہاء نے کہا ہے: مراتب پانچ ہیں' ضرورت' حاجت' منفعت' زینت' فضول' ضرورت کسی شخص کا اس مرحلہ کو پہنچ جانا ہے کہ اگر اس نے ممنوع چیز استعمال نہیں کی تو ہلاک ہو جائے گا یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے گا۔ ضرورت کا مرحلہ حرام کے استعمال کو جائز قرار دیتا ہے' اور حاجت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اس قدر بھوکا ہو کہ اگر اس نے کھانے کے لئے کچھ نہیں پایا تو ہلاک تو نہیں ہوگا لیکن پریشانی اور مشقت میں مبتلا ہو جائے گا' حاجت کا مرحلہ حرام کو مباح نہیں کرتا ہے اور روزہ میں افطار کو جائز کردیتا ہے۔

بالکل یہی پانچ مراتب اور یہی احکام انہیں الفاظ کے ساتھ فتح القدیر کے حوالہ سے علامہ حموی نے **"الاشباہ والنظائر لابن نجیم"** کی شرح میں درج کئے ہیں (غمز عیون البصائر معروف بہ شرح حموی صفحہ ۱۴۰-۱۴۱ طبع دارالعلوم' دیوبند)

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ حاجت پر مبنی احکام اگرچہ عموماً نص سے متصادم نہیں ہوتے بلکہ عام طور پر شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کے خلاف ہوتے ہیں لیکن کبھی کبھی حاجت پر مبنی احکام وقتی طور پر کسی ممنوع شرعی کو مباح کرتے ہیں خصوصاً جب کہ حاجت کا دائرہ ایک فرد اور چند محدود افراد سے تجاوز کرکے عمومی صورت اختیار کرے' ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں :

ثانيا- ان الاحكام الاستثنائيه الثابته بالضرورة هى غالبا ابلحه موقته لمحظور منصوص صراحه على منعه فى الشريعة' اما الاحكام المبنيه على الحاجه فهى فى الغالب لاتصادم نصا صريحا و انما اكثر ما ورد على خلاف القياس من الاحكام الشرعيه فهو مبنى على الحاجه' فهى تخالف القواعد العامه لا النص و يكون الحكم الثابت بها غالبا له صفه الدوام و الاستقرار يستفيد منه المحتاج وغيره۔

و قد تكون الاحكام الثابته للحاجه كالاحكام الثابته للضرورة تبيح المحظور موقتا و تخالف النص الحاظر (نظريه الضرورة الشرعيه صفحه ٢٧٣-٢٧٥)

ضرورت سے ثابت ہونے والے استثنائی احکام اکثر کسی ایسی چیز کی وقتی اباحت ہوتے ہیں جن سے شریعت میں صراحتاً منع کیا ہوا

ہوتا ہے اور حاجت پر مبنی احکام اکثر و بیشتر نص صریح سے متصادم نہیں ہوتے۔ خلاف قیاس ہونے والے اکثر احکام شرعیہ حاجت پر مبنی ہوتے ہیں' حاجت پر مبنی بیشتر احکام نص کے مخالف نہیں ہوتے ہیں بلکہ قواعد عامہ کے مخالف ہوتے ہیں' یہ احکام اکثر و بیشتر دائمی ہوتے ہیں' ان سے محتاج اور غیر محتاج سب استفادہ کرتے ہیں۔

کبھی کبھی حاجت سے ثابت ہونے والے احکام ضرورت سے ثابت ہونے والے احکام کی طرح وقتی طور پر ممنوع کو مباح کرتے ہیں اور ممانعت کرنے والی نص کے مخالف ہوتے ہیں۔

حاجت اگر عمومی شکل اختیار کرلے تو اس کا مسیح حرام ہونا امام الحرمین کے نظریہ حاجت عامہ کے تحت تفصیل سے گزر چکا ہے' اس کی تائید میں امام غزالی' سلطان العلماء عزالدین بن عبدالسلام' امام شاطبی کے اقتباسات گزر چکے ہیں' یہاں ان کے اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ حاجت' حرج اور عموم بلوی متقارب چیزیں ہیں' حاجت جب عمومی شکل اختیار کرے تو اس کا اعتبار نہ کرنے میں سماج کے لئے ضیق و حرج ہے اور جن چیزوں میں ابتلاء عام ہو ان کے سلسلے میں استثنائی احکام جاری نہ کرنے سے بھی غیر معمولی تنگی اور پریشانی لاحق ہوتی ہے' کتاب و سنت میں اضطرار اور ضرورت ہی کی بنا پر استثنائی احکام نہیں دیئے گئے ہیں بلکہ حاجت حتی کہ انفرادی حاجت کی بنا پر بھی احکام میں تخفیف و تسہیل کی ہے' لیکن سوال یہ ہے کہ شریعت کے منصوص احکام میں سے کسی حکم کے سلسلہ میں اگر حرج اور حاجت کی صورت حال پیدا ہو تو کیا استثنائی احکام جاری کئے جاسکتے ہیں' فقہ اسلامی کے عظیم ذخیرہ کے مطالعہ کرنے سے یہی بات واضح ہوتی ہے کہ ہمارے فقہاء نے مختلف منصوص احکام میں عمومی حاجت و حرج کی وجہ سے استثنائی احکام جاری کئے ہیں' خصوصا اس وقت جب کہ منصوص احکام قطعی اور متفق علیہ نہ ہوں بلکہ مجتہد فیہ اور مختلف فیہ ہوں' اس سلسلے کی چند تصریحات اور مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں' ان مثالوں کا تعلق مختلف فقہی ابواب سے ہے :

خنزیر کے بال کا استعمال :

خنزیر کا سراپا نجس ہونا قرآن پاک میں مذکور ہے' اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتہ او د ما مسفوحا او لحم خنزیر فانہ رجس۔ (انعام۔ ۱۴۵)

آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں جو مجھ کو پہنچی ہے کسی چیز کو حرام کھانے والے پر جو اس کو کھاوے مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا گوشت سور کا کہ وہ ناپاک ہے۔

اس آیت میں "فانہ رجس" کی ضمیر غائب کا مرجع تفسیر کے اعتبار سے خنزیر ہے' اس آیت کی رو سے خنزیر سراپا نجاست ہے' سورہ بقرہ کی آیت ۱۷۳ کے ذیل میں خنزیر کی حرمت پر کلام کرتے ہوئے امام ابوبکر جصاص رازی لکھتے ہیں:

فنص في هذه الايات على تحريم لحم الخنزير و الامه عقلت من تاويله و معناه مثل ما عقلت من تنزيله و اللحم و ان كان مخصوصا بالذكر فان المراد جميع اجزاءه و انما خص اللحم بالذكر لانه اعظم منفعته و ما يبتغى منه كما نص على تحريم قتل الصيد على المحرم و المراد حظر جميع افعاله في الصيد و خص القتل بالذكر لانه اعظم ما يقصد به الصيد . . . . كذلك خص لحم الخنزير بالنهي تاكيد الحكم تحريمه و حظرا لسائر اجزاءه و ان النص خاصا في لحمه (احكام القرآن للجصاص اول صفحہ ۱۵۳)

ان آیات میں سور کا گوشت حرام کرنے کی صراحت کی گئی ہے' امت نے اس آیت کے الفاظ کی طرح اس آیت کا معنی' مقصد نزول بھی سمجھا' یاد رکھا' خنزیر کے گوشت کا اگرچہ خاص طور سے ذکر کیا گیا ہے لیکن مراد خنزیر (سور) کے تمام اجزاء ہیں۔ گوشت کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا ہے کہ خنزیر کی سب سے بڑی منفعت اور مقصد اس کا گوشت ہی ہے' جس طرح احرام والے شخص کے لئے شکار کو قتل کرنے کی حرمت کی صراحت کی گئی ہے حالانکہ مراد شکار کے بارے میں اس کے سارے کاموں کی ممانعت ہے' قتل کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ شکار کے عمل میں سب سے مقصد قتل کرنا ہی ہے.... اسی طور پر خنزیر کے گوشت کی خاص طور سے ممانعت کی گئی اس کے حکم حرمت کو پختہ کرنے کے لئے اور اس کے تمام اجزاء کو ممنوع قرار دینے کے لئے اگرچہ نص میں خاص طور سے گوشت کا ذکر ہے۔

قرآن کی رو سے خنزیر کے تمام اجزاء کے حرام اور نجس ہونے کے باوجود متعدد فقہاء اسلام نے چمڑوں کے موزوں کی سلائی خنزیر کے بال سے کرنے کی اجازت دی ہے اور ان موزوں کو پہن کر نماز ادا کرنے کی بھی اجازت دی ہے' بعض فقہاء نے اس سے آگے بڑھ کر یہ بھی لکھا ہے کہ اگر موزہ سلنے والوں کو خنزیر کے بال مفت نہ ملتے ہوں تو ان کے لئے خنزیر کا بال خریدنا جائز ہے' اس کی علت یہی لکھی ہے کہ چونکہ چمڑے کے موزوں اور جوتوں کی سلائی کا یہ کام زیادہ بہتر اور مضبوط طریقہ پر خنزیر کے بالوں ہی سے ہوتا ہے اس لئے اس کے استعمال کی ضرورت ہے۔ اس پر پابندی عائد کرنے میں موزوں اور جوتوں کی سلائی کرنے والوں اور انہیں استعمال کرنے والوں کے لئے حرج و مشقت ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

(و لا يجوز بيع شعر الخنزير) لانه نجس العين فلا يجوز بيعه اهانة له و يجوز الانتفاع به للخرز للضرورة فان ذلك العمل لايتاتى بدونه و يوجد مباح الاصل فلا ضرورة الى البيع(هدايه مع فتح القدير جلد ٦ صفحه ٦٢))

سور کے بال کا بیچنا جائز نہیں ہے' کیونکہ وہ نجس العین ہے' لہٰذا اہانتاً اس کی فروختگی جائز نہ ہوگی اور ضرورت کی بنا پر جوتا گانٹھنے میں اسے استعمال کرنا جائز ہے کیونکہ یہ عمل سور کے بال کے بغیر نہیں ہوپاتا اور سور کا بال چونکہ مباح الاصل پایا جاتا ہے اس لئے فروختگی کی ضرورت نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمام "یوجد مباح الاصل" کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و هو يوجد مباح الاصل فلا حاجه الى بيعه حتى يجوز و على هذا قال الفقيه ابوالليث فلو لم يوجد الا بالشراء جاز شرائه لشمول الحاجه اليه و قد قيل ايضا ان الضرورة ليست ثابته في الخرز به بل يمكن ان يقام بغيره و كان ابن سيرين لا يلبس خفا خرز

بشعر الخنزیر فعلی ھذا لا یجوز بیعہ و لا الانتفاع بہ و روی ابویوسف کراھۃ الانتفاع بہ لان ذلک العمل یتاتی بدونہ کما ذکرنا الا ان یقال ذلک فرد تحمل مشقتہ فی خاصہ نفسہ فلا یجوز ان یلزم العوام حرجا مثلہ۔

خنزیر کا بال مباح الاصل ہے لہذا اس کی فروختگی کی حاجت نہیں ہے کہ فروختگی کو جائز کہا جائے' اسی بنا پر فقیہ ابواللیث نے کہا ہے کہ اگر خنزیر کا بال خرید کر ہی مل سکتا ہو تو اس کو خریدنا جائز ہے' کیونکہ اس صورت میں خریدنا بھی حاجت کے دائرہ میں آگیا' یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے جوتے کی گنٹھائی کرنے میں بھی ضرورت ثابت نہیں ہے بلکہ خنزیر کے بال کے علاوہ سے بھی یہ کام ہو سکتا ہے' ابن سیرین ایسا موزہ استعمال نہیں کرتے تھے جو خنزیر کے بال سے گانٹھا گیا ہو' اس بنیاد پر خنزیر کے بال کو بیچنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ امام ابویوسف سے مروی ہے کہ خنزیر کے بال سے انتفاع مکروہ ہے کیونکہ یہ کام اس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں' الا یہ کہ کہا جائے کہ انہوں نے اپنی ذات کے سلسلے میں انفرادی طور پر مشقت جھیل لی' اس طرح کی تنگی جھیلنے پر عوام کو مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔

امام ابوبکر جصاص رازی نے خنزیر کے بال سے نفع اٹھانے کے بارے میں فقہاء و مجتہدین کا مسلک ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

و قد اختلف الفقہاء فی جواز الانتفاع بشعر الخنزیر فقال ابویوسف و محمد یجوز الانتفاع بہ للخرز و قال ابویوسف اکرہ الخرز بہ و روی عنہ الاباحۃ و قال الاوزاعی لا باس ان یخاط بشعر الخنزیر و یجوز للخراز ان یشتریہ و لا یبیعہ و قال الشافعی لا یجوز الانتفاع بشعر الخنزیر (احکام القرآن للجصاص اول' صفحہ ۱۵۳)

خنزیر کے بال سے انتفاع کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے' امام ابویوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ جوتے کی سلائی کے لئے اس سے انتفاع جائز ہے۔ امام ابویوسف فرماتے ہیں میں خنزیر کے بال سے جوتے کی سلائی ناپسند کرتا ہوں' ان سے اباحت بھی مروی ہے۔ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ خنزیر کے بال سے جوتا سلنا جائز ہے' جوتا ساز کے لئے اس کا خریدنا جائز ہے بیچنا جائز نہیں' امام شافعی فرماتے ہیں کہ خنزیر کے بال سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔

علامہ تقی الدین سبکی نے خنزیر کے بال سے سلے ہوئے موزوں کا مسئلہ "المشقۃ تجلب التیسیر" (مشقت آسانی کو کھینچتی ہے) کے تحت اس طرح درج کیا ہے:

و من فروعھا لو تنجس الخف بخرزہ بشعر الخنزیر فغسل سبعا احداھن بتراب طاھر طھر ظاھرہ دون باطنہ و ھو موضع الخرز۔

قال الرافعی فی باب الاطعمہ و قیل کان الشیخ ابوزید یصلی فی الخف النوافل دون الفرائض فراجعہ القفال قال: الامر اذا ضاق اتسع' قال الرافعی: اشار الی کثرۃ النوافل' قال النووی: بل الی عموم البلوی بذلک و مشقہ الاحتراز منہ فعفی عنہ مطلقا' و کان لایصلی فیہ الفریضہ احتیاطا لھا و الا فلا فرق بین الفرض و النفل فی اجتناب النجاسۃ (الاشباہ والنظائر لتاج الدین السبکی جلد ا' صفحہ ۳۹)

اس قاعدہ کی فروع میں سے یہ ہے کہ اگر موزہ ناپاک ہوگیا خنزیر کے بال سے سلنے کی وجہ سے' اس موزہ کو سات بار دھلا' ان میں سے ایک بار پاک مٹی سے' تو اس کا ظاہر پاک ہو جائے گا' باطن نہیں' اور وہی سلنے کی جگہ ہے۔

رافعی باب الاطعمہ میں لکھتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ شیخ ابوزید موزے میں نوافل پڑھتے تھے فرائض نہیں' ان سے اس بارے میں قفال نے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: "جب کوئی امر تنگ ہو جاتا ہے تو اس میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے" رافعی کہتے ہیں کہ اس جملہ سے نوافل کی کثرت کی طرف اشارہ ہے' نووی فرماتے ہیں بلکہ اس جانب اشارہ ہے کہ اس میں عمومی ابتلاء ہے' اس سے بچنا انتہائی دشوار ہے لہٰذا اسے معاف قرار دیا گیا' شیخ ابوزید احتیاطا موزہ میں فرض نمازیں نہیں ادا کرتے ہیں' ورنہ نجاست سے اجتناب کے بارے میں فرض اور نفل میں کوئی فرق نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ خنزیر کے بالوں سے موزوں اور جوتوں کی سلائی کا معاملہ فقہاء کی اصطلاحی "ضرورت" کے دائرہ میں نہیں آتا بلکہ یہ عمومی حاجت اور حرج کا معاملہ ہے' اس عمومی حاجت اور حرج کو دور کرنے کے لئے مختلف فقہاء نے جوتوں اور موزوں کی سلائی میں خنزیر کے بال کے استعمال اور خریداری کی اجازت دی' ان موزوں میں نماز کی ادائیگی درست قرار دی حالانکہ قرآن کی رو سے خنزیر حرام اور نجس ہے۔

(۲) حرم کی گھاس چرانا :

حدیث کی صحیح ترین کتابوں میں یہ روایت موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن حرم مکی کے احکام بیان فرماتے ہوئے وہاں کی سبز گھاس کاٹنے سے بھی منع فرمایا اور اس ممانعت سے صرف ایک مخصوص گھاس "اذخر" کا استثناء فرمایا اسی لئے اکثر فقہاء نے اذخر کے سوا حرم مکی کی ہر سبز گھاس کاٹنے کو منع قرار دیا' اسی طرح اذخر کے علاوہ حرم کی دوسری سبز گھاسیں جانوروں کو چرانے کی ممانعت کی ہے لیکن اس مسئلہ میں امام ابویوسف کا نقطہ نظر دوسرے ائمہ سے مختلف ہے' ان کے نزدیک حرم کی گھاس چرانا (خواہ وہ اذخر کے علاوہ ہو) جائز ہے۔

علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

الفائدۃ الثالثۃ : المشقۃ و الحرج انما یعتبر فی موضع لا نص فیہ و اما مع النص بخلافہ فلا' و لذا قال ابوحنیفہ و محمد بحرمۃ رعی حشیش الحرم الا الاذخر و جوز ابویوسف رعیہ للحرج و رد علیہ بما ذکرناہ۔

(تیسرا فائدہ) مشقت اور حرج کا اعتبار اس مسئلہ میں ہے جس میں نص موجود نہ ہو' مخالف نص کی موجودگی میں مشقت و حرج کا اعتبار نہیں' اسی لئے امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے حرم کی گھاس چرانے کو حرام قرار دیا سوائے اذخر کے' اور امام ابویوسف نے حرج کی وجہ سے حرم کی گھاس چرانے کو جائز قرار دیا' ان کی تردید اسی مذکورہ اصول سے کی گئی ہے۔

الاشباہ و النظائر لابن نجیم کے شارح علامہ حموی "**ودعلیہ بما ذکرناہ**" کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قولہ ورد علیہ بما ذکرناہ یعنی من ان الحرج انما یعتبر فی موضع لا نص فیہ و فیہ ان الرد انما یتم ان لو کان ابو یوسف یقول بذلک و الظاہر انہ لا یقول بہ انہ جوز الکیل فیما یوزن و الوزن فیما یکال عملا بالعرف و ان ورد النص فیہ بخلافہ۔

مصنف کے قول (ان کی تردید اسی مذکورہ اصول سے کی گئی ہے) سے مراد یہ اصول ہے کہ حرج کا اعتبار اس مسئلہ میں ہوتا ہے جس میں نص موجود نہ ہو' اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ تردید اس وقت مکمل ہوتی جب کہ امام ابو یوسف مذکورہ بالا اصول کے قائل ہوتے' حالانکہ بہ ظاہر وہ اس اصول کے قائل نہیں ہیں' اسی لئے انہوں نے عرف پر عمل کرتے ہوئے موزونات میں کیل کو اور کیلات میں وزن کو جائز قرار دیا ہے' اگرچہ اس کے خلاف نص وارد ہو۔

علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

و ذہب ابن ابی لیلی و ابو یوسف من الحنفیہ الی جواز رعی الدواب لنبت الحرم و خصوا الحدیث بمبدا رفع الحرج و قالوا انہ یشق علی الناس حمل علف الدواب من خارج الحرم(المبسوط جلد ۴ صفحہ ۱۰۴)

ابن ابی لیلی اور احناف میں سے ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ حرم کی گھاس چوپایوں کو چرانا جائز ہے اور ان حضرات نے رفع حرج کے اصول سے حدیث میں تخصیص کی ہے' ان حضرات کا کہنا ہے کہ لوگوں کے لئے انتہائی دشوار ہے کہ حرم کے باہر سے جانوروں کا چارہ لاد کر لائیں۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی امام ابو یوسف وغیرہ کا استدلال اس طرح پیش کرتے ہیں:

ان الناس کانوا یدخلون بالھدی فی الحرم و تکثر فیہ و لم ینقل انھا کانت تسد افواھہا و لان بھم حاجہ الی ذلک(المغنی لابن قدامۃ جلد۳' صفحہ ۳۵۱)

لوگ ہدی لے کر حرم میں داخل ہوتے تھے اور حرم میں ہدی بہ کثرت ہوتے تھے اور یہ بات منقول نہیں ہے کہ ان جانوروں کے منہ باندھے جاتے ہوں اور اس لئے بھی کہ ان کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔

مشقت' حرج اور عموم بلویٰ منصوص مسئلہ میں معتبر اور موثر ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے ایک مقام پر ابن ہمام لکھتے ہیں:

و ما قیل ان البلوی لا تعتبر فی موضع النص ممنوع بل تعتبر اذا تحققت بالنص النافی للحرج و ھو لیس معارضہ للنص بالرای(فتح القدیر اول صفحہ ۱۷۹)

یہ جو بات کہی جاتی ہے کہ عموم بلوی اس مسئلہ میں معتبر نہیں ہے جس میں نص موجود ہو یہ بات ناقابل تسلیم ہے' نص کی موجودگی میں بھی عموم بلوی کا اعتبار ہے بشرطیکہ عموم بلوی متحقق ہو' اس نص کی بنا پر جو حرج کی نفی کرتی ہے' یہ رائے کے ذریعہ نص کا معارضہ نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمام نے یہ بات لید (روث) کے نجاست غلیظ یا خفیف ہونے کی بحث میں لکھی ہے' امام ابن ہمام کی یہ بحث یہاں نقل

کرنے کے لائق ہے کیونکہ اس سے عموم بلویٰ' حاجت عامہ کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نقطہ نظر کا اختلاف واضح طور پر سامنے آتا ہے۔

و ثمرة الخلاف تظهر في الروث و هو للحمار و الفرس و الخثي و هو للبقر و البعر و هو للابل و الغنم فعنده غليظة لقوله عليه الصلوة و السلام في الروثة انها ركس و لم يعارض و عندهما خفيفة فان مالكا يرى طهارتها و لعموم البلوى لامتلاء الطرق بخلاف بول الحمار و غيره مما لا يوكل لان الارض تنشفه حتى رجع محمد اخرا الى انه لا يمنع الروث و ان فحش لما دخل الري مع الخليفة و راى بلوى الناس من امتلاء الطرق و الخانات بها . . . و له ان الموجب للعمل النص لا الخلاف و البلوى في النعال و قد ظهر اثرها حتى طهرت بالدلك فاثبات امر زائد على ذلك يكون بغير موجب و ما قيل ان البلوى لا تعتبر في موضع النص . . (فتح القدير اول' صفحه ١٧٩)

اس اختلاف کا ثمرلید' گوبر' مینگنی کے بارے میں ظاہر ہوگا' لید گدھے اور گھوڑے کی ہوتی ہے گوبر گائے بیل کا ہوتا ہے' مینگنی اونٹ اور بکری کی ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک لید وغیرہ نجاست غلیظہ ہے کیونکہ لید کے بارے میں رسول اکرمؐ نے فرمایا ہے کہ وہ ناپاک ہے' اس کے خلاف کوئی نص وارد نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک لید وغیرہ نجاست خفیفہ ہے' کیونکہ امام مالک لید وغیرہ کو پاک قرار دیتے ہیں اور اس لئے بھی کہ لید وغیرہ میں عموم بلویٰ ہے' راستے اس سے بھرے رہتے ہیں بخلاف گدھا وغیرہ غیرماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے' کیونکہ زمین اسے جذب کرلیتی ہے حتیٰ کہ امام محمد نے آخر میں اس طرف رجوع کرلیا تھا کہ لید مانع نہیں ہے اگرچہ زیادہ ہو' ان کی رائے میں یہ تبدیلی اس وقت ہوئی جب خلیفہ کے ساتھ رے گئے اور دیکھا کہ راستے اور سرائیں لید سے پر ہیں....

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موجب عمل نص ہے نہ کہ اختلاف فقہاء اور عمومی ابتلاء جوتوں میں ہے' اس ابتلاء کا اثر جوتوں میں ظاہر ہوچکا حتیٰ کہ جوتے رگڑنے سے پاک ہوگئے لہٰذا اس سے زائد امر کا ثابت کرنا بغیر موجب کے ہوگا اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ بلویٰ موضع نص میں معتبر نہیں....

قاضی ابن العربی مالکی سورہ حج آیت ۷۸ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

اذا كان الحرج في نازلة عاما في الناس فانه يسقط و ان كان خاصا لم يعتبر عندنا و في بعض اصول الشافعي اعتباره(احكام القرآن لابن العربي جلد ٣ صفحه ٣١٠)

اگر کسی معاملہ میں حرج تمام لوگوں کو درپیش ہو تو وہ ساقط ہوجاتا ہے اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک اس کا اعتبار نہیں' امام شافعی کے بعض اصول میں خصوصی حرج کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔

(۳) بیع معدوم کی حرمت سے استثناء:

ایک حدیث میں صراحۃ معدوم کی بیع سے منع کیا گیا ہے' اسی طرح بدو صلاح (قابل انتفاع ہونے) سے پہلے پھلوں کی بیع سے متعدد روایات میں منع کیا گیا ہے اس کے باوجود بہت سے فقہاء نے ان درختوں کے پھلوں کی فروختگی کی اجازت دی ہے جن کے سارے پھل ایک ساتھ نکلتے بلکہ رفتہ رفتہ طویل مدت میں نکلتے رہتے ہیں' حالانکہ فروختگی کے وقت پھل کی بڑی مقدار معدوم ہوتی ہے یا ناقابل انتفاع رہتی ہے' اس بیع کی جواز کا فتوی حاجت عامہ کی بنیاد پر دیا گیا ہے' شیخ مصطفیٰ زرقاء اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ورد ایضا فی الحدیث النبوی الثابت ان النبی علیہ السلام نھی عن بیع الانسان ما لیس عندہ و ھی قضیہ بیع المعدوم کما نھی ایضا عن بیع الغرر وقد تقدم بیان معناہ (ر: ف ۳۱' الحاشیہ)

لکن فقہاء المذاھب الحنفی خصصوا ھذین الحدیثین فجوزوا بیع المواسم الثمریہ فی الکروم و سائر الاشجار ذات الثمار المتلاحقہ متی ظھر بعض ھذہ الثمار فقط و بدا صلاحھا و ذلک لان المصلحہ تقضی بتجویز ھذا البیع لحاجہ الناس الیہ۔

و فی ھذا التجویز تخصیص للحدیثین المذکورین لان الثمار التی ستوجد معدومہ وقت البیع ففیھا بیع المعدوم کما ان کمیتھا احتمالیہ لایمکن تحدیدھا وقت البیع ففیھا نوع من الغرر (المدخل الفقھی العام اول' ص ۱۲۹' اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲ر۱۳۸-۱۳۷)

ایک ثابت شدہ حدیث نبوی میں آیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع کیا کہ انسان ایسی چیز بیچے جو اس کے پاس نہیں ہے' یہ بیع المعدوم کا مسئلہ ہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع غرر (دھوکے والی بیع) سے منع فرمایا ہے اس کے معنی کی وضاحت گذر چکی ہے۔ (ملاحظہ ہو کتاب ہذا کا پیراگراف ۳۱ حاشیہ)

لیکن مذہب حنفی کے فقہاء نے ان دونوں حدیثوں میں تخصیص کی ہے' چنانچہ ان حضرات نے انگور کی بیلوں اور ان تمام درختوں میں جن کے پھل تدریجاً نکلتے رہتے ہیں پوری سیزن میں آنے والے پھلوں کی فروخت جائز قرار دی ہے بشرطیکہ بعض پھل درخت پر آگئے ہوں اور قابل انتفاع ہوگئے ہوں کیونکہ لوگوں کی حاجت کی وجہ سے مصلحت اس بیع کو جائز قرار دینے کی متقاضی ہے حالانکہ اس جائز قرار دینے میں مذکورہ بالا حدیثوں میں تخصیص کرنی پڑ رہی ہے' کیونکہ جو پھل فروختگی کے وقت موجود نہیں تھے آئندہ پیدا ہوں گے۔ ان میں معدوم کی بیع ہوئی۔ اس طرح ان کی مقدار امکانی ہے بیع کے وقت ان کی تحدید ممکن نہیں ہے اس لئے اس میں ایک قسم کا غرر بھی ہوا۔

(۴) شہادت بالتسامع:

ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شہادت (گواہی) کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ

وسلم نے سائل سے پوچھا : کیا تم سورج دیکھتے ہو؟ اس نے جواب دیا ہاں' آپ نے فرمایا سورج جیسی چیز پر گواہی دو یا شہادت نہ دو۔

اسی لئے فقہاء نے شہادت کے لئے عینی مشاہدہ ضروری قرار دیا ہے اور دوسرے سے سنی سنائی بات پر شہادت سے منع کیا ہے' لیکن فقہاء احناف نے وقف ثبوت نسب وغیرہ مختلف امور میں سنی ہوئی بات پر شہادت (شہادۃ بالتسامع) کا اعتبار کیا ہے کیونکہ ان معاملات میں شہادت کے لئے مشاہدہ کی شرط لگانے میں تنگی اور حرج ہے لوگوں کے حقوق ضائع ہونے کا خطرہ ہے۔ (اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو' فتح القدیر' بدائع الصنائع)

چند تصریحات:

کسی مسئلہ میں عمومی حاجت کی صورت پیدا ہونے کے بعد احکام شریعت میں اس کا اعتبار نہ کرنے سے حرج پیدا ہوتا ہے' پورا سماج یا اس کا ایک بڑا طبقہ تنگی میں مبتلا ہوتا ہے اور رفع حرج اسلامی شریعت کا قطعی اصول ہے' جو بہ کثرت آیات اور احادیث سے ثابت ہے' لہٰذا اگر رفع حرج کا تصادم غیر قطعی نص سے ہو تو بہت سے فقہاء نص غیر قطعی میں اس کی بناء پر تخصیص یا تاویل کرتے ہیں' اور بعض حضرات تو اس کی بنا پر نص کے ترک میں بھی دریغ نہیں کرتے' فقہ حنفی کے استحسانی مسائل اور فقہ مالکی کے استصلاحی مسائل کا جائزہ لینے کی بہت سی مثالیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

امام سرخسی استحسان کی بحث میں لکھتے ہیں:

کان شیخنا الامام یقول: الاستحسان ترک القیاس والاخذ بما هو اوفق للناس و قیل الاستحسان طلب السهولة فی الاحکام فیما یبتلی فیه الخاص و العام و قیل: الاخذ بالسعة و ابتغاء الدعة و ما فیه الراحة۔

و حاصل هذه العبارات انه ترک العسر للیسر و هو اصل فی الدین۔ (المبسوط للسرخسی ج۱۲ ص۱۴۵)

ہمارے شیخ فرماتے ہیں کہ استحسان قیاس کو ترک کرکے اس چیز کو اختیار کرنا ہے جو لوگوں کے لئے زیادہ موافق ہو استحسان کی تعریف اس طرح بھی کی گئی ہے' جن مسائل میں عام اور خاص سب مبتلا ہوں ان کے احکام میں سہولت تلاش کرنا' استحسان کی ایک تعریف یہ بھی ہے کہ کشادگی کو اختیار کرنا' آرام کو تلاش کرنا' ایک تعریف یہ ہے ساحت کو لینا' جس چیز میں راحت ہو اسے تلاش کرنا۔

ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ استحسان آسانی کے لئے تنگی کو ترک کردینا ہے' یہ دین کی ایک اصل ہے۔

امام ابن تیمیہ اپنے دور میں رائج ایک خاص صورت معاملہ کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

و مما تمس الحاجه الیه من فروع هذه القاعدة و من مسائل بیع الثمر قبل بدو صلاحه ما قد عمت به البلوی فی کثیر من بلاد الاسلام او اکثرها لاسیما دمشق و ذلک ان الارض تکون مشتملة علی غراس و ارض تصلح للزرع' و ربما اشتملت مع ذلک علی مساکن فیرید صاحبها ان یواجرها لمن یسقیها و یزرعها او یسکنها مع ذلک فهذا اذا کان فیها ارض و غراس مما اختلف الفقهاء فیه علی ثلاثة اقوال (القواعد النورانیه صفحه ۱۵۹)

اس قاعدہ کے ان فروع میں سے جن کی ضرورت کثرت سے پیش آتی ہے اور بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیع کے مسائل میں سے ایک مسئلہ وہ ہے جس میں بہت سے بلاد اسلامیہ' یا اکثر بلاد اسلامیہ میں عمومی ابتلا ہے خصوصاً دمشق میں' اس کی صورت یہ ہے کہ بعض زمینوں میں کچھ درخت ہوتے ہیں اور کچھ زمین کاشت کے لائق ہوتی ہے' بسا اوقات اس طرح کی زمینوں میں کچھ مکانات بھی ہوتے ہیں' زمین کا مالک اس زمین کو کسی ایسے شخص کو کرایہ پر دینا چاہتا ہے جو درختوں کو پانی دے' باقی ماندہ زمین میں کاشت کرے یا ان کے ساتھ مکانات میں رہائش اختیار کرے' اس طرح کی زمین جس میں کچھ درخت ہیں اور کچھ خالی' قابل کاشت زمین اسے کرایہ پر دینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے ان کے تین مختلف اقوال ہیں۔

اس کے بعد حافظ ابن تیمیہ نے فقہاء کے اقوال اور دلائل تفصیل سے ذکر کیے ہیں اور اس صورت معاملہ کو ناجائز کہنے والوں نے اسے جائز کرنے کے لئے جو حیلے تجویز کیے ہیں ان پر گفتگو کی ہے' اس کے بعد لکھتے ہیں:

و الذين لا يحتالون' او يحتالون و قد ظهر لهم فساد هذه الحيلة بين امرين: اما ان يفعلوا ذلك للحاجة و يعتقدوا انهم فاعلون للمحرم كما راينا عليه اكثر الناس و اما ان يتركوا ذلك و يتركوا تناول الثمار الداخلة في هذه المعاملة فيدخل عليهم من الضرر والاضطرار مالا يعلمه الا الله۔

جو لوگ حیلے نہیں کرتے' یا حیلے کرتے ہیں' اور ان پر اس حیلہ کا فساد ظاہر ہو چکا ہے ان کے سامنے دو ہی راہیں ہیں' یا تو حاجت کی وجہ سے یہ معاملہ کرتے رہیں اور یہ سمجھتے رہیں کہ وہ حرام کام کر رہے ہیں جیسا کہ ہم نے اکثر لوگوں کو دیکھا یا اس معاملہ کو ترک کر دیں اور اس معاملہ کے دائرے میں جو پھل آتے' انہیں کھانا ترک کر دیں' اس کا نتیجہ انہیں اس قدر ضرر پہنچے جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

و ان امكن ان يلتزم ذلك واحد او اثنان فما يمكن للمسلمين التزام ذلك الا بفساد الاموال التي لا تاتي به شريعة قط فضلا عن شريعة قال الله فيها (٢٢: ٧٨ ما جعل عليكم في الدين من حرج) و قال تعالى: (٢: ١٨٥ يريد الله ان يخفف عنكم) و في الصحيحين "انما بعثتم ميسرين" و "يسروا و لا تعسروا" "ليعلم اليهود ان في ديننا سعة" فكل ما لا يتم المعاش الا به فتحريمه حرج و هو منتف شرعا (القواعد النورانيه صفحہ ١٦٤ - ١٦٥)

اس کی پابندی ایک دو مسلمان کر سکتے ہیں لیکن سب مسلمان اس کی پابندی نہیں کر سکتے اس کی پابندی کرنے سے بہت سے اموال ضائع ہو جائیں' اموال کے فساد و ضیاع کی اجازت کوئی شریعت نہیں دے سکتی' چہ جائیکہ وہ شریعت اجازت دے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "اللہ تعالیٰ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی" دوسری جگہ ارشاد ہے "اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے تنگی نہیں چاہتا" ایک اور مقام پر ارشاد ربانی ہے "اللہ تعالیٰ تم سے بوجھ ہلکا کرنا چاہتا ہے" صحیحین میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم لوگ آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو" اور "آسانی کرو' تنگی نہ کرو" "یہود کو جان لینا چاہئے کہ ہمارے دین میں وسعت ہے" لہٰذا جس چیز کے بغیر معاش مکمل نہ ہو سکے اسے حرام قرار دینا "حرج" (غیر معمولی تنگی) ہے اور شریعت میں "حرج" کی نفی

کی گئی ہے۔

خلاصہ بحث:

دور حاضر میں "ضرورت" "واضطرار" کے مرحلہ سے قریب پہنچنے والی "اجتماعی حاجات" کا دائرہ وسیع ہوتا جارہا ہے' ماضی کے برخلاف دور حاضر میں حکومتیں زندگی کے ہر میدان میں مداخلت کررہی ہیں' ہر شعبہ زندگی کے بارے میں قانون سازی اور منصوبہ سازی کرتی ہیں' حکومتوں کا عام طرز لادینی اور مخالف اسلام ہے' مسلم ممالک میں بھی زمام اقتدار اسلام دشمن طاقتوں کے ہاتھوں میں ہے اور اگر اتفاق سے کسی مسلم ملک میں اسلام پسند برسراقتدار ہیں تو وہ بھی عالمی طاقتوں کے دباؤ سے غیراسلامی خطوط پر قانون سازی اور منصوبہ سازی پر مجبور ہیں' ان حالات نے ہر میدان زندگی میں بہت سے اجتماعی حاجتوں کو جنم دیا ہے انہیں کلیتہ نظرانداز نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ ان سب کو غیرمعتبر قرار دینے سے مسلم سماج انتہائی تنگی اور پیچیدگی میں مبتلا ہوگا' مسلمانوں کو زندگی کے بہت سے میدانوں سے دست کش ہونا پڑے گا' صنعت وحرفت' ملازمت وتجارت کے بہت سے بہترین مواقع کھونے پڑیں گے۔

دوسری طرف آنکھ بند کرکے تمام "اجتماعی حاجات" کو جواز کی سند بھی نہیں دی جاسکتی کیونکہ تمام حاجتیں ایک درجہ کی نہیں ہیں' ان کا دائرہ اور ناگزیریت ایک دوسرے سے مختلف ہے اس لئے اجتماعی حاجتوں کا شرعی حکم متعین کرنے سے پہلے ان میں سے ہرایک کا انتہائی گہرا مطالعہ ضروری ہے اس مطالعہ میں بعض دفعہ ماہرین قانون سے مدد لینی ہوگی' اجتماعی حاجت میں جس شعبہ زندگی سے متعلق ہے' اس سے وابستہ اور اس پر گہری نظر رکھنے والے افراد سے مدد لینی ہوگی۔

اس طرح کی اجتماعی حاجتوں کے مسائل میں حسب ضرورت ماہرین قانون' ماہرین سماجیات' عوامی رجحانات کا جائزہ لینے والے اداروں اور تنظیموں سے مدد لینا یہ طے کرنے کے لئے ضروری ہوگا کہ کون سی اجتماعی حاجت کس درجہ کی ہے' اس حاجت کا دائرہ کیا ہے' وہ کس قدر ناگزیر ہے' اسے نظرانداز کرنے میں فوری طور پر یا مستقبل میں کیا اثرات ونتائج مرتب ہوں گے' اس کا کوئی جائز اور بے غبار متبادل موجود ہے یا نہیں۔

زیر غور اجتماعی حاجت کے بارے میں ماہرین کے ذریعہ پوری معلومات فراہم ہونے کے بعد مقاصد شریعت اور احکام شریعت پر نظر رکھنے والے اصحاب بصیرت علماء وفقہاء فراہم شدہ معلومات اور جائزوں کی روشنی میں اس بات کا فیصلہ فرمائیں گے کہ کون سی اجتماعی حاجت وسعت' ہمہ گیری' ناگزیریت کے اس درجہ کو پہنچ چکی ہے کہ اس سے لوگوں کا دستکش ہونا ناممکن سا ہے' اور اس سے دستکش ہونے میں سماج کو غیرمعمولی ضیق وحرج لاحق ہوگا' لہٰذا اسے موجودہ حالات میں جواز کی سند دی جائے اور کون سی اجتماعی حاجت اس درجہ کو نہیں پہنچی ہے' اس کا جائز متبادل آسانی سے فراہم ہے' لہٰذا اسے ترک کرنے میں زیادہ تنگی نہیں ہوگی' اور کون سی اجتماعی حاجتوں کو بلاوجہ حاجت کا نام دے دیا گیا ہے' وہ دراصل کمالیات یا فضولیات میں سے ہیں لہٰذا ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا' شیخ محمود فہمی ابوسنہ نے بالکل درست فرمایا ہے کہ اس طرح کے مسائل میں فیصلہ کرنے کے لئے تیز فقہی نظر اور لوگوں کے احوال وعادات کی گہری واقفیت ضروری ہے۔

☆ ☆ ☆

"ضرورت" سے متعلق سوالات کے جوابات

از--- جناب مولانا محمد برہان الدین سنبھلی صاحب
دار العلوم ندوۃ العلماء۔ لکھنؤ

۱---۶ "ضرورت" اور "حاجت" وغیرہما کے بارے میں محقق ابن ہمام کی بیان کردہ تعریفیں مع احکام جب متعدد معتبر کتب فقہ میں موجود ملتی ہیں تو ان کے بارے میں نئے سرے سے سوال کرنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی' اس لئے صرف ان تعریفوں کا نقل کردینا ہی کافی معلوم ہو رہا ہے جو کتب معتبرہ میں ذکر کی گئی ہیں۔ یہاں "الاشباہ والنظائر" کے محشی علامہ حموی کے الفاظ میں نقل کی جا رہی ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں : **ھہنا خمسة مراتب' ضرورۃ و حاجة و منفعة و زینة و فضول' فالضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک اوقارب و ھذا یبیح تناول الحرام و الحاجة کالجائع الذی لولم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقة و ھذا لایبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم** (حاشیہ حموی صفحہ ۱۲۲ الاشباہ لابن النجیم مطبعة تعلیمیة ۱۲۶۰ھ)

یہاں پانچ مرتبے ہیں:- (۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) منفعت (۴) زینت (۵) فضول۔

"ضرورت" اس درجہ کی مجبوری کا نام ہے کہ اگر ممنوع شئی استعمال نہ کی جائے تو اس مجبور شخص کی ہلاکت واقع ہو جائے یا وہ ہلاکت کے قریب پہنچ جائے۔ "حاجت" اس کے بعد کا درجہ ہے' جس میں ہلاکت کا خطرہ تو نہیں ہوتا' البتہ شدید مشقت اور دشواری کا سامنا ہوتا ہے' اس صورت میں کوئی حرام چیز تو حلال نہیں ہوتی البتہ روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہو جاتی ہے۔

مذکورہ بالا عبارت سے "ضرورت" اور "حاجت" کی تعریفیں بھی واضح طور سے معلوم ہو رہی ہیں اور ان کے مابین حقیقت و حکم کا فرق بھی صاف طور سے معلوم ہو رہا ہے' بنابریں مزید تفصیل غیر ضروری ہی ہوگی' اس عبارت سے اگرچہ یہ ظاہر نہیں ہو رہا ہے کہ "ضرورت" کی بنا پر ممنوع شئی کے ارتکاب و استعمال سے صرف رفع حرمت ہوگی یا اس کا استعمال واجب ہوگا۔ دراصل یہ تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں زیادہ وضاحت سے ملتی ہے (جن کا ذکر آگے آ رہا ہے)

۷-۹'۱۱'۱۲'- اور اسی تفصیل سے سوالات نمبر ۷ تا ۹' اور ۱۱' ۱۲ کے جوابات بھی غور کرنے سے نکل آتے ہیں۔ سوال نمبر ۱۰ کا جواب' ۱۲ کے بعد ملاحظہ کیجئے) یہاں اصول فقہ کے ایک معتبر متن کی عبارت پیش کی جاتی ہے جس سے یہ پہلو اجاگر ہو رہا ہے "المنار" میں ہے : (فصل " **الامور المتعرضة علی الاھلیة** کے تحت) **و الاکراہ و ھو اما ان یعدم الرضاء و یفسد الاختیار و ھو الملجی او یعدم الرضاء ولا یفسد الاختیار اولا یعدم الرضاء- - - و الحرمات انواع' حرمة لا تنکشف ولا**

تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وقتل المسلم، و حرمة يحتمل السقوط كحرمة الخمر والميتة والخنزير، و حرمة لاتحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر و حرمة تحتمل السقوط ولكنها لم تسقط بعذر الكره و احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير و لهذا اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا (" المنار" صفحه ١٦٥ - ١٦٧ مكتبه يوسفى ديوبند)

"اکراہ ملجی" وہ ہے جس میں رضا معدوم ہو جاتی ہے اور اختیار جاتا رہتا ہے۔ "غیر ملجی اکراہ" وہ ہے جس میں رضا تو معدوم ہو جاتی ہے لیکن اختیار باقی رہتا ہے۔

"محرمات" کی کئی قسمیں ہیں' ایک وہ ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتی یعنی جس کی کبھی اجازت نہیں ہوتی' جیسے کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا یا کسی مسلمان کو قتل کرنا (یہ دونوں کام کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہوتے)

دوسری وہ ہے جو ساقط تو نہیں ہوتی لیکن مجبوری میں رخصت ارتکاب کی اجازت ہوتی ہے' جیسے کلمہ کفر زبان سے بکنا (کہ مجبوری میں اس کی اجازت ہوتی ہے)۔

تیسری بھی اس کے قریب قریب ہے' جیسے کسی شخص کا (بلا اجازت) مال استعمال کرنا ان دونوں میں حرام کا ارتکاب نہ کرنا اور شہید ہو جانا ہی بہتر ہے۔

چوتھی قسم وہ ہے جو مجبوری میں ساقط ہو جاتی ہے' جیسے شراب' مردار اور خنزیر کا گوشت۔

"المنار" کے مشہور شارح ملا جیون اس کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(" حرمة تحتمل السقوط") بعذر الاكراه وغيره و تصير حلال الاستعمال، فهو داخل في الاكراه الفرضي (كحرمة الخمر و الميتة و لحم الخنزير") فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى " و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه" فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك (صفحه ٥٨٣ - ٥٨٣، طبع بيروت دارالكتب العلميه)

(حرمت کی ایک قسم یہ ہے کہ جس میں) اکراہ (تام یعنی اکراہ ملجی) یا اس جیسے عذر کی وجہ سے حرام چیز کا استعمال حلال ہو جاتا ہے.... جیسے شراب' مردار' خنزیر کا گوشت' ان کی حرمت حالت اختیار میں ہے لیکن اضطرار میں ختم ہو جاتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه۔ اس سے معلوم ہوا کہ اضطرار اور شدید بھوک کی حالت حرمت سے مستثنیٰ ہے۔

اور خود ماتن (علامہ نسفی) نے عبارت مذکورہ کی شرح بایں الفاظ فرمائی ہے : فان الاكراه الملجى يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار، قال الله تعالى " و قد فصل الخ۔ (كشف الاسرار للنسفى صفحه ٥٨٣ جلد٢ طبع بيروت) یہ بات کہ "ضرورت" کے وقت بعض محرمات حلال ہو جاتے ہیں' اصولی انداز میں شارح کشف'

للبزدوی' علامہ عبدالعزیز بخاری نے بہت وضاحت سے بیان کی ہے یہاں اس کا اقتباس بھی پیش کیا جا رہا ہے فرماتے ہیں : ۔
(والاکراہ بجملتہ) ای بجمیع اقسامہ لاینافی الاھلیۃ ای اھلیۃ الوجوب -- ولا یوجب سقوط الخطاب عن المکرہ بحال' سواء کان ملجا او لم یکن' الا تری انہ ای المکرہ فی الاتیان بما اکرہ علیہ متردد بین فرض ای بین کونہ مباشر فرض' کما لو اکرہ علی اکل المیتۃ او شرب الخمر بما یوجب الالجاء فانہ یفترض (فی الکتاب " یفترش' ') الاقدام علی ما اکرہ علیہ حتی صبر و لم یاکل و لم یشرب حتی یقتل یعاقب علیہ لثبوت الاباحۃ فی حقہ فی ھذہ الحالۃ بالاستثناء المذکور فی قولہ تعالی الا ما اضطررتم الیہ' و من اکرہ علی مباح یفترض (یفترش؟) علیہ فعلہ و کذا ھھنا' و حظر ای محظور کما فی الاکراہ علی الزنا و قتل النفس المعصومۃ و اباحۃ کما فی اکراہ الصائم علی افساد الصوم فانہ یبیح لہ الفطر و رخصۃ کما فی الاکراہ علی الکفر فانہ ترخص لہ اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان' ' (کشف الاسرار' شرح الاصول للبزدوی لعبد العزیز البخاری صفحہ ۳۸۳ جلد۳) (مذکورہ دونوں اقتباسات کا مفہوم تقریباً وہی ہے جو اوپر والے اقتباس کے ترجمہ میں مذکور ہوا ہے) سب سے زیادہ تفصیلی بحث "توضیح تلویح" (صفحہ ۴۰۷-۴۱۳) میں ملتی ہے۔ اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور "رخصت" کی بحث و تفصیل سے بھی زیر بحث سوال کا جواب تلاش کرنے میں بہت مدد ملے گی۔

"عرف" بالکل الگ چیز ہے' اس سے کوئی حرام قطعی (منصوص الحرمۃ) حلال نہیں ہوتا' بلکہ اگر منصوص کا ترک لازم آتا ہو تو عرف پر عمل نہ ہوگا جیساکہ "رسم المفتی" میں ہے: **العمل بالعرف مالم یخالف الشریعۃ کالمکس و الربا.... ان العرف العلم لا یعتبر اذا لزم منہ ترک النص** (صفحہ ۹۸-۹۹)

"عرف" پر عمل اس وقت ہی جائز ہوگا جبکہ اس (عرف) سے شریعت کے کسی حکم کی صریح خلاف ورزی لازم نہ آتی ہو' ورنہ جائز نہ ہوگا' جیسے ناجائز ٹیکس اور سود (کہ اگر ان کا عرف و رواج ہو جائے تو بھی جائز نہ ہونگے) کیونکہ عرف عام کا ایسی صورت میں اعتبار نہیں ہوتا جبکہ اس سے کسی نص کا ترک لازم آتا ہو۔

اور "عموم بلوی" بقول حضرت تھانوی باب نجاسات و طہارات میں معتبر ہے (امداد الفتاوی صفحہ ۱۰۶ جلد ۳) ہر باب میں نہیں' **لہذا** یہ بھی "ضرورت" سے فی الجملہ مختلف ہوا (فتاوی مولانا عبدالحی صفحہ ۹۶- جلد ۳ سے بھی حضرت تھانوی کی تائید ہوتی ہے) فتاوی عبدالحی میں ہے' عموم بلوی در طہارت و نجاست تاثیری کند نہ در حلت و حرمت (مجموعہ فتاوی صفحہ ۹۶- جلد ۳- مطبوعہ یوسفی)۔

۱۳'۱۴۔ "حاجت" بھی کبھی کبھی "ضرورت" کا درجہ حاصل کرلیتی ہے۔ علامہ سیوطی نے "**الاشباہ و النظائر**" میں بیان کیا ہے'
" **الحاجۃ اذا عمت کانت کالضرورۃ** (الاشباہ للسیوطی صفحہ ۹۷)

"حاجت" جب عام ہو جائے تو وہ "ضرورت" کا درجہ حاصل کرلیتی ہے۔

راقم نے اپنی کتاب "بنک' انشورنس اور سرکاری قرضے" کے اندر (صفحہ ۲۹-۳۰ طبع اول حیدر آباد) اسی اصول کے

پیش نظر مخطوبہ کے دیکھنے اور 'کرایہ پر کسی چیز کے لینے دینے' کی اجازت و مشروعیت کو بطور مثال ذکر کیا ہے۔ مخطوبہ کے دیکھنے اور اجارہ کی مشروعیت اگرچہ منصوص ہے' لیکن اس کا منصوص ہونا مثال بننے سے مانع نہیں بلکہ موید ہے' چنانچہ صاحب ھدایہ نے اجارہ کی مشروعیت کی اصل دلیل یہی دی ہے (و القیاس یأبی جوازہ - الا انا جوزناہ لحاجۃ الناس الیہ- ھدایہ صفحہ ۲۷۷ جلد۳)

۱۵- علاج و معالجہ میں' چونکہ "تداوی بالحرام" کا مسئلہ (ائمہ احناف کے درمیان بھی) اصولا مختلف فیہ ہے کہ بعض (مثلا امام ابو یوسف) مطلقا جواز کے قائل ہیں' اس لئے تداوی کے باب میں اگر نرمی کا بعض جزئیات سے شبہ ہوتا ہو تو چنداں تعجب کی بات نہیں' لیکن دوسرے ابواب میں اس سے نرمی پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

۱۶- اس کا جواب اوپر کے مباحث اور جوابات میں اصولا آگیا ہے۔

۱۷- قابل جواب نہیں' بلکہ اس میں سوالنامہ کے بیشتر جواب کی کلید مل جاتی ہے پھر نہ جانے کیوں اسے سوال کا نمبر دیا گیا۔ راقم نے اپنے جوابات کی بنیاد اسی اصولی عبارت کو قرار دیا ہے (جیسا کہ جواب نمبرا--۶ کے تحت گذرا)۔

۱۸- اس کا جواب بھی اوپر (۱۳-۱۴) کے تحت گذر چکا ہے کہ "حاجت" کو "ضرورت" کا درجہ "اجتماعی حاجات" میں ہی دیا جاتا کتب فقہ میں منقول ملتا ہے' نہ کہ شخصی حاجات کے بارے میں-- لیکن جب کوئی "اجتماعی حاجت" "ضرورت" کا درجہ حاصل کرلیتی ہے تو وہ شخصی طور پر بھی "حاجت" نہیں "ضرورت" قرار دی جائے گی' غالبا یہی مفہوم ہے امام الحرمین جوینی کی حسب ذیل عبارت کا:

الحاجۃ فی حق آحاد الناس کافۃ تنزل منزل الضرورۃ فی حق الواحد المضطر (بحوالہ' القواعد الفقہیہ صفحہ ۱۰۹ الدکتور علی احمد الندوی طبع اول)

بسا اوقات عام افراد کی "حاجت" کسی فرد خاص کے لئے "ضرورۃ" کے درجہ میں آتی ہے۔

اسی طرح قواعد الزرکشی کی عبارت **الحاجۃ تنزل منزل الضرورۃ الخاصۃ فی حق آحاد الناس (ایضا صفحہ ۱۹۸)** کا مطلب بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت سے متعلق جواب

از-- جناب ، مولانا مفتی نظام الدین صاحب
صدر مفتی دارالعلوم دیوبند

اس سیمینار میں جزو ثانی کے سوالات جس کے تحت اٹھارہ سوالات درج ہیں ان سب کا الگ الگ جواب لکھنے سے پہلے ایک ضابطہ لکھ دیا جاتا ہے اس سے ان تمام سوالات کے جواب بہ آسانی اخذ ہو سکیں گے اگر کہیں کچھ اشکال بھی ہو گا تو اس کا حل بھی بآسانی نکل آئے گا' ان سب امور کی اصل یہ نصوص ہیں' مثلاً **لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام**- "**الضرر یزال**" "**الضرر الاشد یدفع بالضرر الاخف**" **و غیر ذلک من النصوص والاصول**' انہی نصوص سے **الضرورة تبیح المحظورات** بھی ماخوذ ہے اور ضرورت کے بہت سے درجے ہیں' مثلاً (۱) **الحرج** (۲) **المشقة الشدیدة** (۳) **الاحتیاج الشدید** (۴) **اضطرار انفرادی** (۵) **اضطرار اجتماعی** (۶) **اکراه ملجی** (۷) **اکراه غیر ملجی** (۸) **المخمصة** یہ سب قسمیں ضرورت کے اصناف و اقسام ہیں اور ضرورت ان سب پر جنس کے درجے میں ہے ان سب میں **الضرورة تبیح المحظورات** کا حکم جاری ہوتا ہے۔

ان میں سے پہلا ضابطہ "الحرج مدفوع" ہے' اس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی ضروری کام شروع کیا جائے اور اس میں کوئی مانع خارج سے اگر حائل ہو جائے تو ضابطہ نمبر(۱) جاری ہو گا کہ حرج کو دور کر دیا جائے' دفع کر دیا جائے۔ اسی کو الحرج مدفوع سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ضابطہ (۲) **المشقة تجلب التیسیر** کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی کام انسان کر رہا ہے جو شرعاً منع نہیں ہے' مثلاً انسان کی بنیادی ضرورت میں سے رہائش کا مکان بنواتا ہے اور اس کی تکمیل میں مشقت شدیدہ پیش آرہی ہے تو **المشقة تجلب التیسیر** کا حکم جاری ہو گا الاشباہ دیکھئے۔

ضابطہ (۳) **الاحتیاج الشدید** ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ابھی کوئی کام شروع نہیں کیا ہے لیکن اس کے کرنے اور انجام دینے کے لئے شدید احتیاج ہے' مثلاً مکان بنواتا ہے' قرض لئے بغیر تکمیل نہیں ہو سکتی اور قرض غیر سودی باوجود کوشش کے نہیں مل رہا ہے تو مجبوراً سودی قرض لے کر تکمیل کر لی جائے اور اسی کو فقہاء نے بایں الفاظ بیان کیا ہے **یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح** اسی طرح کوئی شخص تجارت کر رہا ہے جس کا کرنا اس کے لئے ضروری ہے اور قرض لئے بغیر نہیں کر سکتا اور قرض غیر سودی نہیں مل رہا ہے تو اس احتیاج کی بناء پر اس کو سودی قرض لینے کی گنجائش رہے گی۔

ضابطہ (۴) اضطرار انفرادی ہے' مثلاً ایک شخص بینک میں ملازم ہے اور بینک میں سودی قرض لینے دینے کا یا اس کے کاغذات لکھنے وغیرہ کا کام کرنا پڑتا ہے اور اس کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ معاش نہیں ہے تو اس اضطرار کی وجہ سے اس کو ملازمت ترک کر دینے کا حکم نہیں ہو گا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ سے معاملہ کرے کہ اے اللہ میں آپ سے وعدہ کرتا ہوں کہ جب مجھے کوئی جائز ذریعہ معاش قابل گزارہ مل

جائے گا تو اس ملازمت کو چھوڑ دوں گا تو فقہاء نے اس کو اس اضطرار انفرادی کے تحت ملازمت باقی رکھنے کی شرعاً اجازت دے دی ہے' اب اس شخص کے لئے لازم رہے گا کہ اپنے معاملہ کو جس کو اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ کیا ہے مستحضر رکھے' دعاء بھی کرتا رہے بلکہ حدیث پاک **اعمالکم عمالکم او کما قال** اور حدیث پاک **کما تکونوایولی علیکم او کما قال** کے مطابق اپنی کوتاہیوں اور غلطیوں پر جو دانستہ ہو گی ہو یا نادانستہ اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتا رہے تو یقین غالب ہے کہ جلد اس پریشانی سے نجات حاصل ہو جائے گی' اور اس اضطرار انفرادی کی بہت ساری مثالیں موجود ہیں' مثلاً ایک شخص کوئی جائز کام کر رہا تھا کہ کوئی ظالم حاکم نے رشوت کا مطالبہ کر دیا اور بغیر رشوت دیئے اپنا یہ جائز مقصود حاصل نہیں ہو رہا تھا اور رشوت دے کر کام چلا لیا تو یہ بھی اضطرار انفرادی کی ایک مثال ہو سکتی ہے اور مثلاً ایک شخص کسی دفتر یا ادارہ میں ملازم ہے اور اس دفتر یا ادارہ میں یہ قانون بن گیا ہے کہ بقائے ملازمت کے لئے لائف انشورنس لازم ہے اور اس شخص کے لئے اس ملازمت کے علاوہ کوئی دوسرا ذریعہ معاش نہیں ہے تو انہی شرائط و ہدایات مذکورہ بالا کے مطابق یہ ملازمت باقی رکھنے میں مضطر یا اضطرار انفرادی شمار ہو گا اور اسی طرح کی اور بے شمار مثالیں اضطرار انفرادی کی نکل سکتی ہیں۔

پانچواں شرعی ضابطہ اضطرار اجتماعی ہے' اس کا مفہوم یہ ہے کہ جماعت کی جماعت یا پوری قوم کی قوم اضطرار کی زد میں مبتلا ہو۔ مثلاً اس وقت حکومت کا قانون ہے کہ کوئی شخص ٹیکسی یا بس' یا ٹرکز وغیرہ کچھ بھی نہیں چلا سکتا ہے جب تک کہ اس کا بیمہ نہ کرائے حتی کہ اپنی ذاتی سواری کے لئے بھی بغیر بیمہ کے استعمال نہیں کر سکتا بلکہ اس وقت کوئی معتد بہ تجارت بھی اس کے املاک یا دوکان وغیرہ کے بیمہ کرائے بغیر نہیں کر سکتا' اسی طرح حکومت کی کوئی معتد بہ ملازمت بھی لائف انشورنس کے بغیر نہ تو باقی رکھ سکتے ہیں' اور نہ حاصل کر سکتے ہیں بلکہ اب تو بہت سے غیر سرکاری ادارے بھی لائف انشورنس کی قید لگانے جا رہے ہیں کہ بغیر اس کے ان کے یہاں نہ تو ملازمت پا سکتے ہیں اور نہ باقی رکھ سکتے ہیں اسی طرح چھوٹی چھوٹی ملازمتوں اور مزدوریوں کے لئے بھی لیبر یونین کا اب ماحول عام ہوتا جا رہا ہے کہ اس میں بھی بسا اوقات بیمہ کا ارتکاب لازم ہو جاتا ہے۔

تجارت و ملازمت کے میدان سے نکل کر کاشتکاری کے میدان میں آیئے تو یہاں بھی موجودہ حالات کے مطابق کاشت کے لئے کھاد و بیج وغیرہ کی جو ضرورتیں پیش آتی ہیں ان میں سے بیشتر کا حصول بھی یا تو حکومت سے براہ راست ہوتا ہے یا حکومت کے کسی محکمہ و شعبہ سے ہوتا ہے یا کسی سوسائٹی سے ہوتا ہے اس میں بھی اکثر و بیشتر عام طور سے بیمہ کا جو عموماً قمار یا رباء پر مشتمل ہوتا ہے اس کا ارتکاب کرنا یا رشوت دینے کا ارتکاب کرنا لازم ہوتا ہے اور وہ شخص اس میں مضطر و مجبور ہوتا ہے اور لازم آنے والی تمام چیزوں کی حرمت بہ نص قطعی حرام اور ممنوع ہوتی ہیں جن سے مفر نہیں رہتا اور ان محرمات کے ارتکاب میں ملک کا ہر فرد بلا تفریق مسلم و غیر مسلم مبتلا رہتا ہے' لیکن اس وقت پیش نظر صرف مسلم قوم ہے اور اس کا حکم شرعی یہ ہے **لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق**) اور یہ حکم بھی ظاہر کرتا ہے کہ اس کا خلاف کرنا بھی بغیر اضطرار کے کرنا نہ ہو گا اور اس اضطرار کا پوری قوم مسلم کے اعتبار سے بھی عام ہونا ظاہر ہے' اس لئے اس ابتلاء عام کا شرعی حکم اور طریقہ تخلص بھی وہی نکلے گا جو اضطرار انفرادی میں ابتلاء شدہ شخص کا چند شرائط و

قیود اور شرائط مذکور ہدایت کے مطابق گذر چکا ہے۔ اور عام مسلمانوں کی یہ بدحالی و ذلت و رسوائی سب اپنے اعمال کا نتیجہ ہے **کما اشار الیہ قولہ تعالی " ان اللہ لم یک مغیرا نعمۃ أنعمھا علی قوم حتی یغیروا ما بأنفسھم "** **و ایضا اشار الیہ قولہ تعالی " ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسھم "** اور اس کے علاوہ اور بہت سی آیات و احادیث ہیں جو اسی مضمون کی تائید کرتی ہیں کہ اللہ رب العزت والجلال نے جب کسی قوم کو کوئی نعمت دی ہے تو جب تک اس قوم نے اس نعمت کی ناقدری نہیں کی ہے اللہ رب العزت والجلال نے کبھی اس نعمت کو نہیں بدلا اور اس قوم سے نہیں چھینا' اس پر تاریخی شواہد بھی موجود ہیں' مثلاً جب اسلام عرب کے ساتھ عجم کی طرف بڑھا تو اس وقت حکومت شرعیہ موجود تھی' اس نے اس نعمت کی قدر کی اور علماء راسخین کے تعاون سے اور آیت کریمہ " **وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ لیبین لھم** " اور اس جیسی دوسری آیات و روایات کے مطابق قدر شناسی کی تو اللہ رب العزت نے کابل سے لے کر کاشغر بلکہ اس کے بعد ہزاروں میل کی آبادی میں صرف چند صدیوں میں اسلام پھیلا دیا۔ حالانکہ وہ تمام لوگ گبرو ترسا آتش پرست اور بت پرست مشرک و کافر یہودی مجوسی وغیرہ تھے اور یہی نہیں کہ محض اسلام میں داخل ہو گئے بلکہ ان کی تمام سابق خو بو اور سرشت اور تمام سابقہ اعتقادات متبدل بہ اسلام ہو کر اسلام کے علمبردار و رہبر بن گئے اور آج دین کے ہر شعبہ میں حدیث و تفسیر و فقہ و ایمانیات' اعتقادیات' عبادات و معاملات و اخلاقیات کے ہر شعبہ میں دینی اعتبار سے ظاہر میں و باطن میں مکمل طریقہ سے آراستہ ہو گئے بعد میں اسی خطہ کی کتابیں اکثر ملتی ہیں اور جس پر آج پوری امت مسلمہ ناز کرتی ہے اور بجا ناز کرتی ہے اور یہ چیزیں دین اسلام اور تعلیمات پر عمل کرنے اور اس کی قدر دانی کرنے اور اللہ رب العزت کے وعدہ " **ان اللہ لم یک مغیرا نعمۃ أنعمھا علی قوم** " کا زندہ تاریخی دستاویز ہے۔

بخلاف اس کے جب اللہ رب العزت والجلال نے سرزمین ہند پر مسلمان حکمران بھیجے تو ان پر اس نعمت کی قدردانی لازم تھی کہ حکومت شرعیہ قائم کرتے اور قائم رکھتے اور سارے احکام شرعیہ جاری و ساری کر دیتے مگر ایسا نہیں ہوا اور اسکی جو بھی وجہ ہوئی تھی اس پر ان سے آخرت میں حساب و کتاب ہوگا ہم سے اس پر بازپرس نہ ہوگی اور نہ اس کے اسباب جاننے پر ہماری نجات موقوف ہے اور ایسے امور جن کے جاننے پر نجات موقوف نہ ہو اور نہ اس پر آخرت میں سوال و جواب ضروری ہو اس میں رد و قدح کرنا اور اس سے بحث کرنا بھی صحیح نہیں جیسا کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے

ینبغی ان لا یسئل الانسان عما لا حاجۃ الیہ الی قولہ مما لا تجب معرفتہ و لم یرد بہ التکلیف (شامی نعمانی صفحہ ۸۰ جلد ۵ فی **مسائل شتی**) اس لئے اس پر بحث بھی نہیں کی جائے گی البتہ ان حالات میں بھی علماء ربانیین اور علماء راسخین فی العلم اور مشائخ حقہ ہمیشہ پوری کوشش کرتے رہے کہ دین خوب بڑھے اور پھیلے اور ہندوستان میں جتنی مسلمان صورتیں نظر آ رہی ہیں انہی علماء و مشائخ کی سعی و کاوش کا ثمرہیں' غرض اللہ ذوالجلال والعزت نے سات آٹھ سو سال تک چھوٹ دی اور ان ملی ہوئی نعمتوں کی ناقدری اور اس کی تغییر جاری رہی۔ یہاں تک کہ اللہ رب العزت نے اس کو چھین لیا اور حتی **یغیروا ما بأنفسھم** کا مظہر پورا پورا ظاہر ہو گیا اور اس کے رد عمل میں ایک ظالم حکومت (انگریزی حکومت) ہم پر مسلط ہو گئی مگر اللہ رب العزت کی شان کریمی ہم پر قائم رہی کہ انگریزی حکومت

تقریباً سو سال تک رہی اور موقع تھا کہ ہم لوگ اپنے حالات بدل کر سچے مطیع و فرمانبردار بن جاتے مگر ہم اب بھی ایسا نہیں کر سکے بلکہ مسلم قوم کی اکثریت فسق و فجور اور شرک و کفر اور طرح طرح کے بدعات و خرافات میں بڑھتی ہی رہی اللہ رب العزت و الجبروت کی دوسری پکڑ آگئی کہ انگریزوں کی حکومت آگئی اور اس کے بعد اب یہ حکومت گئی اور اس کو بھی نصف صدی کے قریب گذر رہے ہیں مگر ہماری قوم سنبھلتی نظر نہیں آرہی ہے بلکہ حال بد بڑھتا ہی نظر آتا ہے اور اس شعر کا مصداق ہوتا جارہا ہے۔

این چہ شورے است در دور قمر می بینم
ہمہ آفاق پر از فتنہ و شر می بینم

(الی ان قال قائلہ) مشکل ایں است کہ ہر روز کہ می بینم شر می بینم

ان تمام حالات بد کو ائف کے پیش نظر یہ کہنا بالکل بجا و صحیح ہو گا کہ ہماری یہ سب بد حالی و ذلت و رسوائی و پریشانی اس شعر کی مصداق ہیں۔

یہ اعمال بد کی ہے پاداش ورنہ
کہیں شیر بھی جوتے جاتے ہیں ہل میں

مگر ان تمام حالات بد کے باوجود مولائے کریم و شفیق کی ذات کریم و شفیق نے ہم گنہگاروں کو اس بد حالی اور زبوں حالی میں بھی بے یار و مددگار اور بے سہارا نہیں چھوڑا بلکہ ہدایت و فلاح کا راستہ بتلا دیا اور حکم دے دیا۔ **و اعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ و من رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ و عدو کم و آخرین من دونھم لا تعلمونھم اللہ یعلمھم (انفال)**

یعنی تم لوگ اللہ کے دشمنوں کی ہر چال سے بچنے کے لئے مال میں جتنا بھی ہو سکے اور حتی المقدور جسمانی قوت اور آلات حرب کے استعمال کرنے کی قوت اور سامان حرب تیار رکھا کرو تاکہ اس کے ذریعہ سے تم ڈرا سکو اللہ کے دشمنوں کو اور اپنے موجود دشمنوں کو اور بعد میں آنے والے ظاہر اور خفیہ دشمنوں کو جن کو تم نہیں جانتے اللہ جانتا ہے سب کو ڈرا سکو۔

یہ آیت کریمہ ان تمام پیش آمدہ پریشانیوں کا نیز آئندہ پیش آنے والی پریشانیوں کے دور کرنے کا نسخہ کیمیا اثر ہے۔ نیز اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ اس میں کامیابی کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ سب ذمہ داران قوم سر جوڑ کر اس نسخہ کیمیا اثر پر عمل کریں اور ہر وقت آیت کریمہ " **الم یأن للذین آمنوا ان تخشع قلوبھم لذکر اللہ و ما نزل من الحق** " (سورہ حدید۔ ۱۶) کو مستحضر رکھیں اور جاہ کو ہرگز دخل نہ دیں بلکہ اس کام کو خالص دینی کام قرار دیں ' سر مو اختلاف نہ کریں بلکہ محض اللہ کو راضی کرنے کے لئے کریں ورنہ اس کا بدترین اور ناقابل تلافی وبال دنیا میں بھی بھگتنا پڑے گا ' اس کی جانب صریح اشارہ ترمذی شریف میں بھی بہ صورت نص صریح مذکور ہے ' نیز ہم تو سو سال کی تاریخ میں مشاہدہ بھی کر رہے ہیں کہ اللہ جل جلالہ کی عطا کردہ نعمتوں کی ناقدری کے وبال میں اور اپنے تغیرات بد کے ثمرے میں برابر مشاہدہ کرتے آرہے ہیں مگر آنکھ نہیں کھلتی ' بہرحال اگر بڑوں کے سر جوڑ کر مل بیٹھنے پر قدرت نہ

ہونے سے یہ پہلی شرط میسر نہ ہوتی تو جب بھی اللہ رب العالمین کی شان کریمی و رحیمی نے مسلمانوں کو بے یارومددگار نہیں چھوڑا بلکہ اس وقت میں بھی ہدایت کا ایک بے خرخشہ راستہ حدیث قدسی میں بتلا دیا گیا ہے' وہ یہ ہے:

عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تعالٰی یقول انا اللہ لا الہ الا انا مالک الملوک و ملک الملوک ء قلوب الملوک فی یدی و ان العباد اذا اطاعونی حوّلت قلوب ملوکھم علیھم بالرحمۃ والرأفۃ و ان العباد اذا عصونی حولت قلوبھم بالسخطۃ والنقمۃ فساموھم سوء العذاب فلا تشغلوا انفسکم بالدعاء علی الملوک و لکن اشغلوا انفسکم بالذکر و التضرع کی اکفیکم۔

(رواہ ابونعیم فی الحلیۃ' مشکوۃ ص۳۲۳)

اس حدیث قدسی کے شروع کے خط کشیدہ جملے کس قدر سطوت و جبروت سے بھرے ہوئے ہیں' اگر دل میں اتر جائیں تو دل پاش پاش ہو جائے اور پتھر پگھل کر پانی ہو جائے' لیکن حدیث پاک کے اخیر جملے (**لکن اشغلوا انفسکم بالذکر**) سے معلوم ہوتا ہے کہ ان العباد میں مخاطب مومنین ہیں مشرکین مخاطب نہیں ہیں' اور اگر مسلم و غیر مسلم سب مخاطب مانے جائیں جب بھی مخاطب اولی صرف مومنین ہی ہوں گے۔

اسی طرح سیاق عبارت حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان العباد میں الف اور لام عہد کا ہے' استغراق کا نہیں ہے اور مراد صرف اکثر مومنین بندے ہیں نہ کہ کل مومنین بندے جیسا کہ مسلم شریف جلد ۲ صفحہ ۳۸۸ اور ابن ماجہ صفحہ ۲۹۲ کی صحیح حدیث میں حضرت زینب بنت حجش کے سوال "**یا رسول اللہ أنھلک و فینا الصالحون**" کے جواب میں ارشاد نبویؐ **علی صاحبھا الصلوۃ والسلام اذا کثر الفواحش**" سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب مسلمانوں میں خبائث بہ کثرت اور قوم کے اکثر افراد میں ہو جائیں گے تو پوری قوم مسلم کی ہلاکت کا وقت آجائے گا اور یہ بات الگ ہوگی کہ کسی مصلحت ایزدی سے فوراً ظہور ہلاکت نہ ہو **کما اشار الیہ قولہ تعالٰی "و ما کان اللہ لیعذبھم و انت فیھم و ما کان اللہ معذبھم و ھم یستغفرون" و غیرھا من الآیات**' اسی طرح سیاق عبارت سے حدیث پاک کی اس عبارت (**و ان العباد اذا اطاعونی حولت قلوب ملوکھم علیھم بالرحمۃ والرأفۃ**) سے **و ان العباد اذا عصونی** کے پیش نظر **بمساوقۃ المقدمتین للنتیجۃ** کے حکم کے مطابق سارے مومنین کا **اذا اطاعونی** پر پورا اترنا شرط نہیں رہے گا بلکہ اکثر مومنین بھی پورے اتر جائیں تو بھی ان کی برکت سے عصاۃ مومنین بھی انعام رب العالمین کے محل ہو سکیں گے اور ان کا یہ محل انعام ہونا اس ارشاد نبویؐ **حولت قلوب ملوکھم علیھم** سے ملتا ہے' اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ ہم ان سب بادشاہوں کے قلوب کو ان سب پر رحمت و رافت کے ساتھ پھیر دیں گے' وہ ان کے ساتھ رحمت و شفقت کا معاملہ کریں گے۔ خواہ وہ بادشاہ شخصی حکومت کے بادشاہ ہوں یا جمہوری حکومت کے صاحب اقتدار و فرمانروا ہوں' اور مشرک ہوں یا مومن ہوں' اس کی مزید تفصیل عنقریب آرہی ہے۔ تمام آیات و روایات سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ سنت اللہ و عادۃ تعالٰی یہ جاری ہے کہ کسی حلت و حرمت کا حکم کامل و مستحق ہونے کے لئے یا کسی عبادت کا حکم کامل و مستقر ہونے کے لئے عموماً **تین تقلبات** ملتے ہیں' اسی طرح تہدید و تخویف یا کسی قوم کی

کامل ہلاکت کے وقوع کا حکم بھی ایسے ہی تین تقلبات کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور یہ سب احکام باب تربیت سے متعلق ہوتے ہیں اور ان سے رب العالمین کی شان تربیت کا اور اس کی شان جبروتیت کا پتہ بھی چلتا ہے' اسی قبیل سے صحاح کی یہ حدیث پاک بھی ہے کہ ہر مومن کے قلب میں اللہ کی طرف سے ایک فرشتہ مقرر رہتا ہے اور وہ فرشتہ اس شخص کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرتا رہتا ہے اگر بندہ باز آجائے تو بہتر ورنہ تین بار متنبہ کرنے پر بھی نہ باز آیا تو وہ فرشتہ یہ کہہ کر چلا جاتا ہے کہ اب میں جاتا ہوں اور تو جہاں اور جس وادی میں چاہے ہلاک ہو۔

اگرچہ یہ تنبیہ و تذکیر بھی انفرادی ہوتی ہے مگر اجتماعی تنبیہ و تذکیر بھی دوسری متعدد آیات و روایات ملتی ہیں' مثلاً **"الم یأن للذین امنوا ان تخشع قلوبھم لذکر اللہ و ما نزل من الحق"** اس تنبیہ میں تمام مومنین کے شمول کی صراحت ہے' اور مثلاً **"قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبۃ المکذبین"** و فی مقام آخر **"کیف کان عاقبۃ المجرمین"** و غیر ذالک۔

ہندوستان کے حالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس پر دو پکڑ آچکی ہیں اب صرف ایک پکڑ اور باقی ہے' نہایت خطرناک موڑ آچکا ہے' **کما اشار الیہ قولہ تعالی "و ان تتولوا یستبدل قوما غیرکم ثم لایکونوا امثالکم"** اس استبدال قوم کی مثالیں اور مصادیق بہت ہیں جیسے قوم عاد و ثمود اور قوم سبا کی تباہی وغیرہ علماء کرام کو بتانے کی حاجت نہیں ہے وہ خود اس کی مزید تفصیل کتب احادیث و تفاسیر میں دیکھ سکتے ہیں' اصل مقصد اس وقت ضرورت شرعیہ کے اصناف پنجگانہ کا بیان کرنا تھا۔

اضطرار کی پانچویں قسم اضطرار اجتماعی کے بیان کے ضمن میں یہ چند ضروری باتیں آگئیں جن کا ذکر کرنا اس جگہ ضروری معلوم ہوا ذکر کردیا گیا' اب پھر بقیہ اصناف و اقسام اضطرار کا ذکر کیا جاتا ہے کہ وہ اکراہ ملجی و اکراہ غیر ملجی اور مخمصہ ہیں' ان تینوں اصناف میں اضطرار مجبوری کی اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اس میں مبتلی بہ کی رائے کی صحت کے لئے بروقت معتمد مفتی کی تصدیق شرط لازم نہیں رہتی ہے اور ان تینوں اصناف میں (اکراہ ملجی وغیرہ) صرف مبتلا بہ کی رائے پر عموماً انحصار رہتا ہے' **کما اشار الیہ النصوص مثلا قولہ تعالی "الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان"** اور مثلاً **قولہ تعالی "فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم"** اور مثلاً **"فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم"** وغیرہا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اضطرار کی یہ سب قسمیں ایک دوسرے سے متباین اور جدا رہتی ہیں آپس میں خلط ملط نہیں رہتیں بلکہ ہر ایک کا دائرۂ کار الگ ہے اور ہر ایک کا دائرۂ اثر بھی الگ ہے' اگر کہیں خلط و اختلاط نظر آئے تو مبتلا بہ کی رائے کو تفوق ہوگا بشرطیکہ وقت کے مفتیان معتمد کی تائید حسب حدود و ضابطہ شرع حاصل ہو جائے' اسی طرح مشقت شدیدہ و غیر شدیدہ کے درمیان یا احتیاج شدید و غیر شدید کے درمیان کہیں خلط و اختلاط نظر آجائے تو اس میں بھی وقت کے مفتیان معتمد کی تصدیق کے ذریعہ فیصلہ آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔

انہی وجوہ سے پرواز کا رخ اس جواب کی جانب پھیر دیا کہ اس سے سب سوالوں کا بہ آسانی حل نکلنے کے ساتھ یہ ضروری باتیں بھی مذکور ہوگئیں۔ یہیں سے یہ بات بھی نکل آئی کہ جس طرح اور بہت سے امور مہمہ کی جانب توجہ دینا ضروری ہے' اسی طرح یہ بھی توجہ دینا کہ **کل قوم مسلم** اگر **فان العباد اذا اطاعونی** پر پورے نہ اتریں تو اکثر مومنین اس معیار پر پورے اتر جائیں تاکہ پوری قوم مسلم جو **یسومونھم سوء العذاب** کی زد میں آرہی ہے اور اس کی مصداق کا مرکز بنی ہوئی ہے وہ متبدل بہ خصوصی رحمت خداوندی ہو جائے بلکہ احقر کے نزدیک تو شرعاً اس جانب توجہ دینا اہم کارنامہ ہوگا کہ سب رہنمایان قوم اس طرف اپنی توجہ کو مرکوز کر کے اس کو اہم مقاصد قرار دیں اور اس کی تکمیل میں لگ جائیں اور انہی وجوہ سے امید ہے کہ جناب کو یہ پرواز گراں خاطر نہ ہوگا۔

ضرورت

سوالنامہ کے جوابات

از---جناب مولانا شمس پیرزادہ صاحب

لغت میں "ضرورت" کے معنی اس طرح بیان ہوئے ہیں :

ورجل ذو ضاروراۃ و ضرورۃ ای ذو حاجۃ (الصحاح للجوہری جلد۲ صفحہ ۷۲۰)

ضارورت والا اور ضرورت والا آدمی یعنی حاجت والا۔

لسان العرب میں ہے :

اللیث: الضرورۃ اسم لمصدر الاضطرار' تقول حملتنی الضرورۃ علی کذا و کذا (لسان العرب جلد۴ صفحہ ۴۸۳)

لیث کہتے ہیں: ضرورت اسم ہے مصدر اضطرار کا' تم کہتے ہو ضرورت نے مجھے اس بات پر آمادہ کیا۔

قاموس میں ہے :

والضرورۃ الحاجۃ (القاموس جلد۲ صفحہ ۷۷)

ضرورت یعنی حاجت۔

مفردات راغب میں ہے :

و الضروری یقال علی ثلاثہ اضرب- احد ھا ما یکون علی طریق القھر و القسر لا علی الاختیار کالشجر اذ حرکتہ الریح الشدیدۃ - والثانی مالا یحصل و جودہ الابہ نحو الغذاء الضروری للانسان فی حفظ البدن- والثالث یقال فیما لایمکن ان یکون علی خلافہ نحو ان یقال الجسم الواحد لا یصح حصولہ فی مکانین فی حالۃ واحدۃ بالضرورۃ - (المفردات صفحہ ۲۹۳)

لفظ ضروری تین طور سے بولا جاتا ہے : ایک تو جبر اور بے اختیاری کی صورت میں' جیسے درخت جسے تیز ہوا حرکت دے۔ دوسرے ایسی صورت میں جب کہ کسی چیز کا وجود اس کے بغیر ممکن نہ ہو۔ مثلاً انسان کے جسم کی حفاظت کے لئے ضروری غذا' اور تیسرے ایسے موقع پر کہا جاتا ہے کہ جب کہ کسی چیز کا اس کے خلاف ہونا ممکن نہ ہو' مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کہ ایک جسم دو جگہوں پر ایک ہی حالت میں بالضرورۃ (لازما) نہیں پایا جا سکتا۔

اور اصطلاح شرع میں ضرورت وہ ہے جو شریعت کے اہم ترین مقاصد میں سے کسی مقصد کے حصول کے لئے ناگزیر ہو۔

اصول فقہ میں مقاصد ضروریہ کی تعریف اس طرح بیان ہوئی ہے :

فالضرورية هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل تفوت الحياة بفوتها و يفوت في الآخرة الفوز برضا الله سبحانه۔ (اصول الفقه للخضری صفحہ ۲ ۷ ۳)

مقاصد ضروریہ وہ ہیں جو دین و دنیا کے مصالح کے لئے ناگزیر ہوں اس طور سے کہ اگر وہ مفقود ہو جائیں تو دنیا کے مصالح برقرار نہ رہ سکیں بلکہ ان کے فوت ہونے سے زندگی فوت ہو جائے اور آخرت میں رضائے الٰہی کی کامیابی حاصل نہ ہو سکے۔

و مجموع الضروريات خمسة و هي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل۔

اور ضروریات کل پانچ ہیں : دین، نفس، نسل، مال اور عقل کی حفاظت۔

علامہ شوکانی نے ضروری کی شرعی تعریف اور اس کا مصداق اس طرح بیان کیا ہے :

الضروري و هو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع بل هي مطبقة على حفظها و هي خمسة: احد ها حفظ النفس بشرعية القصاص فانه لولا ذلك لتهارج الخلق واختل نظام المصالح۔ ثانيها حفظ المال بامرين احدهما ايجاب الضمان على المتعدي فان المال قوام العيش و ثانيهما القطع بالسرقة۔ ثالثها حفظ النسل بتحريم الزنا وايجاب العقوبة عليه بالحد۔ رابعها حفظ الدين بشريعة القتل بالردة والقتال للكفار۔ خامسة حفظ العقل بشريعة الحد على شرب المسكر فان العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة فاختلاله يودي الى مفاسد عظيمة (ارشاد الفحول صفحہ ۱۸۹)

ضروری اور وہ یہ ہے کہ پانچ مقاصد میں سے کسی مقصد کی حفاظت اس پر موقوف ہو۔ ان پانچ مقاصد میں سے جن میں شریعتوں کا کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ وہ ان کی حفاظت کا سامان کرتی رہی ہیں۔ یہ مقاصد پانچ ہیں: ایک نفس کی حفاظت جس کے لئے قصاص کا قاعدہ مقرر کیا گیا ہے۔ اگر یہ قاعدہ نہ ہوتا تو لوگ خون خرابے میں مبتلا ہوتے اور مصلحتوں کا نظام متاثر ہوتا۔ دوسرے مال کی حفاظت جس کے لئے دو صورتیں اختیار کی گئی ہیں، ایک زیادتی کرنے والے پر ضمان واجب کرنا کیونکہ مال پر زندگی کا دارومدار ہے اور دوسرے چوری کی صورت میں ہاتھ کاٹنا۔ تیسرا مقصد حفاظت نسل ہے جس کے لئے زنا کو حرام کیا گیا ہے اور اس پر حد کی سزا واجب کردی گئی ہے۔ چوتھا مقصد دین کی حفاظت ہے جس کے لئے قتل مرتد کا قاعدہ مقرر کیا گیا ہے اور کفار سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ پانچواں مقصد عقل کی حفاظت ہے جس کے پیش نظر نشہ آور چیز کے پینے پر حد جاری کرنے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ عقل ہر اس فعل کے لئے جس سے مصلحت وابستہ ہو بمنزلہ بنیاد کے ہے، لٰہذا اس میں خلل واقع ہو جانا بڑے مفاسد کا موجب ہے۔

۲۔ حاجت کے معنی ہیں وہ چیز جس کی طلب انسان کے نفس میں موجود ہو۔ قرآن کریم میں ہے :

و لتبلغوا عليها حاجة في صدوركم (مومن : ۸۰)

تاکہ تم ان (چوپایوں) کے ذریعہ اس حاجت کو پورا کرو جو تمہارے دل میں ہو۔

اور مفردات راغب میں ہے :

الحاجة الى الشيئ الفقر اليه مع محبته۔ (المفردات صفحہ ۱۳۵)

کسی چیز کی حاجت کا مطلب ہے اس کا رغبت کے ساتھ محتاج ہو جانا۔

اور اصلاح شرع میں حاجت سے مراد وہ طلب ہے جو حقیقی ہو اور جس کو اگر پورا نہ کیا گیا تو تنگی اور دشواری پیدا ہوگی، مثلاً شکار کی اباحت۔

اصول فقہ میں حاجیات کی تعریف اور اس کا مصداق اس طرح بیان ہوا ہے :

و اما الحاجيات فهي التي يفتقر اليها من حيث التوسعة ورفع التضيق المودى في الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فاذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العام۔ و هي جارية في العبادات و العادات و المعاملات و الجنايات، ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة الى لحوق المشقة بالمرض والسفر، و في العادات كاباحة الصيد والتمتع بالطيبات، و في المعاملات كالقراض و المساقاة و السلم، و في الجنايات كضرب الدية على العاقلة وتضمين الضباع و ما اشبه ذلك۔ (اصول الفقه للخضري صفحہ ۳ ۔ ۴)

رہیں حاجیات تو ان کی ضرورت وسعت پیدا کرنے اور اس تنگی کو دور کرنے کی غرض سے ہے جو بالعموم حرج کا باعث ہوتی ہے اور مطلوب کے فوت ہو جانے سے آدمی مشقت میں پڑتا ہے اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو جن کو مکلف بنایا گیا ہے وہ حرج اور مشقت میں پڑ جائیں گے لیکن انتہائی مضرت کی حد تک نہیں۔ اور ان حاجیات کا تعلق عبادات سے بھی ہے، عادات سے بھی، معاملات سے بھی اور جنایات سے بھی، عبادات میں ان کی مثال تخفیف کرنے والی وہ رخصتیں ہیں جو مرض اور سفر میں مشقت لاحق نہ ہونے کی غرض سے دی گئی ہیں۔ عادات میں ان کی مثال شکار اور طیبات سے فائدہ اٹھانے کی اباحت ہے، معاملات میں ان کی مثالیں مضاربت، مساقات (غلہ کی پیداوار میں مشارکت) اور بیع سلم ہیں۔ اور جنایات میں ان کی مثال عاقلہ پر دیت عائد کرنا اور مال کے ضائع ہونے پر تلافی کا ذمہ دار قرار دینا ہے۔ اس قسم کی دوسری مثالیں بھی ہیں۔

۳۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت مقاصد شرع کے حصول کے لئے ناگزیر ہوتی ہے جب کہ حاجت رفع حرج کے لئے ہوتی ہے۔ ضرورت کی مثال کفار سے قتال ہے دین کے تحفظ کے لئے، اور حاجت کی مثال سفر میں نماز قصر اور روزہ قضاء کرنے کی رخصت، دونوں کے درمیان فرق درجہ کا ہے۔

۴۔ شریعت نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے قصاص اور دیت کا حکم اسی کے پیش نظر دیا گیا ہے۔

۵۔ محرمات کی اباحت میں ضرورت کا بڑا دخل ہے۔ چنانچہ اضطرار کی صورت میں مردار کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔

۶۔ نفی گناہ اور رفع حرمت لازم و ملزوم ہیں اور ضرورت کی تاثیر دونوں پہلوؤں سے ہے' قرآن کریم میں ہے :

فمن اضطرّ غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔ (البقرہ: ۱۷۳)

البتہ جو شخص مجبور ہو جائے نہ تو اس کا خواہشمند ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔

اور دوسری جگہ فرمایا :

و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ۔ (الانعام: ۱۱۹)

اس نے تم پر جو کچھ حرام کیا ہے اسے کھول کر بیان کردیا ہے ساتھ ہی مجبوری کی حالت میں اس کی اجازت بھی دی ہے۔

اضطرار کی صورت میں رفع حرمت صرف اجازت کی حد تک ہے جیسا کہ آیت میں مذکور استثناء سے ظاہر ہے' وجوب کا حکم کہیں بھی نہیں دیا گیا ہے۔

۷۔ ضرورت کا اعتبار کسی دینی مصلحت کے حصول یا کسی مفسدہ کے ازالہ کی حد تک ہے اور جو چیز سد ذریعہ کے لئے ناجائز ہوتی ہے وہ مصلحت راجحہ کے لئے جائز ہو جاتی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں :

ثم ان ما نهى عنه لسد الذريعة يباح للمصلحة الراجحة' كما يباح النظر الى المخطوبة و السفر بها اذا خيف ضياعها كسفرها من دار الحرب۔ (مجموع فتاوى ابن تيمية جلد ۲۳ صفحہ ۱۸۶)

جو چیزیں سد ذریعہ کی غرض سے ناجائز قرار دی گئی ہیں وہ مصلحت راجحہ کے لئے جائز ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ اس عورت کو دیکھنا جائز ہے جس کو نکاح کا پیغام دیا گیا ہو اور اس کی ہلاکت کے اندیشہ کی بناء پر اس کے ساتھ سفر کرنا مثلاً دارالحرب سے اس کا سفر کرنا۔

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت شریعت کے عام قواعد سے استثناء کی ہوتی ہے۔

۹۔ ضرورت کے اسباب دین' نفس' نسل' مال اور عقل کی حفاظت ہیں۔

۱۰۔ عرف و عموم بلوی کا اعتبار ضرورت ہی کے تحت ہے۔

عموم بلوئی سے حرام چیز حلال نہیں ہوتی البتہ بعض احکام میں تخفیف ہوتی ہے۔

مبسوط میں ہے :

فللبلوى تاثير في تخفيف حكم النجاسة۔ (المبسوط للسرخسي جلد ۲۱ صفحہ ۲۳)

عموم بلوی سے نجاست کے حکم میں تخفیف ہو جاتی ہے۔

موجودہ زمانہ میں عموم بلوی کی مثال الکوحل کا دواؤں وغیرہ میں استعمال ہے جس سے اجتناب کا حکم دینا لوگوں کے لئے مضرت کا

موجب ہے۔ اس لئے ایسی دواؤں وغیرہ کے استعمال کی اجازت دینا ہوگی جن میں ان چیزوں کو محفوظ رکھنے کے لئے یعنی (Preservative) کے طور پر الکوحل کی کچھ مقدار شامل کی جاتی ہے۔ اسی طرح مختلف صنعتوں میں استعمال ہونے والا ہڈیوں کا سٹوف جس کے بارے میں نہیں معلوم کہ کن جانوروں کی ہڈیاں استعمال ہوئی ہیں۔

رہا عرف تو اس کی بنا پر کوئی حرام چیز حلال نہیں ہوتی' البتہ اس سے کلام کا مفہوم متعین ہوتا ہے' شرعی احکام کا انطباق کرنے میں مدد ملتی ہے اور معاملات کی نت نئی شکلوں کو ان کے رائج ہونے کی بنا پر قبول کیا جا سکتا ہے' بشرطیکہ ان کی مناسب توجیہ کی جا سکے۔ مثال کے طور پر مکانوں کی پگڑی یا ایڈوانس کے طور پر حاصل شدہ رقم جس کو کرایہ دار کی اجازت سے اپنے مصرف میں لایا جاتا ہے۔ اور مکان خالی کرنے پر لوٹایا جاتا ہے۔ اسی طرح زیر تعمیر فلیٹوں کی دوبارہ فروخت (Re-sell) وغیرہ۔

۱۱- ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت اس صورت میں ہوتی ہے جب کہ کسی پر ظلم و زیادتی نہ ہوتی ہو۔ مثال کے طور پر اپنی جان بچانے کے لئے کسی بے گناہ کو قتل کرنا کسی حال میں جائز نہ ہوگا اور نہ کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا جائز ہوگا۔

۱۲- حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے بشرطیکہ مخصوص حالات میں بھی یہ رخصت خلاف عدل نہ قرار پائے' مثال کے طور پر حکومتی مصالح کی بنا پر کسی کی زمین پر اسے معاوضہ دے کر جبرا قبضہ کرنا۔

۱۳' ۱۴' ۱۵- حاجت بھی کبھی کبھی ضرورت کی قائم مقام بن جاتی ہے۔ مثال کے طور پر ترقیاتی پروگراموں کے لئے موجودہ حکومت کی طرف سے جاری ہونے والے سودی قرضے جو ضرورت کی بنا پر بھی لئے جا سکتے ہیں اور حاجت کی بنا پر بھی' کیونکہ بسا اوقات ضرورت اور حاجت میں فرق کرنا مشکل ہے۔

۱۶- ضرورت و حاجت کے لئے کلیہ اور ضوابط بنانے کی ضرورت نہیں ہے۔ حالات و مسائل کو دیکھ کر رائے قائم کی جا سکتی ہے۔

۱۷- فقہاء کی آراء سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

۱۸- اہمیت کی اجتماعی حاجات کو بھی ضرورت کا درجہ دیا جا سکتا ہے بلکہ بعض حالات میں ایسا کرنا ضروری ہے۔

ایک غیر اسلامی ریاست میں رہنے والے مسلمانوں کو سیاسی' معاشی اور تعلیمی مسائل کے سلسلہ میں جن مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے وہ اس بات کے متقاضی ہیں کہ قابل عمل اور مبنی بر مصالح صورتیں اختیار کی جائیں ورنہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی معطل ہو کر رہ جائے گی۔

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت کا احکام شریعت میں عمل واثر

از۔۔۔جناب مولانا زبیراحمد قاسمی صاحب
اشرف العلوم کنہواں سیتامڑھی

عرف ولغت میں ضرورت وحاجت یہ دونوں الفاظ تقریبا مترادف ہیں' ایک کی جگہ دوسرے کا استعمال واطلاق عموما ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ لغت میں الضراء' الضرة اور الضرورة کے معنی تنگی' قحط' جانی ومالی نقصان اور حاجت ہی لکھے ملتے ہیں۔

لیکن فقہی اصطلاح کے اعتبار سے ان دونوں کے مواقع استعمال' حقیقت ومصداق اور حکم واثر قطعا ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ امام شاطبی کی الموافقات میں ان دونوں الفاظ کے متعلق یوں لکھا ہوا ہے:

الضرورة معناها انه لابد منها فی قیام مصالح الدین و الدنیا بحیث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنیا علی استقامة بل علی فساد و تهارج و فوت حیاة و فی الآخرة فوت النجاة و النعیم الی آخره

الحاجة و هی التی یحتاج الیها الناس لرفع المشقة و دفع الحرج عنهم و اذا فقدت لا تختل بفقدها حیاتهم الی آخره۔

الموافقات کی مذکورہ بالا عبارت سے ان دونوں اصطلاحی الفاظ کے مابین جو جوہری فرق ہے وہ واضح ہوجاتا ہے اور اس کا خلاصہ وحاصل یہی نکلتا ہے کہ دینی اور دنیاوی مصالح مثلا شریعت کے مقاصد خمسہ یعنی دین' عقل' نفس' نسل اور مال کی حفاظت جن چیزوں پر موقوف ہوجائے اور اس کا اختیار کرنا انسانوں کے لئے بالکلیہ ناگزیر اور لابدی بن جائے وہ انسان کی ضرورت کہلاتی ہے' اور جن چیزوں کے بغیر انسان مشقت شدیدہ میں گرفتار اور سخت دشواری وتنگی کا شکار بن جائے اور اس مشقت شدیدہ کے رفع اور حرج وتنگی کے دفعیہ کے لئے جن چیزوں کا ارتکاب کرنا ایک مجبوری اور حالات کا تقاضہ بن جائے وہ انسان کی حاجت کہلاتی ہے۔

اگر دیکھا جائے تو نصوص اور فقہی روایتوں میں اس سے ملتی جلتی چند اور اصطلاحیں اضطرار' مخمصہ' اکراہ ملجی اور اکراہ غیر ملجی کی ملتی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ لفظ اضطرار ایک عام اور کلی کے درجہ میں ہے' یعنی ہروہ صورت حال جس میں جان ومال' عزت وآبرو اور عقل ودین کے تلف وبرباد ہونے کا یقین یا ظن غالب ہوجائے خواہ بفعل قاسر یعنی کسی ظالم کے دباؤ اور دھمکی سے یا محض بخت واتفاق کے نتیجے میں' وہ حالت اضطرار کہلاتی ہے' جس کی ایک خاص اور جزئی صورت یہ ہوتی ہے کہ مخصوص سبب مثلا بخت واتفاق کے طور پر بھوک وپیاس کی شدت سے صرف جان کی ہلاکت متیقن یا مظنون ہوجائے تو اسے مخمصہ کہا جاتا ہے' اور اگر خاص قسر قاسر مثلا ظالم کی دھمکی اور دباؤ سے جان ومال' عزت ودین وغیرہ سب ہی خطرہ کی زد میں آجائے تو اسے اکراہ ملجی کہیں گے۔ لیکن اسی نفس وعضو اور مال کی ہلاکت وبربادی بخت واتفاق سے بلا کسی قسر قاسر کے مظنون یا متیقن ہوجائے تو اسے ضرورت کہا جائے گا۔ اب مخمصہ اکراہ ملجی

اور ضرورت جن کا کلی اور جلی عنوان اضطرار ہے' ان میں سے کوئی صورت حال سامنے آجائے تو اس کا حکم واثر یہ ہوگا کہ محظورات شرعیہ میں سے حرام لعینہ تک کے ارتکاب واختیار کی اجازت دی جاتی ہے۔ نص قرآن **"الا ما اضطررتم"** کا استثنائی حکم اس کی قطعی اور واضح دلیل ہے اور اس کی تعبیر فقہاء کے یہاں **"الضرورات تبیح المحظورات"** سے کی جاتی ہے۔

لیکن نفس و عضو کی ہلاکت کے بغیر جن صورتوں میں مشقت شدیدہ اور دشواریوں سے سابقہ پڑے خواہ یہ سابقہ **بقسر القسر** پڑے جسے اکراہ غیر ملجی کہا جاتا ہے' خواہ محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں جسے حاجت کہا جاتا ہے' اس کا حکم واثر یہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں حرام لعینہ تو نہیں مگر حرام لغیرہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے۔ فقہاء کا یہ اصول **و ما حرم سدا للذریعة (ای حرام لغیرہ) یباح للحاجة"** اور فقہ کا مشہور جزئیہ **"یجوز الاستقراض بالربح للمحتاج"** اس کی روشن دلیل ہے' کیونکہ استقراض بالربح بھی دراصل حرام لغیرہ ہی ہے۔ لیکن حالت خواہ ضرورت و اضطرار کی ہو یا حاجت کی کسی بھی صورت میں علی الاطلاق سارے حرام لعینہ اور سارے حرام لغیرہ کی اجازت نہیں ہو جایا کرتی' چنانچہ نصوص و فقہی روایات کے تتبع و استقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض ہی صورتوں میں اس اجازت محظور کی تعبیر 'یباح' 'یستباح' اور حل و جائز سے کی جاتی ہے ورنہ اکثر صورتوں میں اس اجازت محظور کی تعبیر 'یرخص' 'فلہ الرخصۃ' وغیرہ سے کی جاتی ہے جبکہ بعض صورتوں میں **"یحرم فعلها' لا یرخص"** اور **"العمل بہ حرام"** سے بھی کی جاتی ہے۔

اوھر اباحت اور رخصت کے مابین جو اصولی فرق ہے کہ **"فی المباح ترتفع الحرمة و فی الرخصة لا ترتفع الحرمة بل یرتفع الاثم"** اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب اس سلسلے کی جزئیات اور کتب فقہ میں موجود اس کے امثال و نظائر پر غور کیا جاتا ہے تو اصولی رنگ میں اس کی درج ذیل صورتیں نکلتی ہیں :

(الف) چونکہ احکام شرعیہ کی بنیادی طور پر یہ دو قسمیں معروف و مسلم ہیں' مامورات' منہیات۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ اگر احکام **فی نفسہ** از قبیل مامورات ہوں جس میں شارع کا اصل حکم اس کے امتثال و **امتثال** کا ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی **فی نفسہ** حرام ہو مگر اس کے خلاف عمل سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہے کسی بندے کا حق قطعا متاثر نہیں ہوتا **کاجراء کلمة الکفر' سب النبی' افساد صوم و صلوۃ' قتل صید فی الحرم او فی الاحرام** وغیرہ' تو ایسی صورت میں بحالت اضطرار ایسے مامورات کی خلاف ورزی **فی نفسہ** حرام ہوتے ہوئے بھی دائرہ رخصت میں آجائے گی یعنی بقاء حرمت کے باوجود صرف رفع اثم ہوگا' **ای یرخص لہ لکن یوجر لو صبر** (ہدایہ' شامی وغیرہ)۔

(ب) اگر احکام **فی نفسہ** از قبیل منہیات ہوں اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع ہی کا اتلاف نہ ہوتا ہو بلکہ بندے کا حق بھی متاثر ہوتا ہو' جیسے نفس معصوم کا قتل' زنا اور اتلاف مال مسلم' تو اگر اس حق العبد کی تلافی و مکافات ممکن ہو' جیسے مال مسلم کے اتلاف کے بعد بصورت ضمان اس کی تلافی ممکن ہے تو اس طرح کے احکام منہیہ کی خلاف ورزی بصورت اضطرار بھی دائرہ رخصت میں آجائے گی' **ای یرخص لکن یوجر لو صبر**' لیکن اگر اس تلف شدہ حق عبد کی تلافی ممکن نہ ہو' جیسے قتل و زنا' تو اس کی رخصت کبھی نہیں ہو سکتی اور اپنی جان بچانے کے لئے قتل نفس اور ارتکاب زنا نہیں کر سکتا' **ای لا یرخص والعمل بہ حرام** (شامی' ہدایہ

وغیرہ)۔

(ج) اگر احکام از قبیل منہیات ہی ہوں جس میں شارع کا اصل حکم اس سے اجتناب و ممانعت کا ہوتا ہے مگر اس کی خلاف ورزی سے حق العبد نہیں صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو' جیسے اکل میتہ و دم و شرب خمر وغیرہ' تو ایسی محظورات خواہ حرام لعینہ ہی ہوں بحالت اضطرار (مخمصہ اکراہ ملجی اور ضرورت) بطور استثناء مباح ہو جاتی ہیں' یعنی رفع اثم اور رفع حرمت دونوں ہو جاتی ہے اس طرح اس محظور کا ارتکاب کر کے جان بچالینا حکم عزیمت بن جاتا ہے اور حفاظت نفس و عضو کے لئے ارتکاب حرام لازم و فرض ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں وہ در حقیقت حرام نہیں مباح رہتا ہے۔

(فی الشلبی جلد ۵ صفحہ ۹۲) قال فی المبسوط ذکر عن مسروق قال من اضطر الی میتۃ او لحم خنزیر او دم ولم یاکل و لم یشرب فمات دخل النار۔

(و فی الشلبی جلد ۲ صفحہ ۱۳۹) کما اذا اکرہ علی اکل المیتۃ بالقتل فانہ حینئذ یفرض علیہ اکلہا و لو صبر حتی مات یاثم لان اکلہا کان مباحا لانہ قال تعالی " الا ما اضطررتم الیہ' " فتثبت الاباحۃ بالاستثناء و من اکرہ علی مباح یفترض فعلہ علیہ۔

ضرورت کے اعتبار' حدود و شرائط اور اس کی تاثیر کے مدارج :

مذکورہ بالا اصولی رنگ کی تنقیحات سے یہ بات یقیناً منقح ہو جاتی ہے کہ عند الشرع ارتکاب محظور کی ضرورت کا اعتبار و تحقق اسی وقت ہو سکتا ہے جب مقاصد خمسہ شرعیہ کی حفاظت بلا اس کے ممکن نہ رہ سکے اور پھر اس ضرورت معتبرہ کے تحقق کے بعد ارتکاب محظور کی اجازت و رخصت اس شرط کے ساتھ مشروط بھی رہے گی کہ اس سے کسی بندہ کا حق حقیقتاً اور حکماً دونوں حیثیت سے تلف نہ ہوتا ہو ورنہ پھر رخصت نہیں ہوگی' جیسے قتل نفس اور زنا پر مضطر ہو جائے تو اس کی اجازت نہیں ہوگی' ہاں اگر صرف حقیقتاً حق عبد کا اتلاف لازم آئے حکماً نہیں جیسے اتلاف مال مسلم تو اس کی رخصت مل سکتی ہے کیونکہ وجوب ضمان کے سبب یہ اتلاف **"کلا اتلاف"** ہوگا ویسے عزیمت یہی ہوگی کہ جان چلی جائے مگر اتلاف مال مسلم نہ کرے **"حتی یوجر لو صبر و ملت۔"**

نیز یہ بات بھی منقح ہو جاتی ہے کہ صرف ایک ہی صورت میں اثم و حرمت دونوں اٹھ کر ارتکاب محظور مباح ہو جاتا ہے گویا حکم عزیمت یہی ہو جاتا ہے کہ وہ ارتکاب محظور کر کے جان بچالے اسے رخصت محض بطور مجاز کہا جاتا ہے اور اسی ایک صورت کی اصل حیثیت نصوص و قواعد شرعیہ سے استثناء کی ہوا کرتی ہے اور وہ صورت وہی ہے جس میں احکام شرعیہ از قبیل منہیات ہوں اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو کسی بندے کا حق قطعاً متاثر نہیں ہوتا' جیسے اکل میتہ و دم وغیرہ۔

اس کے علاوہ تمام صورتوں میں بحالت اضطرار بھی ارتکاب محظورات سے اجتناب ہی اصل حکم عزیمت کے طور پر برقرار رہتا ہے' البتہ بعض صورتوں میں رخصت حقیقی کے طور پر ارتکاب محظور کی اجازت بشروطہا مل جاتی ہے' مثلاً اجراء کلمۃ الکفر' سب النبی' اتلاف مال مسلم وغیرہ' اور بعض میں یہ رخصت بھی نہیں ملتی بلکہ حکم عزیمت ہی پر عمل واجب رہتا ہے' جیسے قتل نفس معصوم اور زنا

وغیرہ' واللہ اعلم۔ کیونکہ ان تمام صورتوں میں صرف رفع اثم ہوتا ہے رفع حرمت نہیں۔

عرف و عموم بلوی اور ضرورت :

اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ احکام شرعیہ کی اصل اساس قرآن پھر سنت پر ہے بقیہ تمام ہی دیگر مصادر محض ضمنی اور ذیلی ہیں سب کا مرجع وہی قرآن و سنت ہے' چنانچہ اجماع اور قیاس بھی اگر خلاف قرآن و سنت ہو تو کوئی دلیل و حجت نہیں' عرف و تعامل اور عموم بلوی کا بھی تقریباً یہی درجہ ہے۔

میں نے جو کچھ سمجھا ہے وہ شیخ عبدالوہاب خلاف کی شہادت و تائید کے مطابق ہی ہے کہ " **ان العرف عند التحقق ليس دليلا شرعيا مستقلا و هو في الغالب مراعاة المصلحة و هو يراعى في تفسير النصوص فيخصص به العام و يقيد به المطلق و قد يترك القياس بالعرف** " ۔ (علم اصول الفقہ صفحہ ۹۱) یعنی عرف در حقیقت کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں بلکہ رعایت مصلحت ہی کا دوسرا نام عرف ہے۔ نصوص کی تفسیر میں عرف کا لحاظ کیا جاتا ہے چنانچہ نص عام و مطلق کی تخصیص و تقیید عرف قولی و عملی سے کی جاتی ہے اور کبھی قیاس عرف و تعامل کے سبب متروک ہو جاتا ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ :

یہاں کسی کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ وہ قیاس جو ائمہ مجتہدین کے یہاں ایک مصدر شریعت ہونے کی حیثیت سے اجماعی طور پر مقبول و معمول ہے اس پر بھی جب یہ عرف و تعامل قاضی و حاکم بن جاتا ہے تو اس کا درجہ مصدر شریعت ہونے میں بڑھ کر ہی ہوا' لیکن حقیقت یہ ہے کہ قیاس بمقابلہ عرف و تعامل وہاں ہی متروک ہوتا ہے جہاں یہ عرف و تعامل از سلف تا خلف عہد رسالت و عہد صحابہ ہی سے معمول و مستمر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایسے عرف و تعامل کو دراصل تقریر نبی علیہ الصلوۃ والسلام کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے جو بحکم نص شرعی کہا جاتا ہے۔

اگر ایسے عرف مستمر کو بحکم نص شرعی قرار دے کر مستقل دلیل شرعی کہا جائے تو بجا ہو سکتا ہے ورنہ عہد رسالت و صحابہ کے بعد والا عرف حادث جس سے فقہاء استخراج مسائل و احکام میں کام لیتے ہیں اسے دلیل مستقل کہنا مشکل ہے۔۔۔ چنانچہ عام طور پر عرف سے ثابت شدہ احکام کی جتنی مثالیں دی جاتی ہیں سموں میں بطور قدر مشترک وہی نص مبہم و مجمل کی توضیح و تفسیر ہوتی ہے یا عام کی تخصیص تو کہیں نص مطلق کی تقیید ہی ہوتی ہے۔

مثلاً عقود و معاملات کی صحت کے لئے جو شرطیں ضروری ہوتی ہیں اور عند العقد اس کا ذکر نہیں ہوتا اس طرح عاقدین کی جانب سے صادر شدہ اس عقد کے متعلق جو نص ہوتی ہے وہ مبہم و مطلق ہوتی ہے۔ اب چونکہ عرف میں وہ مناسب یا لازم عقد ساری شرطیں معروف ہوتی ہیں تو عرف کی بنیاد پر ان ساری شرطوں کا اعتبار کرتے ہوئے اس عقد کی صحت کا حکم لگایا جاتا ہے۔

یا مثلاً عقد النکاح مہر کی تعجیل و تاجیل کا ذکر نہیں ہوتا تو اس مطلق ذکر مہر کو عرف کی بنیاد پر مقید بالتعجیل یا بالتاجیل کہا جاتا ہے۔ ایمان و نذور میں مستعمل الفاظ کا مصداق جو عرف سے متعین کیا جاتا ہے وہاں بھی دراصل مثلاً لفظ ولد اور لفظ لحم عام کو عرف کی بنیاد پر مختص ـ مذکر و غیرسمک کہا جاتا ہے' الغرض ہر جگہ بس یہی تفسیر و تخصیص و تقییدنص کا کام عرف سے لیا جاتا ہے اور درحقیقت اس عرف و تعامل کے ذریعہ الفاظ کو اہمال اور عقد و معاملہ کو بطلان سے حتی الامکان بچانے کی مصلحت ہی پیش نظر ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ الفاظ کے مراد اور عقد کے شرائط کی اگر خود عاقدین خلاف عرف صراحت کردیں تو پھر یہ عرف و تعامل بے اثر بن جاتا ہے۔

عرف و تعامل اور ضرورت یا حاجت کا رشتہ :

بہرحال عرف و تعامل اور عموم بلوی کی استنادی حیثیت کا تعین اور یہ فیصلہ کرنا کہ عرف مستقل دلیل شرعی ہے اور اسلامی شریعت کی ایک اساس ہے جس پر احکام شرعیہ کی بنا ہوتی ہے' یا نہیں۔ یہ ایک الگ مستقل موضوع بحث ہے' یہاں سوال صرف اتنا ہے کہ عرف و تعامل کا ضرورت سے کیا رشتہ ہے؟ ہمارا خیال ہے کہ شریعت نے جہاں عرف و تعامل کا اعتبار کرتے ہوئے عقود و معاملات اور ایمان و نذور وغیرہ میں عرف کی بنیاد پر کوئی حکم لگایا ہے وہاں صرف ضرورت ،معنی حاجت مسطو ہی کی بنیاد پر ایسا کیا ہے' کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو پھر انسانوں کے بہت سارے معاملات و تصرفات مہمل و لغو قرار پاکر حرج و تنگی کا باعث بنیں گے' حالانکہ دفع حرج اور رفع مشقت ایک عظیم مصلحت مطلوبہ اور انسانوں کی ایک حاجت ہے جو مقتضی ہے کہ عرف و تعامل کا اعتبار کرکے معاملات اور عاقل و بالغ کے تصرفات کو صحیح بنانے کی کوشش کی جائے' اس طرح عرف و تعامل اور ضرورت ،معنی حاجت مسطو کے درمیان علاقہ سببیت اور مسببیت کا ہے۔

مبیح محرمات ضرورت ہے یا حاجت بھی؟

جیسا کہ پہلے اس کی صراحت گزر چکی ہے کہ اپنی شرائط و تفصیلات کے ساتھ اصطلاحی ضرورت اور حاجت دونوں ہی مبیح محظورات ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ حاجت تو حرام لغیرہ کے لئے مبیح ہوا کرتی ہے جبکہ ضرورت سے حرام لعینہ تک حلال ہو جاتا ہے۔

اس صراحت کے پیش نظر علاج و معالجہ کے باب میں جو بعض رخصتیں ایسی ملتی ہوئی نظر آتی ہیں جو بظاہر بغیر ضرورت اصطلاحی کے متحقق ہوئے محض حاجت کی بنیاد پر قائم محسوس ہوتی ہیں' اس کی توجیہ بعض رخصتوں کے اعتبار سے بہ آسانی یوں کی جاسکتی ہے کہ یہاں حاجت کی بنیاد پر حرام لغیرہ کی اباحت و رخصت ہوتی ہے۔ مثلاً علاج و آپریشن کے وقت کشف ستر کی رخصت۔

بلاشبہ کشف ستر ابداء زینت محظورات میں سے ہے مگر اسے محظور لغیرہ کہا جاسکتا ہے کیونکہ اس کی حرمت سدا لباب الزنا کی ہے اور " ما حرم سدا للذریعۃ یباح للمحتاج" ایک فقہی اصول ہے۔ ہاں اسی باب معالجہ میں ملی ہوئی بعض رخصتیں ایسی نظر آتی ہیں جہاں یہ توجیہ نہیں چل سکتی' مثلاً تداوی بالحرام کی رخصت اپنی شرطوں کے ساتھ علی الاطلاق تمام ہی حرام اشیاء سے مل جاتی ہے خواہ

اس کی حرمت لعینہ ہو یا بغیرہ۔

یہاں اولاً اس کی توجیہ یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ اس جگہ حاجت ہی کو قائم مقام ضرورت بنادیا گیا ہے' اور ثانیاً اس کی تعبیر یوں بھی ہو سکتی ہے کہ یہاں دراصل مصالح تحسینی کی رعایت پر مصالح ضروری یا حاجتی کو ترجیح دیدی گئی ہے۔

احکام شریعت میں مصالح ضروری وحاجتی اور مصالح تحسینی کی رعایتیں :

اجمال بالا کی تفصیل و وضاحت یہ ہے کہ اپنی جگہ یہ بات تقریباً طے شدہ ہے کہ احکام شریعت خواہ مامورات ہوں یا منہیات' پھر از قبیل اخلاق و عقائد ہوں یا عبادات و معاملات و حدود و جنایات' اور بدرجہ فرائض و واجبات ہوں یا سنن و واجبات اور حرام و مکروہات' سارے ہی احکام کچھ مصالح پر مبنی اور مقاصد پر مشتمل ہیں' وہ مصالح جن کا احکام شریعت کی مشروعیت میں خاص لحاظ رکھا گیا ہے اور وہ مقاصد جن کو شرعی احکام کے ذریعہ شارع نے پورا کرنا چاہا ہے۔ علماء اصول نے استقراء و تتبع کے بعد انکی تین قسمیں کی ہیں یا اس کے تین مدارج متعین کئے ہیں۔ المستصفی للغزالی' الموافقات للشاطبی' اور اعلام الموقعین لابن ا ' میں بڑی تفصیل سے ان مصالح و مقاصد کے بیان و مدارج وغیرہ پر وقیع بحث موجود ہے' فمن شاء فلیراجع الیھا۔

مختصراً یہ سمجھ لیا جائے کہ ضروری مصالح سے مراد وہ امور ہیں جن پر انسان کی دینی و دنیاوی زندگی موقوف ہے۔ امام غزالی المستصفی جلد ا صفحہ ۲۸۸ میں لکھتے ہیں :

مقصود الشرع من الخلق خمسۃ و ھو ان یحفظ علیھم دینھم و نفسھم و عقلھم و نسلھم و مالھم فکل ما یتضمن حفظ ھذہ الاصول الخمسۃ فھو مصلحۃ و کل ما یفوت ھذہ الاصول فھو مفسدۃ و دفعھا مصلحۃ۔

حاجیاتی مصالح سے مراد وہ امور ہیں جن کی ضرورت تنگی کو دور کرنے اور حرج و مشقت کو رفع کرنے کے لئے پیش آئے۔ مرض و سفر سے حاصل شدہ رخصتیں' مساقات و سلم اور استصناع وغیرہ کی اجازت میں یہی مصلحت کار فرما ہے' علامہ شاطبی الموافقات جلد ۲ صفحہ ۵ میں لکھتے ہیں :

اما الحاجیات فمعناھا انھا مفتقر الیھا من حیث التوسعۃ و رفع الضیق المودی فی الغالب الی الحرج و المشقۃ۔

تحسینی مصالح سے مراد وہ امور ہیں جن کی رعایت سے اخلاق و عادات اور آداب زندگی میں نکھار آئے اور ان مصالح کے تحقق کو ہر صاحب عقل اپنی فطرت سلیمہ سے مستحسن سمجھے۔ مثلاً اچھے عادات و اطوار کو اپنانا اور ہر ان گرے ہوئے کردار و احوال سے بچنا جس سے عقول سلیمہ اباء کرتی ہو۔

علامہ شاطبی ہی لکھتے ہیں : " **اما التحسینات فمعناھا الاخذ بما یلیق من محاسن العادات و تجنب الاحوال المدنسات التی تانفھا العقول الراجحات**"۔ اور آگے ان کی مثالوں کے طور پر عبادات سے طہارت' ستر عورت' اخذ زینت کو' اور عادات سے ماکولات نجسہ و مشروبات خبیثہ وغیرہ کو شمار کیا ہے' جس کا مطلب یہی ہوا کہ ماکولات نجسہ اور مشروبات خبیثہ کی حرمت میں شارع نے

مصالح تحسینی کی رعایت کی ہے۔

اور اس میں کوئی دو رائے نہیں ہو سکتی کہ مصالح ضروریہ کی رعایت حاجی پر اور ان دونوں کی رعایت مصالح تحسینی پر بہرحال مقدم ہی ہوتی ہے' اور ضروری و حاجی مصلحت کے تقاضا کے پیش نظر تحسینی مصلحت نظرانداز کردی جاتی ہے۔ چنانچہ آپریشن یا مرض کی تشخیص کی خاطر جس سے حفاظت جان وابستہ ہے' ستر عورت اور ماکولات نجسہ و مشروبات خبیثہ یعنی حرام سے اجتناب کی مصلحت نظرانداز کردی جائے گی۔ کیونکہ اگر کشف ستر یا ماکولات نجسہ اور مشروبات خبیثہ سے اجتناب ہی کا حکم تحسینی مصالح کی رعایت میں باقی رکھا جائے یا تو جان چلی جائے گی یا پھر جان کی حفاظت میں سخت دشواری اور مشقت شدیدہ سے سابقہ پڑے گا اور بسا اوقات "لا یموت ولا یحی" کی صورت حال سامنے آجائے گی' اس لئے حفاظت جان یا حفاظت جان میں مشقت شدیدہ سے بچاؤ کے لئے ضروری مصالح بلکہ حاجی مصالح کی رعایت کو ترجیح دے کر تداوی بالحرام کی اجازت دی جاتی ہے' تو یہاں اس طرز عمل یعنی مصالح ضروریہ و حاجیہ کو مصالح تحسینیہ پر مقدم رکھنے اور ترجیح دینے کی تعبیر اس طرح بھی کی جا سکتی ہے کہ ایسی صورت حال جس میں مقاصد خمسہ شرعیہ کی حفاظت میں بلا ارتکاب محظور مشقت شدیدہ سے دوچار ہونا پڑے تو وہاں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنایا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں "الحرب خدعۃ" سے بڑی روشنی اور مضبوط شہادت ملتی ہے' سب جانتے ہیں کہ مکر و فریب اور دھوکہ دہی اخلاق عالیہ کے خلاف اور تحسینی مصالح کی رعایت پر مبنی ایک حکم شرعی کے خلاف ہے' لیکن جب دین یا دارالاسلام یا مسلمانوں کی جانوں کی حفاظت بلا خدعہ کے ناممکن بن جائے یا ان کی حفاظت میں مشقت شدیدہ کا خطرہ پیش آجائے تو اس خدعہ محظور کی اجازت مل جاتی ہے۔

حاجت شخصی ہو یا حاجت اجتماعی :

اوپر جو حدیث "الحرب خدعہ" پیش کی گئی ہے اس سے ہماری سمجھ میں یہی آتا ہے کہ بعض ارتکاب محظور کی اجازت ان مصالح ضروریہ یا مصالح حاجیہ کی رعایت میں ہو جاتی ہے جن کا تعلق ساری امت اور جماعت مسلمین سے ہو۔

دشمنوں سے ملک کی حفاظت' دین کی حفاظت' قرآن و حدیث کی حفاظت' اور مسلمانوں کے جان و مال کی حفاظت اگر بلا کسی محظور کا ارتکاب کئے ممکن نہ رہے یا مشقت شدیدہ میں ابتلاء اور حرج و تنگی کا پیش آنا مظنون ہو جائے تو وہاں بھی حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنا کر محظورات کی اباحت کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ **واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔**

☆ ☆ ☆

ضرورت و حاجت اور اضطرار پر ایک سرسری نظر

از--جناب مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی صاحب
مفتی دار العلوم دیوبند

اسلام دین فطرت ہے اور رب العالمین کا عطا کردہ ہے' یہ ایک ایسا ضابطہ حیات ہے جو انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے' اس میں انسانی مزاج' خواہشات اور ضرورتوں کی پوری پوری امامت ہے' تاکہ کائنات انسانی کے باشندے اس کی روشنی میں اپنی زندگی ہنسی خوشی اعتدال کے ساتھ گذار سکیں' اور قوانین الہی پر عمل پیرا ہونے میں کوئی دشواری محسوس نہ کریں۔

فقہاء امت نے کتاب و سنت کو سامنے رکھ کر اس دین کی بڑی دلپذیر اور خوشنما چمن بندی کی ہے اور تمام منتشر اور بکھرے ہوئے مسائل و احکام کو ایک خاص انداز سے مدون و مرتب فرما دیا ہے' جس کو دیکھتے ہی زندگی کے تمام گوشے نکھر کر سامنے آجاتے ہیں۔

اسلام کے قوانین بلاشبہ نپے تلے اور امت کے لئے بہت سہل' صاف و ستھرے اور روشن ہیں اس میں کہیں کوئی تنگی اور پیچیدگی نہیں ہے' انسانوں کی کمزوریوں کا پورا لحاظ و پاس رکھا گیا ہے اور وسعت سے کام لیا گیا ہے' اس سلسلہ کی چند آیتیں ملاحظہ فرمائیں:

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (البقرہ- ۱۸۵) اللہ چاہتا ہے تم پر آسانی' اور نہیں چاہتا ہے دشواری۔

ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج (المائدہ- ٦) اللہ نہیں چاہتا ہے کہ تم پر تنگی کرے۔

و ما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج- ۷۸) اور نہیں رکھی تم پر دین میں کوئی تنگی۔

یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا (النساء- ۲۸)'

اللہ چاہتا ہے کہ تم سے بوجھ ہلکا کرے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

لیس علی الضعفاء و لا علی المرضی و لا علی الذین لا یجدون ما ینفقون حرج اذا نصحوا للہ و رسولہ (التوبہ- ۹۱)

نہیں ہے ضعیفوں پر اور نہ مریضوں پر' اور نہ ان لوگوں پر جن کے پاس نہیں ہے خرچ کرنے کو' کچھ گناہ' جب کہ دل سے صاف ہوں اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ۔

یہ آیتیں مختلف مواقع میں انسانی تسلی کے لئے نازل ہوئیں اور جتایا گیا کہ ہر حکم میں آسانی اور سہولت کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے' خواہ جہاد کا موقع ہو' حج کا موقع ہو' روزہ ہو' نماز ہو یا انسانی خواہشات کا مسئلہ ہو' شدت اور یک طرفہ ایسا حکم نہیں دیا گیا ہے کہ انسانی مزاج اور اس کے داعیات کو نظرانداز کر دیا گیا ہو۔

رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم جب دعوت اسلام کے لئے صحابہ کرام کو بھیجتے تھے تو ہدایت ہوتی تھی۔

بشروا ولا تنفروا یسروا ولا تعسروا (مشکوۃ)

تم سب خوشخبری کی تعلیم دینا' نفرت کی باتیں نہ کرنا' آسانی کرنا دشواری اور تنگی نہ پیش کرنا'

حضرت ابو موسی اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما کو جب یمن روانہ کیا تو آپ نے فرمایا:

یسرا و لا تعسرا' بشرا و لا تنفرا تطاوعا و لا تختلفا (مشکوۃ)

تم دونوں آسانی کا معاملہ کرنا دشواری پیدا نہ کرنا' خوشخبری سنانا' نفرت پیدا نہ کرنا'

مسند احمد میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

احب الدین الی اللہ تعالی الحنیفیہ السمحہ

اللہ تعالی کے نزدیک محبوب ترین دین' دین حنیف ہے جو سہل ہے۔

ان سب کا حاصل یہ ہے کہ دین اسلام کے قوانین میں بشری حاجتوں اور ان کی خواہشوں اور کمزوریوں کی رعایت پورے طور پر ملحوظ ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ انسان جو صحت کی دولت سے مالا مال ہوتا ہے' کبھی وہ بیماریوں میں بھی مبتلا ہوتا ہے' اقامت کی زندگی کے ساتھ اسے سفر بھی بسا اوقات پیش آتا ہے' آزادی اور حریت کے ساتھ کبھی وہ جبر و اکراہ سے بھی دوچار ہوتا ہے' یادداشت کی قوت کے ساتھ کبھی اسے نسیان کا بھی عارضہ پیش آتا ہے' علم کی فراوانی کے ساتھ جہالت کی بھی نوبت آتی ہے' اور آسانیوں کے ساتھ بسا اوقات تنگیوں سے بھی اسے واسطہ پڑتا ہے' اس لئے قانون میں صرف ایک پہلو کا خیال ہو اور دوسرے پہلو سے صرف نظر کرلیا جائے' ایسا کیسے ہو سکتا ہے' لہذا تمام گوشوں کی رعایت ایک مکمل ضابطہ حیات کے لئے لازم ہے۔

فقہاء کرام نے فقہی اصول انہی آیات و احادیث کو سامنے رکھ کر وضع کئے ہیں۔

المشقہ تجلب التیسیر' الضرر یزال' الضرورات تبیح المحظورات' ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا' الضرر لا یزال بالضرر' درء المفاسد اولی من جلب المنافع۔

اور ان کے علاوہ جتنے اصول بنائے گئے ہیں سارے کے سارے کتاب و سنت سے مستفاد ہیں' پھر انہوں نے ہر قاعدہ کے تحت دسیوں بیسیوں جزئیات کو یکجا کردیا ہے تاکہ بعد والوں کے لئے سہولت کی راہیں کھلی رہیں اور وہ ان راہوں پر اپنے اپنے زمانے میں قدم بڑھاتے رہیں' زندگی کی گاڑی رواں دواں ہے کہیں رکنے کا نام نہیں لیتی' نئی ایجادیں سامنے آتی رہتی ہیں اور علماء کو ان سے متعلق مسائل و احکام بتانا ہے' عوام و خواص کے ایک ایک جزئیہ پر بحث کرتے ہیں اور جب تک ان کی سمجھ میں نہیں آتا' چین سے نہیں بیٹھتے' اس لئے علماء کرام بحث و مباحثہ پر مجبور ہیں تاکہ مسائل و احکام نکھر کر سامنے آجائیں' یہ نئے زمانے کا تقاضا ہے' جس کی تکمیل سے چشم پوشی نہیں ہو سکتی ہے۔

اس مجلس کا موضوع ضرورت و حاجت ہے کہ شریعت میں اس کو کیا درجہ حاصل ہے اور کن حالات میں علماء کو کیا کرنا چاہئے یہ اصطلاحی الفاظ ہیں' ان کی تشریح کتاب و سنت کی روشنی میں کیا ہے؟

امام شاطبی نے لکھا ہے کہ دراصل ضروریات پانچ ہیں (۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت۔

مجموع الضروریات خمسہ' هی حفظ الدین' و النفس و النسل' و المال و العقل (الموافقات جلد۲ صفحہ۸)

ضروریات کا مجموعہ پانچ ہے' دین کی حفاظت' جان کی حفاظت' نسل کی حفاظت' مال کی حفاظت اور عقل کی حفاظت۔

یہ عبادات' عادات' معاملات اور جنایات سب میں جاری ہیں' مثلاً حفاظت دین میں ایمان' کلمہ شہادت کا اقرار' نماز' روزہ داخل ہے' عادات میں کھانا' پینا' پوشاک' مکان رہائش کہ ان سے نسل و عقل کا تحفظ قائم ہے' اسی طرح دوسرے امور ہیں۔

فالضرورة بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع هلک اوقارب (حموی) ۔

ضرورت نام ہے انسان کا اس حد میں پہنچ جانا کہ اگر وہ ممنوع کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا موت کے قریب پہنچ جائے۔ اس کے بعد لکھا ہے:

و هذا یبیح تناول الحرام (ایضا) اس کا حکم یہ ہے کہ اس وقت حرام کا استعمال مباح ہو جاتا ہے۔

دوسرا درجہ حاجت کا ہے۔

فالحاجہ کالجائع لو لم یجد ما یاکلہ لم یهلک غیر انہ یکون فی جهد و مشقہ و هذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم (ایضا) ۔

حاجت' ایسا بھوکا کہ اس کو کھانے کی چیز نہ ملے تو وہ ہلاک تو نہ ہو البتہ مشقت و تکلیف میں مبتلا ہو جائے' اس درجہ میں حرام مباح نہیں ہوتا ہے البتہ روزہ اگر ہے تو اس کا توڑنا مباح ہو جاتا ہے۔

تیسرا درجہ منفعت کا ہے۔

و المنفعہ کالذی یشتهی خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم (ایضا)

منفعت' ایسی چیزیں جن کے کھانے کی خواہش ہوتی ہو' جیسے چپاتی اور بکرے کا گوشت اور مرغن کھانا۔

چوتھا درجہ زینت کا ہے۔

و الزینہ کالمشتهی بحلوی و السکر۔ زینت' جیسے حلوہ اور مٹھائی کی خواہش۔

پانچواں درجہ فضول کا ہے۔

و الفضول التوسع باکل الحرام و الشبہ (ایضا) فضول' کھانے میں بیجا توسع حتی کہ حرام و مشتبہ کی خواہش۔

گویا ضرورت یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز وہ شخص استعمال میں نہیں لائے گا تو وہ ہلاک ہو جائے گا یا موت کے قریب پہنچ جائے گا۔ اضطرار کی یہی صورت ہے جس میں قرآن نے حرام چیزوں کا کھانا چند شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔

ممنوع چیز اگر استعمال نہ کرے تو ہلاک نہیں ہوگا مگر مشقت اور شدید تکلیف میں مبتلا ضرور ہوگا یہ حاجت ہے' اس میں سہولت

ہے کہ روزہ کی حالت میں تو افطار کر سکتا ہے' نماز و طہارت میں بھی سہولت دی گئی ہے' کھڑے ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتا ہے بیٹھ کر ادا کرے' وضو نہیں کر سکتا تیمم کرکے نماز پڑھے گا مگر حرام کا کھانا جائز نہیں ہوتا ہے۔

منفعت میں اچھی غذا وغیرہ کا استعمال ہے کہ اس کے اختیار کرنے میں فائدہ ہے مگر نہ کرنے میں کوئی خاص تکلیف نہیں' اس صورت میں اس کی وجہ سے نہ تو حرام حلال ہوتا ہے اور نہ روزہ کے افطار کی اجازت ہوتی ہے۔

زینت اور فضول کا درجہ قابل ذکر نہیں ہے یہ محض تفریح کے درجہ کی چیز ہے اور خواہش کی تکمیل ہے' ان پانچوں میں اہمیت ضرورت کو حاصل ہے کہ اس کی وجہ سے احکام میں تبدیلی ہوتی ہے' اور رب العالمین نے سہولت کی راہیں کھولدی ہیں۔

"الضرورات تبیح المحظورات" قاعدہ کی بنیاد وہ آیتیں ہیں' جن میں حالت اضطرار میں ممنوع چیزوں کا استعمال جائز قرار دیا گیا ہے' ارشاد ربانی ہے:

انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (البقرہ ۱۷۳)

اس نے تو تم پر حرام کیا ہے مردہ جانور' اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جس جانور پر اللہ کے سوا اور کا نام پکارا جائے' پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی' تو اس پر کچھ گناہ نہیں' بیشک اللہ بڑا بخشنے والا مہربان ہے۔

حضرت شیخ الہند لکھتے ہیں:

"اشیائے مذکورہ حرام ہیں لیکن جب کوئی بھوک سے مرنے لگے تو اس کو لاچاری میں کھالینے کی اجازت ہے بشرطیکہ نافرمانی اور زیادتی نہ کرے' نافرمانی یہ کہ مثلاً نوبت اضطرار کی نہ پہنچے اور کھانے لگے' اور زیادتی یہ کہ قدر ضرورت سے زاید خوب پیٹ بھر کر کھالے' بس اتنا ہی کھائے کہ جس سے مرے نہیں" (فوائد تفسیری صفحہ ۳۳)

آگے لکھتے ہیں:

"یعنی اللہ پاک تو بڑا بخشنے والا ہے' بندوں کے ہر قسم کے گناہوں کو بخش دیتا ہے پھر ایسے لاچار اور مضطر کی بخشش کیسے نہ فرمائے گا اور اپنے بندوں پر بڑا مہربان ہے کہ مجبوری کی حالت میں صاف اجازت دے دی' کہ جس طرح بن پڑے اپنی جان بچالو' اصلی حکم ممانعت کا لاچاری کی حالت میں تم پر سے اٹھالیا گیا' ورنہ مالک الملک کا حق تھا کہ فرمادیتا تمہاری جان جائے یا رہے مگر ہمارے حکم کے خلاف نہ کرنا۔

ایک خلجان یہاں یہ بھی ہوتا ہے کہ بھوک سے مرتے ہوئے مضطر بد حواس کو یہ اندازہ کرنا کہ اتنے لقموں سے سد رمق ہو جائے گا اور اس سے زیادہ ایک لقمہ نہ کھائے گا محال نہیں تو دشوار ضرور ہے' اس لئے **ان اللہ غفور رحیم** فرما کر اس میں سہولت پیدا کردی (فوائد تفسیری صفحہ ۳۳)

اس سلسلہ کی دوسری آیت ہے:

فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (المائدۃ ۳) ۔

پھر جو کوئی لاچار ہو جائے بھوک میں' لیکن گناہ پر مائل نہ ہو تو اللہ تعالیٰ بخشنے والا مہربان ہے۔

سورہ انعام میں ہے:

قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ (الانعام ۱۱۹)

اور وہ واضح کر چکا ہے اس نے جو کچھ تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر۔

اس پر حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی تحریر فرماتے ہیں:

"یعنی حلال و حرام کا قانون تو مکمل ہو چکا' اس میں اب کوئی تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا' البتہ مضطر جو بھوک و پیاس کی شدت سے بیتاب ولاچار ہو وہ اگر حرام چیز کھا پی کر جان بچالے بشرطیکہ مقدار ضرورت سے تجاوز نہ کرے اور لذت مقصود نہ ہو (غیر باغ ولا عاد) تو حق تعالیٰ اس تناول محرم کو اپنی بخشش اور مہربانی سے معاف فرمادے گا گویا وہ چیز تو حرام ہی رہی' مگر اسے کھا پی کر جان بچانے والا خدا کے نزدیک مجرم نہ رہا' یہ بھی اتمام نعمت کا ایک شعبہ ہے" (فوائد صفحہ ۱۸۱)

اب سوال یہ ہے کہ حرام اشیاء ایسے وقت میں کھا کر جان بچانا ضروری ہے یا اختیاری ہے' اس سلسلہ میں ابوبکر جصاص لکھتے ہیں:

و ذلک لان اکل المیتۃ فرض علی المضطر و متی امتنع المضطر من اکلھا حتی مات صار قاتلا لنفسہ بمنزلہ من ترک اکل الخبز و شرب الماء فی حال الامکان حتی مات عاصیا للہ جانیا علی نفسہ (احکام القران جلد ا صفحہ ۱۲۸)

اور مضطر پر ایسے وقت میں جب جان جارہی ہو مردار کا کھانا فرض ہے' ایسے وقت جو مضطر نہ کھائے گا اور جان دیدے گا وہ خود کشی کرنے والا ہو گا جیسے روٹی کھانا اور پانی پینا کوئی چھوڑ دے اور مرجائے تو ایسا شخص گناہ گار کی موت مرے گا اور اپنے اوپر ظلم کرنے والا ہو گا۔

وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ قرآن میں آیا ہے "لا تقتلوا انفسکم" لہذا مضطر کے لئے جائز نہیں ہے کہ عزیمت پر عمل کرے اور جان دے دے اور خود کشی کا مرتکب ہو جس سے قرآن نے روکا ہے۔

قال اللہ تعالیٰ لا تقتلوا انفسکم و من امتنع من المباح حتی مات کان قاتلا نفسہ متلفا لھا عند جمیع اھل العلم (ایضا جلد ا صفحہ ۱۲۷)

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اپنی جان کو ہلاک نہ کرو' لہذا جو مباح کو چھوڑ دے تاکہ وہ مرجائے وہ خود کشی کرنے والا اور اپنی جان ضائع کرنے والا ہو گا' اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے۔

اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو میتہ اور حرام کھانے پر مجبور کرے اور نہ کھانے کی صورت میں قتل کر ڈالنے کا عزم کرلے تو اس صورت میں بھی اس پر ضروری ہے کہ حرام کھا کر جان بچالے۔

و ذلک موجود فی ضرورة الاکراہ وجب ان یکون حکمہ و لذلک قال اصحابنا فمن اکرہ علی اکل المیتۃ فلم یاکلھا حتی قتل کان عاصیا للہ کمن اضطر الی میتہ بان عدم غیرھا من الماکولات فلم یاکل حتی مات کان عاصیا کمن ترک الطعام و الشراب و ھو واجد ھما حتی مات فیموت عاصیا للہ بترکہ الاکل لان اکل المیتۃ مباح فی حال الضرورۃ کسائر الاطعمۃ فی غیر حال الضرورۃ (ص ۱۲۹، ج ۱)۔

اور یہ صورت اکراہ میں بھی موجود ہے وہاں بھی اس کا حکم ویسا ہی ہے اور اسی وجہ سے ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ جو مردار کے کھانے پر مجبور کیا جائے اور وہ نہ کھائے یہاں تک کہ وہ قتل کردیا جائے تو ایسا شخص گنہ گار قرار پائے گا' یہ اس شخص کی طرح ہے جو مردار کے کھانے پر مضطر ہو اور کوئی دوسری چیز کھانے کی نہ پائے پھر بھی وہ نہ کھائے تاآنکہ بھوک سے مرجائے تو ویسا ہی گنہ گار ہوگا جیسا کہ کوئی کھانا پینا چھوڑ دے حالانکہ وہ دونوں مہیا ہیں اور اس کی موت بھوک سے ہو جائے تو اس کی یہ موت عاصی کی موت ہوگی کہ اس نے نہ کھایا اس لئے کہ ایسے اضطرار کے وقت میں میتہ کا کھانا اس کے لئے مباح ہے۔ جیسا کہ غیر اضطراری وقت دوسرے تمام کھانوں کا کھانا مباح ہے۔

اسی طرح اضطرار کی حالت میں شراب کا پینا بھی جائز ہو جاتا ہے' البتہ صرف اتنا پیئے جس سے جان بچ جائے۔

قال سعید بن جبیر المطیع المضطر الی شرب الخمر یشربھا وھو قول اصحابنا جمیعا وان یشرب منھا مقدار ما یمسک بہ رمقہ (احکام القرآن جلد۔۱ صفحہ ۱۲۹)

سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ مضطر جو شراب پینے پر مجبور ہو وہ اسے پئے گا' اور یہ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے لیکن بس اتنا پئے گا جس سے اس کی جان بچ جائے۔

حضرت مسروق تابعی کی روایت نقل کی ہے کہ مضطر کے لئے جان بچانا کس قدر ضروری ہے:

عن مسروق قال من اضطر الی المیتہ و الدم و لحم الخنزیر فترکہ تقذرا و لم یاکل و لم یشرب ثم مات دخل النار (در منثور جلد ۱ صفحہ ۱۶۸)

حضرت مسروق تابعی سے روایت ہے کہ جو شخص میتہ' خون اور لحم خنزیر کھانے پر مجبور و مضطر ہو اور وہ اس وقت اس کو گھناؤنی چیز سمجھ کر چھوڑ دے اور نہ کھائے پیئے اور اسی حال میں مرجائے تو وہ جہنم میں داخل ہوگا۔

تفسیر خازن نے بھی نقل کیا ہے:

فمن اضطر ای خاف التلف حتی من اضطر الی اکل المیتہ فلم یاکل منھا حتی مات دخل النار۔

(تفسیر خازن جلد ۱ صفحہ ۱۰۶)

جو شخص مضطر ہو جان جانے کا خوف ہو حتی کہ وہ مردار کھانے پر مجبور ہو اور نہ کھائے اور مرجائے تو آگ میں داخل ہوگا۔

اب فقہاء کرام نے جو قاعدہ بنایا ہے اس کو سامنے رکھیں' لکھتے ہیں:

الضرورات تبيح المحظورات و من ثم جاز اكل الميتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بكلمة الكفر للاكراه و كذا اتلاف المال و دفع الصائل و لو ادى الى قتله (الاشباه والنظائر (صفحہ ۱۴۰)

ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر ڈالتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مخمصہ کی حالت میں اس کے لئے مردار کا کھانا جائز ہے' اسی طرح حلق میں لقمہ اٹک جائے اور شراب کے سوا کوئی چیز نہ ہو تو شراب پی کر اتار لے گا' کوئی مجبور کردے کلمہ کفر کے بولنے پر تو جان بچانے کے لئے بولے گا' اسی طرح مال پانی میں ڈال کر جان بچا سکتا ہو تو مال کو ضائع کرنا جائز ہو گا' اسی طرح حملہ آور کی مدافعت کرے گا خواہ وہ اس کے قتل کا ذریعہ بنتا ہو۔

عالمگیری میں ہے:

السلطان اذا اخذ رجلا و قال لاقتلنک او لتشربن هذا الخمر و لتاكلن هذه الميتة او لتاكلن لحم هذا الخنزير كان في سعته من تناوله بل يفترض عليه ليتناول اذا كان في غالب رايه انه لو لم يتناول يقتل و كذا اوعده بتلف عضو من اعضاه بان قال لا قطعن يدک او ما اشبه (جلد۳ صفحہ۵۹۱)

بادشاہ نے ایک شخص کو پکڑا اور کہا کہ اس شراب کو پیو اور اس مردار کو کھاو ورنہ میں تم کو قتل کر ڈالوں گا' یا اسی طرح خنزیر کھانے پر مجبور کرے تو اس وقت اس کے لئے کھانا جائز ہو گا بلکہ فرض ہو گا کہ ایسا کرے جب کہ اسے غالب گمان ہو کہ اس نے ایسا نہیں کیا تو قتل کیا جائے گا' اسی طرح اس کے کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی دے کہ ایسا نہ کیا تو تیرا ہاتھ کاٹ ڈالوں گا یا ایسی ہی کوئی اور بات' تو کرنا درست ہو گا کہ ویسا کرکے جان بچالے۔

لیکن اس کے ساتھ اس کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اگر دو حرمتوں کا مسئلہ ہو ایک دوسری سے اہم ہو تو اس وقت اسے کیا کرنا چاہئے۔

فانهم قالوا لو اكره على قتل غيره بقتل لا يرخص له فان قتله اثم لان مفسدة قتل نفسه اخف عن مفسدة قتل غيره (ايضا)

فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی غیر کو قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ورنہ وہ خود قتل ہو گا تو اس کی اجازت نہیں کہ غیر کو قتل کر ڈالے خود قتل ہو جانا غیر کو قتل کرنے سے آسان ہے لہٰذا اسی پر عمل کرے گا۔

یہی حکم دوسرے امور میں بھی ہو گا' اخف کو اختیار کرے اور اشد سے گریز ضروری ہو گا' چنانچہ اگر کسی نے کسی مسلمان مردہ کو بغیر غسل و نماز جنازہ کے دفن کردیا اور مٹی ڈال دی' تو قبر پر نماز جنازہ پڑھ دی جائے گی قبر کھود کر اس کو نکالا نہیں جائے گا کہ غسل دیا جائے۔

لو دفن بلا غسل و اهيل عليه التراب صلى على قبره و لا يخرج (الاشباه صفحہ ۱۴۰)۔

مردہ بغیر غسل دئے ہوئے دفن کردیا گیا اور اس پر مٹی ڈال دی گئی تو قبر پر نماز پڑھ دی جائے گی اس کو قبر کھود کر نکالا نہیں جائے گا۔

حالت اضطرار میں گذر چکا ہے کہ بقدر سد رمق کھانے کی اجازت ہے اس لئے دوسرا قاعدہ فقہاء کا یہ ہے "ماابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا" جتنی ضرورت کے لئے مباح کیا گیا بس اتنا ہی کھانے پینے کی اجازت ہے' اس سے زیادہ کھانے کی گنجائش نہیں ہے۔

الطبیب ینظر من العورۃ بقدر الحاجۃ (الاشباہ صفحہ ۱۳۱)

طبیب کو ستر دیکھنا ضروری ہو تو اتنا حصہ دیکھے گا جس کا دیکھنا ضروری ہو'

اسی طرح اس کا لحاظ بھی از بس ضروری ہے کہ ضرر اس طرح زائل نہ ہو کہ دوسرے کا نقصان عمل میں آئے' بلکہ ایسے وقت میں جب ایک ضرر بڑھا ہوا ہو اور دوسرا اس سے کم ہو تو کم کو پہلے اختیار کیا جائے گا۔

اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما (الاشباہ صفحہ ۱۴۵)

جب دو مفسدے جمع ہو جائیں تو جس کا ضرر بڑھا ہوا ہے اس کی رعایت کرنا ہوگی اور کم ضرر والے کو اختیار کرے گا۔

مسائل بہت ہیں' یہاں مقصد ان کا بیان نہیں ہے قاعدہ کی طرف صرف اشارہ کرنا ہے' اسی طرح حملہ آور سے اپنی جان و مال بچانے کے لئے مقابلہ کرنا ضروری ہے گو اس میں جان جانے کا خطرہ ہو کہ یہ بھی انسانی فریضہ ہے' حدیث نبوی ہے:

من قتل دون نفسہ فھو شھید و من قتل دون مالہ فھو شھید (مشکوۃ)

جو شخص اپنی جان بچانے کی خاطر قتل کیا جائے وہ شہید ہے اور جو اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ بھی شہید ہے۔

تجربہ بتاتا ہے کہ جو میدان میں نکل آتا ہے اور اپنی جان اپنے مال اور اپنی عزت و آبرو کی حفاظت کی غرض سے آتا ہے قدرت اس کی مدد کرتی ہے اور وہ کامیاب رہتا ہے' جو بزدلی دکھاتا ہے وہ مارا جاتا ہے۔

یہیں وہ مسئلہ بھی سامنے آتا ہے' حرام چیزوں کا دواء کے طور پر استعمال کرنا جائز ہے یا جائز نہیں ہے' بعض فقہاء کہتے ہیں کہ حرام سے دوا کرنا جائز نہیں ہے' اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے۔ **ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم (بخاری)** جو چیز حرام ہے اس میں تمہاری شفا نہیں رکھی گئی ہے۔

بعض فقہاء فرماتے ہیں اگر اس حرام کے علاوہ کوئی دوسری دوا اس مرض کی نہ پائی جائے یا بروقت موجود نہ ہو اور تجربہ سے شفاء یقینی ہو تو ایسی دوا کا استعمال جائز ہے' اور مفتی بہ اسی قول کو قرار دیا گیا ہے۔

اختلف فی التداوی بالمحرم و ظاھر المذھب المنع کما فی رضاع البحر و قیل یرخص اذا علم فیہ شفاء و لم یعلم دواء اخر کما رخص الخمر للعطشان وعلیہ الفتوی (درمختار)۔

حرام چیزوں سے دوا کرنے میں اختلاف ہے' ظاہر مذہب یہ ہے کہ ممنوع ہے جیسا کہ بحرالرائق کے باب الرضاع میں ہے' اور دوسرا قول یہ ہے اگر اس میں شفاء کا یقین ہو اور اس کی دوسری کوئی دوا نہ ہو تو اس کی اجازت دی گئی ہے جیسا کہ بوقت شدت پیاس شراب پینے کی اجازت دی گئی ہے۔

اوپر کی آیتوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جان بچانے کے لئے حالت اضطرار میں حرام چیز کا کھانا جائز ہے' البتہ اس کے لئے

یہ ضروری شرطیں ہیں کہ حالت اضطرار کی ہو' جان جانے کا خطرہ ہو' بجز حرام دوا کوئی دوسری دوا موثر نہ ہو یا موجود نہ ہو' اور یہ کہ جان بچنا یقین کے درجہ میں ہو' اور قدر ضرورت سے زیادہ استعمال میں نہ لائی جائے۔

ان شرائط کے ساتھ ہر حرام دوا اور ناپاک کا استعمال بوقت ضرورت جائز ہو گا' خواہ کھانے پینے کی ہو' یا خارجی استعمال کی ہو۔

دوسرا درجہ حاجت کا ہے مگر یہ ضرورت کے درجہ میں نہیں ہے' حرام کا استعمال بوقت حاجت جائز نہیں ہے البتہ اس کے لئے دوسری رعایتیں اور سہولتیں شریعت نے دی ہیں' حرام کی اجازت صرف اضطرار کی حالت میں ہے' اس میں بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ دو میں سے کسی ایک کو مضطر اختیار کر سکتا ہے۔

ایک مضطر ہے اس کے سامنے میتہ مردار بھی ہے اور غیر کا مال بھی ہے جس کا کھانا شرعاً ناجائز ہے مگر اجازت دینے والا نہیں ہے تو اس صورت میں بعض کہتے ہیں مردار کھا کر جان بچائے دوسرے کا مال بغیر اجازت نہ کھائے' دوسرے کہتے ہیں اس وقت میں مردار کھانا جائز نہیں ہے دوسرے کا مال کھا کر جان بچالے' بعض کہتے ہیں مردار کھانے سے بہتر ہے کہ دوسرے کا جائز مال زبردستی لے کر کھائے اور جان بچائے' مردار نہ کھائے۔

لو اضطر و عنده ميتة و مال الغير فله ياكل الميتة و عن بعض اصحابنا من وجد طعام الغير لا تباح له الميتة و عن ابن سماعة الغصب اولى من الميتة و به اخذ الطحاوى وغيره و خيره الكرخى (الاشباه)

اگر کوئی اضطرار کی حالت میں ہو اور اس کے پاس مردار ہو اور دوسرے کا مال بھی ہو تو وہ مردار کھا کر جان بچائے گا اور ہمارے بعض اصحاب کہتے ہیں جب وہاں غیر کا مال موجود ہو تو اس کے لئے مردار کھانا مباح نہ ہو گا' اور ابن سماعہ سے روایت ہے کہ میتہ کھانے سے بہتر یہ ہے کہ دوسرے کا مال غصباً کھالے مگر مردار نہ کھائے' امام طحاوی وغیرہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور امام کرخی اس کو اختیار دیتے ہیں جس کو چاہے پسند کرے۔

کتاب الاکراہ کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ایک شخص سے کہا گیا کہ تم آگ میں کود جاؤ' یا پہاڑ سے چھلانگ لگاؤ' ورنہ میں تم کو قتل کر ڈالوں گا' موت دونوں صورتوں میں ہے' بچنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو وہ کیا کرے گا' فقہاء لکھتے ہیں :

فله الخيار ان شاء فعل ذلك و ان شاء لم يفعل و صبر حتى يقتل عند ابى حنيفة لانه ابتلى ببليتين فيختار ما هو الاهون فى زعمه و عند هما يصبر ولا يفعل ذلك لان مباشرة الفعل سعى فى اهلاك نفسه (الاشباه صفحه ۱۴۷)

اس کو اختیار ہے کہ بات مان کر آگ میں کود کر یا پہاڑ سے گر کر جان دے یا صبر کرے اور اس کے ہاتھ قتل ہو' امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں' دو مصیبتیں ہیں اس کے خیال میں جو آسان معلوم ہو اس کو اختیار کرے' اور صاحبین کہتے ہیں صبر کرے خود اقدام نہ کرے' اس لئے کہ خود کرنا اپنے کو ہلاک کرنا ہے۔

اس سلسلہ میں صاحبین کی رائے مناسب معلوم ہوتی ہے کہ خود ایسا فعل اختیار نہ کرے جس سے خود کشی کی صورت بنتی ہو' اس طرح کی بہت ساری مثالیں فقہ کی کتابوں میں دی گئی ہیں۔

حاجت میں ضرورت شدیدہ اور تکلیف کے پیش نظر فقہاء نے بیع سلم کی اجازت دی ہے کہ روپے تو آج نقد دئے گئے اور غلہ چار ماہ بعد موسم پر لے گا' یا کسی ٹھیکیدار سے کام کرانے کو کہا' پیسے دے دیئے اور وہ کام بعد میں کرے گا۔

و من ذلک جواز السلم علی خلاف القیاس لکونہ بیع المعدوم دفعا لحاجۃ المفالیس و منھا جواز الاستصناع للحاجۃ و منھا بصحۃ بیع الوفاء حین کثر الدین علی اھل بخاری و ھکذا بمصر و قد سموہ بیع الامانۃ (الاشباہ صفحہ ۱۳۹)

اسی قبیل سے بیع سلم کا مفلسوں کی ضرورت کے لئے جائز کیا جاتا ہے جو خلاف قیاس ہے' اور معدوم کی بیع ہے جو جائز نہیں' اور اسی قبیل سے کام کرانے کا حکم دینا ہے کہ ضرورتا اس کو جائز کیا گیا' اسی قبیل سے بیع الوفا کا بخاری وغیرہ میں جائز قرار دینا ہے جب لوگوں پر قرض بہت بڑھ گئے تھے' اور یہی صورت مصر میں پیش آئی اور وہاں کے علماء نے اسے بیع الامانہ قرار دیا۔

اور اسی سلسلہ میں یہ جزئیہ قنیہ کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے۔

و فی القنیۃ والبغیۃ یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح (ایضا)

کہ محتاج کے لئے نفع دے کر قرض لینا جائز ہے جس کو سودی قرض کہتے ہیں۔

وذلک نحو ان یقرض عشرۃ دنانیر مثلا و یجعل لربھا شیئا معلوما فی کل یوم ربحا (ایضا)

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی نے دس اشرفی مثلا قرض لیا اور مال والے کو ہر دن اس پر ایک متعین رقم نفع میں دیا۔

یہ رعایتیں ضرورت کی وجہ سے نہیں دی گئی ہیں بلکہ حاجت شدیدہ کی وجہ سے فقہاء نے دی ہے' آج بھی انتہائی مجبوری میں حکومت کے بینک سے روپے لے کر کاروبار کی اجازت دی جاتی ہے مگر اسکو جس کے پاس اپنا کوئی سرمایہ نہ ہو اور نہ کوئی اسے غیر سودی قرض دینے پر آمادہ ہو' بیع الوفاء کو بھی ناجائز قرار دیا گیا ہے' ہمارے علماء اسے جائز نہیں کہتے ہیں۔

☆ ☆ ☆

ضرورت اور حاجت سے متعلق مقالہ

از---سید مصلح الدین احمد بڑودوی القاسمی
شیخ الحدیث و مفتی دار العلوم بڑودہ۔ (گجرات)

حاجت: وہ چیز کہ انسان اس کا محتاج تو ہو مگر اس کی زندگی کی بقا اس پر موقوف نہ ہو " **ما یفتقر الیہ الانسان مع انہ یبقی بدونہ** "۔

حاجت اصلیہ : انسان کو حقیقتاً یا تقدیراً ہلاکت سے بچانے والی چیز حاجت اصلیہ کہلاتی ہے۔

ھی ماید فع الھلاک عن الانسان تحقیقا کالنفقۃ و دور السکنی و الات الحرب والثیاب المحتاج الیھا لدفع الحر و البرد او تقدیرا کالدین فان المدیون محتاج الی قضائہ بما فی یدہ من النصاب دفعا عن نفسہ الحبس الذی ھو کالھلاک۔

ضرورت کی تعریف : اپنی جان کے یقینی طور پر یا گمان غالب کے طور پر ہلاک ہونے کا خوف اور اندیشہ۔ ایسے شخص پر قریب المرگ ہونے تک صبر کرنا شرط نہیں " **ھی الخوف علی النفس من الھلاک علما (ای قطعا) او ظنا فلا یشترط ان یصبر حتی یشرف علی الموت۔** "

ضرورت بہت سے احکام شرعیہ پر مشتمل ہے۔ ضرورت پر اباحت محظور اور ترک واجب وغیرہ مرتب ہوتے ہیں۔

ضرورت کا حکم : مذاہب اربعہ میں بہ حالت ضرورت مضطر کے لئے بقدر سد رمق (جان بچانے کی مقدار) محرمات شرعیہ مثلاً میتہ وغیرہ کو کھانا واجب ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے " **فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم** " (سورہ مائدہ) یعنی جو شخص شدت بھوک کی وجہ سے بیتاب ہو جائے اور اس وجہ سے درج بالا حرام اشیاء کو کھالے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے اور رحم کرنے والے ہیں۔

آخر آیت میں "**فمن اضطر**" کا تعلق ان جانوروں سے ہے جن کی حرمت کا بیان شروع آیت میں آیا ہے اور اس جملہ کا مطلب ایک خاص حالت کو عام قاعدہ سے مستثنیٰ کرنا ہے کہ اگر کوئی شخص بھوک کی شدت سے بیتاب ہو جائے اور موت کا خطرہ لاحق ہو جائے ایسی حالت میں اگر وہ مذکورہ بالا حرام جانوروں میں سے کچھ کھالیوے بشرطیکہ پیٹ بھرنا اور لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو بلکہ صرف اضطرار کی کیفیت کو رفع کرنا مقصود ہو تو اللہ تعالیٰ غفور و رحیم ہے۔ آخر آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ محرمات اس وقت بھی اپنی جگہ حرام و ناجائز ہی ہیں، صرف اس شخص کو اضطرار کی وجہ سے معاف کر دیا گیا ہے۔ " **و لا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ** " (سورہ بقرہ) اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔ " **و لا تقتلوا انفسکم** " (سورہ نساء) اپنے آپ کو قتل مت کرو۔ ان آیات کی بناء پر اپنی جان بچانا

لازم اور ضروری ہے۔ (مبسوط' بدائع جلد ۷ صفحہ ۱۷۶' در مختار و رد المحتار ج صفحہ ۹۵' المغنی جلد ۸ صفحہ ۵۹۶)

مضطر کو اگر حلال شی میسر نہ ہوئی اور اس نے اکل حرام سے احتراز کیا جس کے نتیجہ میں اس کی موت واقع ہو گئی تو یہ شخص حق تعالیٰ شانہ کا نافرمان اور گنہگار ہو گا۔

مضطر پر علاج و دوا لازم نہیں : مضطر نے بہ حالت اضطرار علاج و دوا سے احتراز کیا جس کے نتیجہ میں اس کی موت واقع ہو گئی تو وہ ترک دوا و علاج کی بناء پر گنہگار نہ ہو گا کیونکہ دوا کا موجب شفا ہونا قطعی اور یقینی نہیں (الفقہ الاسلامی وادلتہ جلد ۳ صفحہ ۵۱۵)

ضرورت کی شروط۔۔۔اصول و ضوابط:

ہر وہ شخص جو ضرورت کا مدعی بن کر اپنے آپ کو مضطر کہے تو صرف اس کے دعوی ضرورت کی بنا پر اس کے لئے کوئی محرم و محظور شرعی مباح نہیں ہو گا۔ بلکہ اضطرار اور ضرورت کے تحقق کے لئے کچھ شروط' اصول و ضوابط ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) ضرورت و مجبوری کا فی الحال موجود ہونا ضروری ہے مستقبل میں اس کے وقوع کا خطرہ و اندیشہ شرعاً معتبر نہیں۔ یعنی سابق تجربات کی روشنی میں فی الحال اپنی جان یا مال کی ہلاکت کا ظن غالب ہو۔ اور اس سلسلہ میں ظن غالب ہی کافی ہے جیسے کہ **"اکراہ علی اکل المحرم"** میں ظن غالب ہی کافی ہے یہاں پر یقین اور قریب المرگ ہو جانا شرط نہیں۔

(۲) مضطر پر ارتکاب محظور شرعی کا متعین ہو جانا : --- یعنی تناول حرام کے بغیر کسی مباح شرعی کے ذریعہ اس خطرہ کے ازالہ کی کوئی شکل ممکن نہ ہو کیونکہ بہ حالت اضطرار حلال غذا میسر نہ ہونے کی بناء پر ضرورت تغذی ہی محرمات کے استعمال کا سبب ہے۔

(۳) اقدام علی الحرام اور ارتکاب حرام کے عذر کا متوافر ہونا' جیسے کہ جان یا کسی عضو بدن کی حفاظت۔ چنانچہ بھوک کی بناء پر خوف ہلاکت ترک اکل کی وجہ سے چلنے پھرنے سے عاجز ہو جانے یا رفقاء سفر سے انقطاع اور بچھڑ جانے کی وجہ سے خوف ہلاکت' یا سواری پر سوار ہونے سے عاجز ہو جانے سے خوف ہلاکت' ان سب امور پر تناول حرام اور محظور شرعی کا ارتکاب مباح و جائز ہو جاتا ہے۔

(۴) مضطر مبادی اسلام کی مخالفت نہیں کر سکتا چنانچہ وہ محرمات شرعیہ جن کی حرمت لعینہ ہے اور ان میں فساد لذاتہ ہے' وہ کسی حال میں بھی مضطر کے لئے حلال نہیں ہوتے۔ زنا' قتل' کفر' غصب وغیرہ امور مضطر کے لئے کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ ہاں قلب کے ایمان و اسلام پر بالکل مطمئن ہونے کی صورت میں مضطر کے لئے صرف کفر باللسان کی رخصت ہے۔

اباحت و رخصت کا باہمی فرق:

درج بالا تفصیل سے اباحت و رخصت کا باہمی فرق واضح ہو جاتا ہے کہ اباحت کسی فعل حرام کی صفت حرمت کو زائل کر کے حرام کو حلال بنا دیتی ہے اور رخصت صفت حرمت کو زائل نہیں کرتی بلکہ اس فعل کے اندر صفت حرمت باقی رہنے کے باوجود رخصت

کی وجہ سے صرف اس فعل کا گناہ نہیں ہوتا' لہذا رخصت صرف رافع و مانع اثم ہے۔

(۵) جمہور فقہاء کی رائے میں اکل حرام اور ارتکاب محظور شرعی میں حد ادنی یا مقدار لازم لدفع الضرر پر اکتفاء کرنا مضطر پر لازم اور ضروری ہے کیونکہ اباحت حرام ضرورت پر مبنی ہے اور شی ضروری بقدر ضرورت متقدر ہوا کرتی ہے' مقدار ضرورت سے اس کا تعدیہ جائز نہیں۔

(٦) مضطر کے لئے بہ حالت اضطرار تداوی بالحرم کی رخصت' ایسے عادل طبیب کی تجویز پر موقوف ہے جو اپنے دین و علم میں ثقہ ہو اور اس مرض کے لئے حرام دوا کے بدل کے طور پر کوئی حلال دوا و علاج میسر نہ ہو۔

اختلاف اشخاص کی بناء پر اضطرار کسی مخصوص زمانہ کے ساتھ مقید و مخصوص نہیں۔

ضرورت۔حالت سفر و حضر دونوں کو شامل ہے:

سفر اور حضر دونوں میں مقیم و مسافر کے لئے بہ حالت اضطرار محرمات شرعیہ کی اباحت شرعاً ثابت ہے کیونکہ آیت ضرورت "**فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ**" مطلق ہے اور اس میں سفر و حضر کی کوئی قید نہیں۔ علاوہ ازیں سبب اباحت حفاظت جان کی بناء پر ہے اور یہ دونوں حالتوں (سفر اور حضر) کو عام ہے۔ اور یہ مذاہب اربعہ کا متفق علیہ مسئلہ ہے (مغنی جلد-۸ صفحہ-۵۹٦' کشاف القناع جلد-٦ صفحہ-۱۹۴ وغیرہ) احناف کے یہاں وہ سفر جس کا مقصد اصلی معصیت ہو اور وہ سفر مباح کہ جس میں کسی معصیت کا صدور ہو جائے' اباحت محرمات میں یکساں ہیں ان میں باہمی کوئی فرق نہیں۔ حنابلہ کا بھی راجح مذہب یہی ہے (توضیح جلد ۲ صفحہ ۱۹۴' مسلم الثبوت صفحہ ۱۱۳' احکام الجصاص جلد ا صفحہ ۱۴۷ وغیرہ)

مالکیہ (بقول مشہور) اور شافعیہ و حنابلہ نے **معصیۃ بالسفر** اور **معصیۃ فی السفر** (اثناء سفر) میں فرق کیا ہے چنانچہ کسی نے ایسا سفر کیا جو معصیت فی ذاتہ ہے جیسے کہ ناشزہ عورت۔ قاطع طریق (ڈاکو)' لوگوں پر ظلم وغیرہ کے ارادہ سے سفر کرنے والا تو ایسے مسافروں کے لئے بہ حالت اضطرار اکل میتہ یا دیگر شرعی رخصتوں کا استعمال جائز نہیں کیونکہ رخصتیں معاصی کے ساتھ حاصل نہیں ہو سکتیں۔ علاوہ ازیں ارشاد خداوندی "**فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ**" کی تفسیر میں حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں **غیر باغ علی المسلمین ولاعاد علیھم**۔ اور جس شخص نے کوئی سفر مباح کیا اور اثنائے سفر کسی گناہ کا ارتکاب کیا' مثلاً شراب نوشی وغیرہ تو یہ شخص عاصی فی السفر ہے اس کے لئے شرعی رخصتیں مباح ہیں کیونکہ رخص شرعیہ سفر کے ساتھ وابستہ ہیں اور نفس سفر نہ معصیت ہے اور نہ اس میں کوئی گناہ ہے۔ (الاشباہ و **النظائر** للسیوطی صفحہ ۱۲۴' مغنی جلد ۸ صفحہ ۲۹۷ وغیرہ)

ضرورت کی بناء پر اشیاء مباحہ کی جنس:

مذاہب اربعہ میں بہ حالت اضطرار بھوک و پیاس دور کرنے والی ہر چیز مباح ہو جاتی ہے' جیسے کہ ہر مردار جانور' خنزیر' دوسرے

کا مملوک طعام وغیرہ (القوانین الفقہیہ صفحہ ۱۷۳' در مختار ورد المختار جلد ۵ صفحہ ۲۳۸' مغنی جلد ۸ صفحہ ۵۹۸ وغیرہ)

حنابلہ نے اس میں سے زہر وغیرہ مضر اشیا کو مستثنیٰ کیا ہے۔

مالکیہ نے آدمی' خون' سور' ناپاک مطعومات و ناپاک مشروبات کو مستثنیٰ قرار دیا ان کے نزدیک بھوک و پیاس کی وجہ سے یہ اشیاء مباح نہیں کیونکہ ان سے بھوک و پیاس کا ازالہ نہیں ہوتا۔

ضرورت کی بناء پر اشیاء ذیل مباح نہیں :

ائمہ مذاہب اس پر متفق ہیں کہ مضطر کے لئے کسی مسلمان یا معصوم کافر یا کسی عضو کو ضرورت اکل کی بناء پر تلف کرنا مباح و جائز نہیں کیونکہ یہ مثلہ ہے' لہذا اس کو تلف کرکے اپنی جان بچانا جائز نہیں۔

شافعیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک مضطر کے لئے بہ حالت اضطرار کسی مردہ انسان کا گوشت کھانا جائز نہیں کیونکہ ارشاد نبویؐ ہے " **کسر عظم المیت ککسرہ حیا** " (رواہ احمد وابوداؤد وابن ماجہ) مردہ انسان کی ہڈی کو توڑنا زندہ انسان کی ہڈی کو توڑنے جیسا ہی ہے' اور ابن ماجہ میں ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا " **کسر عظم المیت ککسرہ حیا فی الاثم** "

اگر کسی شخص نے مضطر کو خود پیش کش کی کہ میرا ہاتھ قطع کرکے کھالے' تو ایسا کرنا جائز نہیں کیونکہ انسان کا گوشت اس کی شرافت و کرامت کے پیش نظر بہ حالت اضطرار بھی حلال نہیں۔

شوافع کے یہاں مردہ انسان کے علاوہ اور کوئی میتہ میسر نہ ہو تو مضطر کے لئے مردہ انسان کا گوشت کھانا جائز ہے کیونکہ زندہ انسان کی تعظیم و تکریم انسان میت کی بہ نسبت زیادہ ہے۔ مگر یہ کہ انسان میت نبی ہو تو اس کا کھانا قطعاً جائز نہیں' یا میت مسلمان اور مضطر کافر ہو تو اس صورت میں کافر مضطر کے لئے شرافت اسلام کی بناء پر مسلمان میت کو کھانا جائز نہیں ہے۔

خطیب شربینی شارح منہاج فرماتے ہیں کہ مضطر مسلمان کے لئے بھی مردہ مسلمان کو کھانا جائز نہیں۔ مذکورہ بالا استثناءات سے شوافع کا مسلک بھی جمہور فقہاء کے قریب قریب ہوگیا (مغنی المحتاج جلد ۴ صفحہ ۳۰۷)

شافعیہ اور حنابلہ نے مضطر کے لئے کافر حربی و مرتد و زانی محصن وغیرہ کو قتل کرنا اور کھانا جائز قرار دیا ہے (لیکن اس کے کسی عضو کو کاٹنا جائز نہیں) کیونکہ یہ لوگ بہ حالت قتل غیر معصوم ہیں اس لئے کہ ان کا احترام نہ ہونے کی وجہ سے ان کو قتل کرنا مباح ہے اور مضطر کے لئے بعد موت ان کو کھانا بھی جائز ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک زانی محصن' قاطع طریق اور من علیہ القصاص کو امام و حاکم وقت کی اجازت کے بغیر بھی قتل کرنا مضطر کے لئے جائز ہے کیونکہ ان کا قتل مستحق یعنی ثابت ہے اور غیر حالت ضرورت اذن امام اس کی رعایت و لحاظ ادب کی وجہ سے ہے' اور بہ حالت ضرورت رعایت ادب نہیں۔

مضطر کے لئے کسی ذمی' مستامن' معاہد کو قتل کرنا جائز نہیں' کیونکہ ان کا قتل حرام ہے۔ اصح قول کے مطابق صبی حربی اور حربی

عورت کو قتل کرنا مضطر کے لئے جائز ہے کیونکہ یہ معصوم الدم نہیں اور غیر حالت ضرورت میں ان کے قتل کی ممانعت ان کی وجہ سے نہیں بلکہ غانمین کے حق کی بناء پر ہے۔

مطعومات ضرورت میں باہمی ترتیب افضلیت:

مضطر کو بہ حالت اضطرار میتہ' طعام غیر' غیر مذبوح ماکول یا محرم کو صید میسر ہو تو ان میں سے کسی بھی چیز کو مضطر استعمال کر سکتا ہے یا ان کے استعمال میں کوئی ترتیب شرعاً ملحوظ ہے' اس سلسلہ میں فقہائے کرام کی دو رائے ہیں:

(۱) جمہور فقہاء (حنفیہ حنابلہ اور یہ قول معتمد شافعیہ) فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اشیاء میں سے مضطر میتہ کو کھاوے کیونکہ اکل میتہ ثابت بالنص ہے اور طعام غیر یا اباحت صید ثابت بالاجتہاد ہے لہٰذا منصوص کو اختیار کرنا افضل و بہتر ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اکل میتہ میں حق اللہ میں کوتاہی ہے اور حقوق اللہ میں وسعت و گنجائش ہے اور طعام غیر کو کھانے میں حق العبد میں کوتاہی ہے اور حقوق العباد کی بناء شدت و سختی پر ہے لہٰذا میتہ کو کھانا طعام الغیر کھانے کی بہ نسبت اخف ہے۔

(۲) مالکیہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اشیاء میں سور کا گوشت کھانے پر اکل میتہ کو مقدم کرنا واجب ہے یعنی مضطر پر اکل میتہ ہی لازم ہے کیونکہ سور کی حرمت لعینہ ہے اور میتہ کی حرمت عارضی ہے۔

طعام غیر اکل میتہ پر استحباباً مقدم ہے نہ کہ وجوباً بشرطیکہ مضطر کو قطع عضو یا مار پیٹ کے ذریعہ اذیت کا خوف نہ ہو' کیونکہ طعام غیر پاک ہے نیز اس لئے بھی کہ عام طور پر انسان اپنا طعام مضطر پر بہ خوشی پیش کرتا ہے اس میں تنگی نہیں کرتا (الشرح الکبیر جلد ۲ صفحہ ۱۱۶' القوانین الفقہیہ ۱۷۳)

محرمات شرعیہ میں تاثیر ضرورت کی کیفیت :

محرمات شرعیہ میں ضرورت' کبھی اباحت کبھی وجوب' کبھی ترک واجب اور کبھی رفع اثم یعنی نفی گناہ کی شکل میں موثر ہوا کرتی ہے۔

وہ اشیاء کہ جن میں فساد اور حرمت لعینہ ہے' ضرورت کی بناء پر ان میں اباحت نہیں آتی بلکہ ان میں سے بعض میں رخصت بہ معنی نفی گناہ ہوا کرتی ہے۔ گاہے گاہے افراد و اشخاص کی شخصی و انفرادی حاجت (مشقت شدیدہ) کو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے' اسی طرح ملت اسلامیہ کی قومی و اجتماعی حاجت (مشقت شدیدہ) کو بھی ضرورت کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔

ھذا ما عندی والصواب عند اللہ و علمہ اتم و احکم۔

ضرورت سے متعلق جوابات

از---جناب مفتی محبوب علی وجیہی صاحب
رامپور-یوپی

(۱) ضرورت ' اضطرار ' لغت میں تنگی ' ضیق شدید ' جہد صعب کا نام ہے۔ فقہاء اسی کو الجاء سے تعبیر کرتے ہیں۔ حاجت کا درجہ اس سے کم ہے۔ ضرورت اور حاجت میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ فقہاء کے یہاں غالب استعمال اسی طرح ہے ' البتہ کبھی ضرورت پر حاجت اور حاجت پر ضرورت کا اطلاق ہوجاتا ہے ' عبادات میں فقہاء عام طور سے حاجت پر ہی احکام رخصت کے جاری کردیتے ہیں۔ البتہ حرام اور عقائد میں ضرورت پر احکام جاری کرتے ہیں مثلا ایک شخص بھوکا ہے مگر قابل برداشت ہے زندگی اور موت کا ابھی سوال پیدا نہیں ہوا ہے اس کے لئے لفظ حاجت کا استعمال ہوگا ' اور جب یہ حالت ناقابل برداشت ہوکر اس حد پر پہنچ جائے کہ موت سامنے آجائے جسم اور روح کے درمیان رشتہ منقطع ہونے لگے تو ضرورت اور اضطرار کا لفظ بولا جائے گا۔

(۲) حاجت کے معنی لغت میں احتیاج کے ہیں اور شریعت میں وہ امور جن سے مکلف کو مشقت ہوتی ہے ' عبادات اور کبھی معاملات اور حقوق اللہ میں اس کا استعمال کثیر ہے۔ جیسے سفر کی حالت میں ماہ رمضان میں افطار کی رخصت یا نماز میں ایک حد تک نجاست کا معاف ہونا ' الاشباہ والنظائر میں ہے **اذا ابتلی ببلیتین فیختار ما ھو اھون فی زعمہ** (جب دو نقصان کا سامنا ہو تو کمتر نقصان کو اپنایا جائے گا)

(۳) ضرورت اور حاجت کے درمیان جو فرق ہے وہ نمبر ایک اور دو کی تصریح سے واضح ہوگیا اور ان کا باہمی تعلق بھی معلوم ہوگیا کہ حاجت عام ہے اور ضرورت کا ابتدائی حصہ ہے اور فقہی مسائل میں عام طور سے رخصتوں کی بناء حاجت ہی پر ہوتی ہے ' ضرورت اس کی انتہاء کا نام ہے جس میں الجاء ضروری ہے۔ ہلاکت نفس اور ہلاکت عضو کے موقع پر ضرورت سے کام لیا جاتا ہے۔

(۴) شریعت مطہرہ میں یہ ایک اہم اصول ہے ' قرآن کریم میں ہے " **و ما جعل علیکم فی الدین من حرج** " اور فقہ کا کلیہ ہے "**الضرورات تبیح المحظورات**"

(۵) قرآن کریم میں ہے " **یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر** " - " **لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا** " پس جب اضطرار اور ضرورت پیش آجائے تو محرمات شرعیہ سے حرمت اس شخص کے لئے اٹھ جاتی ہے اور اباحت کا بلکہ بہت سے مقامات پر وجوب کا حکم آجاتا ہے مثلا اضطرار کی حالت میں میتہ یا لحم خنزیر یا کوئی اور ایسا محرم جس سے جان بچائی جاسکتی ہے استعمال نہیں کیا اور مرگیا تو گنہگار ہوگا۔ البتہ توحید کے مسئلہ میں اطمینان قلب کی حالت میں کلمہ کفر کا اجراء رخصت ہوگا عزیمت

نہیں۔

(٦) اس کا جواب نمبر پانچ کے اندر آگیا' تفصیل اس کی یہ ہے کہ باب عقائد میں عقیدہ کی پختگی کی حالت میں اس کا حکم رخصت کا ہے کہ اگر کلمہ کفر کا اجراء نہیں کیا اور جان دے دی تو ثواب اور ماجور ہوگا' اور ہلاکت نفس اگر مخمصہ یا غص لقمہ کی وجہ سے ہو اور خمر یا بول یا میتہ باوجود قدرت کے استعمال نہیں کیا تو گنہگار رہوگا' اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ باب عقائد میں یہ تاثر صرف نفی گناہ کی حد تک ہے اور دوسرے مقامات پر رفع حرمت کی حد تک ہو جاتی ہے۔ نفی گناہ کی تاثیر کو ہم اجازت سے تعبیر کرسکتے ہیں اور رفع حرمت کو ہم وجوب سے۔ **و اللہ اعلم بالصواب هذا ماظهر عندی**

(٧) ضرورت معتبرہ کی سات قسمیں ہیں (١) سفر (٢) مرض (٣) اکراہ (٤) نسیان (٥) جہل (٦) عسر (٧) عموم بلویٰ۔ فقہاء نے مکلفین کی سہولت کے لئے اس کے مسائل و شرائط بیان کئے ہیں مگر اس میں مکلفین کے حالات و کیفیات علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں اس لئے مبتلیٰ بہ اس کا صحیح فیصلہ کرسکتا ہے کہ ضرورت جو معتبر ہے کس وقت اس کو لاحق ہو رہی ہے میرے خیال میں دفع ضرر سے بھی ضرورت پیدا ہوتی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جلب منفعت سے دفع مضرت مقدم ہے۔

(٨) ضرورت کی بناء پر جو احکام جاری ہوتے ہیں وہ نصوص اور قواعد شرعیہ سے استثنائی حکم رکھتے ہیں چنانچہ جب ضرورت ختم ہو جاتی ہے تو ضرورت پر مبنی حکم بھی ختم ہو جاتا ہے۔

(٩) اللہ تعالیٰ نے اس امت کو دین حنیف سمحتا اور سہلتا عطا فرمایا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں ہے " **احب الدین الی اللہ تعالی الحنیفیۃ السمحۃ** " (اللہ تعالیٰ کو سب سے پسندیدہ دین آسان دین حنیفی ہے)'

(١) پس ہلاکت نفس کا خوف **کما قیل فی حدیث الهدی ارکبها ثم کرر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارکبها ویلک قال بعض الشراح ان الرجل اشرف علی هلاکۃ النفس** (جیسا کہ قربانی کے جانور کے سلسلہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار ہو جاؤ پھر دوبارہ فرمایا کہ تمہارا برا ہو سوار ہو جاؤ' بعض شارحین کہتے ہیں کہ وہ شخص مرنے کے قریب تھا)

(٢) کسی عضو کے تلف ہونے کا ظن غالب (٣) مشقت شدیدہ جو ہلاکت کا سبب بھی بن سکتی ہے (٤) دفع ضرر اور وہ سات اسباب جو میں پہلے ذکر کرچکا۔

(١٠) عادت' عرف اور عموم بلویٰ یہ مستقل اصول و دلائل ہیں' البتہ بعض مقامات پر عموم بلویٰ میں ضرورت بھی پوشیدہ ہوتی ہے۔

(١١) میری تحقیق یہ ہے کہ ضرورت سے اباحت رخصت کسی مرتبہ کی بھی ہو تمام محرمات کے لئے ہوتی ہے مگر ہر نوع کے مواقع اور شرائط الگ الگ ہیں مثلاً" باب توحید میں اجراء کلمہ کفر اسی وقت درست ہوگا جب قلب توحید سے لبریز ہو اور اس کی حالت اطمینان کی ہو۔ عبادات میں عقائد کے مقابلہ میں ضرورت کا اعتبار سہل ہے معاملات اور حقوق العباد میں توحید سے کم اور عبادات سے زائد مشقت کا اعتبار ہے۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بناء پر اباحت اور رخصت حاصل ہوتی ہے جیسے جاء رجل عند رسول الله صلی الله علیه وسلم و قال ان ابی یاخذ مالی عند غیبوبتی و بلا اذنی۔ فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم انت و مالک لابیک' (ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میرے والد صاحب میرے غائبانہ میں میری اجازت کے بغیر میرا مال لے لیتے ہیں' آپ نے فرمایا کہ تم اور تمہارا مال دونوں تمہارے والد کی ملکیت ہیں)

و کما ورد فی الصحیحین حدیث هندة - وهو لا یخفی علی اولی العلم۔

(۱۳) کبھی کبھی حاجت بھی جب مشقت شدیدہ کی باعث ہو تو ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے کما ذکر فی الاشباہ والنظائر " ان الاجارة جوزت للحاجة و قال ایضا" و فی القنیة والبغیة یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (اشباہ و نظائر میں ہے کہ اجارہ کو حاجت کی بنیاد پر جائز قرار دیا گیا ہے اور فرمایا اور قنیہ اور بغیہ کتابوں میں بھی ہے کہ ضرورت مند کے لئے سودی قرض لینا جائز ہے) انسان جب اس قدر محتاج ہو کہ ضروریات زندگی بھی پوری نہ کر سکے اور بغیر نفع دیئے قرض بھی نہ ملتا ہو تو اس کو نفع دے کر قرض لینا جائز ہے۔

(۱۴) اس کا جواب نمبر ۱۳ میں موجود ہے۔

(۱۵) انسان کی زندگی ہر چیز سے اہم ہے۔ اس لئے لو کان احدهما اعظم ضررا من الاخر فان الاشد یزال بالاخف فمن ذلک الاجبار علی قضاء الدین و النفقات الواجبة۔ اس قاعدہ کے تحت علاج کے باب میں حاجت شدیدہ کو بمنزلہ ضرورت کے قرار دے کر فقہاء نے علاج میں رخصت دے دی۔

(۱۶) ضرورت کے لئے الجاء کا ہونا اور حاجت کے لئے مشقت شدیدہ کا ہونا لازم ہے' یہی قاعدہ کلیہ ہے' نیز اسباب تخفیف میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں کہ وہ سات ہیں اور ان کے نام بھی میں نے تحریر کئے ہیں۔ میرے نزدیک رائے مبتلی بہ اس میں فیصلہ کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ اشخاص اور افراد کے حالات مختلف ہوتے ہیں' ایک کمزور آدمی جاڑے کے موسم میں ٹھنڈے پانی سے وضو کرلے گا تو نمونیہ یا عضو تلف ہونے کا خطرہ ہے اس کے لئے تیمم کی اجازت ہوگی۔ دوسرا شخص جوان اور قوی ہے اس کے لئے ٹھنڈے پانی سے کوئی مضرت نہیں ہے تو اس کے لئے تیمم کی اجازت نہیں ہوگی۔

(۱۷) زینت جو حد اسراف تک نہ پہنچے اور کسی امر غیر شرعی پر مبنی نہ ہو وہ مباح ہے' حصول منفعت بھی جب ہی جائز ہے جب کسی امر شرعی سے اس کا ٹکراؤ نہ ہو' اگر اس میں امر شرعی محظور کی اباحت یا کسی امر جائز کی ممانعت پیدا ہو تو وہ منفعت جائز ہے' باقی آپ کا یہ سوال بڑا مبہم ہے پتہ نہیں چلتا کہ اس سے آپ کیا کہنا چاہتے ہیں۔

(۱۸) یہ ضرورت افراد و اشخاص کے ہی ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ تمام امت کی مشقت افراد کے مقابلہ میں کہیں زائد ہے۔ اجتماعی ضرورتوں کا درجہ انفرادی ضرورتوں سے یقیناً زائد ہوتا ہے اس واسطے اجتماعی ضرورتوں میں بھی ان قواعد کو جاری کرنا چاہیے۔ بحمد اللہ تعالیٰ علماء ملت جب ضرورت دیکھتے ہیں تو ان کو جاری کرتے ہیں لیکن یہ کام انہیں علماء کا ہے جو علم و افر'

عقل سلیم، خوف الٰہی اپنے سینوں کے اندر رکھتے ہوں اس کے ساتھ ساتھ اخلاص نیت بھی بہت ضروری ہے، سطحی نظر رکھنے والے قرآن و حدیث کا گہرا درک نہ رکھنے والے، اخلاص و خشیت الٰہی سے ان کے دل خالی، حب مال اور حصول جاہ ان کا مقصد زندگی، ہرگز ہرگز ان قواعد کے استعمال کی انہیں اجازت نہیں دی جاتی۔ **فقط هذا ما سنح لی و العلم الحقیقی عند الله**

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت کی فقہی حیثیت

مولانا مفتی محمد صدر الحسن ندوی مدنی
جامعہ اسلامیہ کاشف العلوم اورنگ آباد، مہاراشٹر

فقہائے کرام نے استثنائی احکام کے سلسلہ میں حالات کی رعایت کرتے ہوئے ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول پانچ صورتیں لکھی ہیں جن میں ضرورت اور حاجت کی غیر معمولی اہمیت ہے۔ اس لئے قدرے تفصیل کے ساتھ ان پر بحث کی ضرورت ہے۔

۱۔ ضرورت کا مفہوم لغت میں:

الضر ضد النفع او بالفتح مصدر و بالضم اسم، ضره و به و اضره و ضاره مضارة و ضرارا و الضاروراء القحط و الشدة و الضرو سوء الحال۔ ج اضراء و الاسم الضرة و الضرورة الحاجة۔ (قاموس المحيط : ۲/ ۷۵)

ضرورت کا مفہوم شرع میں :

الضروريه معناها انه لا بد منها فی قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا علی استقامه بل علی فساد و تهارج و فوت حياة و فی الاخرة فوت النجاة و النعيم و الرجوع بالخسران المبين۔ (الموافقات للشاطبی: ۲/ ۱۰)

ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ جس کا وجود دینی اور دنیاوی مصالح کے قیام کے لئے ضروری ہو اور اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح شکل میں باقی نہ رہیں بلکہ اس میں فساد اور بگاڑ پیدا ہو جائے اور زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے اور آخرت میں نجات اور نعمتوں سے لطف اندوزی ممکن نہ ہو اور گھاٹا ہی گھاٹا حصہ میں آئے۔

ضرورت کی قسمیں :

ضرورت کے اس شرعی مفہوم کی وضاحت کے بعد امام شاطبی نے ضروریات کی پانچ قسمیں کی ہیں :

و الضروريات خمسة، هی حفظ الدين و النفس و النسل و المال و العقل۔ (الموافقات : ۲/ ۲)

اطلاق کے اعتبار سے ضروریات کی پانچ قسمیں ہیں۔ دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، نسل کی حفاظت، مال کی حفاظت اور عقل کی حفاظت۔

ضروریات کی درج بالا تقسیم کے بعد امام شاطبی نے اس بات کو واضح طور پر تحریر فرمایا ہے کہ ضروریات کا تعلق جس طرح

عبادات سے ہے اسی طرح ضروریات کا تعلق عادات سے بھی ہے اور عادات و عبادات کی طرح اس کا تعلق معاملات اور جنایات سے بھی ہے۔

و ھی جاریۃ فی العبادات و العادات و المعاملات و الجنایات۔ (الموافقات ۲ / ۸)

ضروریات کا تعلق عبادات 'عادات 'معاملات 'اور جنایات سبھوں سے ہے۔

(۱) ففی اصول العبادات مثل الایمان و النطق بالشہادتین و الصلوۃ و الصیام لحفظ الدین۔ (الموافقات ۲ / ۹)

عبادات میں ایمان 'نطق با شہادتین 'نماز اور روزہ کی فرضیت 'دین کی حفاظت کی خاطر ہے۔

(۲) و فی اصول العادات کاصل تناول الماکولات و الملبوسات و المسکونات و اما اشبہ ذلک لحفظ النسل و العقل۔

عادات میں ضرورت کا تعلق ماکولات 'ملبوسات 'مسکونات اور ان جیسی چیزوں سے ہے تاکہ نسل انسان اور عقل کی حفاظت ہو سکے۔

(۳) و فی اصول المعاملات کاصل النکاح و البیع و ما ذلک لحفظ النسل و المال۔

اصول معاملات میں جیسے نکاح 'خرید و فروخت اور اس طرح کے دوسرے معاملات 'نسل اور مال کی حفاظت کے لئے۔

(۴) و فی اصول الجنایات کحد القتل للمرتد لحفظ الدین و القصاص و الدیات لحفظ النفس و حد الشرب لحفظ العقل و حد الزنا لحفظ النسل و القطع و التضمین لحفظ المال۔

اصول جنایات میں جیسے مرتد کو حد کے طور پر قتل کرنا دین کی حفاظت کے لئے 'قصاص اور دیت کا وجوب جان کی حفاظت کے لئے 'شراب نوشی پر حد کا جاری کرنا عقل کی حفاظت کے لئے 'اور زنا پر حد کا نفاذ نسل کی حفاظت کے لئے 'اور چوری کی صورت میں ہاتھ کا کاٹا جانا 'اسی طرح ضمان کا واجب کرنا مال کی حفاظت کے لئے۔

امام شاطبی نے ضرورت کی یہ تعریف بیان فرمائی کہ جس کے بغیر دینی اور دنیاوی مصالح کا قیام ممکن نہ ہو اور اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح صورت میں باقی نہ رہیں بلکہ اس میں فساد پیدا ہو جائے اور پھر ضروریات کی متعین پانچ صورتیں بیان فرمائیں۔

(الف) دین کی حفاظت

(ب) نسل کی حفاظت

(ج) جان کی حفاظت

(د) مال کی حفاظت

(ھ) عقل کی حفاظت

امام شاطبی اور دیگر فقہاء عظام کی تصریحات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ضرورت کا اطلاق مذکورہ

پانچ امور پر ہوگا۔

قرآن کریم میں اضطرار اور ضرورت کا استعمال :

قرآن کریم میں اضطرار کا استعمال متعدد مواقع پر کیا گیا ہے۔

(الف) - انما حرم علیکم المیتۃ و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم۔ (سورۃ البقرہ : ۱۷۳)

اللہ نے تو تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو (جو بہتا ہو) اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو مقصد تقرب سے غیراللہ کے نامزد کردیا گیا ہو۔ پھر جو شخص بھوک سے بہت ہی بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ قدر حاجت سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔ واقعی اللہ تعالیٰ ہیں بڑے ہی غفور رحیم۔

(ب) و ما لکم الا تاکلوا مما ذکر اسم الله علیه و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه۔ (الانعام- ۱۲۰)

اور تم کو کون سا امر اس کا باعث ہو سکتا ہے کہ تم ایسے جانور میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلادی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہیں۔

(ج) انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل لغیر الله به فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان الله غفور رحیم۔ (النحل- ۱۱۵)

تم پر تو صرف مردار کو حرام کیا ہے اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور جس چیز کو غیراللہ کے نامزد کردیا گیا ہو۔ پھر جو شخص بالکل بے قرار ہو جائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اللہ تعالیٰ بخش دینے والا مہربانی کرنے والا ہے۔

قرآن پاک کی درج بالا آیات میں مجبوری کی حالت میں جب کہ جان کے لالے پڑ رہے ہوں اشیاء محرمہ کے استعمال کی اجازت بطور اکل دی ہے۔ اسی لئے بعض فقہاء کرام کے نزدیک حالت اضطرار میں اگر نہ کھائے پئے اور شدت بھوک کی وجہ سے اس کا انتقال ہو جائے تو وہ جہنم میں داخل کیا جائے گا کیونکہ اس نے قرآن پاک کے حکم پر عمل نہیں کیا۔

مسئلہ اضطرار اور فقہاء کرام :

عن مسروق التابعی من اضطر الی میتہ او لحم خنزیر او دم و لم یاکل و لم یشرب دخل النار۔ (شامی- ۵ / ۸۳)

فقہاء کرام نے آیات قرآنی سے مسئلہ مستنبط کرتے ہوئے فرمایا:

الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتہ عند المخمصہ و اساغہ اللقمہ بالخمر و التلفظ بکلمہ الکفر و کذا اتلاف مال غیرہ۔ (الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۰۸)

ضرورتیں اشیاء ممنوعہ کو حلال کردیتی ہیں۔ یہی سبب ہے کہ شدت بھوک کی حالت میں مردار کا کھانا اور گلوگیر لقمہ کو شراب کے ذریعہ اتارنا' اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کا زبان سے نکالنا اور مال غیر کا ضائع کرنا ضرورت کے پیش نظر جائز ہیں۔

قد یکون تناول المیتہ واجبا فی بعض الاحیان و ھو ما اذا خاف علی نفسہ و لم یجد غیرھا۔ (تفسیر ابن کثیر- ۲ر۲۲)

میتہ (مردار) کا کھانا بعض حالات میں واجب ہو جاتا ہے جبکہ اسے اپنی جان کا خطرہ ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہ ہو۔

علامہ احمد بن محمد حموی شارح الاشباہ رقمطراز ہیں :

فالضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب و ھذا یبیح تناول الحرام۔ (الاشباہ و النظائر- ۱۰۸)

ضرورت نام ہے اس کا اس حد تک پہونچ جانا کہ اگر شئی ممنوع استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہونچ جائے اور یہ حالت حرام کو حلال کردیتی ہے۔

نوع یوجب الالجاء و الاضطرار طبعا کالقتل و القطع و الضرب الذی یخاف منہ تلف النفس او العضو۔ (البدائع- ۴ر۱۷۵)

اکراہ کی بعض قسمیں جو طبعی طور پر موجب اضطرار ہوتی ہیں' جیسے قتل' قطع و برید یا ضرب شدید جس سے جان یا اعضاء کے تلف ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو۔

۲۔ حاجت کا مفہوم لغت میں :

الحوج السلامہ حوجا لک ای سلامہ و الاحتیاج و قد حاج و احتاج و احوج و احوجتہ بالضم الفقر و الحاجہ کالحوجاء و تحوج طلبہا ج حاج و حاجات و حوج و حوائج۔ (القاموس- ۱ر۱۸۳)

حاجت کا مفہوم شرع میں :

الحاجہ و ھی التی یحتاج الیہا الناس لرفع المشقہ و دفع الحرج عنھم و اذا فقدت لا تختل بفقدھا حیاتھم بل یصیبھم من فقدھا حرج و مشقہ لا یبلغان مبلغ الفساد المتوقع فی فقدان الضروریات کاباحہ السلم و الاستصناع و المزارعہ و المساقاۃ- (الموافقات- ۲ر۱۰)

حاجت یہ ہے کہ جس کی حاجت لوگوں کو مشقت اور تنگی دور کرنے کے لئے ہو اور جس کے فقدان سے ان کی زندگی ختم نہیں ہوتی' بلکہ ان کو مشقت اور پریشانی لاحق ہوتی ہے اور یہ پریشانی اس حد تک نہیں ہوتی جتنی ضرورت کے فقدان کی وجہ سے ہوتی ہے' جیسے سلم' استصناع اور مزارعت و مساقات کی اباحت۔

ضرورت اور حاجت کی تعریف و مثال کے بعد اب ہمارے سامنے مسئلہ یہ ہے کہ کیا حاجت کو ضرورت کا مقام دیا جا سکتا ہے؟

تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت کو ضرورت کا مقام دیا جاسکتا ہے۔ الاشباہ والنظائر میں علامہ جلال الدین سیوطی تحریر فرماتے ہیں:

الحاجہ تنزل منزلہ الضرورۃ عامہ کانت او خاصہ (الاشباہ و النظائر - ۱۸۰)

یعنی حاجت، ضرورت کا مقام لے لیتی ہے چاہے وہ عام ہو یا خاص۔ اسی طرح اس عبارت الحاجہ اذا عمت کانت کالضرورۃ (الاشباہ و النظائر للسیوطی - ۱۷۹) سے بھی اس کی توثیق ہوتی ہے کہ اگر حاجت عام ہو جائے تو وہ ضرورت کا درجہ اختیار کرلیتی ہے۔ ابن نجیم نے حاجت کی بناء پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے۔ و یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ و النظائر لابن نجیم ۱/ ۲۹۴)

حاجت کی صورت میں بعض امور کی حلت کے سلسلہ میں کتب فقہ میں جو مثالیں ہیں ان میں سے چند ذکر کی جارہی ہیں :

(۱) بیع الوفاء:

علماء کرام نے اہل بخارا کی حاجت کی بناء پر بیع وفاء کے جواز کا فتویٰ دیا۔ الاشباہ والنظائر کی یہ عبارت ملاحظہ ہو :

و منها الافتاء بصحة بیع الوفاء حین کثر الدین علی اهل بخاری و قد سموه بیع الامانه (۱/ ۲۹۳)

یعنی جب اہل بخارا پر دین کی کثرت ہوگئی تو علماء کرام نے بیع وفاء کے صحیح ہونے کا فتویٰ صادر کیا۔

(۲) استصناع :

استصناع کے جواز کا فتویٰ لوگوں کی حاجت کو پیش نظر رکھ کر ہی دیا گیا ہے کیونکہ اگر اجازت نہ دی جائے تو لوگوں کو یک گونہ مشقت ہوگی۔ حالانکہ اس کے جواز پر ضروریات خمسہ کے تحقق کا دارومدار نہیں ہے۔

انما جاز الاستصناع فیما للناس فیه تعامل اذا بین وصفا علی وجه یحصل التعریف۔ (قاضی خان ۱/ ۳۴۹)

(۳) سورہ فاتحہ کی تعلیم :

عورت کا عام حالات میں غیر محرم کے سامنے آنا جائز نہیں ہے۔ لیکن کیا تعلیم کی غرض سے عورت غیر محرم کے سامنے آسکتی ہے یہ ایک مسئلہ ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ عورت تعلیم کی غرض سے غیر محرم کے سامنے آسکتی ہے۔ یعنی حاجت تعلیم کے سبب ایک ناجائز امر کو امام نووی نے جائز قرار دیا ہے اور علامہ سبکی کا قول نقل کیا ہے:

قد کشفت کتب المذاهب فلما یظهر منها جواز النظر للتعلیم فیما یجب تعلمه و تعلیمه کالفاتحه (الاشباه و النظائر للسیوطی - ۱۸۱)

کتب مذاہب کے مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان چیزوں کی تعلیم و تعلم کے لئے جو واجب ہیں جیسے سورہ فاتحہ، غیر محرم کو دیکھنا جائز ہے۔

(۴) ضمان درک :

بعض فقہاء نے حاجت کے پیش نظر خلاف قیاس ضمان درک کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی-۱۸۰)

فقہی اصطلاح میں ضمان درک کا مفہوم یہ ہے کہ مشتری بائع سے مبیع کے علاوہ مزید ضمانت حاصل کرے کہ اگر فروخت کردہ شئی پر کسی نے اپنے حق کا دعویٰ کیا تو وہ اس سامان کی قیمت وصول کرلے گا۔

۳۔ منفعت:

منفعت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا استعمال بدن انسانی کے لئے تقویت کا باعث ہو لیکن عدم استعمال کی صورت میں ہلاکت یا کسی سخت تکلیف کا اندیشہ نہ ہو۔

۴۔ زینت :

زینت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے استعمال سے بدن انسانی کو کوئی خاص تقویت نہیں پہونچتی بلکہ اس کا استعمال وہ محض تفریح طبع کے طور پر کرے۔

۵۔ فضول:

انسان جب زینت کی حد سے بڑھ جائے تو اس پر فضول کا اطلاق ہوگا۔

درج بالا تصریحات سے یہ بات منقح ہوتی ہے کہ شریعت مطہرہ نے ضرورت اور حاجت دونوں کا اعتبار کیا ہے اور ضرورت و حاجت کے وقت بعض ایسی چیزوں کی اجازت دی ہے جن کی عام حالات میں اجازت نہیں ہے کیونکہ وہ حرام ہیں چونکہ شریعت کا مقصد مصالح کی تکمیل ہے اس لئے اجازت دی گئی ہے۔

ان الشریعہ جاءت لتحصیل المصالح و تکمیلها و تعطیل المفاسد و تقلیلها۔ (فتاوی ابن تیمیہ ۲۰، ۴۸)

شریعت اس لئے بھیجی گئی ہے کہ اس سے مصالح کی تحصیل و تکمیل ہو اور مفاسد کی تقلیل اور ان کی بیخ کنی ہو۔

شریعت مطہرہ نے کتنی آسانی پیدا کردی ہے کہ اضطرار و مجبوری اور ضرورت کی صورت میں شئی حرام سے ضرورت کی تکمیل ہو رہی ہے لیکن اس پر کوئی گناہ نہیں کوئی مواخذہ نہیں۔

عام علماء کرام نے ضرورت و اضطرار کی صورت میں حرام شئے کے استعمال کی اجازت دی ہے، لیکن اگر کوئی شخص حرام شئے کا استعمال نہ کرے اور عزیمت پر عمل کرتے ہوئے جان دیدے تو وہ شخص قابل مواخذہ نہیں ہوگا کیونکہ اس پر عمل کرنا رخصت ہے عزیمت نہیں ہے، لیکن حضرت مسروق تابعی کے نزدیک وہ شخص گنہگار ہوگا اور جہنم کا مستحق ہوگا۔

من اضطر فلم یاکل و لم یشرب ثم مات دخل النار۔ (تفسیر ابن کثیر ا / ۲۰۷)

جو شخص مضطر ہو اور نہ کھائے اور نہ پئے اور اسی حال میں اس کا انتقال ہو جائے تو وہ جہنم میں داخل ہوگا۔

اسی طرح بعض علماء و فقہاء کے نزدیک ایسی صورت میں کہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہ ہو اور ہلاکت کا قوی اندیشہ ہو تناول میتہ واجب ہوگا۔

قد یکون تناول المیتہ واجبا فی بعض الاحیان و ھو ما اذا خاف علی نفسہ و لم یجد غیرھا۔ (تفسیر ابن کثیر ۲ / ۲۲)

السلطان اذا اخذ رجلا و قال لاقتلنک او لتشربن ھذا الخمر . . . بل یفترض علیہ لیتناول اذا کان فی غالب رایہ انہ ان لم یتناول یقتل۔ (فتاوی عالمگیری ۳ / ۵۹۱)

بادشاہ نے اگر کسی شخص کو پکڑ لیا اور کہا کہ یہ شراب پیو ورنہ میں تجھے قتل کردوں گا تو اس کے لئے پینے کی گنجائش ہے اور اگر اس کو ظن غالب ہو کہ اگر میں نہ پیوں تو قتل کردیا جاؤں گا تو ایسی صورت میں پینا واجب ہے۔

قرآن پاک کی تصریح اور علمائے کرام کے اقوال سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ کوئی شئے حرام اس وقت حلال ہوگی جب اس میں تین شرطیں پائی جائیں :

(الف) اضطرار کی حالت ہو کہ عدم استعمال کی صورت میں جان کا خطرہ درپیش ہو۔

(ب) خطرہ یقینی ہو، موہوم نہ ہو۔

(ج) حرام کے استعمال سے جان کا بچنا یقینی ہو موہوم نہ ہو۔

اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ ضرورت پر مبنی حکم صرف ضرورت کے ساتھ خاص ہے۔ اگر ضرورت نہ ہو تو اس حکم پر عمل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس پر عمل کا تعلق نصوص و شرعی قواعد کی استثنائی صورتوں سے ہے۔

کتب فقہ کی تصریحات سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ تعامل و رواج اور عموم بلوی بھی حاجت کی کیفیت پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں۔

انما جاز الاستصناع فیما للناس فیہ تعامل اذا بین وصفا علی وجہ یحصل التعریف و اما فیما لا تعامل فیہ . . . لم یجز۔ (قاضی خان ا / ۳۹۹)

استصناع کی اجازت اسی صورت میں ہوگی جبکہ لوگوں میں اس کا تعامل ہو اور اس طور پر اس کا وصف بیان کردیا جائے کہ اس کی صورت واضح ہو جائے۔ ہاں جن چیزوں کا تعامل نہ ہو اس میں استصناع جائز نہ ہوگا۔

و منها الافتاء بصحة بیع الوفاء حین کثر الدین علی اهل بخاری (الاشباہ لابن نجیم ا ر ۲۹۴)

بیع الوفاء هو ان یبیع شیئا بکذا او بدین علیه بشرط ان البائع متی رد الثمن الی المشتری او اداء الدین الذی له علیه یرد له العین المبیع وفاء (مرشد الحیران الی معرفة احوال الانسان- ۴۷)

بیع وفاء یہ ہے کہ کسی چیز کو متعینہ قیمت یا دین کے بدلہ اس شرط پر بیچے کہ بیچنے والا جب قیمت لوٹا دے یا اس پر جو دین ہے وہ ادا کردے تو خریدار یہ چیز واپس کردے۔

بائع مشتری سے کہتا ہے کہ تمہارا جو قرض میرے ذمہ ہے۔ اس کے بدلہ یہ چیز بیچتا ہوں اس شرط پر کہ جب میں قرض ادا کردوں گا تو یہ چیز میری ہو جائے گی۔ (البحرالرائق ۶ر۸)

بائع مشتری سے کہتا ہے کہ میں تم سے یہ چیز اس قرض کے بدلہ بیچتا ہوں جو تمہارا میرے ذمہ ہے اس شرط پر کہ جب میں قرض ادا کردوں تو یہ چیز میری ہو جائے گی۔ (رد المحتار مطلب فی بیع الوفاء صفحہ ۳۸۱)

علامہ شامی نے بیع الوفاء کی وجہ تسمیہ ان الفاظ میں بیان کی ہے:

ان فیه عهدا بالوفاء من المشتری بان یرد المبیع علی البائع حین رد الثمن (ردالمحتار صفحہ ۳۸۱)

اس بیع میں چونکہ خریدار کی طرف سے وعدہ پورا کرنے کا عہد پایا جاتا ہے کہ وہ خریدی ہوئی چیز کو واپس کردے جب بیچنے والا قیمت لوٹائے اس بناء پر اس کو بیع وفاء کہتے ہیں۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ میں بھی بیع الوفاء کے جواز کو تسلیم کیا گیا ہے۔

دفعہ ۳۹۶: کما ان للبائع وفاء له ان یرد الثمن و یاخذ المبیع کذلک للمشتری ان یرد المبیع و یسترد الثمن۔

بائع اور مشتری دونوں کے لئے وفاء عہد ضروری ہے۔ بائع قیمت لوٹا کر مبیع لے لے اور مشتری مبیع لوٹا کر قیمت واپس لے لے۔

(مجلۃ الاحکام العدلیہ: اس مجلہ کو ۱۲۸۶ھ مطابق ۱۸۸۳ء میں منتخب علماء کی بورڈ نے مرتب کیا اور ۱۲۹۳ھ میں ایک فرمان کے ذریعہ پوری مملکت ترکیہ کا قانون قرار دیا گیا۔)

بعض معاصر علماء نے اس کی صحت پر فقہاء حنفیہ کا اجماع نقل کیا ہے:

لیس ابن نجیم وحده الذی نقل صحته بل استقر علی صحته اجماع فقهاء المذهب الحنفی منذ القرن السادس الهجری۔ (عقد التامین صفحہ ۷۶ مصطفی الزرقاء)

تنہا ابن نجیم سے ہی بیع الوفاء کی صحت منقول نہیں ہے بلکہ چھٹی صدی ہجری سے اس کی صحت پر حنفی فقہاء کا اجماع ہے۔

گذشتہ سطور میں جن امور پر بحث کی گئی ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حاجت یعنی مشقت شدیدہ کو ضرورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے اور اسے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے۔

رہا یہ سوال کہ حاجت جسے ضرورت کا درجہ دیا جائے افراد اور اشخاص کی شخصی ضرورتوں تک محدود رکھا جائے یا امت کی

اجتماعی حاجات بھی اس میں شامل کی جاسکتی ہیں تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ جس طرح اشخاص و افراد کے سلسلہ میں مشقت کی بناء پر حکم میں نرمی برتی گئی ہے اسی طرح اگر امت کی اجتماعی حاجت ہوں تو عموم بلوی کے سبب ضرورت عامہ کو سامنے رکھتے ہوئے حکم میں نرمی برتی جائے گی۔

الحاجہ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۸۰)

حاجت ضرورت کا مقام لے لیتی ہے چاہے وہ عام ہو یا خاص۔

الحاجۃ اذا عمت کانت کالضرورۃ۔ (الاشباہ للسیوطی ۱۷۹)

حاجت اگر عام ہو جائے تو وہ ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے۔

مشقت اور حاجت کا پیمانہ کیا ہو' اس کا انحصار مقام' حالات' عادات اور مختلف علاقوں کے رواج و تعامل پر ہوگا۔ مشقت و حاجت کا کوئی ایسا پیمانہ نہیں بنایا جاسکتا ہے جس کا یکساں طور پر ہر ایک پر اطلاق کیا جاسکے۔

(واللہ اعلم بالصواب و علمہ اکمل واتم)

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت سے متعلق مسائل

از ـــ جناب مفتی محی الدین صاحب
دار العلوم فلاح دارین، گجرات

ہر دور میں علماء دین نے اپنے شانوں پر بار امانت کی عظمت و ذمہ داری کا احساس رکھتے ہوئے حفاظت دین کی ہر ممکن سعی پر لبیک کہا ہے اور پیچیدہ مسائل کا حل تلاش کرنے کے لئے مجالس شوری اور اجتماع کا طریق اختیار کیا ہے اجماع امت اس بات پر حجت ہے۔

آج کے دور میں معاشرت و تمدن کے انداز جدید نے کچھ نئی شکلوں اور حیسات کو جنم دیا ہے لیکن کیفیات و اشکال کے تغیر سے حقائق تبدیل نہیں ہوا کرتے' اور ہمارے فطری دین اسلام نے حقائق کو اس طرح واضح کردیا ہے اور احکام کو حقائق کے ساتھ اس طرح وابستہ کردیا ہے کہ حقیقت خواہ کسی پیرائے اور لباس میں آجائے علمائے وقت کی نگاہیں اس کو تاڑ لیتی ہیں اور حقیقت کا حکم اس پر منطبق کردیتی ہیں کوئی بھی وقوع پذیر حقیقت حکم شرع سے خالی نہیں ہے۔

الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا۔ ـــ فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفورالرحیم۔

آج میں نے تمہارے لئے تمہارا دین پورا کردیا اور اپنا فضل تم پر تمام کردیا اور اسلام کے کامل و دائم دین ہونے پر اپنی خوشی کا اعلان کردیا۔

آیت کریمہ زیر بحث مسائل کے سیاق و سباق میں رکھی گئی ہے' حرم کے شکار اور اسلام کے آخری رکن حج بیت اللہ کی قربانیوں اور عام ذبائح کی حلت و حرمت اور مضطر کے احکام کی آیات کے بیچ اس آیت کریمہ کا مقام بتلا رہا ہے کہ دین کا کمال یہ ہے کہ عزائم و رخص کا مجموعہ ہو اگر عزائم ہی عزائم ہوں تو انسان کی طاقت کو اس کی تاب نہیں ہے' اور صرف رخص ہوں تو بلند عزائم اور فراخ حوصلہ والوں کے لئے بشارت کا موقع نہ رہے گا' اس لئے کمال اعتدال میں ہے۔ (واللہ اعلم)

فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم

پس جو شخص مجبور و بے قرار ہو جائے سخت بھوک کی حالت میں در آنحالیکہ گناہ (نافرمانی) کی طرف مائل نہ ہو (اور ان محرمات کا استعمال طاعت حکم الہی میں کرے) تو بالیقین اللہ تعالی بہت ہی بخشنے والے اور نہایت مہربان ہیں۔

یہی وہ آیت کریمہ ہے جس سے ضرورت کی حقیقت اور اس کی تعریف سمجھ میں آتی ہے۔

ضرورت کی تعریف :

الضرورۃ ۔ اصطلاحا مشتقۃ من الضرر و ھو النازل مما لا مدفع لہ و ایضا ما لا یفتقر الی نظر و استدلال حیث تعلمہ العامۃ (قواعدالفقہ صفحہ ۳۵)

ضرورت یہ لفظ ضرر سے مشتق ہے' اصطلاحا ضرورت اس نازلہ کو کہتے ہیں جس کا دفعیہ نہ ہو سکے' اور ضرورت ایک دوسرے معنی میں بھی مستعمل ہے یعنی بدیہی چیز جس کو عام آدمی بھی سمجھ لے اور اس کے سمجھنے سمجھانے میں کسی غور و فکر اور دلیل ڈھونڈنے کی ضرورت نہ ہو۔

الحاجۃ اصطلاحا ما یفتقر الانسان الیہ مع انہ یبقی بدونہ و الضرورۃ ما لابد لہ فی بقائہ و الفضول بخلافھا (قواعدالفقہ صفحہ ۲۵)

حاجت اصطلاح میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کا آدمی محتاج ہو لیکن اس کے بغیر باقی رہ سکتا ہے' اور ضرورت وہ چیز ہے جو انسان کی بقاء کے لئے ضروری ہو اور فضول اس کے خلاف ہے۔

اور علامہ حموی نے ابن نجیم کی الاشباہ والنظائر کے حاشیہ میں فتح القدیر سے یوں تشریح نقل کی ہے :

فرماتے ہیں اس مقام پر پانچ درجے ہیں۔ ضرورت' حاجت' منفعت' زینت اور فضول' ضرورت۔ انسان کا اس حد پر پہنچ جانا کہ اگر ممنوعہ کو نہ کھائے تو ہلاک ہو جائے گا جب کہ وہ ہلاکت کے قریب پہنچ بھی چکا ہو اور یہ حالت حرام کے استعمال کو جائز کر دیتی ہے۔ اور حاجت کی مثال وہ بھوکا آدمی ہے جو کھانے کی چیز نہ پاسکے تو ہلاک تو نہیں ہو گا لیکن سخت محنت و تکلیف جھیلنا پڑے گی اور یہ (حالت) حرام کو جائز نہیں کرتی۔ ہاں روزہ کو توڑنے کی اجازت دیتی ہے' اور منفعت جیسے کوئی شخص گیہوں کی روٹی کی اور بکری کے گوشت کی خواہش رکھتا ہو اور مرغن غذاؤں کی خواہش کرے۔ اور زینت جیسے کہ مٹھائی اور شکر کا خواہشمند۔ اور فضول حرام و مشتبہ اشیاء کو کھا پی لینے میں جری ہو جانا اور گنجائش نکال لینا (حاشیہ حموی الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۱۷۷)

ضرورت کی عام فہم تعریف :

ظاہر بات ہے کہ مذکورہ تعریفات میں کچھ تشنگی اور ایجاز محسوس ہوتا ہے اس لئے حضرت علامہ حموی کی پیش کردہ تعریف اور آیات کریمہ سے ماخوذ مفہوم کو عام فہم انداز میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے۔

ضرورت ایسی حالت ہے جو مکلف شخص کو درپیش ہوتی ہے جس کی وجہ سے منہیات کے ارتکاب پر جان لیوا مشقت واقعی فی الحال کی بناء پر مجبور ہو جاتا ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ احکام شرع میں سہولت و رخصت کو چاہتی ہے اور حرام قطعی اور دیگر محظورات کو مباح کر دیتی ہے۔

حاجت ایک حالت ہے کہ انسان مکلف پر طاری ہو کر حکم شرعی کو بجالانے سے مانع بن جاتی ہے' مشقت شدیدہ غیر مہلکہ فی الحال کی

وجہ ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ سہولت و رخصت کو چاہتی ہے اور ممنوعات شرعیہ کو مباح کردیتی ہے' جیسے رمضان مبارک کا روزہ شدید بھوک میں جو جان لیوا نہ ہو توڑ دینا۔

منفعت اس حالت کو کہتے ہیں کہ انسان مقوی عمدہ غذاؤں اور بیش بہا لباس کی خواہش کرے' اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے مطابق عمل جائز ہے۔

زینت وہ حالت جس میں انسان من چاہی لذیذ ماکولات و میوہ جات اور آرائش کے لباس اور زیورات کی خواہش کرے جو ضروری غذاؤں اور ملابس سے زائد ہوں۔

اس کا حکم یہ ہے کہ عندالشرع ناپسندیدہ ہے۔ اس کے مطابق عمل مکروہ تنزیہی ہے۔

فضول۔ وہ حالت ہے جس میں انسان راحت کے اسباب کو اختیار کرنے میں حرام اور مشتبہ چیزوں سے بے پرواہ ہو کر پھیل پڑتا ہے' یہ حالت عندالشرع بری اور قابل مذمت ہے اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے' واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

ضرورت کی حقیقت :

مذکورہ تعریفات سے واضح ہوتا ہے کہ ضرورت کی حالت میں اصل موثر مشقت ہے' جس قدر مشقت شدید ہوگی اسی قدر تخفیف و ترخیص بھی زیادہ ہوگی' اور اسی بنیاد پر حاجت وغیرہ کے درجات اور اس کے بقدر تیسیر اپنے مواقع میں ثابت ہوتی ہے' کیونکہ شریعت اسلامیہ میں یسر کو ملحوظ رکھا گیا ہے' اسی کے پیش نظر یہ اصول مستنبط ہوئے ہیں۔ **المشقۃ تجلب التیسیر۔ والضرر یزال' والحرج مدفوع**۔ مشقت تسہیل اور یسر کے حصول کا سبب ہے' ضرر اور نقصان کا ازالہ مطلوب ہے' حرج اور ضیق و تنگی کا دفعیہ منظور ہے۔

ان مذکورہ بالا دو اصول سے ایک تیسرا اصول مستخرج ہوا ہے وہ یہ ہے "**الضرورات تبیح المحظورات**" مجبوریاں ممنوعات شرعیہ کی اجازت دے دیتی ہیں۔

اقسام مشقت اور ان کے نتائج :

مشقتوں سے رخصتیں اور سہولت عبادات اور غیر عبادات میں حاصل ہوتی ہیں' مشقت کی تین قسمیں ہیں : مشقت عظیمہ' مشقت متوسط' مشقت ادنیٰ۔

پھر عبادات و غیر عبادات میں ان تینوں اقسام میں بھی کچھ درجات متفاوتہ قائم ہوتے ہیں۔

مشقت عظیمہ۔ وہ مشقت جس میں جان کا خطرہ یا اعضاء جسمانی یا اس کے منافع کے تلف و ضیاع کا خطرہ ہو۔

مشقت متوسط۔ جس میں زیادت مرض یا شفاء میں دیر لگنے کا خطرہ ہو۔

مشقت ادنی۔ جس میں مذکورہ بالا خطرہ نہ ہو محض تکلیف اور مزاج کا تغیر ہو۔

مشقت ادنی' اور اصل مشقت (جو عبادات میں رہتی ہیں عبادات جن سے خالی نہیں رہتی ہیں) کسی تخفیف و رخصت کا سبب نہیں ہے' مشقت ادنی عارضی جیسے بخار' سر کا درد' بدن میں معمولی درد و تکلیف سے فرائض و واجبات میں تخفیف نہیں ہوتی ہے' اسی طرح ہر عبادت کی اصل مشقت جیسے غسل و وضو میں سردی لگنا (ٹھنڈک) گرمی میں روزہ کی شدت' حج و جہاد میں مشقت سفر' کہ عام طور پر حج و جہاد کے لئے مشقت سفر برداشت کرنا ہوتی ہے' لیکن یہ مشقت حج و جہاد کے اندر رکھی تخفیف کا سبب نہیں ہے' اسی طرح حد جرم کی تکلیف' زنا میں رجم' مختلف مجرموں کو قتل کی سزا' یہ مشقتوں سے خالی نہیں ہے بلکہ ان میں مشقت مطلوب ہے اس لئے نفس مشقت ان مواقع میں تخفیف کا سبب نہیں ہے۔

اسباب تخفیف :

جن مواقع میں مشقت عظیمہ یا متوسط کا وجود ہوتا ہے ان مواقع کو اسباب تخفیف کہا جاتا ہے' اسباب تخفیف سات ہیں :

پہلا سبب' سفر ہے جو خود مشقت کے قائم مقام ہے۔ سفر کی دو قسمیں ہیں' پہلا وہ سفر شرعی جو تین دن تین رات اور آج کل ۷۷ کلو میٹر کا ہوتا ہے' سفر شرعی کے ساتھ جو تخفیفات متعلق ہوتی ہیں وہ یہ ہیں :

قصر صلوۃ' افطار روزہ (روزہ نہ رکھنا) ایک دن اور رات سے زائد موزوں پر مسح کی اجازت۔ اور قربانی کا سقوط وغیرہ۔

دوسرا وہ سفر جو شرعی مسافت سے کم ہو' مسافت طویلہ جس میں نہ ہو' اس کے ساتھ بھی بقدر مشقت کچھ تخفیفات متعلق ہیں اگرچہ یہ مشقت متوسط کا اعلی درجہ نہیں ہے پھر بھی موجب تخفیف ہے' جیسے عیدین اور جمعہ و جماعت کا ترک' سواری پر نفل کی اجازت' تیمم کا جائز ہونا' سفر میں معیت کے لئے بین الازواج قرعہ اندازی کرنا۔

دوسرا سبب : تخفیف مرض ہے جس کے تحت متعدد تخفیفات ہیں جیسے جان یا عضو کی ہلاکت یا مرض میں اضافہ اور شفاء میں تاخیر کا اندیشہ ہو تو تیمم کا جواز۔ بیٹھ کر یا اشارہ سے نماز' رمضان مبارک میں شیخ فانی کے لئے روزہ کے بجائے فدیہ کا کافی ہونا۔ محظورات احرام کی فدیہ کے ساتھ اباحت' دچھو لگ جائے تو لقمہ کو بذریعہ شراب اتارنے کا جواز' طبیب کے لئے مستور اعضاء پر نظر کا جواز' اور تداوی بالنجاسات وبالخمر کا جواز علی اختلاف القولین۔

یہ سب تخفیفات مشقت عظیمہ اور متوسط کے متفاوت درجات کے تحت آتی ہیں اور طہارت' عبادت' نماز' روزہ' حج سے متعلق ہیں اور تداوی سے متعلق بھی ہیں' بعض ضرورت کی بنیاد پر اور بعض حاجت کی بنیاد پر حاصل ہو رہی ہیں۔

تیسرا سبب : اکراہ ہے جس کی تفاصیل مشہور ہیں اور آئندہ کچھ اہم مسائل کا تذکرہ آئے گا انشاء اللہ

چوتھا سبب : نسیان ہے ضرورت کے وقت کسی چیز کا ذہن میں نہ آنا۔ عبادات میں نسیان کی وجہ سے تخفیف آتی ہے۔ حقوق اللہ میں کم از کم گناہ ساقط ہو جاتا ہے' حقوق العباد میں نسیان کو عذر قرار نہیں دیا گیا ہے اگر بھول سے کسی کا مال ضائع کر دیا تو ضمان لازم

ہوتا ہے۔

حقوق اللہ میں نسیان کہیں مسقط حکم ہوتا ہے کہیں مسقط حکم نہیں ہوتا' جیسے نمازی کھانا کھانے لگے تو نماز فاسد ہو جائے گی اگرچہ نسیان ہو کیونکہ ایسی حالت میں نسیان کا کوئی سبب نہیں بلکہ نماز کی ہیئت گذائی مذکر ہے کہ نماز پڑھ رہا ہے ہاں قعدہ اولی میں سلام پھیر دینا مفسد نہیں ہے' اس لئے کہ قعدہ کی ہیئت سلام کا موقع ہے تو نسیان کا داعی موجود ہے' جیسے روزہ دار کا بھول سے کھا پی لینا روزہ کے لئے مفسد نہیں ہے حکم ساقط ہو جاتا ہے' اور ذبیحہ پر تسمیہ اگر نسیاناً چھوٹ جائے تو حکم ساقط ہو جاتا ہے اور ذبیحہ حلال ہو جاتا ہے کیونکہ حالت ذبح خلاف مزاج اور ہیبت و خوف کی حالت ہے' طبیعت اس سے گھبرائی ہے' دل مرعوب ہوتا ہے تو غفلت ہو جاتی ہے۔

چند مسائل ایسے ہیں عبادات میں کہ جہاں نسیان عفو نہیں ہے۔

اگر محدث بعض اعضاء کا دھونا بھول جائے' فرض نماز میں بھول سے خود کو قیام سے عاجز سمجھ کر بیٹھ کر نماز پڑھی حالانکہ قیام سے عاجز نہ رہا تھا تو نماز درست نہ ہو گی۔ کفارہ میں رقبہ کو بھول کر روزہ رکھ لئے پھر یاد آیا کہ رقبہ ہے تو کفارہ ادا نہ ہوا۔ اگر ناپاک پانی سے بھول کر وضو کر لیا تو معاف نہیں ہے' ایسے ہی محظورات احرام کو نسیان میں کر لیا تو جنایت کا صدقہ یا ہدی وغیرہ ساقط نہ ہو گی۔ واللہ اعلم بالصواب (حاشیہ حموی الاشباہ جلد ا صفحہ ۲۴۵)

پانچواں سبب : جہالت ہے' جہالت کی وجہ سے بھی کچھ **تخفیفات** حاصل ہوتی ہیں۔

چھٹا سبب : عسر اور عموم بلوی ہے' عام ابتلاء جو غیر اختیاری اسباب کے ماتحت پیش آ جائے اس کی بنیاد پر کثیر **تخفیفات** ہیں اور دین کے ہر شعبہ میں ہیں' چند مثالیں پیش ہیں۔

راستہ کا کیچڑ : **و الصحیح انہ ان کان فیہ من النجاسۃ فھو نجس والا فلا کما فی السراج۔ و فی البزازیۃ مشی فی طین فاصابہ لا یجب فی الحکم غسلہ مالم یتبین فیہ اثر النجاسۃ والاحتیاط فی الصلاۃ غسلہ (حموی جلد-ا صفحہ ۲۴۸)**

بچوں کا منہ۔ پاک ہے (بچوں کو تے بھی ہوتی ہے' بچہ کوئی بھی چیز منہ میں رکھ لیتا ہے۔ نجاست نظر نہیں آتی)۔

گوبر کا غبار (اڑ کر کپڑوں پر' فرش پر' جسم پر لگ جاتا ہے پھر پانی لگ جانے سے تر ہو کر محل غبار ناپاک ہو جانا چاہئے لیکن عام ابتلاء کی وجہ سے معفو عنہ قرار دیا گیا) بچوں کے لئے قرآن کریم کو بے وضو چھونا تعلیم کی حاجت کی بناء پر جائز ہے۔ **مشقت نزع سے بچنے** کے لئے حالت اقامت میں موزہ پر مسح جائز ہے' یہ طہارت کے سلسلہ کی **تخفیفات** ہیں۔

شہر سے باہر نفل نماز سواری پر جائز ہے' موسم گرما میں ظہر کے لئے ابراد کا حکم۔ سخت بارش کی وجہ سے **جماعت کا ترک** اور اعذار مشہورہ کیچڑ وغیرہ کی وجہ سے جمعہ کی نماز چھوڑ دینا جائز ہے' یہ عبادات کے سلسلہ کی **تخفیفات** ہیں۔

اکل میتہ اور اکل مال غیر مع ضمان البدل بھی عسر کی **تخفیفات** میں شامل ہیں۔

ساتواں سبب : نقص ہے' عقل میں نقصان بھی سبب تخفیف ہے۔ بچہ مکلف نہیں ہے' مجنون مکلف نہیں ہے' عورتوں پر

جہاد' جماعت و جمعہ اور جزیہ عائد نہیں ہوتا' ریشمی لباس اور سونا چاندی کے زیورات ان کے لئے جائز ہیں۔ (الاشباہ والنظائر)۔

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں احکام شرع کے مقابلہ میں مکلفین پر مشقت یا ضعف طاری ہوتا ہے وہاں کسی نہ کسی درجہ میں تخفیف آتی ہے' خواہ مشقت بدرجہ ضرورت ہو یا بدرجہ حاجت۔ اور پھر حاجت کے جس درجہ میں بقدر درجہ رخصت حاصل ہوتی ہے۔

عموم بلوئ :

جیسے کہ اسباب تخفیف کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ عموم بلوی بھی اسباب تخفیف میں شامل ہے اور حاجت ہی کے درجات میں اس کا شمار ہے' وہ جدا مستقل کوئی سبب نہیں ہے۔

تعریف : کسی ممنوع چیز کے لئے ایسے غیر اختیاری اسباب و حالات کا پیدا ہو جانا جس سے اس شئی ممنوع میں ابتلاء عام ہو جائے اور اس سے احتراز میں مشقت عظیم ہو عموم بلوی کہلاتا ہے' جیسے ضرورت مشقت شدیدہ کا مقتضی ہے' ایسے ہی عموم بلوی بھی مشقت ہی کا مقتضی ہے' اس لئے ضرورت و حاجت سے الگ جنس نہیں ہے بلکہ حاجت ہی کی ایک نوع ہے۔

جیسے معذور کی نجاست کہ جب بھی وضو کرتا ہے پھر خارج ہوتی ہے تو ایسی مشقت شدیدہ کی بناء پر اسی حالت میں نماز کی اباحت ثابت ہو جاتی ہے' کپڑوں میں پسوؤں اور کھٹملوں کا خون اگرچہ کثیر ہو جائے' بلی کا پیشاب پانی کے برتنوں کے سوا (کپڑوں' فرش وغیرہ) میں معاف ہے' پانی کے برتنوں کو ڈھانپ کر رکھنے کی عادت ہے اور کوئی دقت بھی نہیں ہے اسی طرح چمگادڑ کے پیشاب کو معاف رکھا گیا ہے' نجاست کی بھاپ کو معاف رکھا گیا ہے' راستہ پر پانی کا چھڑکاؤ ہوا جب تک یقین نجاست نہیں ہے پاک ہے۔

سواری سے قبل سواری کے جانور کو نہلانا ضروری نہیں ہے' وغیرہ مختلف امثلہ ہیں جس سے عموم بلوی اور حاجت میں مناسبت معلوم ہوتی ہے۔

حاجت :

حاجت میں مشقت اگرچہ ضرورت کے مقابلہ میں کم ہے اور بعض مواقع میں تو مشقت بہت کم ہوتی ہے پھر بھی تخفیف آجاتی ہے' جیسے گذشتہ مثالوں سے معلوم ہوا کہ شہر سے باہر نفل نماز سواری پر جائز ہے' سخت بارش اور کیچڑ وغیرہ اعذار مشہورہ سے ترک جمعہ و جماعت جائز ہے۔

ضرورت میں درجہ اضطرار ہوتا ہے لیکن حاجت کہیں ضرورت کے درجہ میں آکر ضرورت کے حکم و تخفیف کو ثابت کر دیتی ہے اگرچہ اضطرار کی کیفیات نہ ہو' انفرادی معاملات میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں اور اجتماعی معاملات میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں۔

حمام میں اجرت کے ساتھ نہانا جائز ہے حالانکہ پانی کے استعمال اور وقت کی جہالت مانع ہے پھر بھی عمومی حاجت کی وجہ سے بیوع کے عام اصول سے اس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔

اہل بخارا پر کثرت دیون کی وجہ سے ان کے لئے بیع الوفاء کو جائز قرار دیا گیا' عامۃ الناس کی حاجت کو پیش نظر رکھا گیا' اسی طرح محتاج کے لئے ربح کی ادائیگی کے ساتھ قرض کو جائز قرار دیا گیا اگرچہ حاجت درجہ اضطرار میں نہیں ہے' اس کی صورت یہ ہے کہ مثلا دس روپے قرض دیئے اور مقرض کے لئے ہر دن کچھ نفع مقرر کردیا گیا (الاشباہ) ایسے ہی غرباء کی عمومی حاجت کے لئے بیع سلم جو درحقیقت بیع معدوم ہے' خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا' استصناع کو بھی حاجت ہی جائز قرار دیا گیا ہے۔

مکانات وغیرہ کو کرایہ پر لینا ایک عموی حاجت ہے اضطرار کے درجہ کی ضرورت نہیں ہے لیکن خلاف قیاس ہونے کے باوجود جائز قرار دیا گیا ہے' اسی لئے گھر کے بدلہ گھر کا اجارہ جائز نہیں ہے کیونکہ دونوں کی منفعت ہم جنس ہونے کی وجہ سے تبادلہ منفعت کی حاجت نہیں ہے۔ (الاشباہ)

ضرورت وحاجت کا اعتبار :

ضرورت و حاجت کا اعتبار اور اس کی تاثیر کوئی بھی موقع پر ثابت و ظاہر ہو سکتی ہے اس کے لئے کوئی تحدید نہیں ہے۔ جیسے کہ گذشتہ تشریحات و امثلہ سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ضرورت کا اعتبار ہر شعبہ میں ہوا ہے جہاں بھی ضرورت و حاجت متحقق ہوگی' اس کی تاثیر ظاہر ہوگی یہ تاثیر کہیں رفع اثم کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے کہیں رفع حکم کی صورت میں' کہیں منہی عنہ کی اباحت کی صورت میں اور کہیں ارتکاب منہی عنہ کے وجوب یا استحباب کی صورت میں' کہیں رخصت کی صورت میں اباحت ہوتی ہے اور کہیں عزیمت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جو امثلہ گذشتہ میں غور کرنے سے اور آئندہ ابحاث سے معلوم وواضح ہوتا ہے۔

حقوق العباد و حقوق اللہ میں بھی حاجت کا اعتبار ہوا ہے انفرادی یا اجتماعی دونوں صورتوں میں۔ چنانچہ مظلوم کے لئے ظالم کی غیبت' معاملات میں دفع ظلم کے لئے یا استیفاء حق کے لئے رشوت دینا من وجہ انفرادی حاجت ہے' اپنے نفقہ واجبہ کو شوہر کے مال سے بلا اجازت وصول کرلینا جب کہ شوہر مانع یا بخیل ہو جائز ہے' اپنے حق کی جنس پر قدرت ہو تو حق وصول کرلینے کا اختیار ملتا ہے وغیرہ۔

اس لئے ضرورت کا اعتبار جہاں بھی اضطرار متحقق ہو جائے کیا جاسکتا ہے' چنانچہ حضرت باری عزاسمہ کا ارشاد ہے "**فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم**" جو شخص مجبور ہو جائے سخت بھوک کی حالت میں اور حال یہ ہو کہ گناہ کی طرف اس کا جھکاؤ نہیں ہے (بہانہ اضطرار نہیں ہے) تو ان محرمات کے استعمال کی اجازت ہے۔ تو اللہ تعالی بہت بخشش والے مہربان ہیں' اور ارشاد باری ہے "**فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ**" (**سورہ بقرہ پ۲**) پس جو مجبور ہو جائے (ان محرمات کے استعمال پر) در آنحالیکہ طالب لذت نہ ہو اور حد سے متجاوز نہ ہو تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ اور ارشاد باری تعالی ہے "**وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ**" (**سورہ انعام پ۸**) اور اللہ تعالے نے تم پر محرمات کی تفصیل کردی مگر جن محرمات کے استعمال پر تم مجبور ہو جاؤ تو وہ جائز ہے۔

حضرت ابوبکر جصاص رازی رحمہ اللہ علیہ ان آیات کریمہ کے ماتحت تحریر فرماتے ہیں :

اللہ تعالی نے ان آیات کریمہ میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور بعض آیات میں وجود ضرورت پر اباحت کا حکم مطلقا بلا کسی شرط و

صف کے دیا ہے'' وہ آیت یہ ہے ''وقد فصل لکم''--- تو اس اطلاق کا تقاضہ ہے کہ جہاں بھی ضرورت متحقق ہو جائے ہر حال میں اباحت کا حکم ثابت ہو گا۔ (احکام القرآن جلد ا صفحہ ۱۴۹)

ضرورت کے وقت اکل میتہ کا حکم :

ضرورت میں اضطرار کی حالت ہوتی ہے' اس لئے محرمات کی اباحت ثابت ہوتی ہے' کیونکہ آیات کریمہ میں استثناء آیا ہے اور استثناء میں اصل اتصال ہے اس لئے جب حرمت سے استثناء ہوتا ہے تو اباحت ثابت ہوتی ہے چنانچہ حالت اضطرار میں اکل میتہ مباح ہو جاتا ہے اور اس کا استعمال واجب ہو جاتا ہے کیونکہ حرمت مرتفع ہو گئی ہے تو میتہ ایسی حالت میں بمنزلہ طعام حلال ہے' مخمصہ کی حالت میں استعمال لازم ہے یہ متفق علیہ مسئلہ ہے۔

البتہ اکراہ ملجی (کامل) کی صورت میں جہاں اضطرار متحقق ہو جاتا ہے تو اکل میتہ مباح ہو جاتا ہے یا صرف رخصت ثابت ہوتی ہے؟ اس میں اختلاف ہے' حضرت امام ابو یوسف کا ایک قول ہے کہ نہ کھا کر جان دے دینا عزیمت ہے اور کھا لینا رخصت ہے' عزیمت پر عمل کرنے میں ماجور ہو گا' حضرت عطا کا بھی یہی قول ہے لیکن جمہور احناف کا قول یہ ہے کہ اکراہ علی العینہ کی صورت میں بھی حرمت مرتفع ہو جاتی ہے اور اباحت ثابت ہو جاتی ہے اور جہاں بھی ضرورت کا تحقق ہو جائے گا تو حرمت مرتفع ہو جائے گی' جیسے حضرت علامہ جصاص رازی علیہ الرحمہ کے حوالہ سے واضح ہوا ہے اس لئے نہ کھا کر جان دینے سے گنہ گار ہو گا۔ اور خود کشی کا مرتکب ہو گا کیونکہ ارشاد باری ہے ''لا تقتلوا انفسکم'' (سورہ نساء) اور آیت کریمہ ''الا ما اضطررتم الیہ'' میں تحریم سے استثناء ہوا ہے اور تحریم سے استثناء اباحت ہے۔

لیکن اکراہ کی صورت میں کفر کی اباحت ثابت نہیں ہوتی بلکہ صرف کلمہ کفر کو زبان پر جاری کرنے کی (بولنے) کی رخصت ملتی ہے بشرطیکہ قلب ایمان پر برقرار ہو۔ اکراہ علی ا لکفر کی صورت میں مکرہ کلمہ کفر کہنے پر مصر رہا تو عزیمت پر عامل ہو گا اس لئے ماجور ہو گا اور یہ افضل ہے' اگر زبان سے کلمہ کفر ادا کیا تو رخصت پر عامل ہو گا۔

رہی یہ بات کہ اجراء کلمہ کفر کی صورت میں رفع اثم ہو گا یا نہیں' اس بارے میں حتمی فیصلہ تو نہیں ہے لیکن ''کتاب السیر'' میں حضرت امام محمد رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں ''خفت ان یاثم'' مجھے اندیشہ ہے کہ گنہ گار ہو گا۔

فرماتے ہیں :

ہم یوں کہتے ہیں کہ حرمت' ضرورت کے وقت زائل ہو جاتی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے موضع ضرورت کو مستثنیٰ رکھا ہے اپنے اس ارشاد میں ''الا ما اضطررتم الیہ'' اور تحریم سے استثناء اباحت ہے اور حرمت کے زوال کے بعد میتہ طعام حلال و شراب حلال کے حکم میں آجاتا ہے' تو اگر اس کو کھانے سے باز رہے گا اور مر جائے گا تو گنہ گار ہو گا بخلاف کفر کے' اس لئے کہ وہاں حرمت ختم نہیں ہوتی بلکہ صرف رخصت ہے کلمہ کفر کے اجراء کی زبان پر قلب کے ایمان پر برقرار رہنے کے ساتھ' اس لئے اجراء سے باز رہ کر وہ

عزیمت پر عامل ہوگا اور اجراء کی صورت میں رخصت پر عامل ہوگا اور عزیمت کو اختیار کرنا افضل ہے۔

رخصت پر عمل کی صورت میں اجراء کلمۃ الکفر سے گنہ گار ہوگا یا نہیں' اس بارے میں حضرت علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمد نے کتاب میں عامل بالرخصۃ کو مطلقاً گنہ گار تو قرار نہیں دیا لیکن یوں فرمایا کہ مجھے اندیشہ ہے کہ گنہ گار ہوگا۔

فرماتے ہیں کہ مبتلی بالمخمصہ اور مکرہ میں فرق ہے۔ اس لئے کہ مبتلی بالمخمصہ میں جو عذر پیش آیا ہے اس میں بندوں کے فعل کا دخل نہیں ہے' اور اکراہ کی صورت میں ہلاکت کا اندیشہ فعل عباد کی وجہ سے پیدا ہوا ہے' اور حقوق اللہ میں وہ حالت جس میں فعل عباد کو دخل ہو' اس حالت کے برابر نہیں ہو سکتی جس میں فعل عباد کو دخل نہ ہو۔ دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ اجراء کلمہ کفر نہ کرکے دین میں ثابت قدمی اور استقلال کا ثبوت ہوتا ہے اور مشرکین کو غیظ دلانا مقصود ہوتا ہے (جس میں دین کی حمایت اور عظمت ظاہر ہوتی ہے) اس لئے باعث اجر ہوتا ہے' اور مخمصہ کی حالت میں یہ بات نہیں ہوتی (بلکہ اپنے نفس پر زیادتی ہوتی ہے) اس لئے اکراہ کی صورت میں رخصت ثابت ہوتی ہے اور اس لئے اجراء کلمہ کفر کرنے سے اندیشہ گناہ رہتا ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ ابن عابدین شامی نے اس فرق کی وضاحت یوں فرمائی ہے :

صاحب درمختار نے لفظ محرم لکھ کر یہ بتلایا کہ مکرہ علی اکل المیتہ اور مکرہ علی الکفر میں فرق ہے۔ مکرہ علی الکفر کے لئے اجراء کلمہ کفر حرام ہے اگر زبان کو اس نے کلمہ کفریہ سے پاک رکھا اور جان دیدی تو اجر ملے گا' اور اکراہ علی اکل المیتہ کی صورت میں میتہ مباح ہوجاتا ہے اس لئے ترک اکل میتہ میں جان دی تو گنہ گار ہوگا۔

علامہ شامی دونوں میں فرق کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر یہ اشکال ہو کہ حالت ضرورت میں جس طرح استثناء ہوا ہے اسی طرح حالت اکراہ میں بھی استثناء موجود ہے' پھر دونوں کا حکم کیوں یکساں نہیں ہے' تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ **"الا ما اضطررتم"** میں استثناء حرمت سے ہوا ہے اس لئے اباحت ثابت ہوتی ہے' رخصت نہیں ہے۔

اور اکراہ علی الکفر کے بارے میں آیت کریمہ میں استثناء حرمت سے نہیں ہوا لفظ غضب سے استثناء ہوا ہے' اور غضب کے انتفاء سے حرمت کی نفی لازم نہیں آتی اس لئے رخصت ثابت ہوگی' اباحت نہیں ہوگی۔

جس کی تشریح یہ ہے کہ **علامہ زمخشری** نے تفسیر کشاف میں فرمایا ہے:

من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان و لکن من شرح بالکفر صدرا فعلیھم غضب من اللہ۔
(سورۃ النحل پ۔ ۱۴)

من کفر باللہ من بعد ایمانہ۔ جملہ شرطیہ مبتداء ہے اور اس کی جزاء خبر محذوف ہے **فعلیھم غضب من اللہ** یعنی جو شخص اللہ عزوجل پر ایمان لانے کے بعد کافر ہوا اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہے' اور **الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان' فلیس علیہ غضب'** مگر وہ شخص جس پر کفر کے لئے جبر ہوا تو اس پر غضب نہیں۔ "من اکرہ الخ" دوسرا جملہ شرطیہ مبتداء ہے اور اس کی خبر محذوف "فلیس علیہ" غضب ہے' جو پہلے شرطیہ کی خبر سے استثناء کی صورت میں مفہوم ہوتی ہے اور **و لکن من شرح بالکفر صدرا فعلیھم غضب من اللہ۔**

استدراک ہے' اور من شرح بالکفر صدرا کی خبر' کیونکہ "من کفر باللہ" کی خبر پر قرینہ ہے اور دال ہے۔ اس لئے "من کفر" کی خبر کو محذوف کردیا گیا ہے۔ (رد المحتار جلد۱ صفحہ ۱۳۵)

خلاصہ یہ ہے کہ مخمصہ کے اضطرار میں کوئی واسطہ نہیں ہے اور استثناء بھی حرمت سے ہوا ہے اس لئے اباحت ثابت ہوتی ہے اور اکل میتہ واجب ہو جاتا ہے اور "اکراہ علی اکل المیتہ" کی صورت میں اضطرار بواسطہ فعل عباد طاری ہوتا ہے' اور آیت کریمہ میں بھی استثناء غضب سے ہو رہا ہے تو اضطرار میں خفت کی وجہ سے کلمہ کفر کی رخصت ثابت ہوتی ہے حرمت کی نفی نہیں ہوتی' اس لئے کلمہ کفر کا اجراء واجب نہیں بلکہ ترک اجراء میں اجر ہے۔ واللہ اعلم'

مکرہ علی اکل المیتہ کے لئے میتہ کھانا واجب نہیں ہے :

مکرہ علی الکفر اور مکرہ علی المیتہ میں جو فرق ابھی بیان کیا گیا ہے وہ حتمی نہیں ہے' بلکہ علامہ سرخسی نے فرق کی جو بنیاد مکرہ علی الکفر کے بارے میں بتلائی ہے کہ کلمہ کفر کا ترک ضروری نہیں ہے کیونکہ اس میں ثبات فی الدین اور مشرکین کو غیظ دلانا مقصود ہوتا ہے' یہی بنیاد مشرکین کی طرف سے اکراہ علی المیتہ کی صورت میں بھی ترک میتہ کی رخصت کا باعث بن جاتی ہے۔ چنانچہ صاحب درمختار نے یہ بات لکھی ہے کہ کفار کو تاو پیچ ولانے کے غرض سے اگر میتہ کو نہ کھا کر جان دی تو گنہگار نہ ہوگا۔

حضرت علامہ شامی نے اس کے تحت لکھا ہے کہ صاحب درمختار نے اس کا کوئی حوالہ پیش نہیں کیا ہے اور تلاش بسیار کے باوجود فروع و اصول کی کتب میں یہ جزئیہ نہ ملا۔ پھر ایک عرصہ کے بعد صاحب ہدایہ کی کتاب النوازل میں یہ جزئیہ ملا۔ الحمداللہ (شامی جلد ۶ صفحہ ۱۳۴)

حنابلہ کے یہاں بھی اکل میتہ کی رخصت ہے۔ اکراہ کی حالت میں اکل میتہ واجب نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اپنی کتاب "المغنی" میں اس پر بحث فرمائی ہے بلکہ حنابلہ کے یہاں ایک قول مطلقاً مضطر پر اکل میتہ واجب نہ ہونے کا ہے اور ابن قدامہ کا رجحان اسی طرف ہے' فرماتے ہیں :

دوسرا قول یہ ہے کہ مضطر پر اکل میتہ لازم نہیں ہے اس لئے کہ عبداللہ ابن حذافہ السہمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی سے مروی ہے کہ روم کے سردار نے ان کو ایک گھر میں قید کردیا اور ان کے پاس پانی میں شراب کی آمیزش کردی اور خنزیر کا گوشت لٹکادیا' تین دن تک یہ حالت رہی مگر آپ نے کچھ نہ کھایا' پیا' یہاں تک کہ آپ کا سر بھوک و پیاس سے جھک گیا اور ان لوگوں کو آپ کی موت کا اندیشہ ہوگیا تو قید خانہ سے نکالا تو حضرت عبداللہؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اضطرار کی وجہ سے یہ میرے لئے حلال کردیا تھا۔ لیکن میں تجھے دین اسلام کی ہنسی اڑانے کا موقع دینا نہیں چاہتا تھا۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اکل میتہ کی اباحت بھی رخصت ہے' اس لئے دیگر رخصتوں کی طرح مضطر پر واجب نہیں ہے' اور اس بناء پر بھی اس کا مقصد ناپاک شئی سے احتراز اور عزیمت پر عمل ہے اور کبھی دل میتہ کے کھانے پر راضی نہیں ہوتا۔ اس لئے اصل

طعام حلال سے میتہ کی شان جدا ہے۔ (اس لئے طعام حلال کو چھوڑنے کی صورت میں خودکشی کا مرتکب ہوگا اس صورت میں نہیں ہوگا) بہرحال احناف ان دلائل کے پیش نظر مشرکین کو صرف غیظ دلانے کی غرض سے ترک میتہ کی رخصت کے قائل ہوں تو بجا ہے۔ (المغنی جلد ۸ صفحہ ۵۹۶)

تداوی (علاج) کے لئے اور حاجت کے لئے اکل میتہ کا حکم :

یہ اصول تو مسلمہ ہے کہ "الحاجۃ قد تنزل منزلۃ الضرورۃ" کہ کبھی حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو کر ضرورت کا حکم لے لیتی ہے۔ یعنی اضطرار کی حالت نہ ہوتے ہوئے بھی۔ وہ تخفیفات جو اضطراری حالت کے ساتھ مخصوص ہیں حاجت کے درجہ میں ثابت ہو جاتی ہیں جس کی امثلہ پہلے گزری ہیں، جیسے محتاج کے لئے ربح مقرر پر قرض لینا مشقت شدیدہ کی صورت میں، اور اجارہ، بیع سلم، بیع الوفاء، بیع الاستصناع اور دخول حمام وغیرہ کا جواز حاجت کے پیش نظر ہے۔

لیکن حاجت علاج کے لئے اکل میتہ کا جواز مختلف فیہ ہے، حضرت علامہ ابن رشد "بدایۃ المجتہد" میں رقمطراز ہیں:

استعمال محرمات کی اباحت کا ایک سبب تو تغذی ہے کہ جب کوئی بھی شی حلال میسر نہ ہو تو غذاء کے طور پر حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دوسرا سبب طلب شفاء ہے۔ طلب شفاء کے لئے محرمات کے استعمال میں اختلاف ہوا ہے، جنہوں نے جائز کہا ہے انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت عبدالرحمن بن عوف کے لئے خارش کی بناء پر ریشم کی اباحت سے استدلال کیا ہے؟ اور جنہوں نے اختلاف کیا ہے انہوں نے نبی کریمؐ کے ارشاد گرامی "ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیھا" سے استدلال کیا ہے، پھر فرماتے ہیں جو بھی اشیاء محرم مباح ٹھہرتی ہیں خواہ ضرورۃ یا حاجۃ ان میں فرق نہیں ہے، خواہ میتہ ہو یا دوسری محرمات ہوں۔ (بدایۃ المجتہد جلد ۱ صفحہ ۴۷۶)

اس بارے میں حضرت علامہ فخرالدین رازی علیہ الرحمۃ نے اپنی تفسیر کبیر میں بحث فرمائی ہے:

حاجت کی بنیاد پر اکل میتہ کی اجازت دوا کے لئے مختلف فیہ ہے خواہ مستقل میتہ کا استعمال ہو یا دیگر دواؤں کے ساتھ مرکب ہو۔ بعض لوگوں نے اجازت دی ہے اور مباح کہا ہے ان کا استدلال نصاً بھی ہے اور معناً بھی ہے۔ نص کے طور پر حدیث عرنیین کو پیش کرتے ہیں کہ اس میں ابوال ابل اور ان کے دودھ کی اجازت علاج کے لئے دی گئی ہے۔

اور معناً چند وجوہ سے استدلال ہوا ہے۔ اول تریاق، جس میں زہریلے سانپوں کا گوشت استعمال ہوتا ہے طیب سمجھا گیا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ "احل لکم الطیبات" کے بموجب حلال ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ نے جب قدر درہم نجاست کو حاجت کی بنیاد پر معاف قرار دیا ہے اور حضرت امام شافعی نے دم البراغیث کو معاف، تو پھر علاج کی صورت میں معافی کا حکم کیوں نہیں دیتے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اکل میتہ کی اجازت جان کی اصلاح و حفاظت کے لئے دی ہے تو علاج بھی جان کی حفاظت کے

لئے ہی ہوتا ہے تو اس موقعہ پر اجازت ہونا چاہیے' اور کچھ لوگوں نے اکل میتہ کو دواء کے لئے بھی ناجائز کہا ہے ان کا استدلال حضور علیہ السلام کے ارشاد "ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیھم" سے ہے۔

پہلے گروہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث سے گروہ ثانی کا استدلال اس وقت تمام ہو سکتا ہے جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ مریض پر بھی ان اشیاء کا تناول حرام ہے' اور نزاع تو اسی میں ہے کہ مریض کے لئے ان کا استعمال دواء جائز ہے یا نہیں ہے۔

اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج الى تناولها للعلاج۔ اما بانفرادها او بوقوعها فى بعض الادويه المركبته فاباحه بعضهم للنص و المعنى! اما النص فهو انه اباح للعرنيين شرب ابوال الابل و البانها للتداوى' و اما المعنى فمن وجوه الاول ان الترياق الذى جعل فيه لحوم الافاعى مستطاب فوجب ان يحل لقوله تعالى " احل لكم الطيبات'' غايه ما فى هذا الباب ان هذا العموم مخصوص و لكن لا يقدح فى كونه حجته۔ الثانى ان ابا حنيفته لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسه لاجل الحاجه' و الشافعى عن دم البراغيث للحاجه فلم لا يحكمان بالعفو فى هذه الصورة للحاجته۔ الثالث ان الله اباح اكل الميته لمصلحة النفس لكذا ههنا و من الناس من حرمه و احتج لقوله عليه السلام ان الله لم يجعل شفاء امتى فيما حرم عليهم و اجاب الاولون بان التمسک بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله و النزاع ليس الا فيه۔ (تفسير كبير جلد۔ ۵ صفحه۔ ۲۷)

امام رازی علیہ الرحمتہ کا رجحان یہ ہے کہ حاجت کے پیش نظر محرمات سے تداوی کی اجازت ہونا چاہیے کیونکہ ابتلاء عام ہے' جس طرح نجاست میں ابتلاء عام کی وجہ سے قدر درہم معفوعنہ ہے اور جس طرح تداوی کے لئے نجاست کا استعمال جائز ہے' اسی طرح میتہ اور لحم خنزیر کا استعمال بھی جائز ہونا چاہئے' چنانچہ انہوں نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ اضطرار کی حالت میں میتہ' دم اور لحم خنزیر کا حکم ایک ہی ہے اور حرمت میں سب برابر کا درجہ رکھتے ہیں' جیسے کہ ابن رشد علیہ الرحمتہ سے بھی اس کی صراحت گزر چکی ہے تو اسی طرح حاجت میں بھی سب کا حکم یکساں ہی رہنا چاہیے۔

البتہ احناف کے یہاں اگر مریض اضطرار کی حالت میں ہے کہ ان محرمات کے استعمال کے بغیر اس کی جان محفوظ نہیں رہ سکتی یا کسی عضو کے ناکارہ ہونے کا اندیشہ ہو' اور ان محرمات کے استعمال کے سوا چارہ نہ ہو' کوئی دیگر علاج نہیں ہے' اور اطباء حاذقین فرماتے ہوں کہ فلاں محرم میں اس کی شفاء ہے' تو اگر شفاء محرم میں متعین ہو جاتی ہے تو ان محرمات کی رخصت ثابت ہوتی ہے۔ اس موقعہ پر علامہ شامی نے حموی سے نقل کیا ہے کہ اگر لحم خنزیر شفاء کے لئے متعین ہو جائے تب بھی دواء کے طور پر اس کا استعمال جائز نہیں ہے' لیکن "تقریرات رافعی'' میں شیخ عبدالقادر رافعی فرماتے ہیں کہ شامی نے حموی کا یہ قول حضرت امام صاحب کی حرمت والی روایت کے پیش نظر بیان کیا ہے' ورنہ ضرورت کے موقعہ پر جواز کے قول کے لحاظ سے کسی محرم میں کوئی فرق نہ ہونا چاہیے۔ (تقریرات رافعی جلد ا صفحہ ۳۶)

تداوی بالمحرم عندالاحناف :

رافعی کا یہ کہنا کہ حرمت والی روایت کے پیش نظریہ قول ہے۔ ظاہر ہوتا ہے کہ احناف کے یہاں ضرورت کے درجہ میں بھی مریض کے لئے محرمات کا استعمال دواء مختلف فیہ ہے۔ چنانچہ صاحب درمختار فرماتے ہیں:

تداوی بالمحرم کے بارے میں اختلاف ہے۔ ظاہر مذہب میں ممانعت ہے' جیسے کہ "البحر" کی کتاب الرضاع میں ہے' لیکن مصنف نے وہاں اور یہاں حاوی سے نقل کیا ہے کہ بعض نے کہا ہے کہ رخصت ہے جبکہ شفاء کا یقین (غالب گمان) ہو اور دوسری دواء معلوم نہ ہو' جیسے پیاسے کے لئے شراب کی رخصت ہے اور فتویٰ اسی روایت پر ہے۔

علامہ شامی رقمطراز ہیں: بول ماکول اللحم اگرچہ حضرت امام ابویوسف کے یہاں نجس ہے "استنزهوامن البول" (حدیث) کی وجہ سے لیکن تداوی کے لئے اس کا پینا جائز ہے کیونکہ عرنیین کی روایت میں اجازت دی گئی ہے' اور امام محمد کے یہاں تو بول ماکول اللحم پاک ہے اس لئے جائز ہے' حضرت امام ابوحنیفہ کی جانب سے یہ جواب ہے کہ نبی کریمؐ کو بذریعہ وحی یہ علم تھا کہ عرنیین کی شفاء اس بول میں ہے' اس لئے اجازت دی۔ لیکن دوسروں کے لئے دوسروں کو شفاء کا یقین حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا مدار اطباء کے قول پر ہے اور اطباء کا قول حجت شرعیہ نہیں ہے' ہاں اگر ہلاکت سے بچانے کے لئے حرام بالیقین (قطعی) متعین ہو جائے تو اجازت ہے' جیسے ضرورت کے وقت میتہ اور خمر کی اجازت ہے۔ (شامی جلد ۱ صفحہ ۲۱۰)

بظاہر اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ اطباء کے قول کو حجت شرعیہ اور یقین کا سبب نہیں مانتے اس لئے اجازت نہیں دیتے۔ البتہ اگر یقین قطعی حاصل ہو جائے تو اجازت ہے' لیکن ظاہر بات ہے کہ یقین قطعی تو کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔ مخمصہ کی حالت میں تو بھوک پیاس کا طعام و شراب سے مٹنا ایک سبب قطعی ہے مگر دواء میں شفاء مریض کی قطعیت کا فیصلہ تو ہو ہی نہیں سکتا' اور جب بھی اطباء حذاق کوئی فیصلہ کریں گے تو اس سے ظن غالب ہی حاصل ہوگا۔ اس لئے فقہائے کرام نے اس ظن غالب کو یقین ہی کے درجہ میں رکھا ہے۔ چنانچہ فقہائے کرام کی تصریحات اس پر دال ہیں' خود حضرت علامہ شامی آگے لکھتے ہیں:

نہایہ میں ذخیرہ سے نقل کیا ہے "اگر دوسری دوا معلوم نہ ہو اور حرام میں شفاء کا علم ہو تو علاج جائز ہے" اور بخاری شریف کی روایت "ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم" کے بارے میں خانیہ میں کہا گیا ہے کہ جس میں شفاء ہو تو اس میں حرج نہیں ہے۔ جیسے کہ شراب پیاسے کے لئے ضرورت کے موقعہ پر حلال ہو جاتی ہے۔ صاحب الہدایہ نے بھی تجنیس میں اسی کو مختار کہا ہے' چنانچہ فرماتے ہیں اگر نکسیر پھوٹ جائے اور خون سے سورہ فاتحہ پیشانی اور ناک پر لکھی جائے تو برائے شفاء جائز ہے اور پیشاب سے لکھنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اگر اس میں شفاء معلوم ہو لیکن یہ منقول نہیں ہے' اور یہ جواز اس لئے کہ حرمت استشفاء کے موقعہ پر ساقط ہو جاتی ہے' جیسے کہ خمر اور میتہ بھوکے پیاسے کے لئے مباح ہو جاتی ہے۔ (شامی جلد ۱ صفحہ ۲۱۰)

حاوی قدسی میں ہے :

جب کسی شخص کی ناک سے خون جاری ہو جائے اور بند نہ ہوتا ہو یہاں تک کہ موت کا اندیشہ ہو جائے اور یہ بات معلوم ہو کہ

سورہ فاتحہ یا سورہ اخلاص اس نکسیر کے خون سے پیشانی پر لکھ دیا جائے تو خون بند ہو جائے گا تو اس کی اجازت نہیں دی جائے گی' اور یوں بھی کہا گیا ہے کہ اجازت دیدی جائے گی' جس طرح شراب پینے اور میتہ کھانے کی اجازت حالت مخمصہ میں دیدی جاتی ہے اور یہی فتویٰ ہے۔ (شامی جلد ا صفحہ ۲۱۰)

ظاہر بات ہے کہ اطباء کے قول سے اور مذکورہ صورتوں میں شفاء کا ظن غالب ہی حاصل ہو سکتا ہے اور غلبہ ظن کی صورت میں رخصت ملتی ہے۔

تو خلاصہ یہی نکلا ہے کہ ہلاکت کا اندیشہ ہو تو درجہ ضرورت میں اطباء کے قول سے غلبہ ظن حاصل ہو جائے تو میتہ کے استعمال کی اجازت مل سکتی ہے۔ اس لئے ضرورت کے درجہ میں تو تداوی کے لئے محرمات کا استعمال شفاء کے گمان غالب کی بنیاد پر ہمارے فقہاء کرام میں متفق علیہ کہا جا سکتا ہے۔

البتہ اگر دوسری دوا نہ ہو اور محرمات سے استشفاء میں غلبہ ظن بھی حاصل نہ ہو صرف احتمال قوی ہو تو رخصت مختلف فیہ ہو جائے گی۔ صرف حضرت امام ابو یوسف کے قول پر ایسی حالت میں رخصت رہے گی۔ واللہ اعلم۔

اس پوری تفصیل سے یہ بات تو واضح ہوئی کہ مشقت شدیدہ خطرۂ جان یا ہلاکت عضو کی صورت میں ضرورت کے درجہ میں تداوی بالمحرم جائز ہے۔

التداوی بالمحرم عند الحاجتہ :

لیکن صرف مشقت کی صورت میں جبکہ خطرۂ جان و ہلاکت عضو وغیرہ نہ ہو' حاجت کے درجہ میں جلد طلب شفاء کے لئے یا سہولت کے لئے تداوی بالمحرم کی رخصت ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں علامہ ابن عابدین نے رد المحتار میں صرف اس قدر لکھا ہے تہذیب سے نقل کرتے ہوئے: **وان قال الطبيب يتعجل شفاء ک' فيه وجهان** (شامی جلد ۵ صفحہ ۲۸۸)

(اگر طبیب یہ کہے کہ حرام شی سے شفاء جلد ہوگی تو اس میں دو وجہ ہیں) تو دوسری وجہ کے لحاظ سے حاجت کے درجہ میں بھی تداوی بالمحرم کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔ ایسے ہی مشقت شدیدہ غیر مہلکہ میں بھی حاجت کے درجہ میں استشفاء بالحرام کی رخصت معلوم ہوتی ہے۔ جیسے کہ معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت عبدالرحمن ابن عوفؓ کو خارش کی وجہ سے اور قتال کے موقعہ پر ریشمی کپڑے پہننے کی اجازت نبی کریمؐ نے مرحمت فرمائی ہے اور علامہ ابن نجیم نے بھی حاجت کے تحت خارش اور قتال کے موقعہ پر ریشم کی اجازت کا ذکر کیا ہے (الاشباہ جلد ا صفحہ ۲۵٦)

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ حاجت اور عموم بلویٰ کا لحاظ تخفیفات کے لئے کیا گیا ہے۔ انفرادی ضرورتوں میں بھی' اور اجتماعی ضرورتوں میں بھی' جیسے کہ گذشتہ امثلہ سے معلوم ہوا۔

چند ضروری اصول :

لیکن عموم بلوی اور حاجت کے پیش نظر ترنیس کے اثبات میں چند ضروری اصول پیش نظر رہنا لازمی ہیں :

(۱) المشقة و الحرج انما يعتبر ان في موضع لا نص فيه و اما مع النص بخلافه فلا۔ و لذا قال ابوحنيفة رحمه الله تعالى بحرمه رعي حشيش الحرم و قطعه الا الاذخر۔ و جوز ابويوسف رحمه الله عليه رعيه للحرج۔

مشقت و حرج کا لحاظ اس مقام پر ترنیس کے لئے ہوگا جہاں نص موجود نہ ہو اگر نص موجود ہو نہی کے لئے تو مشقت و حرج کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی لئے حضرت امام ابوحنیفہ نے اذخر کے سوا حرم کی گھاس کو کاٹنے اور چرانے کو حرام کہا ہے اگرچہ حرج ہوتا ہو یا سخت ضرورت ہو۔ حضرت امام ابویوسف نے جائز کہا ہے چرانے کو حرج کے موقعہ پر۔ (الاشباہ و النظائر جلد ا صفحہ ۲۷۲)

(۲) الضرورة تتقدر بقدرها۔ (ضرورت کی حد تک ہی رخصت حاصل ہوگی)۔

(۳) يتحمل الضرر الخاص لاجل دفع ضرر العام۔ و درء المفاسد اولى من جلب المصالح۔

ضرر عام کی مدافعت میں ضرر خاص کو برداشت کرلیا جائے گا اور مفاسد کو دور کرنا مصالح کی تحصیل سے اولی ہے یعنی مقدم ہے۔ پس جبکہ مفسدہ اور مصلحت میں تعارض ہو تو مفسدہ کو دفع کرنا مقدم ہوتا ہے' اکثر طور پر اس لئے کہ شریعت نے مامورات سے زیادہ ممنوعات کو قابل توجہ سمجھا ہے۔ اسی لئے نبی کریمؐ کا ارشاد ہے : جب میں تمہیں کوئی حکم کروں تو تم اپنی استطاعت کے مطابق اس کو بجالاؤ اور جب میں تم کو کسی چیز سے روک دوں تو بس رک جاؤ۔ اور کشف میں ایک حدیث بیان کی ہے' اللہ تعالی کی ممنوعات میں سے ایک ذرہ کو چھوڑنا عبادت ثقلین سے زیادہ فضیلت والا عمل ہے۔ اسی بناء پر دفع مشقت میں ترک واجب تو جائز ہے لیکن ممنوعات کی طرف قدم بڑھانے کو درگزر نہیں کیا جاتا' خصوصا کبائر سے چشم پوشی نہیں ہوتی ہے۔ (الاشباہ والنظائر جلد ا صفحہ ۲۹۰)

خلاصہ مقالہ:

ضرورت : درجہ اضطرار کی حالت

حاجت : اضطرار سے کم درجے کی مشقت جس کے درجات متفاوت ہیں۔

ضرورت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ کہیں حرمت رفع ہوجاتی ہے اور اباحت و حلت کی بناء پر محرم کا استعمال واجب ہوجاتا ہے۔ جیسے مخمصہ میں اکل میتہ' امام ابویوسف کے نزدیک اس صورت میں رخصت ثابت ہوتی ہے۔ عزیمت عدم اکل ہے خصوصا جبکہ اکراہ مشرکین کی حالت ہو۔ رفع اثم ہوتا ہے۔

اور اجراء کلمہ کفر میں بالاتفاق رخصت ثابت ہوتی ہے۔ رفع اثم ہوتا ہے یا نہیں؟ تو اندیشہ اثم غالب ہے۔

حاجت میں رخصت ثابت ہوتی ہے۔ حاجت کے درجات متفاوت ہیں۔ عموم بلوی بھی حاجت ہی کی نوع ہے' عرف ایک مستقل بنیاد ہے۔ استثنائی صورت نہیں ہے۔

مشقت و حرج ضرورت و حاجت کے داعی ہیں۔

ضرورت و حاجت، دین کے جملہ شعبوں میں موثر ہیں' ضرورت میں اضطرار کی حالت معتبر ہے' اور اس حاجت مشقت کے درجات کم و بیش کے لحاظ سے توسع ہے۔

معاملات میں حاجت کا اعتبار ہوا ہے۔ بیع سلم' اجارہ' استصناع' اور بیع الوفاء کی رخصت حاجت کی وجہ سے ملی ہے۔

حاجت حرام قطعی کے لئے مبیح نہیں ہے' ضرورت حرام قطعی کے لئے بھی مبیح ہے' ہاں کبھی حاجت حرام و ممنوع کے لئے مرخص بن جاتی ہے۔

حاجت انفرادی و اجتماعی مشقتوں میں مرخص بنتی ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت سے متعلق جواب

از--- جناب مولانا مفتی عبدالقیوم پالن پوری صاحب
جامعہ نذیریہ کاکوسی گجرات

ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا' یہی صورت اضطرار کی ہے' اسی حالت میں حرام و ممنوع چیز کا استعمال بقدر ضرورت تین شرائط کے ساتھ جائز ہو جاتا ہے۔

اول شرط یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہو کہ حرام کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہے۔

دوسرے یہ کہ یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بنا پر عادتاً" یقینی جیسا ہو۔

تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً" یقینی ہو' اس اضطراری حالت میں بھی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں' مثلاً" ایک شخص کسی کو مجبور کر دے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کر دو' ورنہ میں تمہیں قتل کرتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں' کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے' البتہ اگر دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کرکے اپنی جان بچا لینا جائز ہے' کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے۔ **(الاشباہ و النظائر) جواہر الفقہ ۲ر ۲۸-۳۰-۳۱)**

حاجت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہو گا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہو گی' یہ صورت اضطرار کی نہیں' اس لئے اس کے واسطے روزے' نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی۔ (جواہر الفقہ ۲ر ۲۸)

کیا ایسے حالات میں شرعاً" حرام و نجس دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے؟.... تو اس مسئلہ میں فقہاء امت میں اختلاف ہے' بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال جائز نہیں' مباحات ہی سے علاج کیا جاوے'.... لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک غیر اضطراری حالت میں بھی جب تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہے۔ جب کہ اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہ ہو' شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ ناجائز دوا ہی اس بیماری کا علاج ہے' اور کوئی جائز دواء اس کا بدل نہیں ہو سکتی' اور اس دواء کا اس بیماری کے ازالہ میں موثر و مفید ہونا بھی فی طور پر یقینی ہو۔ (جواہر الفقہ ۲ر ۳۲)

☆ ☆ ☆

جواب متعلق ضرورت

از---جناب مولانا محمد آدم پالن پوری صاحب
جامعہ نذیریہ کاکوسی گجرات

"ضرورت" کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا' یہی اضطرار کی صورت ہے' اسی حالت میں حرام اور ممنوع چیز کا استعمال چند شرائط کے ساتھ جائز ہوتا ہے' اور وہ شرائط یہ ہیں۔
(۱) حرام چیز کا استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہو--(۲) یہ خطرہ موہوم نہ ہو بلکہ یقینی ہو---(۳) اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد علیہ حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً یقینی ہو۔

اس اضطرار کی حالت میں جس میں تینوں شرطیں پائی جاویں باتفاق فقہاء امت استعمال حرام جائز ہوتا ہے بشرطیکہ استعمال بقدر ضرورت ہو' لیکن بعض حرام ایسے اضطرار کی حالت میں بھی جائز نہیں ہوتے' مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کردو ورنہ میں تمہیں قتل کردوں گا تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں' کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے۔ البتہ اگر دوسرے کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جاوے تو مال غیر کو ضائع کرکے اپنی جان بچالینا جائز ہے' کیونکہ مال کا بدلہ بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے۔

"حاجت" کی تعریف یہ ہے کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا' مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی' یہ صورت اضطرار کی نہیں' ایسی حالت میں نماز' روزے کے احکام میں تخفیف کی گئی ہے لیکن حرام کے استعمال کی اجازت مختلف فیہ ہے' بعض علماء اجازت نہیں دیتے' اور جمہور فقہاء نے دوا اور علاج کے باب میں بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے' جس کی شرطیں یہ بیان کی ہیں :

(۱) حرام کے سوا دوسرا کوئی جائز علاج نہ ہو۔

(۲) کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جاوے کہ یہ ناجائز دوا ہی اس بیماری کا علاج ہے

(۳) اس حرام دوا کا اس بیماری کے ازالہ میں موثر و مفید ہونا فنی طور پر یقینی ہو۔

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت کی شرعی حیثیت

از۔۔ مولانا محمد عزیر اختر
محمود العلوم دملہ، کمتول، مدھوبنی

ا۔"ضرورت" لغت میں نیاز، حاجت اور باعتبار ماخذ اشتقاق **الضر بالفتح و الضم** سے بنی ہے، باب نصر سے نقصان دینا، اور **بصلة الی** مجبور کرنا، **الضرورة و الضاروورة** حاجت اور ضرر (مصباح)، جس کے بغیر کام نہ چلے حاجت (کشوری)، قواعد الفقہ میں لکھا ہے ضرورت کا ماخذ اشتقاق ضرر ہے، اور ضرورت کے معنی وہ مصیبت اور پریشانی جس سے نجات کی کوئی سبیل نہ ہو، اس کتاب میں دوسری جگہ تحریر فرمایا ہے کہ ضرورت ایسی شی کو کہا جاتا ہے جو بقاء انسانی کے لئے ضروری ہو۔ (صفحہ ۳۵۷)

ضرورت اصطلاح شرع میں مکلف کا مجبوری اور تنگی کی وجہ سے ایسی حالت میں ہو جانا کہ اس کی جان، مال عزت و آبرو اور دین کے ضائع ہو جانے کا خطرہ یقینی ہو جائے، الموافقات میں علامہ شاطبی ضرورت کی باوضاحت اس طرح تعریف کرتے ہیں : ضرورت کے معنی یہ ہیں کہ مکلف کے لئے کوئی چارہ کار نہ ہو دینی اور دنیوی مصالح کے قیام میں، اس طرح کہ اگر وہ فوت ہو جائے تو دنیوی اور دینی مصلحتیں صحیح طریقہ سے پوری نہ ہو سکیں، بلکہ فساد، تنگی اور انعدام زندگی واقع ہو جائے اور آخرت میں نجات اور نعمتیں فوت ہو جائیں اور واضح خسارہ کے ساتھ لوٹے (**الموافقات جلد ۲/۸**) **الاشباہ والنظائر** میں لکھا ہے : مکلف کا ایسی حد کو پہنچ جانا کہ اگر وہ حرام کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب ہو جائے (الحموی صفحہ ۱۲۲)

فقہاء کے یہاں مواقع استعمال : ۔ اس کی وضاحت سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کی ان پانچ قسموں کو بیان کیا جائے جو فقہاء کرام نے بیان فرمایا ہے، چنانچہ علامہ شاطبی نے الموافقات میں تحریر فرمایا ہے کہ ضرورت پانچ قسم کی ہے (۱) دین کی حفاظت (۲) نفس کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت۔

والضرورة خمسة هی حفظ الدین والنفس والنسل والمال والعقل (جلد ۲ صفحہ ۱۰)

فقہاء کرام کے یہاں ان پانچوں قسموں کی حفاظت کے لئے ضرورت کا استعمال کیا جائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ پانچ قسموں میں سے کسی قسم کی حفاظت کے لئے اگر حلال چیز یا حلال طریقہ ممکن نہ ہو تو حرام کے ارتکاب کے ذریعہ سے حفاظت کی جائے گی، مثلاً اعلاء کلمۃ اللہ اور حفاظت دین کی خاطر اگر قتال کی نوبت آئے تو ضرورت کے پیش نظر کیا جائے گا۔ اگرچہ قتال کی وجہ سے مخلوقات میں سے اشرف ترین مخلوق یعنی انسان کو موت کے گھاٹ اتارنا پڑتا ہے، خود ایماندار حضرات بھی جام شہادت نوش فرماتے ہیں، چنانچہ نقشہ جہاد کی منظر کشی قرآن کریم نے کی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ مسلمان کافر کو قتل کرتے ہیں اور کافر مسلمان کو قتل کرتے ہیں۔

فیقتلون و یقتلون علی ہذا القیاس۔ حفاظت نفس کی وجہ سے حرام چیزوں کا استعمال جائز ہو جاتا ہے، قرآن میں ہے

"فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ'' پھر بھی اس میں اتنی آسانی رکھی گئی ہے کہ جو شخص بھوک سے بہت بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو کھانے میں طالب لذت ہو اور نہ قدر ضرورت و حاجت سے تجاوز کرنے والا ہو' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حفاظت نفس کی خاطر اگر حلال چیز یا حلال طریقہ ممکن نہ ہو تو ضرورت کی وجہ سے حرام چیز کا استعمال کیا جائے گا لیکن مطلقاً نہیں بلکہ چند شرطوں کے ساتھ' چنانچہ مفتی شفیع صاحب علیہ الرحمہ نے معارف القرآن (جلد ا صفحہ ۴۳۶) میں تحریر فرمایا ہے کہ اس کے لئے دو شرطیں ہیں (ا) یہ کہ جان بچانا مقصود ہو کھانے کی لذت حاصل کرنا نہ ہو (۲) یہ کہ صرف اتنی مقدار کھائے جو جان بچانے کے لئے کافی ہو پیٹ بھر کر کھانا یا قدر ضرورت سے زائد کھانا اس وقت بھی حرام ہو گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ فقہاء کرام نے ضرورت کے استعمال کو فقہ کے کسی خاص باب کے ساتھ خاص نہیں رکھا ہے بلکہ اس میں اس قدر تعمیم فرمائی ہے کہ ضرورت کا استعمال جس طرح عبادات میں درست ہے' جیسے کوئی معذور ہو وضو کرنے پر قادر نہ ہو یا اتنا کمزور ہو کہ نماز کی حالت میں قیام پر قدرت نہ ہو تو ضرورت کی بنا پر تیمم کرلے اور بیٹھ کر نماز پڑھ لے' اسی طرح عادات' معاملات اور جنایات میں بھی اس کا پورا پورا لحاظ اور خیال رکھا گیا ہے' چنانچہ علامہ شاطبی نے یوں بیان فرمایا ہے کہ عبادات میں ایمان مطلق اور تلفظ با شہادتین' روزہ اور نماز کی فرضیت حفاظت دین کی خاطر ہے' اور عادات میں ماکولات' ملبوسات' اور مسکونات سے ضرورت کا تعلق ہے اور اس طرح کی دوسری چیزیں نسل اور عقل کی حفاظت کے لئے' اور معاملات میں نکاح' بیع اور اس طرح کی دوسری چیزیں نسل اور مال کی حفاظت کے لئے ہے' اور جنایات میں مرتد کا قتل دین کی حفاظت کے لئے اور قصاص و دیت جان کی حفاظت کے لئے ہے' اور شراب نوشی پر حد کا نفاذ عقل کی حفاظت کے لئے' اور زنا کی حد نسل کی حفاظت کے لئے ہے' اور چور کا ہاتھ کاٹنا اور ضامن ہونا مال کی حفاظت کے لئے ہے۔ اس تفصیل سے یہ تو ثابت ہو گیا کہ فقہاء کے یہاں ضرورت کا اعتبار ان مذکورہ پانچ اشیاء پر کیا گیا ہے' یعنی یہ پانچ چیزیں ضرورت کے مواقع استعمال ہیں (الموافقات جلد ۲ صفحہ ۱۰)

ضرورت کا مصداق :

خاتم المحققین علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے' ضرورت کے پانچ درجے ہیں : اضطرار' حاجت' منفعت' زینت اور فضول۔ ان قسموں میں سے وہ صورت کہ جس صورت میں فقہاء کرام کے یہاں حرام چیزیں مباح ہو جاتی ہیں وہ صرف ضرورت بمعنی اضطرار ہی ہے کہ اس صورت میں حرام چیزیں مباح ہوتی ہیں اس کے علاوہ باقی قسموں میں حرام چیزیں مباح نہیں ہوتی ہیں "گویا کہ ضرورت کا مصداق صرف پہلی قسم ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے "بوادر النوادر'' میں اس سوال کے جواب میں کہ غیر مسلم حکومت کی ماتحتی میں عدالتی عہدے قبول کرنا از روئے شرع کیا ہے' جواب تحریر فرماتے ہوئے آگے لکھتے ہیں کہ "البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے' سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسم ہے' ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی خواہ اپنی یا غیر کی۔ دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ' سو تحصیل منفعت کے لئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں' مثلاً محض قوت ولذت

کے لئے حرام دوائی کا استعمال و مثل ذلک' اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے جب کہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے' مثلاً دفع مرض کے لئے دواء حرام کا استعمال جب کہ حلال دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو کیونکہ بدوں اس کے ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوتا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ضرورت کا مصداق فقہاء کرام کے یہاں وہ ضرورت ہے جو بمعنی اضطرار ہو کیونکہ بقول حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہ یہی ضرورت شرعیہ ہے اور اس کے بغیر ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہو سکتا۔

۲۔ حاجت باعتبار لغت' خواہش' آرزو:

شرعی اصطلاحات میں حاجت کی حقیقت اس طرح بیان کی جاتی ہے۔ **ما یدفع منه الهلاک تحقیقا کثیابه او تقدیرا کدینه** (درمختار) اور شامی قیسہ نے بوضاحت یوں تعریف بیان فرمائی ہے۔ **هی ما یدفع الهلاک عن الانسان تحقیقا کالنفقة و دور السکنی و آلات الحرب والثیاب المحتاج الیها لدفع الحر والبرد او تقدیرا کالدین فان المدیون محتاج الی قضائه دفعا عن نفسه کالهلاک** (یعنی وہ انسانی تقاضے کہ جس کو اگر نہ پورا کیا جائے تو انسان ہلاک ہو جائے) یعنی حاجت وہ شی ہے جو انسان کی ہلاکت کو دفع کرے تحقیقی اور ظاہری طور پر' جیسے نفقہ (کھانے پینے کا سامان)' رہنے کے لئے مکان' آلات حرب (جو ناگزیر ہوں)' اتنے کپڑے کہ جن سے سردی گرمی میں حفاظت ہو' یا تقدیری طور پر' جیسے قرض کیونکہ مدیون ادائیگی قرض کے بقدر نقد رقم کا محتاج ہے۔ (یا وہ مدیون بقدر دین شی کا محتاج ہے جو اس نے قرض لیا ہے) تاکہ وہ اپنی عزت و آبرو بچا سکے (رد المختار جلد ۲ صفحہ ۶) علامہ احمد حموی نے **الاشباہ والنظائر** کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ **الحاجة کالجائع الذی لولم یجد ما یاکله لم یهلک غیر انه یکون فی جهد و مشقة**' یعنی حاجت جیسے کہ وہ بھوکا کہ اگر وہ کوئی ایسی شی نہ پائے جس کو وہ کھائے تو ہلاک تو نہ ہو مگر سخت مشقت اور پریشانی میں گرفتار ہو جائے (حموی علی الاشباہ صفحہ ۱۳۲) مطلب یہ ہے کہ حاجت ایسے تقاضہ کو کہتے ہیں کہ اگر وہ پورا نہ کیا جائے تو ہلاکت تو نہ ہو مگر شدید مشقت میں مبتلا ہو جائے' علامہ شاطبی نے الموافقات میں تحریر فرمایا ہے کہ حاجت یہ ہے کہ جس کی لوگوں کو حاجت' مشقت اور تنگی دور کرنے کے لئے ہو اور جس کے فقدان سے ان کی زندگی ختم نہ ہوتی ہو بلکہ ان کو مشقت اور پریشانی لاحق ہو' اور یہ پریشانی اس حد تک نہیں ہوتی کہ جتنی ضرورت کے فقدان سے ہوتی ہے' جیسے سلم' استصناع' مزارعت اور مساقات کی اباحت' عبارت ملاحظہ ہو :

الحاجة هی التی یحتاج الیها الناس لرفع المشقة و رفع الحرج عنهم و اذا فقدت لاتختل بفقدها حیاتهم بل یصیبهم بفقدها حرج و مشقة لایبلغان مبلغ الفساد المتوقع فی فقدان الضروریات کاباحة السلم والاستصناع والمزارعة والمساقات (جلد۲ صفحہ ۱-۸) قواعد الفقہ میں ایک مختصر مگر جامع تعریف یہ بیان کی گئی ہے' **الحاجة ما یفتقر الانسان مع انه یبقی بدونه** (صفحہ ۲۵)

خلاصہ یہ ہے کہ حاجت وہ شی ہے جو مکلف کے لئے لابدی تو ہو لیکن ایسا نہ ہو کہ اس کے بغیر انسان ہلاک ہو جائے گویا کہ حاجت

ضرورت سے فروتر اور نیچے درجہ کی چیز ہے۔

فقہ میں حاجت کے مواقع استعمال :

فقہاء عظام نے حاجت کے مواقع استعمال کی یوں تحدید فرمائی ہے کہ ہر وہ حالت کہ جس حالت میں انسانی جان کے ہلاک ہونے کا خطرہ تو نہ ہو لیکن انسان سخت پریشانی اور مصیبت میں گرفتار ہو جائے تو ایسی حالت میں حرام چیزیں حلال تو نہیں کی جاتی ہیں البتہ کچھ رخصتیں حاصل ہو جاتی ہیں' جیسے کوئی شخص سفر میں ہو تو اس کے لئے روزہ میں یوں تخفیف ہو جاتی ہے کہ روزہ نہ رکھے بلکہ افطار کرلے' یعنی حاجت کی وجہ سے وقتی طور پر فرائض موخر کئے جاسکتے ہیں کیونکہ وہ مشقت اور تنگی جو تیسیر کا سبب بنتی ہے اولاً اس کی دو قسمیں ہیں (۱) عموماً جس سے کوئی عبادت خالی نہیں ہوتی (۲) جو عبادتوں میں عموماً نہیں پائی جاتی ہے' تو پہلی قسم اسقاط حکم میں قطعاً غیر موثر ہے یعنی اس کی وجہ سے کوئی تخفیف نہ ہوگی' دوسری قسم کی تین صورتیں ہیں (۱) مشقت عظیمہ : یعنی جس میں جان کی ہلاکت یا کسی عضو کے تلف ہونے کا یقینی خطرہ ہو' اس صورت میں بہرحال اصل حکم میں تخفیف ہو جائے گی' کیونکہ جان کی حفاظت' اسی طرح اعضاء کی حفاظت مقدم ہے جو ضرورت کے تحت آچکی ہے۔(۲) مشقت خفیفہ : یعنی جس میں کوئی خاص مشقت و دشواری نہ ہو' مثلاً انگلی میں غیر معمولی درد ہو تو اس کی وجہ سے شرعی حکم میں کوئی تخفیف نہ ہوگی۔(۳) مشقت متوسط : یعنی جو نہ عظیمہ جیسی مہلک ہو اور نہ خفیفہ جیسی معمولی ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مشقت عظیمہ سے اقرب ہو تو موجب تخفیف ہے اور اگر خفیفہ سے اقرب ہو تو اصل حکم میں تخفیف نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ حاجت کا استعمال فقہ میں ان تمام جگہوں میں کیا جائے گا جہاں انسانی جان کے ہلاک ہونے کا خطرہ تو نہ ہو لیکن سخت مشقت اور تنگی میں مبتلا ہونے کا خطرہ یقینی ہو' اور اس جگہ رفع مشقت کے لئے کوئی نص صریح نہ ہو' جیسے کہ علامہ ابن نجیم نے الاشباہ میں تحریر فرمایا ہے **المشقة والحرج انما يعتبر ان في موضع لانص فيه و اما مع النص فلا** (صفحہ ۸۳) نیز جیسے ضرورت کے اندر یہ عموم تھا کہ اس کا استعمال عبادات' عادات' معاملات اور جنایات وغیرہ میں ہو سکتا ہے لیکن حاجت کے استعمال میں یہ عموم نہ ہوگا بلکہ اس کا استعمال تاخیر عبادات میں ہوگا' اور اسی طرح معاملات میں اس کا استعمال کیا جائے گا' عبادت کی مثال' جیسے روزہ میں سفر کی وجہ سے تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہے کہ حالت سفر میں افطار کر سکتا ہے' اسی طرح سلم' استصناع' مزارعت اور مساقات جیسے معاملات کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ اس کی وجہ سے ہلاکت جان کا خطرہ تو نہیں ہے لیکن انسان تنگی اور دشواری میں مبتلا ہو جائے گا اور یہ بھی مطلقاً حاجت کی وجہ سے نہیں دیا گیا ہے بلکہ مشہور فقہی قاعدہ **"الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة"** کی وجہ سے ہے۔

حاجت کا مصداق :

علامہ ابن نجیم کے **الاشباہ والنظائر** کی شرح مشہور شامی فقیہ علامہ احمد الحموی نے کی جس میں انہوں نے محقق ابن ہمام سے نقل

کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہاں پانچ مرتبے ہیں : ضرورت ' حاجت 'منفعت ' زینت اور فضول۔ پھر اس کے بعد ہر ایک کی تعریف بھی تحریر فرمایا ہے کہ ضرورت نام ہے ایسی صورت کا جس میں ہلاک ہو جانے یا قریب بہ ہلاکت پہنچ جانے کا یقینی خطرہ ہو اگر ممنوع شی استعمال نہ کرے 'اس صورت میں حرام حلال ہو جاتا ہے۔ حاجت کہتے ہیں اس سے کم درجہ کی مجبوری کو جس میں ہلاکت کا خطرہ تو نہیں ہو تا مگر سخت پریشانی اور مصیبت میں مبتلا ہونے کا گمان ہو تا ہے ' حاجت کی وجہ سے کوئی حرام چیز حلال نہیں ہوتی ہے 'البتہ روزہ (رمضان میں) نہ رکھنے کی اجازت ہو جاتی ہے 'یعنی اس کی وجہ سے فرائض وقتی طور پر موخر ہو جاتے ہیں۔ منفعت : جیسے کسی کو گیہوں کی روٹی کی خواہش ہو یا بکرے کے گوشت یا چربیلے کھانے کی۔ زینت جیسے کوئی میٹھا یا حلوا پسند کرے۔ فضول یعنی مشتبہ اور حرام کی تمیز کے بغیر اپنی خواہشات پوری کرے۔ آخر کی تینوں قسمیں میں شرعی طور پر کوئی تخفیف نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ حاجت کا مصداق مذکورہ بالا صورتوں میں سے دوسری صورت ہے کہ جس میں حرام حلال تو نہیں ہو تا البتہ فرائض میں وقتی طور پر تاخیر کی اجازت ہوتی ہے (ھذا عندی واللہ اعلم بالصواب)۔

۳—ضرورت و حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیزیں حلال ہو جاتی ہیں اور حاجت کی وجہ سے حرام چیزیں حلال نہیں ہوتیں ' جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے کہ ضرورت اس درجہ کے تقاضہ کا نام ہے کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو انسان ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے ایسی صورت میں حرام چیز حلال ہو جاتی ہے 'اور حاجت اس درجہ کے تقاضہ کا نام ہے جس کا انسان محتاج ہو تنگی و مشقت کو دفع کرنے کے لئے 'اور جب یہ فوت ہو جائے تو انسان ہلاک تو نہ ہو بلکہ سخت تنگی اور مصیبت میں مبتلا ہو جائے 'اور حاجت کی وجہ سے کوئی حرام حلال نہیں ہو تا بلکہ فرائض میں وقتی طور پر تاخیر کی اجازت دی جاتی ہے ' ضرورت اعلیٰ ہے اور حاجت اس سے کم تر درجہ کی چیز ہے۔

ضرورت اور حاجت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ دونوں بعض جگہ جمع ہو جاتی ہیں اور بعض جگہ ایک صورت ہوتی ہے تو دوسری نہیں اور بعض جگہ دوسری صورت ہوتی ہے پہلی نہیں۔ جیسے علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں لکھا ہے :

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة (صفحہ ۹۱)۔

لہذا یہاں ضرورت ، حاجت دونوں جمع ہو جائے گی ' مثلاً اجارہ 'سلم ' ضمان درک اور استصناع وغیرہ کا جواز ضرورت اور حاجت دونوں وجہ سے ہے 'اور حفاظت نفس کی وجہ سے اکل میتہ کی حرمت ختم ہو جاتی ہے 'جیسے کوئی مخمصہ کی حالت میں ہو کہ اگر وہ مردار شی نہ کھائے تو ہلاک ہو جائے گا تو یہ ضرورت کی وجہ سے ہو گا حاجت کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم میں ہے ' **فمن اضطر فی مخمصہ غیر متجانف لاثم** '' اور فقہ کا مشہور قاعدہ ہے ' **الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتة عند المخمصة** (الاشباہ صفحہ ۸) اس لئے ضرورت کی وجہ سے مردار کا استعمال جائز ہو جائے گا لیکن حاجت اس جگہ نہیں پائی جاتی

ہے ورنہ حرام حلال نہ ہوگا جیسا کہ پہلے واضح کیا جاچکا ہے' اور حالت سفر میں تنگی اور دشواری کے پیش آنے کی وجہ سے روزہ کو وقتی طور پر موخر کرنے کی اجازت دی گئی جو حاجت ہی کی وجہ سے ہوگی ضرورت شرعی کا اس جگہ وجود نہ ہوگا' جیسے کہ کسی شخص کو مجبور کیا جائے اکل میتہ کے لئے بایں طور کہ اگر نہیں کھائے گا تو اسے قتل کردے گا اور اسباب قتل بھی موجود ہے نیز دفاع کی کوئی صورت نہیں ہے' ایسی صورت میں اکل میتہ کی حرمت ختم ہو جائے گی اور اگر بکرہ مردار نہ کھائے اور قتل کردیا جائے تو یہ مقتول عنداللہ گنہ گار ہوگا' اس لئے کہا جائے گا کہ تاخیر روزہ کی اجازت صرف حاجت کی وجہ سے ہے یہاں ضرورت کا وجود نہیں ہے' یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص حالت سفر میں مشقت برداشت کرلے اور روزہ رکھ لے تو اچھا ہوگا گنہ گار نہ ہوگا' جیسے کہ صاحب منار نے لکھا ہے۔ **ان الاخذ بالعزیمۃ اولی (نورالانوار صفحہ ۱۷)**

۴۔ شریعت مطہرہ میں انسانی ضرورت کا بہت حد تک اعتبار کیا گیا ہے' یہی وجہ ہے اللہ تعالی نے قرآن کریم میں فرمایا "**فمن اضطر غیر باغ ولاعاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم**" اس حکم میں اتنی آسانی کردی گئی ہے کہ جو شخص بھوک سے بہت بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو کھانے میں طالب لذت ہو اور نہ قدر ضرورت سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس حالت میں ان حرام چیزوں کو کھالینے سے بھی اس شخص کو کوئی گناہ نہ ہوگا اللہ تعالی بڑے غفور رحیم ہیں' نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر ضرورت کا تحقق ہو جائے تو چند شرطوں کے ساتھ حرام چیزوں کا استعمال حلال ہو جاتا ہے' مثلاً جان بچانے کے لئے دواء حرام کا استعمال کرسکتا ہے' لیکن حرام کے حلال ہونے کی پانچ شرطیں ہیں (۱) ضرورت شرعی متحقق ہو یعنی ایسی حالت ہو جس میں جان جانے کا خطرہ ہو معمولی تکلیف نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں ضرورت شرعی کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے (۲) حرام دوا کے علاوہ دوسری حلال چیزوں کا موثر نہ ہونا یا موجود نہ ہونا یقینی طور پر ثابت ہو چکا ہو' جیسے شدید بھوک کی حالت میں استثنائی حکم اسی وقت ہے جب کہ دوسری حلال غذا موجود و مقدور نہ ہو۔ (۳) تیسری شرط یہ ہے کہ اس حرام دوا سے جان کا بچ جانا یقینی ہو' جیسے بھوک سے مضطر کے لئے ایک دو لقمہ حرام گوشت کا کھالینا عادتاً اس کی جان بچانے کا یقینی سامان ہے۔ (۴) اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو' جیسے منفعت اور زینت کی صورت میں ہوتا ہے (۵) اور قدر ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے۔ دوسری جگہ سورہ مائدہ آیت (۳) میں ارشاد فرمایا "**فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم**" یعنی جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے (اور اس وجہ سے اشیاء بالا جو حرام ہیں کو کھالے) بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو (یعنی نہ قدر ضرورت سے زیادہ کھاوے اور نہ لذت مقصود ہو) تو یقیناً اللہ تعالی معاف کرنے والے ہیں اور رحمت والے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کو شدت بھوک کی وجہ سے بے تابی لاحق ہو جائے اور موت کا خطرہ لاحق ہو تو وہ شخص ممنوع اشیاء میں سے رفع اضطرار کے لئے کچھ استعمال کرلے تو ایسے شخص کو کوئی گناہ نہ ہوگا' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ شریعت میں ضرورت کا مکمل خیال و اعتبار کیا گیا ہے۔

۵— محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا بڑا دخل ہے یہی وجہ ہے کہ بعض جگہ ضرورت شرعی کی بناء پر حرام چیزوں کا استعمال فرض قرار دیا ہے' نیز اسی اہمیت کے پیش نظر قرآن کریم کی متعدد آیتوں میں بطور استثناء اس کو بیان کیا گیا ہے' مثلاً سورہ مائدہ کی آیت نمبر۳ کے آخر میں فرمایا گیا **"فمن اضطرفی مخمصۃ"**' یعنی اگر کوئی شخص شدت بھوک کی وجہ سے بے تاب ہو جائے اور موت کا خطرہ لاحق ہو جائے تو ایسی حالت میں اگر وہ ممنوع اشیاء مذکورہ میں سے کچھ کھالے تو کوئی گناہ نہیں ہوگا اور سورہ انعام میں ہے **"وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ"** حالانکہ اللہ تعالی نے ان سب جانوروں کی تفصیل دوسری آیت میں بتلادی ہے جن کو تم پر حرام کیا گیا ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہے۔ مختصر یہ کہ ضرورت کا محرمات شرعیہ کی اباحت میں پورا پورا دخل ہے' اور رہی یہ تفصیل کہ کہاں اباحت ہوگی یا نہیں؟ تو ملاحظہ ہو کہ حکم کی دو قسمیں ہیں' ایک اصلی دوسرے عارضی' یعنی کبھی تو کسی شی کی ذات پر نظر کرکے احکام مرتب ہوتے ہیں اور کبھی عوارض پر نظر کرکے' اور دونوں کے احکام باہم مختلف بھی ہو جاتے ہیں' اول کا نام عزیمت اور دوسرے کا نام رخصت ہے۔

پھر عزیمت کی چار قسمیں ہیں' فرض' واجب' سنت اور نفل' اور رخصت کی بھی چار قسمیں ہیں (۱) وہ رخصت جو محرم اور حکم یعنی حرمت کے باوجود مباح کیا گیا ہو (۲) وہ رخصت ہے جو صرف سبب کی موجودگی میں مباح ہو اور حکم اصلی موجود نہ ہو بلکہ کسی وجہ سے موخر کردیا گیا ہو (۳) وہ رخصت ہے جو ہم سے ساقط کردی گئی جیسے سابقہ امتوں کے اعمال شاقہ میں سے کوئی ہمارے لئے مشروع ہی نہیں ہوئے ہیں (۴) وہ رخصت ہے جو عبادتوں کی مشروعیت کے باوجود ہم سے ساقط کردیئے گئے ہیں۔ تو عزیمت کی مذکورہ تمام قسموں میں سے جس کا کرنا ضروری اور نہ کرنا حرام ہے' جیسے فرائض میں سے ایمان باللہ ضروری اور انکار حرام ہے لیکن اگر کسی کو انکار کی ضرورت شرعی پیش آجائے تو کلمہ کفر کا زبان پر جاری کرنا مباح ہو جاتا ہے' اسی طرح ارکان اربعہ کا بجالانا ضروری اور ترک حرام ہے' لیکن اگر کسی کو ضرورت شرعی لاحق ہو جائے تو ترک مباح ہو جاتا ہے' **علی ہذا القیاس** واجب بھی ہے۔

اسی طرح وہ افعال کہ جس کا ترک ضروری اور کرنا حرام ہے وہ فرض میں داخل ہے' لہٰذا اس کا بھی ضرورت شرعی کی بنا پر کرنا مباح ہو جائے گا۔ **والحرام داخل فی الفرض باعتبار الترک** (نور الانوار صفحہ ۱۶۶)

پھر ضرورت شرعی کی ایک صورت اکراہ ہے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ ہے کہ انسان کا اختیار اور اس کی رضا دونوں ختم ہو جائے جسے اکراہ ملجی کہا جاتا ہے' کیونکہ اس میں ہلاک ہونے یا کسی عضو انسانی کے ضائع ہونے کا خطرہ ہوتا ہے تو ایسی صورت میں ممنوع اشیاء کا استعمال ضروری اور ترک حرام ہو جاتا ہے' اور اگر کوئی شخص حرام کے استعمال سے رکا رہے اور قتل کردیا جائے تو گنہ گار ہوگا۔ (۲) دوسری قسم یہ ہے کہ مکرہ کی رضامندی نہ ہو لیکن اختیار باقی رہے' جیسے کسی کو لمبی مدت تک قید کردئے جانے یا ایسی سخت پٹائی کی دھمکی دی جائے جس سے جان کے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ نہ ہو (۳) تیسری قسم یہ ہے کہ رضامندی اور اختیار دونوں باطل نہ ہو' جیسے کسی کو یہ دھمکی دی جائے کہ تیری بیوی کو یا بیٹے کو قید کردوں گا' یہ دونوں قسمیں اکراہ غیر ملجی کہلاتے ہیں' پھر اکراہ کی یہ تینوں قسمیں فرض' ممنوع' مباح اور رخصت کے درمیان دائر ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں : **ففی بعض المقام العمل بہ فرض**

كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك و لو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة اور بعض جگہ ممنوع کام کا کرنا حرام اور نہ کرنا ضروری ہوتا ہے' جیسے کہ کسی کو زنا کرنے یا معصوم جان کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس جگہ اس فعل حرام کا کرنا حرام اور نہ کرنا ضروری ہے۔ **و فی بعضه العمل به حرام كالزنا و قتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجى**۔ اور بعض جگہ فعل حرام کا کرنا مباح ہو جاتا ہے' جیسے رمضان کا روزہ توڑنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو ایسے شخص کے لئے روزہ توڑنا مباح ہو جاتا ہے۔ **و فی بعضه العمل به مباح كالا فطار فی الصوم۔ و انه متردد بين فرض و حظرو اباحة و رخصة** (**نور الانوار صفحه ۳۱۱**) اور بعض جگہ حرام کے استعمال کی رخصت دی جاتی ہے' جیسے کلمہ کفر کے اجراء پر کسی کو مجبور کیا جائے تو ایسے شخص کو کلمہ کفر کے اجراء کی رخصت ہے بشرطیکہ قلب مطمئن ہو۔ **و فی بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه**۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت شرعی کی وجہ سے محرمات شرعیہ خواہ وہ اعتقاد کے قبیل سے ہو یا عبادات کے قبیل سے اور خواہ وہ معاملات کے قبیل سے ہو یا جنایات کے قبیل سے بہت حد تک متاثر ہو جاتی ہیں حتی کہ بعض حالات میں صرف اباحت ہی حاصل نہیں ہوتی ہے بلکہ ممنوع اشیاء کا استعمال واجب ہو جاتا ہے کہ اگر انسان ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے اور ہلاک ہو جائے تو عند اللہ سزا کا مستحق ہوگا' واللہ اعلم۔

۲۔ محرمات پر ضرورت کے اثر انداز ہونے کا حکم یہ ہے کہ بعض جگہ حرام کا استعمال فرض' بعض جگہ حرام' بعض جگہ مباح اور بعض جگہ رخصت یعنی صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتا ہے' اس لئے کہ وہ افعال کہ جن کا کرنا حرام اور نہ کرنا ضروری ہے اس کی تین قسمیں ہیں' (۱) یہ ہے کہ اس فعل حرام سے کسی صورت میں حرمت ختم نہیں ہوتی ہے اور نہ اس میں کوئی رخصت دی جاتی ہے' جیسے نفس معصومہ کا قتل یا کسی عضو کا اتلاف یا زنا وغیرہ (۲) یہ ہے کہ حرمت فعل بالکل ہی ختم ہو جاتی ہے' جیسے خنزیر اور مردار کا کھانا اور شراب کا پینا (۳) یہ ہے کہ حرمت فعل تو ختم نہیں ہوتی البتہ رخصت حاصل ہو جاتی ہے' تو پھر اس کی دو قسم ہیں' اس لئے کہ یہ حرمت حقوق اللہ سے متعلق ہوگی یا حقوق العباد سے' پھر جو حرمت حقوق اللہ سے متعلق ہے وہ دو قسم کی ہے' بعض حرمت وہ ہے جو کسی حال میں ساقط نہیں ہوتی اور نہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہو' جیسے ایمان۔ دوسری قسم یہ ہے کہ کسی حال میں ساقط تو نہیں ہوتی ہے لیکن ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے' جیسے کہ نماز۔ تو محرمات کی ان مذکورہ اقسام میں سے پہلی قسم میں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا یعنی اگر کسی کو نفس معصومہ کے قتل نہ کرنے یا زنا وغیرہ کے نہ کرنے کی وجہ سے جان جانے کا خطرہ یقینی ہو تو اس صورت کا کوئی اثر نہ ہوگا بلکہ یہ حرام چیزیں حرام ہی رہیں گی' اور نہ اس میں کوئی رخصت ہی حاصل ہوگی' اور دوسری قسم میں ضرورت کا اثر یہ ہوگا کہ اس فعل حرام کا کرنا مباح ہو جائے گا کیونکہ قرآن کریم نے بیان کیا ہے "**وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه**" (یعنی جو چیزیں حرام ہیں اسے تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے مگر ان محرمات کا بحالت اضطرار استعمال حلال کر دیا گیا ہے) جس سے ثابت یہ ہوتا ہے کہ حالت اضطرار میں حرام شی مباح

ہو جاتی ہے' اور اضطرار کی ایک قسم جیسے مخمصہ ہے اسی طرح ایک قسم اکراہ ملجی بھی ہے' اس حرام کا استعمال حالت مخمصہ میں مباح ہو گا' اور اکراہ ملجی کی حالت میں حرام کا استعمال کرنا فرض اور نہ کرنا حرام ہو گا' چنانچہ اگر کسی کو مردار کے کھانے پر اس طرح مجبور کیا گیا کہ نہ کھائے تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کو قتل کر دیا جانا یقینی ہو بایں طور کہ آلہ قتل موجود ہو' تنہائی کا مقام ہو کہ وہ مرے سے مدد بھی حاصل نہیں کر سکتا ہے پھر اس مکرہ کی یہ حالت ہو کہ دفاع بھی نہیں کر سکتا ہو تو ایسی حالت میں مردار کا کھانا فرض ہو جائے گا' چنانچہ ایسا شخص اگر مردار نہ کھائے اور قتل کر دیا جائے تو عند اللہ گنہ گار ہو گا' صاحب تلویح نے یہ شرط لگائی ہے کہ مکرہ کو یہ معلوم بھی ہو کہ اگر ایسی حالت میں مردار نہ کھائے تو گنہ گار ہو گا' تب تو ترک کی صورت میں گنہ گار ہو گا' اور اگر مکرہ کو یہ معلوم نہ ہو تو بحوالہ مبسوط لکھتے ہیں کہ امید ہے کہ گنہ گار نہ ہو گا (صفحہ ۵۱۳) اور تیسری قسم جس کا تعلق حقوق اللہ سے ہے وہ کسی بھی صورت میں ساقط نہیں ہوتی ہے جیسے ایمان' تو اگر کوئی شخص کلمہ کفر کے جاری کرنے پر مجبور کیا جائے اور جان جانے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں کلمہ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو۔ قرآن میں "الامن اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" یعنی ایسی صورت میں اگر مذکورہ شرط کے ساتھ کلمہ کفر کو زبان سے ادا کرے تو یہ مباح نہ ہو گا بلکہ اس کے لئے رخصت حاصل ہو گی' یعنی ایسے شخص کو کلمہ کفر کے کہنے کا گناہ نہ ہو گا' حرمت باقی رہے گی حتی کہ اگر صبر کرے اور قتل کر دیا جائے تو عزیمت پر عمل کرنے والا شمار کیا جائے گا اور عند اللہ ثواب کا مستحق ہو گا' جیسے کہ صحیح روایت سے ثابت ہے کہ حضرت حبیب بن عدی کو مشرکین نے کلمہ کفر نہ کہنے کی وجہ سے قتل کر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ **هو افضل الشهداء**' نیز فرمایا **هو رفیقی فی الجنة** (حاشیہ چلپی بر تلویح صفحہ ۵۱۳) اور حقوق اللہ سے متعلق احکام کی دوسری وہ صورت جو بعض احوال میں ساقط ہو جاتی ہے' جیسے نماز' روزہ اور حج' تو اگر کوئی شخص نماز وغیرہ کے نہ کرنے پر مجبور کیا جائے اور قتل یا اتلاف عضو کی دھمکی دی جائے تو ایسی صورت میں رخصت حاصل ہو جائے گی یعنی اس کے لئے نماز وغیرہ کو ایسی حالت میں ترک کرنا مباح ہو جائے گا اور اس شخص کو نماز و روزہ وغیرہ کے چھوڑنے کا گناہ نہ ہو گا اور اس کی حرمت باقی نہیں رہے گی بلکہ حرمت ختم ہو جائے گی یہ اور بات ہے قضا لازم ہو گی' صاحب نور الانوار لکھتے ہیں : **وفی بعضه العمل به مباح کالافطار فی الصوم۔**

اور قسم ثالث کی دوسری قسم کہ جس کی حرمت سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور حقوق العباد سے متعلق ہے' جیسے غیر کے مال کو ہلاک کرنا یا بلا اجازت کے استعمال کرنا' تو حالت اضطرار میں رخصت حاصل ہو گی بایں معنی کہ بلا اجازت غیر کے مال کا استعمال کرنے یا مسلم کے مال کو ہلاک کرنے کا جو گناہ ہوتا وہ ایسے مضطر شخص سے ختم کر دیا جائے گا لیکن حرمت بدستور باقی رہے گی حتی کہ اگر یہ شخص قتل کر دیا جائے تو شہید شمار کیا جائے گا۔ (توضیح و تلویح صفحہ ۵۱۳) اور ہلاک کر دیگا تو گنہ گار تو نہ ہو گا لیکن ضمان واجب ہو گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ بعض جگہ ضرورت کی تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہی ہوتی ہے' اور بعض جگہ صرف اباحت یعنی نفی گناہ ہی نہیں بلکہ رفع حرمت بھی ہوتی ہے' اور بعض جگہ ضرورت کا اثر ممنوع اشیاء کے استعمال کو فرض بنا دیتا ہے' اور بعض جگہ ضرورت کا کوئی اثر نہیں ہوتا بلکہ جیسے قبل سے وہ شی حرام تھی ضرورت کے لاحق ہونے کے بعد بھی بدستور حرام رہے گی اور کوئی تخفیف بھی نہیں

ہوگی' جیسے کہ زنا' جو عام حالت میں تو حرام ہے ہی اور اگر کسی شخص پر زنا کرنے کے لئے جبر و اکراہ کیا جائے تو بھی اس کی حرمت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا' واللہ اعلم۔

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط :

مذکورہ بالا بیان سے یہ بات پورے طور پر واضح ہو چکی ہے کہ ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط کیا ہیں' مختصر یہ ہے کہ انسان کی وہ حالت کہ جس میں اگر وہ ممنوع اشیاء کا استعمال نہ کرے تو وہ خود ہلاک ہو جائے یا نسل کے ضیاع کا خطرہ ہو' یا مال کے تلف ہونے یا دین یا عقل کے ختم ہو جانے کا خطرہ ہو تو ان تمام حالات میں ضرورت معتبرہ کی کم سے کم حد یہ ہے کہ ممنوع و حرام شئی کے استعمال کی رخصت حاصل ہو جائے گی اور زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ حرام اشیاء کا استعمال فرض اور ترک حرام ہو جاتا ہے' مگر بعض احوال میں کہ اس وقت حرام چیزیں ہی رہتی ہیں اور ضرورت معتبرہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا اس لئے ایسی بعض مستثنیٰ صورتوں میں ضرورت معتبرہ کی حد مقرر نہیں کی جا سکتی ہے' دوسری بات یہ ہے کہ ضرورت کی بناء پر حلال ہونے والی شئی بقدر ضرورت ہی استعمال کرنا جائز ہوگی اس سے زائد نہیں کیونکہ مشہور فقہی قاعدہ ہے **ماابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا**۔

ضرورت معتبرہ کی شرطیں : حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے معارف کی پہلی جلد میں آیت کریمہ **فمن اضطر غیر باغ ولا عاد** کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس شخص کی جان کا خطرہ ہو تو وہ شخص جان بچانے کے لئے حرام چیزیں استعمال کر سکتا ہے (جیسا کہ آیت کریمہ سے ثابت ہو رہا ہے) مگر آیت مذکورہ ہی کے اشارہ سے اس میں چند شرطیں معلوم ہوتی ہیں :

اول یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہو' جان جانے کا خطرہ ہو کیونکہ معمولی تکلیف اور بیماری کا یہ حکم نہیں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ بجز حرام چیز کے اور کوئی چیز علاج و دوا (اور ازالہ ضرر و حرج) کے لئے موثر نہ ہو یا مقدور نہ ہو' جیسے شدید بھوک کی حالت میں استثناء اسی وقت ہے جب کہ کوئی حلال غذا موجود نہ ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اس حرام شئی کے استعمال کرنے سے جان کا بچ جانا یقینی ہو' جیسے بھوک سے مضطر کے لئے ایک دو لقمہ حرام گوشت کا کھالینا عادتاً اس کی جان بچانے کا یقینی سامان ہے۔ چنانچہ اگر کوئی دوا حرام ایسی ہو کہ اس کا استعمال مفید تو معلوم ہوتا ہے مگر اس سے شفاء یقینی نہیں' تو ایسی دواء حرام کا استعمال آیت مذکورہ کے استثنائی حکم میں داخل ہو کر جائز نہ ہوگی۔ اس کے علاوہ دو شرطیں منصوص طور پر ثابت ہیں جو اسی مذکورہ آیت کے بعد ذکر کی گئیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو' دوسری شرط یہ ذکر کی گئی ہے کہ قدر ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے۔

لیکن چونکہ یہ زمانہ انتہائی فتنہ و فساد' بے عمل و فاسد تاویلات اور شر القرون والا زمانہ ہے' ایسے پر فتن دور میں ہر کس و ناکس غیر ضرورت کو ضرورت کا درجہ دے کر حرام کو حلال بنانے کی فکر میں لگ و دو شروع کر دے گا' اس لئے راقم الحروف کی ناقص عقل و فہم میں اگر ایک اور شرط کا اضافہ کر دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا' وہ یہ ہے کہ وہ ضرورت جس کی وجہ سے حرام شئی میں کم از کم رخصت اصل ہوتی ہے' کسی دیندار' متقی اور پابند شرع عالم یا دیندار ڈاکٹر یا دیندار ماہر نفسیات کے قول سے ضرورت ہونا ثابت ہوا ہو کہ اگر

ایسا شخص حرام شی کا استعمال نہ کرے گا تو ہلاک ہو جائے گا یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے گا اور اس ثابت شدہ ضرورت کا اعتبار کر کے قاضی نے یا مفتی نے یہ فیصلہ یا فتوی دیا ہو کہ یہ شخص حرام چیز کا استعمال کر سکتا ہے تب تو ایسی ضرورت معتبر بھی ہوگی اور اس کے ذریعہ اباحت حاصل ہوگی' ورنہ بہت ممکن ہے کہ غیر متدین اشخاص جب اس کو ثابت کریں تو شریعت ایک مذاق کی چیز ہو جائے کیونکہ ایسا شخص جس کے دل میں خوف خدا نہ ہو وہ ادنیٰ سی مشقت و مصیبت کو ضرورت کا درجہ دے کر تمام حرام اشیاء کو مباح کر دے گا۔

ضرورت معتبرہ کے قواعد و ضوابط : ماقبل میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عموما انسان کو پانچ چیزوں کے حفاظت کی ضرورت پیش آتی ہے کیونکہ جان' مال' نسل' عقل' اور دین کی حفاظت ہر انسان کے لئے ازحد ضروری ہے' چنانچہ اگر ان میں سے کوئی چیز خطرہ میں ایسے طریقہ سے پڑ جائے کہ بغیر حرام شی کے استعمال کے اس خطرہ سے نجات مشکل ہو تو ایسی ضرورت کو شریعت کی نگاہ میں ضرورت معتبرہ کہا جاتا ہے اور اس کی وجہ سے حرام چیزوں کے استعمال کی کم از کم رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ ضرورت کی وجہ سے کونسی حرام شی مباح ہوتی ہے اور کونسی حرام شی مباح نہیں ہوتی ہے تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ وہ شی کہ جن کا کرنا شریعت کی نگاہ میں ممنوع ہے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ ہے کہ نہ اس کی حرمت ختم ہوتی ہے اور نہ ختم ہونے کا احتمال رکھتی ہے (۲) یہ ہے کہ حرمت ختم ہو جاتی ہے (۳) یہ ہے کہ حرمت ختم تو نہیں ہوتی البتہ ختم ہونے کا احتمال رکھتی ہے (توضیح و تلویح صفحہ ۵۱۳)

تو پہلی قسم میں ضرورت معتبرہ کا کوئی اثر نہ ہوگا' جیسے کہ کوئی شخص زنا پر مجبور کیا جائے یا کسی مسلم کو ناحق قتل کرنے پر اکراہ ملجی کے ساتھ مجبور کیا جائے تو ایسی حالت میں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا اور یہ حرام چیزیں کبھی بھی حلال نہ ہوں گی اور نہ اس کی رخصت حاصل ہوگی' دوسری قسم میں بلا اختلاف اباحت حاصل ہو جائے گی' جیسے اکل میتہ حالت مخمصہ میں اور اساغۃ لقمہ غاصہ کے لئے شراب کا پینا جائز ہو جاتا ہے' اور یہی نہیں بلکہ ضرورت کی وجہ سے ایسی شی کا استعمال ضروری ہو جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص حالت مخمصہ یا حالت اکراہ میں میتہ نہ کھائے اور ہلاک ہو جائے تو عنداللہ گنہ گار ہوگا۔

اور تیسری قسم کی دو قسم ہے' ایک یہ ہے کہ اس حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو' جیسے ایمان باللہ' تو یہ کسی بھی حالت میں مباح نہ ہوگا کہ انسان اللہ کا انکار کر دے' ہاں صرف اسقدر اجازت ہے کہ کلمہ کفر زبان پر جاری کرے بشرطیکہ اس کا دل مطمئن ہو ایمان کے ساتھ' کیوں کہ قرآن میں ارشاد فرمایا گیا **"الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان"** جس کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے کی وجہ سے گناہ نہ ہوگا' اور حقوق اللہ ہی سے متعلق دوسری صورت عبادات کی ہے کہ اس میں بھی ضرورت کی وجہ سے ادا نہ کرنے کی حرمت ساقط نہیں ہوگی البتہ کچھ تخفیف حاصل ہوگی' پھر تخفیف کی چند قسمیں ہیں (کمافی الاشباہ)

لہذا مذکورہ تیسری قسم کی صورتوں میں ضرورت کی وجہ سے اباحت حاصل نہ ہوگی۔

اور حقوق العباد سے متعلق محرمات میں ضرورت کا حکم وہی ہے جو اوپر کی دو قسموں کا حکم ذکر کیا گیا ہے' اگر کسی کو مجبور کیا جائے اکراہ ملجی کے ساتھ تو ایسے شخص کے لئے ضرورت کی بنا پر رخصت حاصل ہوگی یعنی حرمت ختم نہ ہوگی' یہی وجہ ہے کہ اگر ایسا شخص کسی

کے مال کو ہلاک کردے تو اس کی رخصت حاصل ہے اکراہ ملجی کی بنا پر اس کا ضمان بھی دینا پڑے گا صرف اسی وجہ سے کہ اس کی حرمت ختم نہیں ہوئی تھی، واللہ اعلم۔

۸- ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی ہوتی ہے، جیسا کہ حضرت مفتی شفیع صاحب کے قول (تفسیر معارف القرآن جلد ا صفحہ ۴۲۴) سے واضح ہوتا ہے، اور علامہ احمد الحموی کے قول (حاشیہ اشباہ لابن نجیم) سے بھی ثابت ہوتا ہے، کیونکہ انہوں نے محقق ابن ہمام کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ استثنائی احکام کے سلسلے میں فقہاء عظام سے حالات کی رعایت کرتے ہوئے پانچ صورتوں کا پتہ چلتا ہے، مطلب یہ ہے کہ ضرورت پر مبنی احکام کوئی مستقل دلیل نہیں ہے کہ جب کسی شی کو ایک مرتبہ ضرورت کی وجہ سے مباح کردیا جائے تو وہ ہمیشہ کے لئے مباح ہوجائے اور کبھی اس کی اباحت ختم نہ ہو، بلکہ ایسے احکام غیر مستقل اور عارضی ہوا کرتے ہیں، لہٰذا جب ضرورت کا عارضہ کسی انسان کو لاحق ہو اس وقت حرام شی اپنی شرطوں کے ساتھ مباح رہے گی اور جب یہ عارض ختم ہوجائے تو وہ حرام شی اپنی اصل حالت پر لوٹ آئے گی، چنانچہ **الاشباہ لابن نجیم** میں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ "**ماجاز لعذر بطل بزوالہ**" کہ جو شی کسی عذر کی بنا پر مباح ہو وہ زوال عذر کے ساتھ ہی ختم ہوجاتی ہے۔ اور ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت استثنائی ہوتی ہے اسی وجہ سے یہ قاعدہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر وہ شی جو ضرورت کی وجہ سے مباح قرار دی جاتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی مباح ہوگی "**ما ابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا**" (**الاشباہ**) چنانچہ اس کی ایک مثال لکھا کہ دار الحرب میں جہاد کرتے ہوئے مسلمانوں کو فتح نصیب ہوئی اور مال غنیمت ہاتھ آیا تو صاحب ضرورت کو اس مال غنیمت میں سے تقسیم سے قبل لے کر استعمال کرنے کی اجازت ہے لیکن جب ضرورت ختم ہوجائے اور غنیمت سے لیا ہوا مال باقی رہ جائے تو اب باقی ماندہ مال کو غنیمت میں واپس کردیا جائے گا۔

اسی طرح یہ مسئلہ لکھا ہے کہ جھوٹ بولنا بہت بڑا گناہ ہے اور کسی بھی حالت میں جھوٹ بولنا جائز نہیں لیکن جب ضرورت شرعی لاحق ہوجائے تو جھوٹ بولنا بھی مباح ہوجاتا ہے، چنانچہ الاشباہ میں لکھا ہے "**الکذب مفسدۃ محرمۃ و ھی متی تضمن جلب مصلحۃ تربو علیھا جاز الکذب للاصلاح بین الناس**" مطلب یہ ہے کہ کذب حرام ہے گناہ کا کام ہے لیکن جب یہی کذب کسی ایسی مصلحت پر مبنی ہو جو اس سے بھی بڑھی ہوئی ہے تو اس حالت میں کذب یعنی دروغ گوئی مباح ہوجاتی ہے، جیسے اصلاح بین الناس کی مصلحت سے جھوٹ بولنا، لیکن عام حالات میں اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

اس لئے یہ کہا جائے گا کہ ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت مستقل اور دائمی نہیں بلکہ استثنائی اور عارضی ہوتی ہے، لہٰذا جب تک عارض ہے اباحت ہوگی اور جب عارض ختم اباحت ختم۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت استثنائی ہے مستقل نہیں ہے۔

۹- ضرورت کے وہ اسباب جو داعی ہوتے ہیں کہ ضرورت کا اعتبار کیا جائے اور اس کی وجہ سے حرام شی کی اباحت کا حکم دیا جائے پانچ

ہیں اور ان پانچ چیزوں کی حفاظت ضروری ہے اس لئے کہ اگر ان میں سے ایک بھی خطرہ میں پڑ جائے تو یا تو دنیوی مصالح فاسد ہو جائیں یا آخرت کے مصالح فاسد ہو جائیں حالانکہ دنیوی و اخروی دونوں قسم کے مصالح کی حفاظت ضروری ہے' لہٰذا کہا جائے گا وہ اسباب جو ضرورت کے داعی ہوتے ہیں وہ پانچ قسم کی حفاظت ہے' جان' مال' نسل' عقل اور دین کی حفاظت۔ چنانچہ صاحب موافقات کے حوالہ سے مجلّہ فقہ اسلامی میں یہ لکھا ہے کہ **الضروریات خمسۃ وھی حفظ الدین والنفس والنسل والمال والعقل**' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جو اس بات کے داعی ہوتے ہیں کہ ضرورت کا اعتبار کرکے شی ممنوع کی اباحت کا حکم دیا جائے' چنانچہ انہیں پانچ چیزوں کی رعایت کرتے ہوئے عادات' عبادات' معاملات اور جنایات میں ضرورت کا اعتبار کرکے حرام چیزوں کو مباح کردیا جاتا ہے' لیکن تفسیر احکام القرآن میں ضرورت کے دو اسباب کا تذکرہ ملتا ہے' چنانچہ تحریر فرماتے ہیں کہ **للضرورۃ سببان الجوع والاکراہ**' اور حقیقت ہے کہ مذکورہ بالا پانچوں چیزوں کو انہی دو وجہوں سے خطرہ لاحق ہوتا ہے اس لئے اب تحقیق ویقین کے ساتھ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اسباب جو ضرورت کے داعی ہوتے ہیں وہ گرچہ تفصیلی طور پر پانچ ذکر کئے گئے ہیں لیکن حقیقت کے اعتبار سے صرف دو ہیں' الجوع والاکراہ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت کے اسباب یعنی وہ امور جو ضرورت کے اعتبار کے داعی ہیں یا ہوسکتے ہیں وہ دو ہیں (۱) جوع' اور (۲) اکراہ' **کمابینہ الجصاص فی تفسیر احکام القرآن**۔

۱۰۔ عرف اور عموم بلوی کی مستقل حیثیت ہے اور یہ مستقل دلیل و مستقل اصل ہے اور اس کی وجہ سے بھی محرمات شرعیہ میں رخصت حاصل ہوتی ہے' یہی وجہ ہے کہ عرف اور شرع کا تعارض ہونا معتبر مانا گیا ہے' اور بوقت تعارض عرف کو شرع پر مقدم مانا گیا ہے' چنانچہ الاشباہ میں لکھا ہے **اذا تعارضا قدم عرف الخ (صفحہ ۹۶)** چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ فراش پر نہ بیٹھے گا' تو زمین پر بیٹھنے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا' حالانکہ قرآن نے زمین کو بھی فراش کہا ہے لیکن عرف میں فراش زمین کو نہیں کہا جاتا ہے' اس لئے عرف کو مقدم مانتے ہوئے یہ حکم دیا جائے گا کہ قسم کھانے والا شخص اپنی قسم میں زمین پر بیٹھنے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا' اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا تو ایسا شخص مچھلی کھانے کی وجہ سے اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا حالانکہ قرآن نے مچھلی کو بھی گوشت کہا ہے **"لتاکلوا منہ لحما طریا"**' لیکن عرف میں مچھلی کو گوشت نہیں کہا جاتا ہے اس لئے عرف کو مقدم رکھتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ ایسی قسم کھانے والا شخص اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا۔ علی ھذا القیاس کسی نے یہ قسم کھائی کہ سراج سے روشنی حاصل نہیں کرے گا۔ تو اگر یہ شخص سورج سے روشنی حاصل کرے تو اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا حالانکہ قرآن میں سورج کو سراج کہا گیا ہے **"وجعل الشمس سراجا"** لیکن عرف میں سورج کو سراج نہیں کہا جاتا اس لئے ایسی قسم کھانے والا شخص بذریعہ سورج روشنی حاصل کرنے کے سبب اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا (الاشباہ صفحہ ۹۶) لہٰذا مذکورہ صورتوں میں قسم کھانے کی وجہ سے مذکورہ چیزیں ممنوع الاستعمال ہوگئی تھیں لیکن عرف کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ مذکورہ چیزیں ممنوع نہ ہوں گی' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عرف کی ایک مستقل حیثیت ہے' نیز تعارض

کے لفظ ہی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح قرآن وحدیث وغیرہ مستقل اصل اور دلیل ہیں اسی طرح عرف بھی ایک مستقل دلیل ہے۔

اسی طرح عموم بلوی بھی ایک مستقل اصل اور دلیل ہے' یہی وجہ ہے کہ اگر ریح تر پائیجامہ کو پہنچ جائے تو پائیجامہ ناپاک نہ ہوگا' اور اس کے علاوہ بہت سے مسائل لکھے ہیں کہ جس میں عموم بلوی کی وجہ سے تخفیف حاصل ہو جاتی ہے' جس سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ عموم بلوی کی مستقل حیثیت ہے ضرورت کا اس کے اعتبار کرنے میں کوئی دخل واثر نہیں ہے۔

چنانچہ صاحب نور الانوار ملاجیون نے منار کی شرح میں اس کی بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں' اور خود صاحب منار نے بھی لکھا ہے کہ عرف کی وجہ سے بہت سے الفاظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور عرفی معنی مراد لیا جاتا ہے' جیسے کوئی شخص صلوۃ اور حج کی نذر مانے تو اس نذر میں ان دونوں الفاظ کے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جائے گا کیونکہ صلوۃ کے معنی باعتبار لغت دعا کے ہیں اور حج کے معنی قصد و ارادہ کے ہیں تو دلالت عرف و رعایت کی وجہ سے صرف دعا اور محض قصد و ارادہ مراد نہ لیا جائے گا بلکہ ایسے شخص کے لئے نماز اور بیت اللہ شریف کا حج و زیارت مراد لیا جائے گا' جس سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ عرف اور عموم بلوی کی مستقل حیثیت ہے۔

نیز علامہ ابن نجیم نے لکھا ہے کہ یہ ایک مستقل اصل و دلیل ہے' یہ فرماتے ہیں : **اعلم ان اعتبار العادة والعرف يرجع اليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك اصلا**۔ نیز عبداللہ ابن مسعود کا ایک اثر بھی نقل کیا ہے : **ماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (الاشباہ صفحہ ۹۳)** ان مذکورہ تصریحات سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ یہ ایک مستقل اصل اور دلیل ہے۔

عموم بلوی بھی ایک مستقل دلیل ہے' چنانچہ صاحب اشباہ نے لکھا ہے کہ اسباب تخفیف سات چیزیں ہیں' ان میں سے ایک سبب عرف اور عموم بلوی ہے' اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ شی جو کسی شی کا سبب ہے وہ بذات خود مستقل ہوتی ہے لہذا عموم بلوی ایک مستقل اصل اور دلیل ہے' نیز عرف اور عموم بلوی میں تساوی کی نسبت پائی جاتی ہے' لہذا جب ما قبل میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عرف ایک مستقل اصل ہے تو عموم بلوی بھی مستقل اصل ہوگا۔

یہ اور بات ہے کہ کبھی کبھی ضرورت' عرف اور عموم بلوی ایک جگہ ہو جاتے ہیں تو اشیاء کی اباحت تینوں وجوں سے حاصل ہوتی ہے' جیسے بلی کا پیشاب' جب عروض استعمالیہ میں لگ جائے تو اس کا معاف ہونا عرف و عموم بلوی کی بنا پر بھی ہے اور ضرورت کی بنا پر بھی۔ جیسے کہ الاشباہ میں تخفیف کا چھٹا سبب ذکر کرنے بعد لکھتے ہیں : **وبول سنور في غير اواني الماء وعليه الفتوى**۔ کیونکہ یہاں عموم بلوی پایا جاتا ہے اور اگر استعمالی کپڑوں میں بلی کا پیشاب لگ جائے تو ضرورت کی بنا پر معاف ہے' تو اس صورت میں ضرورت کا وجود ہے۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ عرف اور عموم بلوی ایک مستقل اصل اور مستقل دلیل ہے' ضرورت کا اس میں کوئی دخل واثر نہیں ہے' اور کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ ضرورت کا وجود ہوتا ہے اور نہ عرف و عموم بلوی کا' تو وہاں اباحت کا بھی کوئی اثر ظاہر نہ ہوگا' جیسے کہ پانی کے برتن' اس لئے کہ اس میں اگر بلی کا پیشاب پہنچ جائے تو نہ ضرورت داعی ہے اس کے معاف ہونے کا اور نہ عموم بلوی ہے۔ بلکہ عادت عامہ یہ ہے کہ پانی کے برتنوں کو ڈھانک کر رکھا جاتا ہے۔

مذکورہ باتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ضرورت اور عرف و عموم بلوی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے'

اور دو چیزوں کے درمیان نسبت کا پایا جانا اس کے استقلال کی دلیل ہوتی ہے کیونکہ قاعدہ لکھا ہے کہ نسبت دو کلیوں کے درمیان ہوتی ہے اور کلی ایک مستقل چیز ہے اس لئے جن دو چیزوں کے درمیان کوئی نسبت ہوگی وہ دونوں چیزیں بھی کلی ہوں گی جزئی اور تابع نہ ہوں گی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عرف اور عموم بلوی مستقل اصل اور دلیل ہیں اور اس کے اور ضرورت کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۱- ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے' کیونکہ قاعدہ ہے "**الضرورات تبیح المحظورات**" (الاشباہ صفحہ ۸۵) اس میں **المحظورات** جمع کے صیغہ پر الف لام داخل کرکے اس کی جمعیت کو باطل کردیا گیا ہے' کیونکہ قاعدہ ہے کہ الف لام جب صیغہ جمع پر داخل ہوتا ہے تو جمعیت باطل ہوکر جنسیت ثابت ہوجاتی ہے' نورالانوار میں اس طرح لکھا ہے "**و کذا اذا دخلت لام التعریف فیما لا تحتمل التعریف بمعنی العہد او جبت العموم حتی یسقط اعتبار الجمعیۃ اذا دخلت علی الجمع**" اس کے بعد ملا جیون علیہ الرحمہ لکھتے ہیں "**فیجب ان یحمل علی الجنس لیکون مادون الثلث معمولا للجنس و مافوقہ للجمع**" (صفحہ ۸۱) اور جنس ایک مفہوم کلی کا نام ہے جس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں۔ اس لئے کہا جائے گا کہ اباحت و رخصت ضرورت کی بنا پر تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے' نیز علامہ شاطبی صاحب موافقات کے حوالہ سے ماقبل میں نقل کیا گیا ہے کہ ضروریات عبادات' عادات' معاملات' اور جنایات سب میں جاری ہوتی ہے (جلد ۲ صفحہ ۱۰-۸) بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی)

اور اسی طرح احکام القرآن للجصاص میں لکھا ہے کہ ضرورت کے وقت اللہ تعالیٰ نے مباح فرمایا ہے ان تمام محرمات کا استعمال جس کی حرمت نص سے ثابت ہے' عبارت اس طرح ہے "**فاباح اللہ تعالی عند الضرورۃ اکل جمیع ما نص علی تحریمہ**" اور اسی طرح امام رازی صاحب تفسیر کبیر نے فرمایا' **ان الضرورۃ تبیح تناول مال الغیر من دون الرضاء بل علی سبیل القہر** (صفحہ ۲۲ جلد ۳) یعنی ضرورت مال غیر کے استعمال کو بلا اجازت مباح کردیتی ہے بلکہ جبراً بھی مال غیر کا استعمال ایسی صورت میں مباح ہوجاتا ہے' اس سے مختصر یہ ہے کہ ضرورت تمام محرمات کی اباحت میں موثر ہوگی۔

مگر اس ضابطہ کلیہ سے فقہ کی چند جزئیات مستثنیٰ ہیں۔ اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصولی تحدید کی جائے' تو عرض یہ ہے کہ صاحب بدائع صنائع نے لکھا ہے کہ وہ صورت جس میں اکراہ کی وجہ سے اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی وہ مسلمان کا ناحق قتل کرنا ہے اور اسی طرح اس کے اعضاء میں سے کسی عضو کا کاٹنا' اگرچہ مکرہ علیہ مکرہ کو قتل کرنے یا کاٹنے کی اجازت دیدے بایں طور کہ مکرہ علیہ مکرہ سے یوں کہے کہ جس کے لئے تم کو مجبور کیا جارہا ہے تو وہ کر' تب بھی اس مکرہ کے لئے ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ (جلد ۷ صفحہ ۱۷۷) عبارت اس طرح ہے "**اما النوع الذی لایباح و لا یرخص بالاکراہ اصلا فھو قتل المسلم بغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما و کذا قطع عضو من اعضائہ و لو اذن لہ المکرہ علیہ فقال لمکرہ افعل لا یباح لہ ان یفعل**" اور صاحب اشباہ نے یہ

قاعدہ لکھا "**الضرر لا یزال بالضرر**" (صفحہ ۸) مطلب یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے ایسی شی کی اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی کہ اس کی وجہ سے کوئی دوسری ضرورت پیدا ہو جائے' مثلاً ایک مضطر کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ دوسرے مضطر کے پاس جو بقدر سد رمق حرام چیز موجود ہے اس سے لے کر استعمال کرلے۔ اسی لئے شافعیہ کا قول یہ نقل کیا گیا ہے کہ ضرورت اخف اور حرام شی اعلی واشد نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مضطر غیرنبی ہو اور میت نبی ہو تو ایسے مضطر کے لئے بقدر سد رمق نبی میت کا گوشت استعمال کرنا جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ ضرر خاص کی وجہ سے ایسی اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی کہ لوگ ضرر عام میں گرفتار ہو جائیں' مثلاً کفار میدان جہاد میں مسلم بچوں کو بطور ڈھال استعمال کریں تو ان مسلم بچوں کی وجہ سے جہاد سے گریز جائز نہ ہوگا بلکہ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے جہاد جاری رکھا جائے گا چاہے یہ مسلم بچے ہی کیوں نہ شہید ہو جائیں۔ (الاشباہ صفحہ ۸) البتہ بوقت تیراندازی یہ ضروری ہوگا کہ نیت کافروں کو مارنے کی کی جائے مسلم بچوں کی نہیں تو اگر تیر مسلم بچوں کو پہونچ جائے تو بھی تیرانداز کو کوئی گناہ نہ ہوگا' کیونکہ قاعدہ ہے "الامور بمقاصدھا" نیز جہاد مامور بھی ہے اور حالات کے اعتبار سے ضروری بھی ہے۔

اصول الشاشی میں لکھا ہے کہ رخصت کی دو قسم ہے۔ ایک یہ ہے کہ حرمت باقی ہو اور رخصت دی جائے' جیسے اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر کا زبان پر جاری کرنا اور اکراہ کی وجہ سے کسی مسلم کا ناحق قتل کرنا' تو اس صورت کا حکم یہ ہے کہ مکرہ نے اگر اقدام علی ارتکاب الحرام نہ کیا اور قتل کردیا گیا تو عنداللہ ماجور ہوگا اور اگر اقدام کیا تو عنداللہ حرمت کے باقی رہنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ یہی وجہ ہے صاحب فصول الحواشی نے لکھا ہے کہ مسلم کا قتل کرنا کسی صورت میں جائز نہیں مگر تین صورتوں میں۔ رجم' قصاص' ارتداد کی صورت میں مسلم کا قتل کرنا جائز ہے' لہٰذا مطلب یہ ہے کہ رخصت کی اس قسم میں کوئی رخصت واباحت حاصل نہ ہوگی' اور صاحب نور الانوار نے لکھا ہے کہ افعال محرمہ کی چار قسم ہے (۱) یہ ہے کسی وجہ سے بھی اس فعل کی حرمت نہ ختم ہوتی ہے اور نہ کوئی اباحت و رخصت حاصل ہوگی' اور اس کی مثال زنا اور قتل مسلم کو ذکر کیا ہے' اور اس کے بعد لکھتے ہیں کہ ان دونوں چیزوں کی حرمت اکراہ کی بناء پر کبھی بھی ختم نہ ہوگی' اور اس کے علاوہ تمام صورتوں میں اباحت و رخصت حاصل ہوگی لیکن اس سلسلے میں زیادہ واضح بات وہ معلوم ہوتی ہے جو صاحب تلویح نے نقل کی ہے' چنانچہ لکھتے ہیں حرمات کی چند قسمیں ہیں (۱) یہ کہ نہ وہ حرمت ختم ہوتی ہے اور نہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے تو اس صورت میں اباحت و رخصت کبھی حاصل نہ ہوگی' کیونکہ رخصت کی وجہ ضرورت ہے' مثلاً کسی شخص کو مجبور کیا جائے کسی مسلم کے قتل پر ایسے طریقے سے کہ اگر مکرہ نے مکرہ علیہ کو قتل نہ کیا تو مکرہ کی جان جانے کا خطرہ ہے لہٰذا اس صورت میں دونوں کی ہلاکت برابر ہوئی' اور قاعدہ ہے کہ جب قاتل و مقتول دونوں کی حیثیت برابر ہو تو مکرہ کے لئے غیر کو قتل کرکے اپنی جان بچانا جائز نہ ہوگا' اسی طرح عالمگیری میں ایک مسئلہ لکھا ہے:

"**مضطر لایجد میتۃ و خاف الھلاک فقال رجل اقطع یدی و کلھا او قال اقطع منی قطعۃ و کلھا لا یسعہ ان یفعل ذلک کما لا یسع للمضطر ان یقطع قطعۃ من نفسہ فیاکل**"

یعنی اگر کوئی مضطر سد رمق کے لئے کوئی مردار نہ پائے اور ہلاک ہونا یقینی ہو جائے اور دوسرا شخص اس سے یہ کہے کہ میرا ہاتھ

کاٹ لو یا میرے بدن کا کوئی ٹکڑا کاٹ کر کھالو اور اپنی جان بچاؤ' اور اسی طرح مضطر جان بچانے کے لئے کوئی حرام چیز نہ پائے اور اپنے ہی بدن سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر کھائے اور اپنی جان بچائے تو ایسے مضطر کے لئے یہ تمام صورتیں حرام ہوں گی جائز نہ ہوگی۔

اسی طرح قاعدہ لکھا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے جو چیزیں حلال ہوں گی وہ اسی وقت تک مباح ہوں گی جب تک عذر قائم رہے اور ضرورت دائم ہے۔ لہٰذا ضرورت جیسے ہی ختم ہوگی ویسے ہی اس حرام شئی کی حرمت لوٹ آئے گی' الاشباہ میں ہے " **ما جاز لعذر بطل بزواله** "

دوسری قسم یہ ہے کہ حرمت ہی ختم ہو جاتی ہو' جیسے مردار کا کھانا۔ تو اگر کوئی شخص اکراہ ملجی کے ذریعہ مجبور کیا جائے یا خود مضطر ہو تو ایسی حالت میں اکل میتہ کی حرمت ختم ہو جائے گی' چنانچہ اگر کوئی شخص ان حالات کے پیش آنے کے بعد بھی نہ کھائے اور مرجائے تو گنہ گار ہوگا۔ تیسری قسم یہ ہے کہ صرف رخصت حاصل ہوتی ہے حرمت ختم نہیں ہوتی تو اس کی دو قسم ہے' ایک یہ ہے کہ اس حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو' دوسرے یہ ہے کہ اس حرمت کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو اگر حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو تو اس میں حرمت ختم نہیں ہوگی' کیونکہ قاعدہ ہے کہ ہر حرمت جس کا تعلق حقوق اللہ سے ہے وہ ابدی ہے' کسی حال ساقط نہیں ہوتی (تلویح صفحہ ۵۱۳)' اور وہ حرمت جس کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اکراہ ملجی ہو تو رخصت حاصل ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص کو اتلاف مال غیر پر اکراہ ملجی کے ساتھ مجبور کیا گیا تو اس شخص کے لئے اس کی رخصت حاصل ہوگی لیکن حرمت باقی ہونے کی وجہ سے ضمان واجب ہوگا۔ (توضیح و تلویح صفحہ ۵۱۴)

حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ اصول و ضوابط کے تحت جتنی صورتیں آسکتی ہیں ان سب صورتوں میں ضرورت کی بنا پر رخصت و اباحت حاصل ہوگی سوائے چند صورتوں کے جس میں حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو تو چونکہ اس کی حرمت مئوبدہ ہے اس لئے اس میں کوئی اباحت حاصل نہ ہوگی' بعض صورتوں میں صرف رخصت حاصل ہوگی اور بعض صورتوں میں رخصت بھی حاصل نہ ہوگی' جیسے **اکراہ علی الزنا و علی قتل المسلم بغیر حق** کی صورت میں' اور حقوق العباد میں سے جن صورتوں میں صاحب حق کے مباح کرنے کی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے اس میں ضرورت کا اثر ہوگا مگر بشرط ضمان' اور جن صورتوں میں صاحب حق کے مباح کرنے سے بھی اباحت نہیں حاصل ہوتی اس میں ضرورت کا بھی کوئی اثر نہ ہوگا۔

اور یہ سب تفصیلات مندرجہ ذیل چند قاعدوں کے تحت آتی ہیں: پہلا قاعدہ " **الضرورات تبیح المحظورات بشرط عدم نقصانها** "۔ دوسرا قاعدہ " **ماجاز لعذر بطل بزواله** "۔ تیسرا قاعدہ " **الضرر لایزال بالضرر** "۔ چوتھا قاعدہ " **الضرر العام لایتحمل لضرر خاص** "۔ پانچواں قاعدہ " **اذا تعارض المفسدتان لا یتحمل احدهما لاجل دفع الاخر** " اور چھٹا قاعدہ " **درء المفاسد اولی من جلب المنافع** " وغیرہ۔ یہ سب وہ قاعدے ہیں کہ جن کے تحت آنے والی تمام صورتوں میں ضرورت کی وجہ کر اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی باقی تمام صورتوں میں اباحت و رخصت حاصل ہوگی۔ خواہ وہ عبادت سے متعلق ہو یا معاملات سے یا عقوبات سے متعلق ہوں' واللہ اعلم۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی وجہ سے رخصت و اباحت حاصل ہوتی ہے۔ حقوق العباد کے مسائل میں سے ایک مثال یہ ہے کہ ایک شخص اپنا غلہ جمع کئے ہوئے ہے خواہ وہ مال اس کی زمین سے حاصل ہو یا خرید کر رکھا ہو تو یہ اس شخص کے لئے جائز اور مباح ہے لیکن جب عوام کو ضرورت شدیدہ ہو اور مذکورہ شخص غلہ بیچنے پر تیار نہ ہو تو ضرورت کی بنا پر جائز ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر جمع شدہ غلہ کو بیچ دیا جائے حالانکہ مال غیر میں بلا اس کی اجازت کے تصرف حرام تھا لیکن دفع ضرر کے لئے مباح ہو گا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ کسی جگہ میت کو بلا غسل 'بلا کفن اور بغیر نماز جنازہ کے دفن کر دیا گیا حالانکہ یہ اس کا حق تھا زندہ مسلمانوں پر 'مگر اس کے باوجود ادا نہیں کیا گیا تو کیا اس کے حق کی ادائیگی کے لئے اس کی قبر کو کھودا جائے گا؟ تو مسئلہ لکھا ہے کہ حقوق میت کو ادا کرنے کے لئے اس کی قبر نہیں کھودی جائے گی کیونکہ اس کی وجہ سے ایک دوسری ضرورت پیدا ہو جائے گی 'اور قاعدہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں لہذا صورت مذکورہ میں ایک ضرورت کی وجہ سے دفن کئے ہوئے مردہ کی قبر نہ کھودی جائے گی گویا کہ ادائیگی حق میت جو واجب تھی ضرورت کی وجہ سے مباح ہو گئی کہ حق ادا نہ کیا جائے۔

معاملات کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا قرض ادا نہ کرتا ہو یا بیوی بچوں کا خرچ ادا نہ کرتا ہو تو ضرورت کی بنا پر ایسے شخص پر جبر کیا جائے گا 'اور اسی طرح اگر اپنے ولد صغیر کا نفقہ نہ دیتا ہو تو اس کو قید کیا جائے گا۔ (الاشباہ) اور سب سے واضح بات وہ ہے جو پہلے عرض کر چکا ہوں کہ " و ھی جاریۃ فی العبادات و العادات و المعاملات و الجنایات" (الموافقات جلد۲ صفحہ ۱-۸) یعنی ضرورت کی وجہ سے اباحت کا اثر عبادات 'عادات 'معاملات اور جنایات سب میں ہوتا ہے۔

مختصر بات یہ ہے کہ اگر اس ضابطہ کو مد نظر رکھا جائے تو ضرورت کی بناء پر حقوق العباد میں ہونے والی اباحت و رخصت کا احاطہ ممکن ہو گا۔ وہ یہ ہے کہ ہر وہ حقوق العباد جس کی اجازت صاحب حق دیدے تو وہ شئی مباح ہو جائے 'جیسے مال و اسباب کا استعمال کہ اگر صاحب مال اجازت دیدے تو مال کا استعمال جائز ہو گا۔ لہذا ایسے حقوق العباد میں ضرورت موثر ہو گی اور ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت حاصل ہو گی اور وہ حقوق العباد ضرورت کی وجہ سے مباح ہوں گے۔ جیسے کسی عضو کا کاٹنا کہ اگر کسی مضطر کو کوئی شخص یہ اجازت دیدے کہ میرے ہاتھ کو کاٹ کر تم کھالو تو اس مضطر کے لئے جائز نہیں 'لہذا اس حقوق العباد میں ضرورت کا بھی کوئی اثر نہ ہو گا اور نہ ایسے حقوق العباد میں ضرورت کی وجہ سے کوئی اباحت حاصل ہو گی 'اور معاملات میں بلا فرق و امتیاز ضرورت کی وجہ سے اباحت حاصل ہو گی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ معاملات کے ابواب میں بلا فرق و امتیاز ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت حاصل ہو گی اور حقوق العباد میں سے وہ حق جو صاحب حق کے مباح کرنے سے مباح ہو جاتا ہے اس میں ضرورت بھی موثر ہو گی اور جس میں اجازت کی وجہ سے اباحت حاصل نہیں ہوتی تو ضرورت کی وجہ سے بھی اباحت و رخصت حاصل نہ ہو گی۔

۱۳- ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت مذکورہ تفصیل کے مطابق تو ہوتی ہی ہے لیکن بعض جگہ حاجت کی وجہ سے بھی محرمات کی اباحت حاصل ہوتی ہے۔ فرق یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے اباحت بلا اختلاف ائمہ حاصل ہوتی ہے لیکن حاجت کی وجہ سے جو اباحت حاصل ہوتی ہے اس میں اختلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تداوی بالحرام متقدمین فقہاء کرام کے یہاں بغیر حالت اضطرار کے جائز نہیں کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان والوں کے لئے کسی حرام چیز میں شفاء نہیں رکھی ہے (بخاری) لیکن متاخرین فقہاء کے یہاں بغیر حالت اضطرار کے تداوی بالحرام چند وجوہ کی بناء پر جائز ہے۔ چنانچہ درمختار میں ہے کہ حرام چیزوں کو بطور دوا استعمال کرنے میں اختلاف ہے اور ظاہر مذہب میں اس کی ممانعت آئی ہے (درمختار جلد ۱ صفحہ ۱۹۳) ہاں اگر اضطرار کی حالت پیش آجائے اور ساتھ ہی شرائط مذکورہ بھی پائے جائیں تو تداوی بالحرام جائز ہے۔ جیساکہ رد المحتار میں ہے کہ حرام دوا کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس حرام سے شفا یقینی ہو اور دوسری کوئی دوا اس مرض کے لئے معلوم یا موجود نہ ہو' عبارت اس طرح ہے:

فی النهاية عن الذخيرة يجوز ان علم فيه شفاء و لم يعلم دواء اخر (رد المحتار جلد ۱ صفحہ ۱۹۳)

بعض دوسرے فقہاء عظام نے تداوی بالحرام بغیر حالت اضطرار کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ ان لوگوں نے اپنے دعویٰ کی دلیل اس واقعہ کو بنایا ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب پینے کا حکم دیا۔ اسی وجہ سے حضرت امام ابو یوسف کا یہی خیال ہے کہ بطور دوا پیشاب کا استعمال کیا جا سکتا ہے اور صاحب ہدایہ کا قول رد المحتار میں یہی نقل کیا گیا ہے: **و كذا اختاره صاحب الهداية فی التجنيس فقال لو رعف و كتب الفاتحة بالدم على جبهته و انفه جاز للاستشفاء و بالبول ايضا ان علم فيه شفاء لا بأس به و هذا لان الحرمة ساقطة عند الاستشفاء كحل الخمر الميتة للعطشان و الجائع۔** (ردالمحتار جلد ۱ صفحہ ۱۹۳) مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی نکسیر پھوٹی پھر اسی خون سے اس کی پیشانی اور ناک پر سورہ فاتحہ لکھ دی گئی تو حصول شفاء کے لئے جائز ہے' اور اگر پیشاب سے شفایابی کا علم ہو تو اس سے بھی ایسا کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ طلب شفا کی وجہ سے اس کی حرمت ختم ہو گئی' جیسے بھوکے کے لئے مردار اور پیاسے کے لئے شراب بقدر ضرورت جائز ہو جاتی ہے۔

علی ہذا القیاس حضرت مفتی شفیع صاحب نے معارف القرآن میں تحریر فرمایا کہ موجودہ زمانہ میں حرام و ناپاک دواؤں کی کثرت' ابتلاء عام اور عوام کے ضعف پر نظر کرکے فقہاء متاخرین نے بغیر حالت اضطرار کے حرام دواؤں کے استعمال کی اجازت دی ہے' بشرطیکہ کوئی دوسری حلال اور پاک دوا اس مرض کے لئے کارگر یا موجود و مقدور نہ ہو اور کسی معتمد علیہ حکیم یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ حرام دوا ہی اس مرض کا مکمل علاج ہے اور کوئی حلال دوا اس کا بدل نہیں اور قطعی طور پر اس دواء حرام کا اس مرض کے ازالہ کے لئے موثر و مفید ہونا بھی ثابت ہو جائے۔

اسی وجہ سے کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام حاجت کو قرار دیا جاتا ہے اور ایسی حاجت کو مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے۔ علامہ مصطفیٰ الزرقاء نے فرمایا کہ ہر وہ شخص جس کی حالات زمانہ پر تھوڑی بہت نگاہ ہے اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ بینکوں میں روپیہ جمع کرنا عام انسانی حاجت ہو گئی ہے کیونکہ گھروں اور کوٹھیوں میں مال جمع کرنا گویا خطرہ مول لینا ہے اور دفینوں میں مال کو محفوظ کرنا اس سے

بھی زیادہ خطرناک ہے۔ لہٰذا اب بینکوں میں روپیہ جمع کرنا لوگوں کی حاجت لازمہ بن گئی ہے اگرچہ ضرورت لازمہ نہیں ہے۔ اس کے بعد علامہ موصوف نے فرمایا کہ ایسی صورت میں حاجت کو ضرورت کا مقام تو حاصل ہو جاتا ہے لیکن بایں ہمہ ان دونوں میں فرق کو برقرار رکھا جائے گا کہ ایسی حاجت سے ممنوعات شرعیہ کی صرف اباحت حاصل ہوگی واجب الاستعمال نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص مشقت برداشت کیا اور ڈاکوؤں کے ذریعہ ہلاک کردیا گیا تو عنداللہ گنہگار نہ ہوگا اور ضرورت کی وجہ سے اگر کوئی مضطر مردار نہ کھائے اور ہلاک ہو جائے تو ماقبل میں ثابت کیا گیا ہے کہ ایسا شخص عنداللہ گنہگار ہوگا۔ عبارت اس طرح ہے " اما الحاجة التی تنزل منزلة الضرورة فی الترخص فانها تبیح و لا توجب فلوصبر المکلف علی الحاجة و تحمل الضیق و المشقة لایکون عاصیا اثما۔

خلاصہ یہ ہے کہ محرمات کی اباحت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے مستثنیٰ صورتوں کے علاوہ میں حاصل نہیں ہوتی ہے بلکہ محرمات کی اباحت کبھی کبھی ہی سہی حاجت کی وجہ سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ مستثنیٰ صورتوں کے علاوہ میں ضرورت کی وجہ سے اباحت بالاتفاق ثابت ہوتی ہے اور حاجت کی وجہ سے اباحت کے ثبوت میں اختلاف ہے۔ جیسے موجودہ دور میں حرام دواؤں کا استعمال متقدمین فقہاء کی رائے کے مطابق بغیر حالت اضطرار کے جائز نہیں لیکن متاخرین کے نزدیک جائز ہے' اسی طرح بعض حالات میں ضرورت کی بنا پر حرام چیزوں کا استعمال صرف مباح ہی نہیں ہوتا بلکہ واجب ہو جاتا ہے لیکن جب حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کرکے مبیح محظورات قرار دیا جائے گا تو اس کی وجہ سے جن صورتوں میں اباحت حاصل ہو سکتی ہے ان میں صرف اور صرف اباحت ہی حاصل ہوگی وہ شی واجب الاستعمال نہ ہوگی چنانچہ اگر صاحب حاجت مشقت برداشت کرکے ہلاک ہو جائے تو عنداللہ گنہگار نہ ہوگا اور صاحب ضرورت مردار نہ کھائے اور ہلاک ہو جائے تو عنداللہ گنہگار ہوگا۔ واللہ اعلم۔

۱۴۔ حاجت کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' لیکن عام حالات میں نہیں بلکہ بعض احوال میں' جیسے علامہ سیوطی نے الاشباہ میں تحریر فرمایا کہ الحاجة اذا عمت کانت کالضرورة (صفحہ ۱۷۹) یعنی جب کبھی حاجت درجہ عموم کو پہونچ جاتی ہے تو حکم میں ضرورت کی طرح ہو جاتی ہے اور ضرورت کی طرح مبیح محظورات ہوتی ہے' جیسے بینکنگ سسٹم ایک انسانی حاجت ہے کیونکہ بینک اس زمانہ میں بہت سے فرائض کی ادائیگی کے لئے لازم و ضروری ہو گیا ہے چنانچہ حج کی ادائیگی کے لئے کرایہ جہاز وغیرہ بذریعہ بینک ہی وصول و ادا کئے جاتے ہیں' اور تجارت و معاملات میں بھی رقم عموماً بذریعہ بینک ہی ادا و وصول کئے جاتے ہیں نیز بذریعہ بینک ادائیگی اور وصول یابی میں سہولت بھی ہے کیونکہ نقد ادا کرنے میں بہت ساری دشواریوں کے ساتھ خطرہ جان جانے کا بھی ہے حالانکہ بینک کے ذریعہ رقم کی ادائیگی اور وصولی بہرصورت ربوا سے خالی نہیں ہے اور ربوا کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے مگر بایں ہمہ جب اس حاجت انسانی نے عموم کا درجہ اختیار کرلیا تو اس حاجت کو ضرورت کا مقام دیا جائے گا اور اس حاجت کی وجہ سے بینک کے ذریعہ رقوم کی ادائیگی اور وصولی کو ربوا کے باوجود جائز و مباح قرار دیا جائے گا لیکن یہ اباحت صرف اباحت ہی کی حد تک رہے گی وجوب کا درجہ کبھی حاصل نہ کرسکے گی۔

لیکن اس کے برخلاف علامہ ابن نجیم نے فرمایا: " الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة کانت او خاصة " ۔ (صفحہ ۹۱)

یعنی حاجت عام ہو یا خاص ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' جیسے اجارہ کی اباحت ایسی ہی حاجت کی بنا پر خلاف قیاس ثابت ہے علی ھذا القیاس سلم' استصناع اور استقراض بالربح کی اباحت دفع حاجت ہی کی وجہ سے ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کن حالات میں حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے۔

حضرت تھانوی اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی قانون سے حرام ہیں لیکن شریعت نے ضرورت کے وقت اس کی اجازت دی ہے خواہ نصا ہو یا اجتہادا۔ جیسے اکل میتہ' تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغۃ لقمہ غاصہ میں' البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے' سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت عرفی کی دو قسمیں ہیں: ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی' دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ۔ سو تحصیل منفعت کے لئے ایسے افعال کی اجازت نہیں' مثلاً تحصیل قوت ولذت کے لئے حرام دوائی کا استعمال و مثل ذلک۔ اور دفع مضرت کے لئے جائز ہے جب کہ وہ ضرورت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے۔ مثلاً دفع مرض کے لئے دواء حرام کا استعمال جب کہ دوسری دفع کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہوگیا ہو کیونکہ بدون اس کے ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوتا۔

مذکورہ بالا تفصیلی بیان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دفع ضرر و دفع حرج کے لئے شریعت نے حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے اور یہیں سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی جگہ ضرورت شرعیہ کا تحقق نہ ہو صرف حاجت شرعی ہی پائی جائے تو عبادات میں تو رخصت حاصل ہوگی لیکن دیگر ابواب فقہ میں اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی' لیکن اگر ایسی حالت پیدا ہو جائے کہ انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہے اور دفع مشقت کے لئے کوئی حلال چیز یا حلال طریقہ میسر و مقدور نہیں ہے اور اشیاء حرام کے لئے ذریعہ مشقت شدیدہ سے نجات حاصل ہونا تجربہ سے یقینی طور پر ثابت ہوگیا ہو تو ایسے حالات میں حاجت خواہ خاصہ ہو یا عامہ ضرورت کے قائم مقام ہوکر مبیح محظورات قرار دی جائے گی۔ جیسے حج کرنے کا صرف دریائی راستہ ہی ہو اور دریائی راستہ میں سلامتی کم اور ہلاکت اکثر ہو تو ایسے حالات میں حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے اور اس حاجت کی وجہ سے حج کی فرضیت ساقط ہو جائے گی (الاشباہ-۹۱) علی ھذا القیاس جب انسان بیماری کی وجہ سے مشقت شدیدہ میں مبتلا ہو اور حرام دواؤں کے علاوہ کوئی حلال دواء میسر اور مقدور نہ اور کسی معتمد ڈاکٹر یا حکیم نے یہ بتایا ہو کہ اس مرض میں دواء حرام ہی مفید ہے تو ایسے حالات میں گرچہ ضرورت شرعی کا تحقق نہیں ہوتا لیکن حاجت کا تحقق ضرور ہے' لہٰذا اس حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کرکے مبیح محظورات قرار دیا جائے گا اور ایسے مریض کے لئے حرام دواء کا استعمال مباح ہوگا۔ جیسا کہ ماقبل میں بحوالہ در مختار نقل کرچکا ہوں کہ متاخرین فقہاء کرام کے نزدیک بغیر حالت اضطرار کے دواء حرام کا استعمال جائز ہے کیونکہ اگرچہ ضرورت شرعی کا تحفظ نہیں ہوتا صرف حاجت ہی ہوتی ہے مگر اس حاجت کو ضرورت کے قائم مقام حالات حاضرہ کی بنا پر کرتے ہوئے مبیح محظورات قرار دیا جائے گا کیونکہ موجودہ دور میں حرام و ناپاک دواؤں کی کثرت ابتلائے عام اور عوام کے ضعف کی وجہ سے ایسے حالات پیدا ہو گئے کہ انسان مشقت شدیدہ میں گرفتار ہوگیا اور اس مشقت شدیدہ سے نجات کے لئے کوئی حلال چیز مقدور نہیں' لہٰذا اس کے سوا کوئی حلال دوا یا حلال طریقہ کے مطابق نہ ہونے اور کسی معتمد ڈاکٹر یا حکیم کے اطلاع دینے کی وجہ

سے کہ حرام دواء ہی اس کے لئے مفید ہے' کی بنا پر حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کرتے ہوئے تمام امور میں مبیح محظورات مانا جائے گا البتہ یہ خیال رکھا جائے گا کہ ایسی حاجت کی وجہ سے اباحت ہی حاصل ہوگی حرام اشیاء کا استعمال فرض نہ ہوگا جیسا کہ ضرورت کی وجہ سے بعض احوال میں بعض حرام چیزوں کا استعمال فرض ہو جاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے جب ایسے احوال پیدا ہو جائیں کہ انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہو جائے اور اس مشقت شدیدہ سے نجات سوائے حرام اشیاء کے اور کسی طرح ممکن نہ ہو اور حرام شی کا دافع مشقت شدیدہ ہونا تجربہ سے یقینی طور پر ثابت ہو گیا ہو اور مفید ہونے کا ثبوت کسی معتمد ڈاکٹر یا حکیم یا کسی دین دار اور پابند شرع انسان نے دیا ہو تو ایسی صورت حال میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو کر مبیح محظورات ہو جاتی ہے اور جس طرح ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت تمام چیزوں میں حاصل ہوتی ہے ایسے ہی اس حاجت کی وجہ سے اباحت و رخصت تمام چیزوں میں حاصل ہوگی جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' البتہ فرق کا لحاظ یوں رکھا جائے گا کہ ایسی حاجت سے صرف اباحت ہی حاصل ہوگی کسی صورت میں واجب الاستعمال نہ ہوگا بخلاف ضرورت کے' اس کی وجہ سے بعض احوال میں بعض چیزیں واجب الاستعمال ہو جاتی ہیں۔

۱۵—چونکہ محرمات کی اباحت و رخصت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ حاجت کی وجہ سے بھی حاصل ہوتی ہے بشرطیکہ وہ حاجت کسی وجہ سے ضرورت کے قائم مقام ہو جائے' یہ اور بات ہے کہ ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت و رخصت کے ثبوت میں کوئی اختلاف نہیں ہے' لیکن حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت میں اختلاف ہے جیسا ماقبل میں ذکر کیا گیا' اس لئے جب اباحت و رخصت کا ثبوت ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے تو علاج و معالجہ کے باب میں جو کچھ رخصتیں ملتی ہیں کہ جہاں ضرورت شرعی کا تحقق نہیں صرف حاجت ہی پائی جاتی ہے تو تطبیق کی کوئی ضرورت ہی نہیں کیونکہ اوپر ثابت کیا گیا ہے کہ کبھی کبھی حاجت کی وجہ سے بھی حرام اشیاء کی اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے تو اب کوئی تعارض ہی نہیں ہے کہ تطبیق دی جائے۔

۱۶— ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط کے بیان کے تحت چند چیزیں آتی ہیں' (۱) ضرورت اور حاجت کی بنا پر محرمات کی اباحت ہوتی ہے یا نہیں۔ (۲) اگر ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت حاصل ہوتی ہے تو دائمی ہوتی ہے یا ضرورت کے قیام تک ہی ہوتی ہے اور ضرورت کے ختم ہوتے ہی اباحت بھی ختم ہو جائے گی۔ (۳) ضرورت کی وجہ سے کسی چیز میں اباحت' کس چیز میں صرف رخصت حاصل ہوتی اور کہاں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ (۴) اگر حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے تو کن حالات میں۔ (۵) اگر حاجت ضرورت کی طرح کسی چیز کی اباحت میں موثر نہیں تو علاج و معالجہ میں فقہاء کرام کی تصریحات کے درمیان تطبیق کیسے ہوگی' تو ان تمام قاعدوں کی تفصیل سوال (۲) سے لے کر سوال (۱۳) اور (۱۴) کے جوابات میں آچکی ہے' وہاں دیکھا جا سکتا ہے۔

اسی طرح ضرورت کے قواعد کے تحت یہ چیزیں بھی آتی ہیں' (۱) ضرورت کی وجہ سے جس چیز کی اباحت حاصل ہوتی ہے تو کیا وہ

صرف مباح ہی ہوتی ہے یا اس کا استعمال کبھی فرض بھی ہوتا ہے' (۲) ضرورت کی وجہ سے اباحت کا اثر تمام ابواب فقہ ' حقوق العباد و معاملات وغیرہ میں ہوتا ہے یا صرف چند ابواب فقہ ہی میں یہ منحصر ہوتا ہے' (۳) جب دو قسم کی ضرورتیں جمع ہو جائیں اور اس میں سے ایک اباحت کا تقاضا کر رہی ہو اور دوسری ضرورت حرمت کا تو اس جگہ عمل کس طرح کیا جائے گا۔

اسی طرح حاجت کے قواعد کے تحت یہ چند چیزیں بھی آتی ہیں۔ (۱) حاجت کی وجہ سے بھی حرام اشیاء کی اباحت حاصل ہوگی یا صرف رخصت ہی حاصل ہوگی' (۲) حاجت کے ذریعے جو اباحت کبھی کبھی ہی سہی حاصل ہوتی ہے' وہ تمام ابواب فقہ میں یا صرف چند ابواب فقہ میں منحصر ہے' (۳) حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یا نہیں' (۴) اگر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں' (۵) جب حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو ایسی حاجت اور ضرورت کے درمیان حکم کے اعتبار سے کچھ فرق ہوگا یا نہیں وغیرہ چیزیں حاجت کے قواعد کے تحت آتی ہیں' ان سب کا حل مذکورہ بالا جوابات کے ذیل میں آچکا ہے۔

مثلاً ضرورت کے متعلق یہ بات کہ تمام ابواب فقہ میں اباحت حاصل ہوگی یا نہیں تو اس کا بیان سوال (۱۲) کے جواب میں تفصیل سے آچکا ہے۔ اسی طرح حاجت کے متعلق یہ بیان کہ اس کی وجہ سے تمام ابواب فقہ میں رخصت حاصل ہوگی یا چند ابواب فقہ ہی میں منحصر ہے تو اس کا جواب مواقع استعمال کے ضمن میں تفصیل سے آچکا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ جملہ قواعد و ضوابط جو ضرورت سے متعلق ہے یا حاجت سے متعلق ہے اس کی تحدید ما قبل کے بیان میں تفصیل سے کر دی گئی ہے۔ واللہ اعلم بما هو مراد السائل۔

۱۷۔ فقہاء کرام سے استثنائی احکام کے متعلق حالات کی رعایت کرتے ہوئے پانچ مراتب کا تذکرہ ملتا ہے جیسا کہ سوال میں تحریر کیا گیا ہے۔ ضرورت' حاجت' منفعت' زینت اور فضول' چنانچہ مشہور شامی فقیہ علامہ احمد الحموی نے الاشباہ والنظائر کے حاشیہ میں محقق ابن ہمام کے حوالہ سے ذکر کیا ہے اور ہر ایک کی تعریف اور حکم بھی ذکر کیا ہے' چنانچہ لکھتے ہیں کہ ضرورت یہ ہے کہ انسان مجبوری کی اس حالت کو پہونچ جائے کہ اگر حرام اشیاء کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے تو ضرورت کا حکم یہ ہے کہ ایسی حالت میں حرام اشیاء کا استعمال مباح ہو جاتا ہے' قطع نظر اس بات سے کہ صرف اباحت ہی ہوتی ہے یا واجب الاستعمال ہو جاتا ہے۔ اور حاجت کی تعریف بطور تشبیہ یوں بیان فرمایا کہ جیسے کوئی بھوکا کھانے کی کوئی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہو البتہ مصیبت و پریشانی میں مبتلا ہو جائے تو اس حالت کی وجہ سے حرام اشیاء کا استعمال مباح تو نہیں ہوتا البتہ عبادات میں کچھ رخصت حاصل ہو جاتی ہے' جیسے روزہ کی حالت میں حاجت کی وجہ سے افطار جائز ہو جاتا ہے لیکن اس کی قضاء ضروری ہوگی۔ اور منفعت کی تعریف بھی بطور تشبیہ یوں بیان فرمایا کہ جیسے کوئی شخص گیہوں کی روٹی' بکری کا گوشت اور مرغن کھانے کا خواہش مند ہو۔ اور زینت جیسے کوئی شخص حلوا یا مٹھا پسند کرتا ہو۔ اور فضول یہ ہے کہ کوئی شخص حرام و حلال کی تمیز کے بغیر اپنی خواہشات پوری کرنا چاہے تو مؤخر الذکر تینوں صورتوں میں نہ کسی طرح کی کوئی اباحت حاصل ہوگی اور نہ تخفیف' اور یہ تینوں قسمیں نہ اباحت کا سبب بنتی ہیں اور نہ کسی تخفیف کا۔

(حاشیہ حموی بر الاشباہ لابن نجیم صفحہ ۱۲۲ مطبوعہ رحیمیہ)

۱۸—وہ حاجت جو ضرورت کا درجہ حاصل کرتی ہے جیسا کہ قاعدہ لکھا ہے "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ"۔ (الاشباہ صفحہ ۹۱ مطبوعہ بیروت) وہ افراد و اشخاص کی مخصی حاجتوں تک محدود نہیں ہے بلکہ جس طرح مخصی حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرتی ہے اسی طرح اجتماعی حاجات میں بھی حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے' جیسے الاشباہ لابن نجیم میں ہی مذکورہ قاعدہ کے بعد لکھا ہے "خاصۃ کانت او عامۃ" جس سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ حاجت جو ضرورت کی قائم مقام ہوتی ہے وہ صرف مخصی اور انفرادی حاجتوں تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ اجتماعی حاجات بھی کبھی کبھی ہی سہی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ چنانچہ اوپر درمختار کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ متاخرین نے تداوی بالحرام کی اجازت دی ہے تو وہ اس بنا پر کہ حاجت خواہ مخصی ہو یا اجتماعی' ضرورت کے مقام کو حاصل کرکے مبیح محظورات ہوجاتی ہے۔ اور اسی وجہ سے کہ حاجت خواہ مخصی ہو یا اجتماعی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ سلم' استصناع اور استقراض بالربح کی اجازت اجتماعی ضرورت کی بنا پر دی گئی ہے (الاشباہ لابن نجیم صفحہ ۹۱)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وہ حاجت جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے وہ خواہ مخصی ہو یا اجتماعی دونوں صورتوں میں ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ مخصی و انفرادی حاجت تک محدود نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ضرورت سے متعلق تمام سوالوں کے جواب کا خلاصہ :

(۱)---- ضرورت باعتبار لغت حاجت اور ضرر کو کہتے ہیں۔ باب نصر سے استعمال ہوتا ہے نقصان دینا' اور بصلہ الی: مجبور کرنا۔

ضرورت باعتبار شرع: مکلف کا مجبوری اور تنگی کی وجہ سے ایسی حالت کو پہونچ جانا کہ اگر ممنوع چیزوں کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے یا ہلاک ہونے کے قریب ہوجائے۔

مواقع استعمال: ضرورت کا استعمال کسی خاص فقہ کے باب کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ ضرورت کے مواقع استعمال ہیں اور تمام ابواب فقہ میں ضرورت کی وجہ سے ممنوع چیزوں میں اباحت و رخصت حاصل ہوگی۔

ضرورت کا مصداق: وہ ضرورت ہے جو بمعنی اضطرار ہو کیونکہ اس کے بغیر ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوتا۔

(۲)---- حاجت باعتبار لغت خواہش۔ آرزو'

حاجت باعتبار شرع: وہ شئی ہے کہ انسان اس کا محتاج تو ہو لیکن اس کے نہ ہونے کی وجہ سے انسان ہلاک نہ ہو بلکہ سخت مصیبت اور پریشانی میں مبتلا ہوجائے۔

مواقع استعمال: عموی حالت میں حاجت کا استعمال عبادات میں ہوگا کہ حاجت کی وجہ سے عبادات میں کچھ رخصتیں حاصل ہوجائیں گی اور اگر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوجائے تو ایسی حالت میں بعض صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ میں حاجت کا اثر

ہو گا۔

حاجت کا مصداق: حالات کی رعایت کرتے ہوئے استثنائی احکام کے سلسلے میں فقہاء کرام سے جو پانچ چیزوں کا ثبوت ملتا ہے اس میں سے دوسری چیز حاجت کا مصداق ہے کہ اس کی وجہ سے عام حالات میں کوئی حرام شی حلال نہیں ہوتی البتہ کچھ رخصتیں عبادات میں حاصل ہو جاتی ہیں۔

(۳)--- ضرورت و حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کا اثر اباحت و رخصت کے سلسلے میں تمام ابواب فقہ میں ہوتا ہے اور حاجت کا اثر عام حالات میں تمام ابواب فقہ میں نہیں ہوتا ہے۔

ضرورت و حاجت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ اس کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے کہ بعض حالات میں صرف ضرورت کا وجود ہوتا ہے اور بعض جگہ صرف حاجت کا اور کبھی دونوں کا ایک ساتھ وجود ہو جاتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ حاجت کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے تو دونوں کے درمیان تساوی ہو جاتا ہے لیکن پھر دونوں میں فرق ملحوظ ہوتا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے بعض چیزیں واجب الاستعمال ہو جاتی ہیں لیکن حاجت کی وجہ سے کوئی چیز واجب الاستعمال کبھی نہیں ہوتی۔

(۴)--- شریعت میں ضرورت کا بہت حد تک اعتبار کیا گیا ہے اور یہ اعتبار صرف چند ابواب فقہ ہی میں نہیں بلکہ بعض مستثنیٰ صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ میں ضرورت کا اعتبار کر کے حرام و ممنوع چیزوں میں اباحت و رخصت کو ثابت کیا جاتا ہے اور بہت سی صورتوں کی تفصیل بصورت اصول کلیہ قرآن و حدیث میں بھی ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میتہ کا حرام ہونا ثابت کرنے کے بعد حالت مخمصہ میں حلال کر دینا اور مردوں کے لئے سونے کا استعمال حرام ہونے کے باوجود حضرت عرفجہؓ کے لئے سونے کی ناک بنوانے کا جواز خود قرآن و حدیث سے ثابت ہے۔ اس لئے کہا جائے گا کہ شریعت نے بہت حد تک ضرورت کا اعتبار کیا ہے۔

(۵)--- محرمات کی صاحب توضیح و تلویح کے بیان کے مطابق اولاً تین قسمیں ہیں، اس میں سے پہلی قسم کی اباحت میں ضرورت کا کوئی دخل و اثر نہ ہو گا، اور قسم ثالث جو دو قسمیں ہیں ان میں سے پہلی قسم یعنی جو حقوق اللہ سے متعلق ہو اس میں اباحت ضرورت وغیرہ کی وجہ سے ثابت نہ ہو گی ہاں اس میں کچھ رخصتیں حاصل ہو جائیں گی، اور قسم دوم یعنی وہ حقوق جس کا تعلق بندوں سے ہے تو اگر وہ حق صاحب حق کی اجازت سے غیر کے لئے مباح الاستعمال ہو جاتا ہے تو اس میں ضرورت کا بھی اثر ہو گا کہ ضرورت کی وجہ سے مباح ہو جائیں گی، اور وہ حق جو صاحب حق کی اجازت سے بھی مباح الاستعمال نہیں ہوتا اس کی اباحت میں ضرورت کا کوئی دخل و اثر نہ ہو گا، اور محرمات کی دوسری قسم میں پوری طرح ضرورت کا دخل و اثر ہو گا۔

(۶)--- ضرورت کے اعتبار کا حکم محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں یہ ہے کہ محرمات کی قسم ثانی کا استعمال حالت اکراہ میں واجب ہو جاتا ہے کہ اگر حالت اکراہ میں محرمات کی قسم ثانی کا استعمال نہ کرے اور ہلاک ہو جائے تو عنداللہ گنہگار ہو گا، اور حالت مخمصہ میں میتہ کا استعمال مباح ہو جاتا ہے کہ اگر استعمال کر لے تو کوئی گناہ نہ ہو گا، اور اگر کسی شخص کو اجراء کلمہ کفر یا ترک نماز وغیرہ پر الجاء کی حد تک مجبور کیا جائے تو ایسی حالت میں رخصت حاصل ہو گی کہ اجراء کلمہ کفر وغیرہ کی حرمت تو ختم نہیں ہو گی البتہ اگر ایسی حالت میں

کلمہ کفر کو زبان سے جاری کرے بشرطیکہ دل مطمئن ہو یا نماز و روزہ ترک کردے تو گناہ نہ ہوگا لیکن اس کی قضا لازم ہوگی۔

(۷)--- ضرورت معتبرہ کی پانچ شرطیں ہیں: (۱) اضطرار کی حالت کا ہونا' (۲) حرام چیزوں کے علاوہ کسی حلال چیز کا موثر نہ ہونا' (۳) حرام شی سے ضرر کا ازالہ یقینی طور پر ثابت ہونا' (۴) حرام اشیاء کے استعمال سے حصول لذت مقصود نہ ہونا' (۵) قدرِ ضرورت سے زائد کا استعمال نہ کرنا' اور ایک شرط کا اضافہ کردیا جائے تو بہتر ہوگا وہ یہ کہ ضرورت کا ضرورت ہونا کسی دیندار' پابند شرع اور متقی شخص کے قول سے ثابت ہوا ہو اور اس کا اعتبار کرکے کسی قاضی یا مفتی نے فیصلہ کیا ہو یا فتویٰ دیا ہو۔

ضرورت معتبرہ کے لئے چند ضابطے ہیں: (۱) ضرورت کی وجہ سے ممنوع اشیاء کی اباحت حاصل ہوگی' (۲) یہ ضرورت کی بنا پر حاصل شدہ اباحت دائمی نہ ہوگی' (۳) ضرورت کی وجہ سے بعض چیزوں میں اباحت' بعض میں رخصت حاصل ہوگی اور بعض جگہ ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا' جیسے کہ کسی شخص کو زنا کرنے پر مجبور کیا جائے تو کسی طرح زنا جائز نہ ہوگا' (۴) ضرورت کی وجہ سے بعض اشیاء کا استعمال واجب ہوجاتا ہے' (۵) ضرورت کا مستثنیٰ صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ میں اثر ہوتا ہے' (۶) جب دو قسم کی ضرورت جمع ہوجائے تو اعلیٰ کا اعتبار کیا جائے گا' (۷) یہ ہے کہ دفع مضرت جلب منفعت سے اولیٰ اور بہتر ہے وغیرہ ضرورت معتبرہ کے لئے یہ ضابطے بیان کئے جاتے ہیں۔

ضرورت معتبرہ کے حدود: اس کی حد کم سے کم یہ ہے کہ اس کی وجہ سے رخصت حاصل ہوجاتی ہے' اور زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے بعض چیزوں کا استعمال واجب اور ترک باعث گناہ ہوجاتا ہے لیکن بعض چیزیں ایسی ہیں کہ اس میں اباحت کا کوئی اثر ضرورت کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوتا لہٰذا اس میں اس کی کوئی حد مقرر نہیں کی جاسکتی ہے۔

(۸)--- ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت استثنائی ہوتی ہے۔

(۹)--- ضرورت کے اسباب یعنی وہ امور جو ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں وہ بقول امام جصاص دو ہیں: (۱) الجوع' (۲) الاکراہ۔

(۱۰)--- عرف اور عموم بلویٰ کا ضرورت سے تعلق یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے اور عرف اور عموم بلویٰ ایک مستقل اصل ہے جیسا کہ الاشباہ کی عبارت **"حتی جعلوا فلک اصلا"** سمجھ میں آرہا ہے۔

(۱۱)--- صاحب توضیح و تلویح کی بیان کردہ تفصیل و تقسیم کے مطابق قسم اول یعنی جو محرمات کی تین قسمیں ہیں ان میں سے جو قسم اول ہے اس میں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا' اور قسم ثالث کی صورت اول میں رخصت حاصل ہوگی قضا کی شرط کے ساتھ' اور قسم ثالث کی صورت ثانی میں اگر صاحب حق کی اجازت سے وہ حق غیر کے لئے مباح ہوجاتا ہے تو اس میں ضرورت کا اثر ہوگا اور اگر صاحب حق کی اجازت سے بھی مباح نہ ہوتا ہو تو ضرورت کا بھی کوئی دخل و اثر نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ باقی تمام محرمات کے حق میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوگی' چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل نہیں ہیں۔ اور مذکورہ بالا بیان سے اس کی اصولی تحدید بھی ہوجاتی ہے کہ کس حرام شی پر ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت کا اثر ہوگا اور کہاں کوئی اثر نہ ہوگا۔

(۱۲)--- حقوق العباد میں سے وہ حق جو صاحب حق کے مباح کرنے کی وجہ سے مباح ہو جاتے ہیں تو اس کی اباحت میں ضرورت کا اثر ہو گا' اور وہ حق کہ جس کو اگر صاحب حق مباح کر بھی دے تب بھی اباحت حاصل نہیں ہوتی تو اس جگہ ضرورت کا کوئی اثر نہ ہو گا۔ اور معاملات کے مسائل میں بلا فرق و امتیاز ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہو گی۔

(۱۳)---- وہ حاجت جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے بعض صورتوں اور قسموں کے علاوہ تمام محرمات متاثر ہوتی ہیں مگر اس لحاظ کے ساتھ کہ ایسی حاجت سے جو اباحت حاصل ہو گی وہ صرف مباح ہی رہے گی کبھی بھی واجب نہ ہو گی لیکن اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ بعض وقت ضرورت کی بنا پر حرام اشیاء کا استعمال واجب اور ترک حرام ہو جاتا ہے۔ اسی بیان سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ محرمات کی اباحت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے نہیں ہوتی ہے بلکہ حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے لحاظ مذکور کے ساتھ۔

(۱۴)--- جب ایسے احوال پیدا ہو جائیں کہ انسان مشقت شدیدہ میں گرفتار ہو جائے اور حرام اشیاء کے علاوہ کے ذریعہ اس مشقت شدیدہ سے نجات ممکن نہ ہو' حرام شی کا دافع مشقت ہونا یقینی طور پر ثابت ہو گیا ہو تو ایسے حالات میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

لہٰذا جہاں جہاں اباحت و رخصت ضرورت کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے ان تمام جگہوں میں ایسی حاجت سے بھی اباحت و رخصت حاصل ہو گی اور جہاں ضرورت کا کوئی اثر نہیں ہو وہاں ایسی حاجت کا بھی کوئی اثر نہ ہو گا البتہ دونوں کی درمیان جو اصطلاحی فرق ہے اس کا لحاظ ضرور ہو گا۔

(۱۵)--- چونکہ اباحت و رخصت جیسے ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے ایسے ہی حاجت سے بھی اباحت و رخصت ثابت ہوتی ہے دونوں میں کوئی تعارض نہیں' اس لئے فقہاء کرام کی تصریحات تداوی **بالحرام فی غیر موضع الاضطرار** کے جواز کی جو ملتی ہیں ان کو تطبیق دینے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ تطبیق تو وہاں دی جاتی ہے جہاں تعارض ہو اور یہاں کوئی تعارض نہیں لہٰذا کسی تطبیق کی ضرورت نہیں۔

(۱۶)--- ضرورت سے متعلق قواعد و ضوابط کا بیان یہ ہے (۱) **الضرورات تبیح المحظورات**' (۲) **ما جاز لعذر بطل بزوالہ**' (۳) **اذا تعارض المفسدتان روعی اعظمہما**' وغیرہ جس کی تفصیل سوال نمبر ایک سے بارہویں سوال کے جواب میں دیکھا جا سکتا ہے۔ حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط کا بیان یہ ہے: (۱) حاجت عبادات کی رخصت میں موثر ہے دوسری چیزوں میں نہیں' (۲) حاجت کی وجہ سے عبادات کے ترک پر گناہ نہ ہو گا لیکن اس کی حرمت باقی رہے گی اس لئے اس کی قضا لازم ہو گی' (۳) حاجت کبھی کبھی ضرورت کا مقام حاصل کر لیتی ہے تو مبیح محظورات ہو جاتی ہے۔

(۱۷)--- فقہاء کرام سے حالات کی رعایت کرتے ہوئے استثنائی احکام کے سلسلہ میں صورتوں کا پتہ ملتا ہے' ان میں سے پہلی قسم مبیح محظورات ہوتی ہے' دوسری قسم کی وجہ سے صرف عبادات میں رخصت ملتی ہے اور آخری تین قسمیں نہ کسی اباحت کا سبب بنتی ہیں اور نہ کسی تخفیف کا سبب بنتی ہیں۔

(۱۸)--- حاجت جو کبھی کبھی ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے وہ شخصی و انفرادی حاجتوں تک ہی منحصر نہیں بلکہ امت کی اجتماعی حاجت بھی ضرورت کا مقام حاصل کر لیتی ہے۔ اور جب امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جا سکتا ہے۔

ضرورت سے متعلق سوالات کے جوابات

از۔۔۔ مولانا محمد طاہر مدنی صاحب،
استاد جامعۃ الفلاح

۱۔ "ضرورت" کی لغوی تشریح صاحب "لسان العرب" نے ان الفاظ میں کی ہے :

" و الضرورۃ الضرۃ (شدۃ الحال) یقول اللیث : الضرورۃ اسم لمصدر الاضطرار، تقول : حملتنی الضرورۃ علی کذا و کذا، و قد اضطر فلان الی کذا و کذا، و قولہ عزوجل : " فمن اضطر غیر باغ ولا عاد " ای فمن الجئی الی اکل المیتۃ و ما حرم و ضیق علیہ الامر بالجوع، واصلہ من الضرر و ھو الضیق (لسان العرب)

اور "المعجم الوسیط" میں اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے۔ "الضرورۃ : الحاجۃ و الشدۃ لا مدفع لھا و المشقۃ، ج ضرائر۔

اصطلاحی تعریف : ھی الخوف علی النفس من الھلاک علما او ظنا۔ (الفقہ الاسلامی و ادلتہ)

یعنی ضرورت یقینی یا ظنی طور پر ہلاک ہونے کے اندیشہ کا نام ہے۔

ابن قدامہ نے ضرورت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

ان الضرورۃ المبیحۃ ھی التی یخاف التلف بھا ان ترک الاکل، قال احمد : اذا کان یخشی علی نفسہ سواء کان من جوع او یخاف ان ترک الاکل عجز عن المشی و انقطع عن الرفقۃ فھلک او یعجز عن الرکوب فیھلک و لا یتقید ذلک بزمن محصور (المغنی لابن قدامہ)

ضرورت کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے :

ما یترتب علی عصیانھا خطر کما فی الاکراہ الملجی و خشیۃ الھلاک جوعا (المدخل الفقھی العام)

مذکورہ تعریفات میں اگرچہ ہلاک ہونے کے اندیشہ کا ذکر ہے تاہم فقہاء نے اسے اضطرار کے لئے شرط قرار نہیں دیا ہے، ذیل کی عبارت سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔ ولا یشترط تحقق الھلاک بالامتناع عن المحظور بل یکفی ان یکون الامتناع مفضیا الی وھن لا یحتمل او اکد صحیۃ۔ (المدخل الفقھی العام)۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ شدید کمزوری اور جسمانی معذوری کا اندیشہ بھی اضطرار کی سرحد میں داخل کرنے کے لئے کافی ہے۔

فقہاء نے ضرورت و اضطرار کی وجہ سے حرام اشیاء کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ ڈاکٹر کے سامنے علاج کی غرض سے کشف عورۃ جائز ہے، بھوک اور پیاس کی ناقابل برداشت شدت ہو اور کوئی حلال چیز میسر نہ ہو تو مردار، خنزیر اور شراب کا استعمال جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

" فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم''

قرآن کریم میں محرمات کے ذکر کے ساتھ یہ استثناء متعدد مقامات پر مذکور ہے' انہیں آیات کی روشنی میں فقہاء نے یہ قاعدہ مستنبط کیا ہے۔

"الضرورات تبیح المحظورات"

۲۔ صاحب لسان العرب نے حاجت کی لغوی تشریح ان الفاظ میں کی ہے :

" الحاجۃ و الحائجۃ: المأربۃ' معروفۃ و قولہ تعالیٰ: " و لتبلغوا علیھا حاجۃ فی صدورکم'' قال ثعلبۃ: یعنی الاسفار' و جمع الحاجۃ حاج و حوج۔ (لسان العرب)

المعجم الوسیط میں اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے:

" الحاجۃ و الحائجۃ: ما یفتقر الیہ الانسان و یطلبہ'' (المعجم الوسیط)

ان دونوں تشریحات سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ لغوی اعتبار سے حاجت مطلق ضرورت کو کہتے ہیں۔ انسانی زندگی میں پیش آنے والی عام ضرورت کی چیزیں حوائج میں داخل ہیں۔

حاجت کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

" ھی ما یترتب علی عدم الاستجابۃ الیھا عسر و صعوبۃ'' ۔ (المدخل الفقہی العام)

یعنی حاجت وہ چیز ہے جس کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے دشواری اور تنگی ہو۔

فقہاء نے شرعی اصولوں کی روشنی میں یہ قاعدہ وضع کیا ہے:

" الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ''

یعنی محرمات کی اباحت کے لئے اضطرار کی طرح حاجت بھی کافی ہو جاتی ہے عمومی حاجت ہو یا کسی گروہ خاص کی۔

اس قاعدے کا مفہوم یہ ہے کہ شریعت میں جو استثنائی سہولتیں دی گئی ہیں وہ صرف اضطراری احوال کے لئے ہی خاص نہیں ہیں بلکہ اس سے کم درجے کی ضروریات بھی ان کے جواز کے لئے کافی ہیں۔ مثال کے طور پر بیع سلم کی اجازت ہے حالانکہ وہ بیع معدوم میں داخل ہے لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح ضرورت کے پیش نظر نزول الحمام بالاجرۃ جائز ہے حالانکہ مدت اور استعمال ہونے والے پانی کی مقدار مجہول ہوتی ہے۔ زمانے کے تغیر کی وجہ سے احکام میں تبدیلی اور عرف کی رعایت بھی اسی قبیل کی چیز ہے۔

۳۔ ضرورت حالت اضطرار اور مجبوری کی انتہائی کیفیت کا نام ہے جب کہ حاجت سے مراد سخت دشواری اور تنگی کی کیفیت ہے۔ دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت پائی جاتی ہے کیونکہ اضطرار کی حالت میں دشواری اور تنگی تو موجود ہوتی ہی ہے۔ مبیح محرمات

ہونے کے لحاظ سے ان دونوں میں دو اہم فروق پائے جاتے ہیں۔

۱۔۔۔ اضطرار کی وجہ سے حرام چیز مباح ہو جاتی ہے چاہے یہ اضطرار جماعت کو درپیش ہو یا کسی فرد خاص کو' برخلاف حاجت کے کہ وہ مبیح محظورات اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ ایک جماعت کو درپیش ہو' کیونکہ ہر شخص کی حاجات جدا جدا ہوتی ہیں اور تمام لوگوں کے لئے الگ قانون نہیں بنایا جا سکتا۔ البتہ اضطرار چونکہ ایک نادرالوقوع چیز ہے اور اس کا دباؤ بڑا سخت ہوتا ہے اس لئے وہ مطلقاً موثر ہے۔

۲۔۔۔ اضطرار کی وجہ سے جو چیز مباح ہوتی ہے وہ حالت اضطرار اور شخص مضطر کے ساتھ خاص ہوتی ہے جونہی حالت اضطرار ختم ہوئی اباحت ختم ہو جاتی ہے' لیکن لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر جو چیز مباح ہوتی ہے اس کی اباحت تمام لوگوں کے لئے ہوتی ہے اور دائمی ہوتی ہے۔

۴'۵۔۔ شریعت نے ضرورت و اضطرار کی وجہ سے محرمات کو مباح قرار دیا ہے۔ قرآن مجید میں محرمات کے ذکر کے ساتھ مجبوری کی حالت کو مستثنیٰ کیا گیا ہے البتہ اس کے ساتھ "غیرباغ ولا عاد" کی قید بھی لگائی ہے یعنی حالت واقعی مجبوری کی ہو' لذت طلبی محرک نہ ہو اور بقدر ضرورت ہی اس اباحت سے فائدہ اٹھایا جائے۔ چنانچہ فقہاء نے اسی کی روشنی میں "الضرورة تقدر بقدرها" کا اصول مقرر کیا ہے۔ مجبوری کی حالت میں انسان محرمات کو استعمال تو کر سکتا ہے لیکن ناگزیر ضرورت کی حد کے اندر رہتے ہوئے محرمات شرعیہ کی اباحت میں اضطرار کا دخل واثر ایک مسلمہ امر ہے۔

۶۔۔۔ اضطرار کی وجہ سے جو تاثیر ہوتی ہے وہ نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے' اور یہ تاثیر اجازت کی قبیل کی ہے نہ کہ وجوب کی' کیونکہ اضطرار کی وجہ سے محرمات کے استعمال کی اجازت ایک رخصت ہے اگر کوئی عزیمت پر عمل کرنا چاہے تو کر سکتا ہے' جس طرح سے شریعت کی عام رخصتیں واجب نہیں ہیں اسی طرح یہ بھی ہے۔

۷۔۔۔ ضرورت معتبرہ کے شرائط وضوابط حسب ذیل ہیں:

الف:۔ ضرورت و اضطرار کی حالت بالفعل موجود ہو' متوقع ہونے کی وجہ سے اباحت کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

ب:۔ استعمال محرم کے علاوہ اور کوئی راستہ مضطر کے لئے نہ ہو۔

ج:۔ استعمال محرم کا محرک بالکل واضح ہو یعنی نفس کے ہلاک یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ۔

د:۔ بعض محرمات کسی حال میں مباح نہیں ہو سکتے' مثلاً زنا' قتل' اور کفر۔

ھ:۔ مضطر بقدر ضرورت ہی حرام چیز کا استعمال کرے۔

و:- علاج کی صورت میں قابل اعتماد ڈاکٹر کی تجویز ہی پر حرام شئ کا استعمال مباح ہو سکتا ہے۔(الفقہ الاسلامی وادلتہ)

۸--- ضرورت و اضطرار پر مبنی حکم کی حیثیت ایک استثنائی صورت ہوتی ہے۔

۹--- ضرورت کے اسباب یہ امور ہیں' ہلاک ہونے کا اندیشہ یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا ڈر یا شدید کمزوری لاحق ہونے کا خطرہ' اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ استعمال حرام سے اجتناب کی صورت میں جب استعمال حرام سے زیادہ سنگین صورت پیدا ہو رہی ہو تو حرام کا استعمال مباح ہو جائے گا' جان کی حفاظت اکل خنزیر کی رعایت سے زیادہ اہم چیز ہے۔البتہ تین محرمات ایسے ہیں جو کسی صورت میں مباح نہیں ہو سکتے یعنی کفر' قتل اور زنا۔

۱۰--- "عرف" اور "عموم بلویٰ" کی بنا پر رخصت و اباحت کا حکم "حاجت" کے تحت ہے' لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر عرف کا لحاظ کیا جاتا ہے اور اس کی روشنی میں رخصت حاصل ہوتی ہے۔

۱۱--- ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے لئے ہے بجز تین چیزوں کے اور وہ یہ ہیں: کفر' زنا اور قتل۔

" ومن المحظورات مالا يباح بحال' و ان كان الاضطرار يخفف اثم بعضها و هى ثلاثة : الكفر والقتل والزنى"
(المدخل الفقهى العام)

۱۲--- حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت رفع گناہ کی حد تک ہوتی ہے' مسقط ضمان نہیں ہوتی ہے۔ چنانچہ اصول یہ ہے کہ: "الاضطرار لا يبطل حق الغير" اب اگر کوئی جان بچانے کے لئے کسی دوسرے شخص کا کھانا مجبوراً کھالیتا ہے تو اسے قیمت ادا کرنی ہوگی۔

۱۳- ۱۴-- حاجت بھی محرمات کی اباحت میں موثر ہوتی ہے اور فقہاء نے اسے ضرورت کا قائم مقام قرار دیا ہے' چنانچہ اس ضمن میں اصول یہ ہے:

" الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة" (المدخل الفقهى)

یعنی محرمات کی اباحت کے لئے حاجت بھی ضرورت کی طرح موثر ہوتی ہے' پوری امت کی حاجت ہو یا کسی خاص گروہ کی۔ جس طرح "ضرورت" کی وجہ سے شرعی سہولتیں حاصل ہوتی ہیں اسی طرح "حاجت" بھی ان کی اباحت میں موثر ہے۔ جیسے بیع سلم کی اجازت' نزول الحمام بالاجرة کی اجازت' اور عرف کی وجہ سے جو رعایت ہوتی ہے وہ بھی حاجت ہی کے تحت ہے۔

۱۵۔۔۔یہ تاثیر "ضرورت" کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

۱۶۔۔۔بنیادی قواعد فقہیہ میں ایک اہم قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" ہے یعنی مشقت کی وجہ سے آسانی حاصل ہوتی ہے۔ اسلامی شریعت کی بنا یسر اور سہولت پر ہے' اس لئے جب شدید مشقت ہوگی تو آسانی پیدا کی جائے گی۔ اس قاعدے کی بنیاد اللہ تعالیٰ کے یہ ارشادات ہیں:

"يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" "و ما جعل عليكم في الدين من حرج"

البتہ مشقت معتبرہ وہ ہے جو عام حدود سے متجاوز ہو کیونکہ طبعی مشقت تو کچھ نہ کچھ واجبات د ینیہ میں موجود ہے۔

مذکورہ بنیادی قاعدے سے یہ اصول ماخوذ ہے " الضرورات تبيح المحظورات" البتہ اس کے ساتھ دو اصولی قیود ہیں' "الضرورة تقدر بقدرها" اور "الضرورة لا تبطل حق الغير۔"

مذکورہ بنیادی قاعدے ہی سے یہ اصول بھی متفرع ہے:" الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة"۔

۱۸۔۔۔امت کی اجتماعی حاجات اگر مشقت شدیدہ کے درجے میں پہونچ جائیں تو وہ یقیناً مبیح محظورات ہیں کیونکہ حاجت کے سلسلے میں فقہاء نے جو قاعدہ مقرر کیا ہے وہ یہ ہے:

" الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة "

اس قاعدے میں امت کی عمومی حاجت کا صراحتاً ذکر ہے' اور خاصہ سے مراد مخصوص جماعت کی حاجت ہے' ظاہر ہے جب کسی مخصوص جماعت کی حاجت مبیح محظورات بن سکتی ہے تو امت کی عام حاجت تو بدرجہ اولیٰ اس کی مستحق ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت

از-- جناب مولانا ابو سفیان مفتاحی صاحب
مفتاح العلوم، مئو

ضرورت باعتبار لغت حاجت کو کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا (حموی علی الاشباہ صفحہ ۱۰۸)

حضرات فقہاء رضی اللہ عنہم کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال و مصداق :

ایک اصولی مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے انسانی جان کو بہت معظم و مکرم بنایا ہے وہ در حقیقت اللہ تعالی کی ایک مقدس امانت ہے جو انسان کے سپرد کی گئی ہے اسی لئے اس کے ضائع کرنے کی ضرورت کو سنگین جرم اور سخت حرام قرار دیا ہے، اس مقدس امانت کی حفاظت کے لئے بھی بڑے سامان تیار کئے ہیں اور جان بچانے اور تکلیف دور کرنے کے لئے ان کے استعمال کو نہ صرف جائز قرار دیا ہے بلکہ اس کا حکم فرمایا ہے۔ ایک بیمار کے پاس اگر کوئی ایسی دوا یا تدبیر علاج موجود ہے جس کے استعمال سے اس کی جان یقینی طور سے بچ سکتی ہے تو اس کا استعمال ضروری قرار دیا ہے۔

حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالی نے کوئی بیماری ایسی نہیں پیدا کی جس کی دوا نہ پیدا کی ہو، تجربہ اور مشاہدہ گواہ ہے کہ ہر خطے اور ہر طبقے کے انسان میں جس طرح کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں، اسی خطہ میں اس کی دوائیاں بھی پیدا ہوتی ہیں جن موسموں میں خاص امراض رونما ہوتے ہیں انہیں موسموں میں ازالہ مرض کی غذائیں اور دوائیں بھی حق تعالی پیدا فرماتے ہیں۔

انسانی جان کو بچانے کے لئے حالت اضطرار میں خاص شرائط کے ساتھ بہت سے وہ کام اور وہ چیزیں اس کے لئے جائز کردی ہیں جو عام حالات میں حرام ہیں، کلمہ کفر سے بڑھ کر کوئی جرم و گناہ اسلام میں نہیں ہو سکتا مگر کوئی شخص زبان سے کلمہ کفر بولنے پر ایسا مجبور کردیا جائے کہ اگر یہ کلمہ کفر نہ بولے تو اس کا قتل کردیا جانا یقینی ہو تو ایسی حالت میں زبان سے کلمہ کفر بولنے کی بھی اجازت دی گئی ہے جب کہ دل اسلام و ایمان پر جما ہوا ہو۔

قال اللہ تعالی: " من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان" " (سورہ نحل) جو شخص ایمان لائے پیچھے اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر جس شخص پر زبردستی کی جائے بشرطیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اسی طرح جو شخص بھوک و پیاس سے مررہا ہو اس کے لئے خاص شرائط و حدود کے اندر حرام و نجس چیزوں کو استعمال کرکے جان بچالینا نہ صرف جائز بلکہ لازم کردیا گیا ہے، ایسی حالت میں شراب، خنزیر اور مردار جانور تک کھاکر جان بچانے کے لئے خود قرآن حکیم کا ارشاد ہے بشرطیکہ اضطراری حالت ہو اور قدر

ضرورت سے زیادہ نہ کھائے' قرآن حکیم کی آیت ذیل کا یہی مطلب ہے " فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیه" (سورہ بقرہ) پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں۔

فی اٰیته اخریٰ فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم" (سورۃ المائدۃ) دوسری آیت میں ہے پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والا ہے رحمت کرنے والا ہے' قرآن کریم کی آیت مذکورہ میں جس طرح کی ضرورت اور جن شرائط کے تحت کسی حرام کو مباح قرار دیا ہے وہ خود قرآنی دلالت واشارہ کی رو سے یہ ہیں۔

(الف)۔ جان بچانے کے لئے کوئی جائز صورت نہ رہے۔

(ب)۔ ناجائز و حرام چیز کے استعمال سے جان بچ جانا یقینی ہو تو اس حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے لیکن اس معاملہ میں ان شرائط وقیود کی پوری پابندی ضروری ہے جن کے تحت قرآن کریم کا یہ فیصلہ ہے۔

اضطراری حالت کی مزید تفصیل:

لفظ ضرورت ہی اضطرار سے ماخوذ ہے' ضرورت کے اصطلاحی معنی ابھی معلوم ہو چکے ہیں کہ خطرہ جان کے لئے مخصوص ہے' جس میں جان کی ہلاکت کا خطرہ یقینی نہ ہو وہ ضرورت اضطرار میں داخل نہیں۔

خطرہ جان کا یقینی ہونا بھی قرآن کریم کے ان الفاظ سے ثابت ہے' جن مواقع میں قرآن نے استعمال حرام کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہی ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے۔

جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ یقینی نہ ہو' اگرچہ خوف کسی درجہ میں ہو وہ بھی حالت اضطرار نہیں' مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہ کہلائے گا جب تک حالات واسباب قتل ایسے جمع نہ ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو' مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں' یہ شخص تنہا ہے' کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کرکے اپنی جان نہیں بچا سکتا ہے تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دینے کی یا کسی حرام چیز کے استعمال کی اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

دشمن کے ذریعہ جان کا خطرہ تو ہر شخص محسوس کرسکتا ہے لیکن مرض کے سبب سے جان کا خطرہ ہے یا نہیں اس میں ہر شخص کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا بلکہ کسی ماہر فن معتمد حکیم یا ڈاکٹر کا فیصلہ معلوم کرنا چاہئے' قرآن ہی کے الفاظ سے یہ بھی مستفاد ہے کہ استعمال حرام اس صورت میں جائز ہے جب کہ یہ بھی یقین ہو کہ اس حرام چیز کے استعمال سے جان بچ سکتی ہے۔ اور حرام کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں ہے' جیسے بھوکے پیاسے مضطر کو یہ یقین ہوتا ہے کہ حرام لقمہ کھانے یا ناپاک گھونٹ پینے سے جان بچ جائے گی تو جس صورت میں حرام کے سوا کوئی اور دوا بھی ایسی موجود ہے جس سے جان کا خطرہ ٹل سکتا ہے یا حرام دوا کے کارگر ہونے اور اس سے جان

بچ جانے کا یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں استعمال حرام جائز نہیں ہو گا۔

اس اضطراری حالت میں بھی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں' مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کردو ورنہ میں تمہیں قتل کرتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے' البتہ دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کرکے اپنی جان بچالینا جائز ہے کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے' فقہاء رضی اللہ عنہم کی تصریحات دیکھئے۔ مندرجہ ذیل کتابوں میں: شرح السیر الکبیر صفحہ ۲۶۹' ج ۳۔ فتاوی عالمگیری صفحہ ۳۵۵ جلد ۵' رد المحتار صفحہ ۲۹۸ جلد ۴۔ تکملہ بحرالرائق صفحہ ۲۳۳ جلد ۸۔ الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۱۲۔ درمختار و ردالمحتار صفحہ ۱۹۴ جلد ۱۔ شرح المہذب للنووی صفحہ ۴۱ جلد ۹۔ المغنی لابن قدامہ صفحہ ۵۹۶ جلد ۸۔ (کذا فی جواہر الفقہ صفحہ ۲۶ تا ۳۲ جلد ۲)۔

خلاصہ بحث:

مذکورہ بالا تصریحات سے بنص قرآن و باجماع امت اضطراری حالات میں حرام چیزوں کا بقدر ضرورت استعمال کرکے جان بچالینے کا جائز ہونا ثابت ہوا۔

حاجت:

باعتبار لغت اس کا اطلاق نفس احتیاج پر ہوتا ہے اور شی محتاج الیہ پر بھی ہوتا ہے اور شیخ ابو هلال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حاجت مقدار مطلوب سے کمی اور قصور کو کہتے ہیں' (تاج العروس صفحہ ۹۵۴ جلد ۵)

اصطلاح شرع میں حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہو گا مگر مشقت و تکلیف شدید ہوگی' یہ صورت اضطرار کی نہیں اس لئے اس کے واسطے فقہ میں روزے' نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی' (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۰۸)

ایک اصولی مسئلہ یہ ہے کہ قرآنی اور شرعی اصطلاح میں جو حالت اضطراری نہیں یعنی جان کا خطرہ نہیں مگر بیماری اور تکلیف شدید ہے حرام و ناجائز دوا کے استعمال سے یہ تکلیف دور ہو سکتی ہے جس کو مذکورہ تفصیلات میں حاجت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے' کیا ایسے حالات میں شرعاً حرام و نجس دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے؟ اس معاملہ میں نماز اور روزے وغیرہ عبادتوں میں شریعت اسلام نے بیمار کو سہولتیں دی ہیں وہ تو قرآن و حدیث سے واضح طور سے ثابت ہیں اور ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ نماز بیٹھ کر لیٹ کر اور اشارہ سے بھی جائز کردی گئی ہے' روزہ افطار کرنے اور بعد میں قضاء کرنے کی اجازت دی گئی ہے' لیکن غیر اضطراری حالت میں حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال اس صراحت و وضاحت کے ساتھ مذکور نہیں' اور قرآن کریم نے جو اس کی اجازت اضطراری حالت میں دی ہے

اس کے تحت میں یہ صورت آتی نہیں اور روایات حدیث سے اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا اس لئے فقہاء امت رضی اللہ عنہم کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے' بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال جائز نہیں' مباحات ہی سے علاج کی کوشش کی جائے' ان کی دلیل صحیح بخاری کی یہ حدیث ہے: " **ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی ما حرم علیھم** " یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی شفا اس چیز میں نہیں رکھی جو ان پر حرام کردی گئی ہیں' لیکن جمہور فقہاء رضی اللہ عنہم نے اس معاملہ میں واقعہ اہل عرینہ سے استدلال کیا ہے کہ یہ لوگ بیماری میں مبتلا تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی مگر اس واقعہ میں احتمالات متعدد ہیں' یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کی حالت اضطرار کی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ پیشاب کی اجازت خارجی استعمال کے لئے دی ہو پینے کا معاملہ نہ ہو' ان احتمالات کے ہوتے ہوئے اس روایت سے کوئی قطعی فیصلہ جواز کا نہیں نکالا جا سکتا ہے مگر ایک احتمال ضرور ہے۔ دوسرا استدلال جمہور فقہاء رضی اللہ عنہم کا اس واقعہ سے ہے جو عرفجہ بن اسعد رضی اللہ عنہ کو کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں پیش آیا تھا کہ ان کی ناک کٹ گئی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی مگر اس میں بدبو پیدا ہو گئی تھی' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے' (رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد فی سندہ) اس حدیث کو فقہاء و محدثین رضی اللہ عنہم نے معتبر تسلیم کیا ہے۔

اس حدیث میں سونے کی ناک لگانے کا حکم ہے حالانکہ مردوں کے لئے سونے کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام فرمایا ہے' چنانچہ حضرت علی' ابوموسیٰ اشعری اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر اس طرح تشریف لائے کہ ایک ہاتھ میں ریشمی کپڑا تھا اور دوسرے میں سونا' اور فرمایا: " **ھذان محرمان علی ذکور امتی و حلال لاناثھم** " (**اخرجہ ابوداؤد و النسائی و ابن ماجہ و احمد و ابن حبان**) (نصب الرایہ صفحہ ۲۵۵ جلد ۳) کہ یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں کے لئے جائز ہیں۔ حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں ان کے لئے سونے کی ناک لگانے کی اجازت ظاہر ہے دوا کے درجہ میں ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہاں کوئی اضطراری حالت نہ تھی جس میں جان کا خطرہ ہوتا۔

خلاصہ بحث:

اس سے معلوم ہوا کہ غیر اضطراری حالت میں بھی جب تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہے جب کہ اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت نہ ہو لیکن شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ ناجائز دوا ہی اس کا علاج ہے اور کوئی جائز دوا اس کا بدل نہیں ہو سکتی اور اس بیماری کے ازالہ میں موثر و مفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو' حضرات فقہاء رضی اللہ عنہم کی تصریحات اور شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھئے! (در مختار و رد المحتار صفحہ ۱۹۴ جلد ۱) کذافی جواہر الفقہ صفحہ ۳۲ تا ۳۵ جلد ۲۔

ضرورت و حاجت کے درمیان فرق:

چونکہ بہت سے لوگ غلط فہمی کا شکار ہو کر ہر انسانی حاجت کو وہ ضرورت و اضطرار کا درجہ دے دیتے ہیں حالانکہ اصطلاح قرآن میں ان دونوں میں بڑا فرق ہے جو مندرجہ ذیل ہے۔

ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا یہی ضرورت اضطرار کی ہے اسی حالت میں حرام و ممنوع چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔

حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہو گا مگر مشقت و تکلیف شدید ہو گی' یہ صورت اضطرار کی نہیں اس لئے اس کے واسطے روزے' نماز' طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآن کے تحت حلال نہیں ہوں گی (جواہر الفقہ صفحہ ۲۸ جلد ۲)۔

خلاصہ بحث:

ضرورت و اضطرار میں حرام و نجس چیزوں کا استعمال جائز ہو جاتا ہے اور حاجت میں ناجائز' جائز نہیں ہوتا بلکہ رعایت اور سہولتیں مل جاتی ہیں۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

امام جصاص رازی رحمتہ اللہ علیہ "احکام القرآن" میں لکھتے ہیں کہ آیت کریمہ میں ضرورت کا معنی حرام نہ کھانے کی صورت میں جان پر یا بعض اعضا پر اندیشہ ضرر ہے اور اس کے تحت میں دو معنی ہیں (۱) یہ ضرورت و اضطرار کی حالت ایسے مقام میں پائی جائے جہاں پر مردہ اور حرام کے سوا کوئی جائز چیز میسر نہ ہو (۲) اس مقام میں دوسری جائز چیز میسر تو ہے لیکن اس مردہ اور حرام کھانے پر بایں طور مجبور کیا گیا کہ دھمکی دی گئی کہ اگر نہ کھائے تو ہلاکت جان کا یا بعض اعضاء کے ہلاکت کا اندیشہ ہو گا' اور یہ دونوں معنی آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ کی مراد ہیں' حضرت مجاہد رضی اللہ عنہ نے آیت کریمہ کی تاویل ضرورت اکراہ سے کی ہے اور اس وجہ سے کہ جب جان بچانے کے لئے مردہ کی ضرورت کے معنی مراد لے کر مردہ کھانا جائز ہوا تو یہی جان بچانا ضرورت اکراہ میں بھی ہے تو جو حکم مردہ کی ضرورت کی صورت میں ہو گا وہی ضرورت اکراہ کی صورت میں بھی ہو گا' لہٰذا دونوں حالتوں میں مردہ کھا کر جان بچانے کا حکم ہو گا اسی لئے علماء رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ جس شخص کو مردہ کھانے پر مجبور کیا گیا اور اس نے نہ کھایا' بنابریں قتل کر دیا گیا تو وہ شخص گنہگار ہو گا' علامہ ابن قدامہ رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ ضرورت جو مردہ و حرام کھانے کو جائز کرنے والی ہے وہ ایسی ضرورت ہے کہ نہ کھانے کی صورت میں ہلاکت جان کا اندیشہ ہو۔ امام احمد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب جان کا خطرہ ہو چاہے بھوک کی وجہ سے ہو یا یہ اندیشہ ہے کہ اگر مردہ نہ کھائے گا تو چلنے سے عاجز رہے گا اور ساتھیوں اور قافلہ سے کٹ جانے کی وجہ سے ہلاک ہو جائے گا تو مردہ کھانا جائز

ہے۔

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں سبب محلل اور شی محلل کی جنس اور اس کی مقدار کے بارے میں غور کرنے کی ضرورت ہے۔

(۱) سبب محلل: وہ کھانے کی ضرورت ہے یعنی جب کوئی حلال کھانے کی چیز نہ پائے تو اب مردہ و حرام حلال ہے اور یہ متفق علیہ ہے۔ تکلیف اور بیماری سے شفا کے واسطے مردہ اور حرام کھانے کے سلسلہ میں علماء امت رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ہے تو جن لوگوں نے اس مقصد کے لئے مردہ و حرام کھانے کی اجازت دی انہوں نے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے لئے کھجلی کے مرض کے ازالہ کے واسطے ریشم کے کپڑے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی' اور جو لوگ ناجائز کہتے ہیں وہ استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالی نے میری امت کی شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی ہے۔

(۲) شی محلل کی جنس : وہ ہر حرام چیز ہے' جیسے مردہ اور اس کے مثل۔

(۳) حرام کھانے کی مقدار: علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ حالت اختیار میں مردہ کی تحریم پر علماء رحمہم اللہ کا اجماع ہے۔ اور حالت اضطرار میں کھانے کی اجازت پر اجماع ہے' اور دلیل اللہ تعالی کا قول " انما حرم علیکم المیتۃ ''۔ اللہ تعالی نے تم پر ... کو حرام قرار دیا ہے' اور حالت اضطرار میں مردہ اور حرام اتنی ہی مقدار میں کھانا پینا جائز ہے جو جان کو بچا سکے اور موت سے امن رہے اس پر اجماع ہے' اور اجماع امت ہے کہ آسودگی کی مقدار سے زائد کھانا حرام ہے' اور بقدر آسودگی کھانے کے باب میں دو روایات ہیں :

(۱) اظہر یہ ہے کہ جائز نہیں ہے' یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے' اور امام مالک رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ہے اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا ایک قول ہے' حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اتنی مقدار میں کھا سکتا ہے جو اس کو کھڑا رکھ سکے کیونکہ آیت کریمہ نے مردہ کی حرمت پر دلالت کیا ہے اور حالت اضطرار کو اس سے مستثنیٰ کردیا ہے تو جب جان بچانے کی ضرورت پوری ہو جائے تو اتنی مقدار سے زائد کھانا اس کے لئے حلال نہیں ہوگا' اور اس وجہ سے بھی کہ جان بچ جانے کے بعد اب وہ مضطر نہیں رہا' لہٰذا اس کے لئے کھانا حلال نہیں ہے۔

(۲) بقدر آسودگی کھانا مباح ہے اس کو شیخ ابوبکر رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے لیکن یہ مرجوح ہے (اوجز المسالک صفحہ ۲۰۱ جلد ۴)۔

خلاصہ بحث:

شریعت نے انسانی جان کے بچانے کے لئے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چونکہ انسانی جان اللہ تعالی کی ایک مقدس امانت ہے جو

انسان کے سپرد ہوئی ہے اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت کو سنگین جرم اور سخت حرام قرار دیا ہے' اس مقدس امانت کی حفاظت کے لئے بھی بڑے اسباب تیار کئے ہیں اور جان بچانے اور تکلیف دور کرنے کے لئے ان حرام دوا وغیرہ کے استعمال کا حکم فرمایا ہے اور ضروری قرار دیا ہے۔

محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل:

جو شخص بھوک پیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے خاص شرائط اور حدود کے اندر حرام و نجس چیزوں کو استعمال کرکے جان بچالینا نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ اس پر لازم کردیا گیا ہے' ایسی حالت میں شراب' خنزیر اور مردار جانور تک کھاکر جان بچانے کے لئے خود قرآن کریم نے ارشاد فرمایا ہے بشرطیکہ حالت اضطرار کی ہو اور قدر ضرورت سے زیادہ نہ کھائے' اللہ رب العزت کا فرمان ہے " **فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ**" (**سورہ بقرہ**) پھر جو شخص بیتاب ہو جائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔ دوسری آیت میں ہے " **فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم**" (**سورہ مائدہ**) جو شخص شدت بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں رحمت کرنے والے ہیں۔

خلاصہ بحث:

قرآن کریم نے جس ضرورت اور جن شرائط کے تحت کسی حرام کو مباح قرار دیا ہے وہ خود قرآنی دلالت و اشارہ سے مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) جان بچانے کے لئے کوئی جائز صورت نہ رہے (۲) ناجائز و حرام چیز کے استعمال سے جان بچ جانا یقینی ہو تو اس حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔ اور یہ محرکات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے دخل ہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

محرمات پر اثرانداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا حکم:

ضرورت و اضطرار کے وقت محرمات شرعیہ پر اثرانداز ہونے کے لئے جان بچانے کے لئے ضرورت کے اعتبار سے مردہ و حرام کھانے پینے کو شریعت اسلام نے ضروری قرار دیا ہے۔ اور نور الانوار احکام مشروعہ کی بحث میں مذکور ہے کہ مضطر و مکرہ کے حق میں شراب اور مردہ کی حرمت ساقط ہے لہٰذا اگر مضطر و مکرہ شخص اضطرار و اکراہ کی حالت میں مردار جانور اور شراب نہ کھائے اور نہ پیئے' بنابریں مرجائے تو وہ گنہگار مرے گا' اور آیت کریمہ " **فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم**" میں مغفرت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ جو اضطرار حرام کھانے کی اجازت دینے والا ہے وہ اجتہاد سے ہوتا ہے اور ممکن ہے حرام کھانا پینا

قدر ضرورت سے زائد ہو جائے بغیر اختیار کے تو اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر بغیر اختیار زائد کھا پی لے تو اللہ تعالیٰ اسے معاف کر دے گا رحم کرے گا' علمائے امت رحمہم اللہ کے درمیان اس میں اختلاف ہو جاتا ہے کہ اضطرار کی حالت میں حرام کھانا پینا واجب ہے یا مباح؟ اس باب میں علامہ ابن قدامہ رحمتہ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ کیا مضطر شخص کے لئے حالت اضطرار میں مردہ کھانا واجب ہے؟ ایک قول یہ ہے کہ واجب ہے چنانچہ حضرت مسروق رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ واجب ہے لہٰذا اگر مضطر مردہ نہیں کھائے اور نہ پئے اور مرجائے تو جہنم رسید ہو گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: " **ولا تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ** " کہ اپنے کو ہلاکت میں نہ ڈالو اور اس حالت میں کھانے کے ممکن ہونے کے باوجود نہ کھانے میں اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے **"ولا تقتلوا انفسکم"** اور اپنے کو قتل نہ کرو' اور اس لئے کہ وہ اپنی جان بچانے پر قادر ہے وہ چیز کھا کر جو اللہ نے اس کے لئے حلال کیا ہے تو اس کو اس حالت میں حرام کھانا پینا لازم ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو حرام کھانا پینا لازم نہیں کیونکہ عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ کو رومیوں نے ایک کمرہ میں قید کر کے ان کے پاس پانی میں ملی شراب اور خنزیر کا گوشت بھنا ہوا رکھ دیا تھا لیکن انہوں نے نہ کھایا اور نہ پیا' یہاں تک کہ بھوک و پیاس کی وجہ سے ان کا سر ٹیڑھا ہو گیا اور رومیوں کو ان کی موت کا خطرہ ہو گیا تو ان کو قید سے نکالا تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو میرے لئے مضطر ہونے کی وجہ سے حلال کر دیا تھا لیکن میں تم کو دین اسلام کی مصیبت پر خوش کرنا نہیں چاہتا تھا' اور اس لئے بھی کہ حرام کھانے پینے کی اجازت رخصت کے درجہ میں ہے لہٰذا واجب و لازم نہیں' اور فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ جب کسی شخص کو بھوک کی وجہ سے اپنے مرجانے کا خطرہ ہو اور اس کے دوست کے ساتھ کھانا ہو تو روضہ میں مذکور ہے کہ دوست سے اتنی مقدار میں کھانا پینا جائز ہے جو بھوک دور کر سکے اور پھر ضمان ادا کر دے گا' اور اگر اکراہ کی وجہ سے قیمت سے نہ لے بلکہ بھوک پر صبر کر لے یہاں تک کہ مرجائے بھوکا تو ثواب دیا جائے گا' اور شرح اتقاع میں بھی اس حالت اضطرار میں کھانے کے وجوب کی تصریح کی ہے' اور علامہ بجیری رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہی یعنی کھانے کا وجوب اصح ہے' اور عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کا جواب یوں ہو گا کہ ان کا یہ عمل کفار کو غصہ دلانے کے لئے ہوا تھا اور اس غصہ دلانے میں کوئی حرج نہیں لہٰذا اس حالت میں حرام کھانا پینا لازم و واجب ہو گا (اوجز المسالک صفحہ ۲۰۱' ۲۰۲ جلد ۴)

خلاصہ بحث:

محرمات پہ اثر انداز ہونے کے لئے شریعت نے ضرورت کے اعتبار کو ضروری قرار دیا ہے۔ ضرورت کی یہ تاثیر رفع حرمت تک ہے' اور حرام کھانا پینا حالت اضطرار میں وجوب و لزوم کی حد تک ہے۔

کسی حرام چیز کا حلال ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔

اول یہ کہ حالت اضطرار کی ہو کہ حرام کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بنا پر عادتاً یقینی جیسا ہو۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً یقینی ہو۔ یہ سب شرائط قرآن کریم ہی کے ارشادات سے مستفاد ہیں۔

خلاصہ بحث:

ان تین شرطوں کے ساتھ باتفاق فقہاء امت رضی اللہ عنہم استعمال حرام جائز ہو جاتا ہے۔ (جواہر الفقہ صفحہ ۳۰، جلد ۲)۔ نیز یہ بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ حرام کھانے پینے سے لذت اور مزہ لینے کا ارادہ نہ رکھے اور قدر ضرورت سے زائد نہ کھائے۔

ضرورت پر مبنی حکم کی کیا حیثیت ہوتی ہے:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے، چنانچہ قرآن کریم نے بصورت استثنا ہی بیان کیا ہے "**الاما اضطررتم الیہ**" **الایۃ** جیسا کہ صاحب نور الانوار رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ صرف اضطرار و اکراہ کے وقت میں شراب اور مردہ جانور کی حرمت باقی نہیں رہتی بلکہ ساقط ہو جاتی ہے اور ان دونوں حالتوں کے علاوہ حرمت علی حالہا باقی رہتی ہے ساقط نہیں ہوتی (صفحہ ۱۷۲)

خلاصہ بحث:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے۔

ضرورت کے اسباب:

وہ اسباب اور امور جو کہ ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں مندرجہ ذیل ہیں :

جن مواقع میں قرآن کریم نے استعمال حرام کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے۔ لہذا جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ یقینی نہ ہو اگرچہ خوف کسی وجہ میں ہو وہ بھی حالت اضطرار نہیں، مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہ کہلائے گا جب تک حالت و اسباب قتل ایسے جمع نہ ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو، مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں یہ شخص تنہا ہے کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کرکے اپنی جان نہیں بچا سکتا تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دینے کی یا کسی حرام چیز کے استعمال کی

اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

دشمن کے ذریعہ جان کا خطرہ تو ہر شخص محسوس کرتا ہے لیکن مرض کے سبب سے جان کا خطرہ ہے یا نہیں اس میں ہر شخص کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا بلکہ کسی ماہر فن معتمد حکیم یا ڈاکٹر کا فیصلہ معلوم کرنا چاہئے۔

قرآن ہی کے الفاظ سے یہ بھی مستفاد ہے کہ استعمال حرام اس صورت میں جائز ہے جب کہ یہ بھی یقین ہو کہ اس حرام چیز کے استعمال سے جان بچ سکتی ہے اور حرام کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں ہے' جیسے بھوکے پیاسے مضطر کو یہ یقین ہوتا ہے کہ حرام لقمہ کھانے یا ناپاک گھونٹ پینے سے جان بچ جائے گی تو جس صورت میں حرام کے سوا کوئی اور دوا بھی ایسی موجود ہو جس سے جان کا خطرہ ٹل سکتا ہے یا حرام دوا کے کارگر ہونے اور اس سے جان بچ جانے کا یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں استعمال حرام جائز نہیں ہوگا۔ (جواہر الفقہ صفحہ ۲۹'۳۰ جلد ۲)

خلاصہ بحث:

جان بچانے کے لئے کوئی جائز صورت نہ رہے' ناجائز و حرام کے استعمال سے جان بچنا یقینی ہو تو اس حالت میں ضرورت حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔

عرف اور عموم بلوی:

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ عرف پر احکام مبنی ہوتے ہیں لہٰذا ہر ملک اور ہر زمانے میں وہاں کے لوگوں کا عرف معتبر ہوگا (صفحہ ۲۱۱ جلد ۳) اور عموم بلوی کے سبب بھی نجس اور حرام چیزوں کے استعمال کی رخصت دی جاتی ہے کہ ابتلاء عام کی وجہ سے مسلمانوں کا اس سے اجتناب دشوار ہو جاتا ہے کہ بغیر اس کے کاروبار و تجارت تعطل کا شکار ہو جاتی ہے جیسے ہمارے ملک ہندوستان اور اس طرح کے غیر مسلم اکثریت کے ملکوں میں سودی کاروبار' خواہی نخواہی کاروباری دنیا میں سود دینا پڑتا ہے' نہ دینے کی صورت میں غیر مسلم خود ہی اتنی رقم وضع کرلیتا ہے بنابریں مسلمان مجبور ہو جاتے ہیں چونکہ نہ کرنے میں حرج عظیم ہے اور شریعت نے حرج کو معاف کردیا ہے اور ضرر کو حتی المقدور دفع کرنا چاہئے۔

خلاصہ بحث:

عرف و عموم بلوی فقہ کے مستقل اصول و دلائل ہیں اور تحلیل و تحریم میں عرف و عموم بلوی کا ہندوستان جیسے غیر مسلم اکثریت کے ملکوں میں اعتبار ہونا چاہئے۔

ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول :

علامہ حموی رحمتہ اللہ علیہ نے شرح الاشباہ والنظائر میں علامہ ابن ہمام رحمتہ اللہ علیہ کی فتح القدیر سے نقل کیا ہے کہ یہاں پانچ درجے ہیں، ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول۔

ضرورت: یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا یہی صورت اضطرار کی ہے، اسی حالت میں حرام و ممنوع چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔

حاجت: یہ ہے کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہو گا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہو گی۔ یہ صورت اضطرار کی نہیں اس لئے اس کے واسطے روزے نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیز نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی۔

منفعت: یہ ہے کہ کسی چیز کے استعمال کرنے سے اس کے بدن کو فائدہ پہونچے گا لیکن نہ کرنے سے کوئی سخت تکلیف یا ہلاکت کا خطرہ نہیں، جیسے عمدہ قسم کے کھانے اور مقوی غذائیں، اس حالت کے لئے نہ کوئی حرام حلال ہوتا ہے نہ روزہ کا افطار جائزہ ہوتا ہے، مباح اور جائز طریقوں سے یہ چیزیں حاصل ہو سکیں تو استعمال کرے اور نہ حاصل ہو سکیں تو صبر کرے۔

زینت: جس سے بدن کو کوئی خاص تقویت نہ پہونچے، محض تفریح کی خواہش ہو، ظاہر ہے اس کام کے لئے کسی ناجائز چیز کے جائز ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

فضول: وہ ہے جو زینت مباح کے دائرے سے بھی آگے محض ہوس ہو، اس کا حکم بھی ظاہر ہے کہ اس کے لئے احکام میں کوئی رعایت ہونے کے بجائے اس فضول کی مخالفت احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔ (حموی علی الاشباہ صفحہ ۱۰۸، اوجز المسالک صفحہ ۲۰۱ جلد ۳، جواہر الفقہ صفحہ ۲۸-۲۹ جلد ۲)

ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کلیہ:

ضرورت: اگر کوئی ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاکت یا قریب الموت ہو جائے گا یہی صورت اضطرار کی ہے اسی حالت میں حرام و ممنوع چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے یعنی انسانی جان کو بچانے کے لئے حالت اضطرار میں بہت سے وہ کام اور وہ چیزیں اس کے لئے جائز کر دی جاتی ہیں جو عام حالات میں حرام ہیں۔

کلمہ کفر سے بڑھ کر کوئی جرم و گناہ اسلام میں نہیں ہو سکتا مگر کوئی شخص زبان سے کلمہ کفر بولنے پر ایسا مجبور کر دیا جائے کہ اگر کلمہ کفر نہ بولے تو اس کا قتل کر دیا جانا یقینی ہو تو ایسی حالت میں زبان سے کلمہ کفر بولنے کی اجازت دے دی گئی ہے۔ جب کہ دل اسلام و ایمان پر جما ہوا ہو۔

اسی طرح جو شخص بھوک و پیاس سے مر رہا ہو تو اس کے لئے حرام و نجس چیزوں کو استعمال کر کے جان بچالینا نہ صرف جائز بلکہ اس

پر لازم کر دیا گیا ہے' ایسی حالت میں شراب خنزیر اور مردار جانور تک کھا کر جان بچانے کے لئے قرآن کریم نے اجازت دی ہے اس شرط کے ساتھ کہ حالت اضطراری ہو اور قدر ضرورت سے زائد نہ کھائے۔

حاجت: اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہ ہو گا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی یہ صورت اضطرار کی نہیں اس لئے اس کے واسطے روزے نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوگی (کذا فی جواہر الفقہ)

خلاصہ بحث:

ضرورت کے اندر قاعدہ کلیہ ہے کہ انسانی جان بچانے کے لئے حرام و مردہ کھانے پینے کی اجازت دی جائے گی۔

حاجت کے اندر قاعدہ کلیہ ہے کہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرنے سے تکلیف شدید ہو جائے گی تو اس کے لئے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں دی جائیں گی۔

جہاں اصطلاحی ضرورت متحقق نہیں بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہے:

علاج و معالجہ کے باب میں جہاں اصطلاحی ضرورت متحقق نہیں بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہو تو تطبیق کی شکل یہ ہوتی ہے کہ وہاں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے اور اسی پر مسئلہ کی بنیاد رکھی جاتی ہے چونکہ وہاں بقول معتمد علیہ ڈاکٹر کے اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت ہی نہیں ہوتی لہذا وہاں اس کے سوا کوئی اور چارہ نہیں ہوتا کہ حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنا دیا جائے۔

خلاصہ بحث:

اصطلاحی ضرورت متحقق نہ ہونے کی صورت میں تطبیق کے لئے حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے۔

اگر حاجت قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں:

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے اس حالت میں جب کہ اضطرار کی حالت نہ ہو لیکن تکلیف شدید ہو تو ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہو جاتی ہے جب کہ اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت نہ ہو جیسے حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی ناک لگوانے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی اور یہ ظاہر ہے کہ یہ علاج و دوا کے درجہ میں تھی اور یہ بھی واضح ہے کہ یہاں کوئی اضطرار کی حالت نہ تھی کہ جس میں جان کا خطرہ ہو تا لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے ثابت ہو جائے کہ یہ ناجائز چیز ہی اس بیماری کا علاج ہے اور کوئی جائز چیز اس کا بدل نہیں بن سکتی اور اس ناجائز چیز کا اس بیماری کے

ازالہ میں موثر و مفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو۔

خلاصہ بحث:

تکلیف شدید میں غیر اضطراری حالت میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے اور بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی اجازت ہو جاتی ہے جب کہ بقول معتمد علیہ ڈاکٹر اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت نہیں ہے۔

محرمات کی اباحت صرف ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے یا حاجت کی وجہ سے بھی:

قرآنی اور شرعی اصطلاح میں جو حالت اضطراری نہیں یعنی جان کا خطرہ نہیں مگر بیماری اور تکلیف شدید ہے حرام اور ناجائز دوا وغیرہ کے استعمال سے یہ تکلیف دور ہو سکتی ہے جس کو مذکورہ تفصیلات میں حاجت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے' کیا ایسی حالت میں بھی شرعاً حرام و نجس دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے؟ اس معاملہ میں نماز' روزے وغیرہ عبادتوں میں شریعت اسلام نے بیمار کو سہولتیں دی ہیں وہ تو قرآن و حدیث سے واضح طور سے ثابت ہیں کہ نماز بیٹھ کر' لیٹ کر اور اشارہ سے بھی جائز کردی گئی ہے' روزہ افطار کرنے اور بعد میں قضاء کرنے کی اجازت دے دی گئی۔

لیکن غیر اضطراری حالت میں حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال اس صراحت و وضاحت کے ساتھ مذکور نہیں اور قرآن کریم نے جو اس کی اجازت اضطراری حالت میں دی ہے اس کے تحت میں یہ صورت نہیں آئی اور روایات حدیث سے اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا اس لئے فقہائے امت رضی اللہ عنہم کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے' بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز کا استعمال جائز نہیں مباحات ہی سے علاج کی کوشش کی جائے' ان کی دلیل صحیح بخاری کی یہ حدیث ہے " **ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی ماحرم علیکم**'' ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی شفا اس چیز میں نہیں رکھی جو ان پر حرام کردی گئی ہے' لیکن جمہور فقہاء رضی اللہ عنہم نے اس معاملہ میں واقعہ اہل عرینہ سے استدلال کیا ہے کہ یہ لوگ بیماری میں مبتلا تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی۔

مگر واقعہ میں احتمالات متعدد ہیں' یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کی حالت اضطرار کی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ پیشاب کی اجازت خارجی استعمال کے لئے دی ہو پینے کا معاملہ نہ رہا ہو۔ ان حالات کے ہوتے ہوئے اس روایت سے کوئی قطعی فیصلہ جواز کا نہیں نکالا جا سکتا مگر ایک احتمال ضرور ہے۔ دوسرا استدلال جمہور فقہاء رضی اللہ عنہم کا اس واقعہ سے ہے جو عرفجہ بن اسعد رضی اللہ عنہ کو کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں پیش آیا تھا کہ ان کی ناک کٹ گئی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی مگر اس میں بدبو پیدا ہوتی تھی' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے' (اخرجہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد فی مسندہ) فقہاء محدثین رضی اللہ عنہم نے اس کو معتبر تسلیم کیا ہے۔

اس حدیث میں سونے کی ناک لگانے کا حکم ہے حالانکہ مردوں کے لئے سونے کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام فرمایا ہے چنانچہ حضرت علی اور ابو موسیٰ اشعری اور عبد اللہ بن عمرو وغیر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے کہ ایک ہاتھ میں آپ کے ریشمی کپڑا تھا دوسرے میں سونا اور ارشاد فرمایا : **هذان محرمان علی ذکور امتی حلال لاناثهم۔ اخرجه ابوداؤد والنسائی وابن ماجه واحمد وابن حبان (نصب الرایه صفحه ۲۵۵ جلد ۴)**

حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں ان کے لئے سونے کی ناک لگانے کی اجازت ظاہر ہے کہ علاج ودوا کے درجہ میں ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہاں کوئی اضطراری حالت میں نہ تھی جس میں جان کا خطرہ ہوتا (جواہر الفقہ ۳۳-۳۴ جلد ۲)

خلاصہ بحث:

اس سے معلوم ہوا کہ غیر اضطراری حالت میں بھی جب تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہے جب کہ اس کے سوا علاج کی کوئی صورت نہ ہو' شرط یہ کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ ناجائز دوا ہی اس بیماری کا علاج ہے اور کوئی جائز دوا اس کا بدل نہیں ہو سکتی اور اس دوا کا اس بیماری کے ازالہ میں موثر ومفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو' واضح ہو گیا کہ حاجت کو بھی کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں ضرورت:

اس اضطراری حالت میں بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں' مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کرو ورنہ میں تم کو قتل کرتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطراری ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے' البتہ اگر دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کرکے اپنی جان بچالینا جائز ہے کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے (نور الانوار صفحہ ۱۷۰-۱۷۱) معاملات کے باب میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ مضطر اور مکرہ شخص کی بیع فاسد ہے (صفحہ ۹۰ جلد ۴) یعنی کسی شخص کو اس طرح مجبور کیا گیا کہ اگر تم یہ زمین نہ بیچو گے تو میں قتل کردوں گا تو اس نے اپنی جان بچانے کے واسطے زمین بیچ دی تو یہ بیچنا فاسد ہوگا کیونکہ رضامندی جو شرط تھی وہ یہاں مفقود ہے۔

خلاصہ بحث:

حقوق العباد میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت کا اعتبار نہیں اور معاملات میں جان بچانے کی خاطر ضرورت کا اعتبار کر سکتے ہیں وہ معاملہ شرعاً صحیح نہ ہوگا۔

ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت:

جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے وہ ایسے ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے تو جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ یقینی نہ ہو اگرچہ خوف کسی درجہ میں ہو وہ حالت اضطرار نہیں' مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہ کہلائے گا جب تک حالت و اسباب قتل ایسے جمع نہ ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو' مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں یہ شخص تنہا ہے کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کر کے اپنی جان نہیں بچا سکتا تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دینے یا کسی حرام چیز کے استعمال کی اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

دشمن کے ذریعہ تو جان کا خطرہ ہر شخص محسوس کر سکتا ہے لیکن مرض کے سبب سے جان کا خطرہ ہے یا نہیں اس میں ہر شخص کا فیصلہ معتبر نہیں ہو گا بلکہ کسی ماہر فن معتمد حکیم یا ڈاکٹر کا فیصلہ معلوم کرنا چاہیے۔ قرآن ہی کے الفاظ سے یہ بھی مستفاد ہے کہ استعمال حرام اس صورت میں جائز ہے جب کہ یہ بھی یقین ہو کہ اس حرام چیز کے استعمال سے جان بچ سکتی ہے اور حرام کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں ہے' جیسے بھوکے پیاسے مضطر کو یہ یقین ہوتا ہے کہ حرام لقمہ کھانے یا ناپاک گھونٹ پینے سے جان بچ جائے گی تو جس صورت میں حرام کے سوا کوئی اور دوا بھی ایسی موجود ہو جس سے جان کا خطرہ ٹل سکتا ہے یا حرام دوا کے کارگر ہونے اور اس سے جان بچنے کا یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں استعمال حرام جائز نہیں ہو گا۔ (جواہر الفقہ صفحہ ۲۹'۳۰ جلد ۲)

خلاصہ بحث:

جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید تین چیزوں کے ساتھ ہے (۱) ہلاکت جان کا خطرہ یقینی ہو (۲) مرض کے سبب جان کا خطرہ کسی ماہر فن حکیم کے بقول' (۳) استعمال حرام سے ہی جان بچ سکتی ہے اور کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں۔

امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ:

افراد و اشخاص کے لئے کبھی کبھی حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا جانا جائز ہے تو اگر امت کی اجتماعی حاجات اگر اس درجہ کو پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ ے کر مبیح محظورات قرار دیا جا سکتا ہے اور قرار دینا چاہئے اور اس باب میں انہیں دلائل سے استدلال کیا جانا چاہئے جن سے استدلال کر کے افراد و اشخاص کے لئے حاجت ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے کیونکہ ان دلائل میں خصوص پر کوئی دلیل نہیں لہٰذا انہیں عام رکھنا چاہئے۔

خلاصہ بحث:

امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حالت کو ضرورت کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔ واللہ اعلم

☆ ☆ ☆

ضرورت

از۔۔جناب مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب
جامعہ امجدیہ رضویہ۔گھوسی'مئو

ضرورت و حاجت کی بنا پر قابل اباحت اور متحمل رخصت ممنوعات میں شریعت طاہرہ کی جانب سے "اباحت" و "رخصت" اور تخفیف و تیسیر کا ملنا ایک طے شدہ امر ہے'جن مواقع اور مواضع میں حکم امتناعی کی وجہ سے ہلاکت یا حرج بین اور مشقت شدیدہ میں پڑنا ناگزیر ہو جائے تو ان جگہوں میں شریعت ہمیں اباحت و رخصت عطا فرماتی ہے' شریعت اسلامیہ بندوں کے ساتھ آسانی چاہتی ہے' دشواری و تنگی نہیں چاہتی' قرآن فرماتا ہے:

○ **و ما جعل علیکم فی الدین من حرج** (پ١٧ ع١٦)

اور تم پر دین میں تنگی نہ رکھی۔

○ **یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر** (پ٢ ع٦)

اللہ تم پر آسانی چاہتا ہے اور تم پر دشواری نہیں چاہتا۔

حدیث میں فرمایا گیا:

○ **لا ضرر و لا ضرار**۔۔۔

نہ ضرر لو نہ ضرر دو

ایک اور دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

○ **لو لا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک**

اگر میری امت پر شاق نہ گذرتا تو میں انہیں مسواک کا حکم دے دیتا۔

انہیں وجوہات کی بنا پر فقہائے احناف نے مسلم ضابطہ مقرر فرمایا۔ **الضرورات تبیح المحظورات**' ضرورتیں ممنوعات کو جائز کر دیتی ہیں۔

المشقۃ تجلب التیسیر۔ مشقت آسانی لاتی ہے۔(اشباہ و نظائر ص ١٤٠)

فقہ کے یہ وہ اصول و قواعد ہیں جن کے گرد سیکڑوں جزئیات گردش کرتے ہیں۔ جن کی قدرے تفصیل آنے والے جوابات کے ذیل میں ہم پیش کریں گے۔

"جوابات"

(ا) "ضرورت" لغت اور اصطلاح شرع میں، اور فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال اور مصداق؟

ضرورت کا لغوی معنی حاجت، احتیاج، ناچاری وغیرہ ہے۔ (مصباح اللغات، فرہنگ آصفیہ) اصطلاح شرع میں ضرورت وہ ہے جس کے بغیر گذر نہ ہو سکے، بلفظ دیگر دین، عقل، نسب، نفس اور مال میں سے کوئی کسی فعل پر موقوف ہو کہ اس کے بغیر یہ فوت ہو جائے گا یا فوت ہونے کے قریب ہو جائے گا، علامہ سید احمد ابن محمد حموی حنفی "غمز العیون" میں علامہ ابن ہمام سے ناقل ہیں:

الضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب (الاشباہ و النظائر ص ۱۴۰)

فقہاء کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال و مصداق:

فقہاء کرام کے نزدیک ضرورت کے مواقع استعمال میں وہ تمام مواقع و مواضع داخل ہیں جو ضرورت کے معنی مذکور کا مصداق اور کسی بھی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت ہو جاتے ہوں۔

الجواب (۲) حاجت کا مفہوم لغوی و شرعی؟

ارباب لغت کے نزدیک حاجت کا معنی ضرورت، غرض، مطلب وغیرہ ہے، اور اصطلاح شرع میں حاجت اپنے اندر ایک خاص مفہوم رکھتا ہے، یعنی جو کسی چیز کا موقوف علیہ تو نہ ہو لیکن اس کے بغیر ضرر، حرج، یا مشقت لاحق ہو، اس کے مواقع استعمال و مصداق میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جن کے ترک پر یا تو ضرر لاحق ہو جیسے گرمی، جاڑے اور برسات کی تکلیفوں سے بچنے کے لائق مکان کہ اگر آدمی کے پاس اتنا مکان بھی نہ تو ضرور باعث ضرر ہے۔ یا اس کا ترک حرج و مشقت کا باعث ہو جیسے بھوک اتنی ہو کہ اگر کھانا نہ کھائے تو جان تو نہ جائے گی مگر حرج و مشقت میں پڑ جائے گا تو ایسے بھوکے شخص کے لئے اتنا کھانا جس سے اس کا جہد و مشقت جاتا رہے اس کی حاجت میں داخل ہے۔ "غمز العیون" میں علامہ سید حموی نے امام ابن ہمام سے نقل فرمایا ہے:

الحاجة كالجائع لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون في جهد و مشقة (اشباہ و نظائر صفحہ ۱۴)

حاجت اس کی مثال اس بھوکے شخص کی ہے جو کھانے کی چیز نہ پانے کی صورت میں ہلاک تو نہ ہو، البتہ مشقت و پریشانی میں مبتلا ہو جائے۔

الجواب (۳) ضرورت و حاجت کے درمیان بنیادی فرق اور اس کا باہمی تعلق؟

ضرورت اور حاجت کی اصطلاحی تعریفوں سے ان دونوں کے درمیان بنیادی فرق بخوبی واضح ہو جاتا ہے، ضرورت کے دائرہ مفہوم

میں صرف وہ چیزیں داخل ہیں جو دین' عقل' نسب' نفس اور مال میں کسی کا موقوف علیہ ہو کہ بے اس کے یا تو آدمی ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے' جب کہ حاجت کا دائرہ مفہوم اتنا تنگ و تاریک نہیں ہوتا بلکہ اس کے اندر قدرے وسعت ہوتی ہے' حاجت کے مفہوم میں ہلاک ہونے یا قریب بہلاک ہونے کے قید نہیں ہوتی' اس کے مفہوم میں وہ تمام مواقع اور مواضع داخل ہیں جن میں صرف باعث مشقت و حرج اور لحوق ضرر کے عناصر پائے جاتے ہوں۔ بالفاظ دیگر ضرورت و حاجت کا باہمی تعلق اور دونوں کا بنیادی و منطقی فرق یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے۔

ضرورت خاص ہے اور حاجت عام ہے' ہر ضرورت کے اندر حاجت کا مفہوم داخل ہے لیکن ہر حاجت کے اندر ضرورت کے عناصر نہیں پائے جاتے۔ ایک اہم فرق یہ بھی ہے کہ ضرورت کا اعتبار مواضع نص میں بھی ہوتا ہے اور اس کی صورت نصوص سے استثنائی ہوتی ہے جب کہ نصوص میں حاجت کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اشباہ ونظائر میں ہے۔ ۔ ۔ " المشقة والحرج انما یعتبر فی موضع لانص فیه و اما مع النص بخلافه فلا" (صفحہ ۱۳ ۸)

(مشقت و حرج کا اعتبار امور غیر منصوصہ میں ہوتا ہے' اور مواضع نص میں اگر حاجت نص کے متصادم ہو تو حاجت کا اعتبار نہ ہوگا)

الجواب(۴) شریعت میں ضرورت کا اعتبار :

شریعت طاہرہ نے "ضرورت" کا اعتبار کیا ہے۔ ضرورت کی بناء پر اکثر ممنوعات میں شریعت اباحت یا رخصت عطا فرماتی ہے--- ہم ذیل میں چند جزئیات پیش کرتے ہیں جن سے اس مسئلہ کی بھرپور وضاحت ہو جائے گی۔

(۱) مردار کے گوشت کھانے کی حرمت نص سے ثابت ہے' لیکن اگر بھوک سے کسی کی جان جارہی ہو اور سوائے مردار کے گوشت کے کوئی چیز میسر نہ ہو' ایسے شخص کے لئے مردار کا گوشت کھانا بقدر ضرورت جائز ہے۔ یونہی پیاس کی شدت سے جان جانے کا خوف صحیح ہو' اور شراب کے علاوہ کچھ میسر نہیں تو ایسے مضطر کے لئے بقدر ضرورت شراب پینا جائز ہے' اسی طرح اگر کلمہ کفر کے تلفظ نہ کرنے میں جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا صحیح اندیشہ ہو تو جان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر کلمہ کفر کے تلفظ کی رخصت ہے بشرطیکہ دل میں ایمان و تصدیق باقی رہے۔ الاشباہ والنظائر میں "الضرورات تبیح المحظورات" کے ذیل میں ہے:

و من ثم جاز اکل المیتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بکلمة الکفر للاکراہ (صفحہ ۱۴ الفن الاول)

مخمصہ کے وقت مردار کھانے اور لقمہ شراب لینے کا جواز' نیز بوقت اکراہ کلمہ کفر کے تلفظ کا جواز' اسی فقہی ضابطہ سے ماخوذ ہے۔

ہدایہ میں ہے--

و ان اکرہ علی ان یاکل المیتة او یشرب الخمر فاکرہ علی ذلک بحبس او بضرب او قید لم یحل له الا ان یکرہ بما یخاف منه علی نفسه او علی عضو من اعضاء فاذا خاف علی ذلک و سعه ان یقدم علی ما اکرہ علیه و کذا علی هذا الدم و لحم الخنزیر لان تناول

ھذہ المحرمات انما یباح عند الضرورۃ کما فی حالۃ المخمصۃ لقیام المحرم لیما وراء ھا و لا ضرورۃ الا اذا خاف علی النفس او علی العضو'' (ہدایہ ج۳ صفحہ ۳۴۸ کتاب الاکراہ)

اگر مردار کھانے یا شراب پینے پر اکراہ ہوا۔ اگر یہ اکراہ حبس یا مار پیٹ یا قید کرنے کی تخویف سے ہے تو ان چیزوں کا استعمال حلال نہ ہوگا۔ ہاں اگر اکراہ سے جان جانے یا کسی عضو بدن کے تلف ہوجانے کا خوف صحیح ہو' تو ایسی صورت میں مکرہ اشیاء پر اقدام درست ہے۔ خون اور خنزیر کے گوشت کے سلسلہ میں بھی یہی حکم ہوگا۔ ان کے ماسوا میں محرم پائے جانے کے باوجود ان حرام اشیاء کا کھانا پینا مخمصہ وغیرہ کی حالت میں بوقت ضرورت ہی مباح ہوتا ہے' اور ضرورت کا تحقق اسی وقت ہوگا جب جان جانے یا عضو کے تلف ہونے کا صحیح اندیشہ ہو۔

درمختار میں ہے:

ان اکرہ علی اکل میتۃ او دم او لحم خنزیر او شرب خمر باکراہ ملجی بقتل او قطع عضو او ضرب مبرح حل الفعل بل فرض۔ (درمختار جلد۵ صفحہ ۹۲ کتاب الاکراہ)

اگر مردار کھانے' یا خون پینے یا خنزیر کا گوشت کھانے یا شراب پینے پر اکراہ ملجی ہوا' مثلاً قتل کرنے یا کسی عضو کے کاٹ ڈالنے یا ضرب کاری لگانے کی دھمکی دی گئی تو ان اشیاء کا استعمال نہ صرف جائز بلکہ فرض ہوجائے گا۔

یونہی جو شخص کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھ سکتا ہو وہ بیٹھ کر پڑھے اور جو بیٹھ کر بھی نہ پڑھ سکے وہ لیٹ کر پڑھے اور اگر لیٹ کر بھی نہ پڑھ سکے تو اشارہ سے پڑھے ان احکامات کی بنا ضرورت ہے۔

الجواب(۵)

بعض محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت دخیل و موثر ہوتی ہے اور یہ وہ محرمات ہیں جو کسی نہ کسی حال میں اباحت یا رخصت کے حامل ہوتے ہیں' رہے وہ محرمات شرعیہ جو کسی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت نہیں ہوتے' ضرورت ان میں دخیل و موثر نہیں ہوسکتی۔۔۔جس کی قدرے تفصیل ہم سوال نمبر۱۱ کے ذیل میں پیش کریں گے۔

الجواب(۶)

ضرورت محرمات پر کہیں تو رفع حرمت تک اثرانداز ہوتی ہے اور کہیں صرف نفی گناہ کی حد تک۔۔ اسی طرح کبھی تو صرف اجازت کی حد تک ہوتی ہے اور کبھی وجوب کی حد تک۔۔ ذیل میں ہر ایک کو مثالوں سے واضح کیا جاتا ہے:

(۱)وہ محرمات جہاں ضرورت کی بنا پر رفع حرمت بھی ہوتی ہے اور ان کا استعمال واجب بھی:

مثلاً بھوک کی شدت اور اضطرار کی حالت میں بقدر ضرورت مردار یا سور کا گوشت کھانا' اور پیاس کی شدت کے وقت شراب پینا (جب کہ ان کے علاوہ جان بچانے کے لئے دوسری حلال چیز موجود نہ ہو) شریعت نے مباح قرار دیا ہے-- یونہی اکراہ ملجی کے وقت بھی ان چیزوں کو شریعت نے حلال و مباح قرار دیا ہے' ضرورت کے وقت ان چیزوں کے استعمال سے نہ صرف یہ کہ گناہ نہیں ہوتا بلکہ ایسے وقت میں حرمت بھی اٹھالی جاتی ہے۔ یونہی ان چیزوں کے کھانے پینے کی محض اجازت نہیں ہوتی بلکہ ان حالات میں ان کا کھانا پینا فرض ہوجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص "اضطرار و مخمصے" کے وقت یا اکراہ ملجی کے وقت صبر و شکیب کا دامن تھامے رہے' اور ان چیزوں کو نہ کھائے پیئے اور مرجائے تو گنہگار ہوگا۔ تنویر الابصار و درمختار میں ہے:

ان اکرہ علی اکل میتہ او دم او لحم خنزیر او شرب خمر باکراہ غیر ملجی بحبس او ضرب او قید لم یحل۔ اذ لا ضرورۃ فی اکراہ غیر ملجی و ان اکرہ بملجی بقتل او قطع عضو او ضرب مبرح حل الفعل بل فرض فان صبر فقتل اثم کما فی المخمصۃ (جلد ۵ صفحہ ۹۲ کتاب الاکراہ)

اگر مردار کھانے' یا خون پینے یا سور کا گوشت کھانے یا شراب پینے پر' حبس کرنے' مارنے یا قید کرنے کی تخویف سے اکراہ غیر ملجی ہوا تو ان چیزوں کا کھانا پینا جائز نہ ہوگا کیونکہ اکراہ غیر ملجی کی صورت میں "ضرورت" نہیں پائی جاتی' اور اگر قتل یا قطع عضو یا کاری زخم کی تخویف سے اکراہ ملجی پایا گیا تو ان چیزوں کا استعمال جائز بلکہ فرض ہوگا۔ اور اگر مکرہ نے صبر کیا اور مار ڈالا گیا تو گنہگار ہوگا' جیسا کہ مخمصہ کی صورت میں حکم ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

قال فی المبسوط ذکر عن مسروق من اضطر الی میتہ او لحم خنزیر او دم و لم یاکل و لم یشرب فمات دخل النار۔

مسروق کے حوالے سے مبسوط میں ہے' کسی شخص کو مردار یا خنزیر کا گوشت کھانے یا خون پینے پر مجبور کیا گیا' اور اس نے کچھ کھایا پیا نہیں اور مرگیا تو جہنم میں داخل ہوگا۔

جھوٹ بولنا حرام ہے' لیکن اگر نبی کی عصمت یا نبی کو کسی سفاک ظالم کے چنگل سے چھڑانا جھوٹ بولنے پر موقوف ہو تو جھوٹ بولنا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہوجاتا ہے۔ فواتح الرحموت میں ہے:

ان الکذب یجب لعصمۃ نبی عن ید ظالم و انقاذ بری عن سفاک (ج ۱ ص ۳۱)

(۲)وہ محرمات جہاں ضرورت کی وجہ سے صرف نفی گناہ ہوتا ہے:

جن محرمات میں ضرورت کی بنا پر صرف نفی گناہ ہوتا ہے وہاں بالعموم ان کے استعمال کرنے کی صرف اجازت ہوتی ہے' فقہاء کرام نے کتاب الاکراہ میں اس تعلق سے چند جزئیات بیان فرمائے ہیں۔ مثلاً "کفر کرنے پر کسی کو مجبور کیا گیا اور مار ڈالنے اور عضو کاٹ

ڈالنے کی دھمکی دی گئی تو ایسے شخص کو شریعت اجازت ورخصت عطا فرماتی ہے کہ وہ اپنی جان یا عضو بچانے کی ضرورت کے پیش نظر محض بظاہر کلمہ کفر کا تلفظ کرے یا ظاہری طور پر کفر کا ارتکاب کر ڈالے گا۔ مگر دل میں ایمان و تصدیق علی حالہ باقی رہے۔ یا رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرنے پر مجبور کیا گیا تو محض ظاہری طور پر اس کے کرنے کی اجازت و رخصت ہے یعنی رفع اثم ہوتا ہے' کفر کرنے یا گستاخی کرنے کی حرمت ختم نہیں ہو جاتی۔ جان بچانے یا عضو محفوظ رکھنے کی ضرورت کے پیش نظر مکرہ کے حق میں صرف نفی گناہ ہے جو محض اجازت کی حد تک محدود ہے' یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص صبر کرے' کفریہ یا گستاخانہ کلمات زبان سے نہ نکالے اور مار ڈالا جائے تو ایسا شخص شرعاً اجر کا مستحق ہوگا۔ در مختار میں ہے:

ان اکره على الكفر بالله تعالى او سب النبى صلى الله عليه وسلم بقطع او قتل رخص له ان يظهر ما امر به على لسانه و يورى و قلبه ثمه مطمئن بالايمان و يوجر لو صبر لتركه الاجراء المحرم (جلد۵ صفحہ۹۳)

اگر کفر کرنے یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر قطع عضو' یا قتل کی تخویف سے اکراہ ہوا تو ایسے شخص کے لئے صرف زبان سے ان چیزوں کے اظہار کی رخصت دی گئی ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ وہ توریہ سے کام لے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو' اور اگر صبر کرے تو اجر پائے گا کیونکہ ارتکاب حرام سے وہ باز رہا ہے۔

علامہ شامی رد المحتار میں فرماتے ہیں:

(قوله لتركه الاجراء المحرم) اتى بلفظ المحرم ليفيد الفرق بينه و بين ما قبله فان ذاك زالت حرمته فلذا ياثم لو صبر۔

لفظ محرم لانے کا مفاد' مسئلہ دائرہ اور ماسبق والے مسئلہ کے درمیان بیان فرق ہے' کیونکہ مسئلہ اولی میں حرمت زائل ہو چکی ہے' اگر صبر کرنے کی وجہ سے مار ڈالا جائے تو گنہگار ہوگا۔

الجواب(۷) ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط؟

ضرورت معتبرہ پانچ چیزوں کے گھیرے میں ہے (۱) دین (۲) عقل (۳) نفس (۴) نسب (۵) مال۔

ضرورت معتبرہ کی چند شرطیں ہیں : (۱) ضرورت کے متبادل کوئی حلال اور جائز چیز موجود نہ ہو (۲) اگر موقوف علیہ کو نہ اپنائے تو جان کی ہلاکت یا عضو کے تلف ہو جانے کا صحیح اندیشہ ہو (۳) ضرورت کا وجود فی الحال ہو (۴) بقدر ضرورت استعمال ہو (۵) موقوف علیہ (حرام) کے استعمال سے جان یا عضو کا بچ جانا اور صحیح سالم رہنا یقینی یا مظنون بظن غالب ہو (۶) موقوف علیہ کے ارتکاب سے کسی ایسے امر کا ارتکاب نہ کرنا پڑے جس کا فساد شئ موقوف کے برابر یا اس سے زائد ہو۔

الجواب(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت بعض صورتوں میں استثناء کی ہوتی ہے اور یہ وہ صورتیں ہیں جہاں ضرورت کی بنا پر رفع حرمت

ہوتا ہے' لہٰذا ان صورتوں کو نصوص اور قواعد شرعیہ سے مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے' صاحب ہدایہ مردار کھانے پر اکراہ کے تحت فرماتے ہیں:

حالۃ الاضطرار مستثنی بالنص و هو تکلم بالنص بعد الثنیا فلا محرم لکان اباحۃ لارخصۃ

(ہدایہ جلد۳ صفحہ ۳۴۸ کتاب الاکراہ)

نص قرآنی میں استثناء کی صراحت موجود ہے ارشاد ہے:

و ما لکم ان لا تاکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ (پ۸ ر ۱)

اور تمہیں کیا ہوا کہ اس میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا اور وہ تم سے مفصل بیان کرچکا وہ جو کچھ تم پر حرام ہوا مگر جب تمہیں اس سے مجبوری ہو۔

رہی وہ ضرورت' جہاں صرف رفع اثم ہوتا ہے تو ان پر بنی حکم کی حیثیت استثناء کی نہیں ہوتی' یہی وجہ ہے کہ کفر پر اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کا زبان پر جاری نہ کرنا اور مار ڈالا جانا شرعاً باعث اجر ہے' اس کی وجہ صاحب ہدایہ نے یہی بیان فرمائی ہے کہ یہاں حرمت باقی رہتی ہے' استثناء کی صورت نہیں ہوتی' وہ رقمطراز ہیں:

لان الحرمۃ باقیۃ و الامتناع لاعزاز الدین عزیمۃ بخلاف ما تقدم للاستثناء (جلد۳ صفحہ ۳۴۹)

یعنی صورت مذکورہ میں حرمت باقی ہے اور دین کے اعزاز کی خاطر کلمہ کفر زبان پر جاری نہ کرنا عزیمت پر عمل کرنا ہے۔

ماسبق والی صورت (مردار کھانے اور شراب کھانے پر اکراہ) کے برخلاف کہ وہاں نص سے استثنائی صورت ہے' درمختار میں ہے:

ان اکرہ علی اکل میتۃ او دم او لحم خنزیر او شرب خمر بقتل او قطع حل الفعل۔

ردالمحتار میں ہے:

(حل الفعل) لان ھذہ الاشیاء مستثناۃ عن الحرمۃ فی حال الضرورۃ و الاستثناء عن الحرمۃ حل۔ (جلد۵ صفحہ ۹۲)

الجواب(۹) ضرورت کے اسباب:

پانچ امور ہیں جو ضرورت کے اسباب کے داعی بنتے ہیں۔ (۱) حفظ دین (۲) حفظ عقل (۳) حفظ نسب (۴) حفظ نفس (۵) حفظ مال۔ کتب فقہ و اصول میں اس کی تصریح نہیں ملی' تاہم فقہاء کرام کے جزئیات سے پتہ چلتا ہے کہ ضرورت انہیں پانچ اسباب و امور میں دائر ہے' ماضی قریب کے ایک عبقری فقیہ امام احمد رضا علیہ الرحمہ فرماتے ہیں' پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامت شرائع آیہ ہے دین و عقل و نسب و نفس و مال عبث محض کے سوا تمام افعال انہیں میں دورہ کرتے ہیں۔ (فتاوی رضویہ دہم نصف اخر صفحہ ۱۹۹)

الجواب(۱۰):

عرف اور عموم بلوی مستقل اصول و دلائل ہیں۔ ان کا درجہ "ضرورت" سے کم ہے۔ ان پر مبنی احکام کو اسباب ستہ مشہورہ میں دوسرے سبب (دفع حرج) میں شامل کیا جاتا ہے۔ عرف پر احکام کی بنا اور ان کا اعتبار ضرورت کے تحت اس لئے داخل نہیں ہوتا کہ:

(الف) عرف منصوص علیہ امور میں معتبر نہیں ہوتا' اشباہ ونظائر میں ہے: **انما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیہ۔**

(ب) عرف اگر نص کے معارض ہو تو نا قابل قبول ہوتا ہے' اور عموم بلوی مختلف فیہ مسائل میں باعث تخفیف ہوتا ہے' البتہ متفق علیہ امور میں سے صرف باب طہارت و نجاست میں فقہاء نے باعث تخفیف مانا ہے اور ضرورت ان سب سے بالاتر ہے' وہ محرمات قطعیہ میں بھی اثر انداز ہوتی ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے۔

الجواب(۱۱):

ضرورت کی بنا پر تمام محرمات میں "اباحت یا رخصت" حاصل نہیں ہوتی بلکہ ضرورت بعض محرمات پر تو اثر انداز ہی نہیں ہوتی۔ اور بعض پر ہوتی ہے جس کی دو شکلیں ہیں (۱) اباحت (۲) رخصت۔۔ جس کے چند مخصوص ابواب ہیں۔ علامہ ابن عابدین شامی نے محرمات پر اکراہ کی جو چند انواع بیان فرمائی ہیں' ان سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ کس نوع میں شریعت اسلامیہ نے "ضرورت" کا کس حد تک اعتبار کیا ہے:

(۱) ایک نوع تو ان محرمات کی ہے جنہیں اکراہ کی صورت میں جان یا عضو بچانے کے پیش نظر شریعت نے کرنے کی رخصت عطا فرمائی ہے' جیسے کلمہ کفر کا زبان پر جاری کرنا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس میں مغلظات بکنا' نماز چھوڑنا۔

(۲) دوسری قسم ان محرمات کی ہے کہ سخت ضرورت پیش آنے پر بھی جن کا کرنا حرام وگناہ ہے' جیسے کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنا یا اس کے عضو کو کاٹ ڈالنا یا انہیں سخت مار مارنا اور زنا کرنا۔

(۳) ان محرمات کی ہے جن کا کرنا مباح (بلکہ واجب) اور نہ کرنا گناہ' جیسے اکراہ یا مخمصہ کی صورت میں شراب نوشی۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

الاکراہ علی المعاصی انواع' نوع یرخص لہ فعلہ و یثاب علی ترکہ کاجراء کلمۃ الکفر و شتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ترک الصلوۃ و کل ما ثبت بالکتاب' و قسم یحرم فعلہ و یاثم باتیانہ کقتل مسلم او قطع عضوہ او ضربہ ضربا متلفا او شتمہ او اذیتہ و الزنا' و قسم یباح فعلہ و یاثم بترکہ کالخمر (رد المحتار جلد ۵ صفحہ ۹۲)

گناہ پر اکراہ کی چند صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ ارتکاب معصیت کی رخصت ہوتی ہے اور ترک پر ثواب ملتا ہے' جیسے کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے' نبی کو گالی دینے اور نماز چھوڑنے پر اکراہ کی صورت میں' نیز ہر اس شئی کے اکراہ پر جو کتاب اللہ سے ثابت

ہے۔ دوسری قسم یہ کہ کرنا حرام اور ارتکاب پر گناہ، جیسے کسی مسلمان کو قتل کرنے یا اس کے عضو کو کاٹ ڈالنے یا اسے کاری ضرب لگانے یا گالی دینے یا تکلیف پہنچانے یا زنا کرنے پر اکراہ کی صورت میں۔ تیسری قسم یہ کہ ارتکاب مباح اور ترک پر گناہ، جیسے شراب نوشی پر اکراہ کی صورت میں۔

اصولی نقطہ نظر سے ان کی تحدید و تفصیل کچھ اس طرح ہوگی، واضح رہے کہ اکراہ ملجی کی صورت میں جان یا عضو بچانے کی ضرورت اپنی جگہ مسلم ہے کہ اگر مکرہ اس فعل کو انجام نہ دے تو یا تو ہلاک ہو جائے گا یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے گا۔ علمائے اصولیین نے محرمات کی چار انواع بیان فرمائی ہیں، اور ان میں اکراہ کی بھی چار صورتیں نکل آتی ہیں:

پہلی نوع۔ اکراہ خطر:

وہ محرمات ہیں جن کی نہ تو حرمت ہی ساقط ہوتی ہے اور نہ ہی اکراہ کی صورت میں رخصت ملتی ہے گویا یہاں ضرورت اثرانداز ہوتی ہی نہیں۔ اسے اکراہ خطر کہا جاتا ہے، جیسے کسی عورت سے زنا کرنے یا کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنے کی حرمت کہ یہ اکراہ (جان بچانے یا عضو بچانے) کے عذر سے بھی حلال نہیں ہو سکتی۔

دوسری نوع۔۔اکراہ فرض:

وہ محرمات ہیں جن کی حرمت بالکلیہ ہو جاتی ہے، اور اضطرار یا اکراہ ملجی کے وقت ان کا استعمال نہ صرف حلال بلکہ فرض ہو جاتا ہے جیسے شراب، مردار اور خنزیر کے گوشت کی حرمت، کہ یہاں ضرورت محرمات پر اثرانداز ہو کر مباح کر دیتی ہے کہ سرے سے ان کی حرمت ہی باقی نہیں رہتی۔

تیسری نوع۔۔اکراہ رخصت (الف):

وہ محرمات جن کی حرمت تو ساقط نہیں ہوتی لیکن رخصت کا احتمال رکھتی ہے، جیسے کفریہ کلمہ کا زبان پر جاری کرنا، کہ یہ فی حد ذاتہ قبیح ہے اور اس کی حرمت کسی حال میں ساقط بھی نہیں ہوتی، تاہم اکراہ کی صورت میں جان یا عضو بچانے کی ضرورت کے پیش نظر شریعت رخصت دیتی ہے۔

چوتھی نوع۔۔اکراہ رخصت (ب):

وہ محرمات جن کی حرمت سقوط کا احتمال تو رکھتی ہے لیکن اکراہ کا عذر ان کی حرمت کو ساقط نہیں کرتا، تاہم رخصت مل جاتی ہے، اس نوع میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے، جیسے غیر کا مال کھا جانا، کہ عام حالت میں حرام ہے مگر اجازت کی صورت میں اس کی حرمت باقی

نہیں رہتی' لیکن اگر کوئی شخص کسی غیر کے مال کو کھانے پر مجبور کیا جائے تو اس سے اس مال کی حرمت اس شخص کے حق میں ختم نہ ہوگی' ہاں شرعاً مکرہ کو یہ اجازت ہوگی کہ وہ اپنی جان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر غیر کا مال کھالے پھر مالک کو ضمان دیدے۔

اصول فقہ کی مشہور و متداول کتاب "نورالانوار" میں ہے:

و الحرمات انواع' حرمة لا تنكشف و لا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لايحل بعذر الاكراه قط-- و هو داخل فى الاكراه الخطر' و قتل المسلم فان حرمته لاتنكشف' و حرمة تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه و غيره و تصير حلال الاستعمال فهو داخل فى الاكراه الفرض كحرمة الخمر و الميتة و لحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لاحالة الاضطرار' و حرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته و حرمته غير ساقط لكنه يترخص فى حالة الاكراه باجرائها فهو داخل فى قسم الرخصة و حرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه و ان احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن و لكنها لم تسقط بعذر الاكراه و يترخص فيه لدفع الشر و يعامل معاملة المباح

(ص ۳۱۸ مبحث الاهلية)

حرمت کی مختلف صورتیں ہیں' (۱) اکراہ کی صورت میں حرمت ختم نہ ہو اور رخصت بھی نہ ملے' جیسے عورت سے زنا۔ کیونکہ یہ اکراہ کے عذر سے بھی کبھی حلال نہیں' اور یہ صورت اکراہ خطر میں داخل ہے' اور مسلمان کو قتل کرنا' کہ اس کی حرمت بھی ختم نہیں ہوتی۔ (۲) دوسری وہ حرمت جو اکراہ اور اس قسم کے عذر سے بالکلیہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور اس کا استعمال مباح ہوجاتا ہے' یہ صورت اکراہ فرض میں داخل ہے' جیسے شراب' مردار اور خنزیر کے گوشت کی حرمت' کیونکہ ان چیزوں کی حرمت نص سے ثابت ہے جبکہ اختیاری حالت ہو' اضطراری نہیں۔ (۳) تیسری وہ حرمت جو ساقط ہونے کا تو احتمال نہیں رکھتی لیکن رخصت کا احتمال رکھتی ہے' جیسے کلمہ کفر زبان پر جاری کرنا' کیونکہ یہ قبیح لذاتہ ہے جس کی حرمت ساقط نہیں ہوتی' البتہ حالت اکراہ میں کلمہ کفر کے اجراء کی رخصت مل جاتی ہے' تو یہ نوع رخصت میں داخل ہے۔ (۴) چوتھی وہ حرمت جو سقوط کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی اگرچہ رخصت کا بھی احتمال رکھتی ہے' جیسے غیر کا مال کھانا کہ یہ از روئے نص حرام ہے' لیکن مالک سے اجازت مل جانے کی صورت میں حرمت کے ساقط ہوجانے کا احتمال رکھتی ہے' ہاں اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی' البتہ دفع شر کے لئے رخصت مل جاتی ہے اور اس کا حکم مباح کی طرح ہوجاتا ہے۔

فائدہ---اباحت و رخصت کے درمیان فرق:

دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں حرام چیز کی حرمت ختم نہیں ہوتی' صرف "رفع اثم" ہوتا ہے جبکہ اباحت میں حرام شی کی حرمت ہی ختم ہوجاتی ہے' نورالانوار میں ہے:

و الفرق بين الاباحة و الرخصة ان فى الرخصة لايباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل معاملة المباح فى رفع الاثم و

فی الابلعۃ ترتفع الحرمۃ (ص ۳۱۵ بحث الاباحۃ)

اباحت و رخصت کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں حرام شی مباح نہیں ہوتی بلکہ حرمت باقی رہتی ہے' ہاں گناہ نہ ہونے میں مباح کی طرح ہو جاتی ہے' اور اباحت میں حرمت باقی نہیں رہتی۔

الجواب(۱۲):

حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر بسااوقات رخصت تو ملتی ہے لیکن اس سے اباحت حاصل نہیں ہوتی۔

الجواب(۱۳):

حرج و مشقت میں شدت کی بنا پر کبھی "حاجت" کو "ضرورت" کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے' اس لئے بعض حالات میں محرمات کی اباحت یا رخصت میں ضرورت کی طرح حاجت بھی موثر ہوا کرتی ہے' جس کی طرف علمائے اصولیین کا بیان کردہ ضابطہ رہنمائی کرتا ہے: الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ (اشباہ و نظائر صفحہ ۱۴۹) اس قاعدے کے تحت علامہ ابن نجیم مصری نے جو جزئیات نقل فرمائے ہیں وہ گوکہ حاجت کے دائرہ میں آتی ہیں' لیکن شدت مشقت و حرج کی بنا پر وہ حاجتیں ضرورت بن گئی ہیں اور انہیں ضرورت کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ مثلاً (۱) شرعی حاجت کے وقت نفع کے ساتھ قرض لینا' قنیہ اور بغیہ کے حوالے سے اشباہ میں ہے: یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ غمز العیون میں علامہ حموی لکھتے ہیں:

یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح و ذلک نحو ان یقرض عشرۃ دنانیر مثلا و یجعل لربھا شیئا معلوما فی کل یوم ربحہ۔ (حموی ص ۱۴۹)

سودی قرض لینا محتاج کے لئے جائز ہے۔ مثلاً دس دینار کسی سے قرض لے اور مقروض کے لئے یومیہ بطور سود کچھ مال متعین کردے۔

(۲) بیع سلم میں معدوم کی بیع ہونے کے باوجود غریبوں کی ضرورت پوری کرنے کے لئے خلاف قیاس اس بیع میں رخصت کا ملنا۔

(۳) مصر و بخاری میں حاجت شدید واقع ہونے پر "بیع وفا" کے جواز کا فتوی دیا جانا' اسی میں ہے:

و من ذلک جواز السلم علی خلاف القیاس لکونہ بیع المعدوم دفعا لحاجۃ المفالیس (اشباہ صفحہ ۱۴۹)

بیع سلم میں معدوم کی بیع ہونے کے باوجود جواز کا حکم خلاف قیاس' مفلسوں کی حاجت دور کرنے کے لئے ہے۔

(۴) بیمار کا مردار یا پیشاب پینا' جبکہ مسلمان طبیب یہ بتائے کہ مریض کی شفا اسی میں ہے' غمزا لعیون میں ہے:

قال التمرتاشی فی شرح الجامع الصغیر نقلا عن التہذیب یجوز للعلیل اکل المیتۃ و شرب الدم و البول اذا اخبرہ طبیب

مسلم ان شفاءہ فیہ و لم یجد من المباح ما یقوم مقامہ (صفحہ ۱۴۰)

ترتاشی نے شرح جامع صغیر میں تہذیب سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ مریض کے لئے مردار کھانا' خون پینا' پیشاب پینا جائز ہے' جب کہ مریض کو کسی مسلمان طبیب نے یہ بتایا ہو کہ اس مرض کی شفا فلاں حرام چیز کے استعمال میں ہے' نیز حرام چیز کے قائم مقام کوئی حلال چیز نہ ہو۔

الجواب(۱۴):

اس کا مدار حرج و مشقت کی شدت پر ہے' اگر حرج و مشقت اتنا شدید ہے کہ ضرورت کے قریب پہنچ چکا ہے' تو ایسی حالت میں اسے ضرورت کا قائم مقام کردیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کو قرض کی شرعی حاجت درپیش ہے' اگر وہ قرض نہ لے تو ظاہر ہے کہ وہ ہلاک یا ہلاکت کے قریب نہیں پہنچ جائے گا' لیکن اگر اس کی یہ حاجت اتنی شدید ہو کہ بے قرض لئے شدید مشقت و حرج کا باعث بن جائے گا' تو اسے ہلاکت کے مرادف قرار دے کر ضرورت کا درجہ دے دیا جائے گا اور محرمات میں اباحت یا رخصت مل جائے گی۔

الجواب(۱۵):

جب یہ تاثیر اس لحاظ سے ضرورت کے ساتھ خاص نہیں کہ حاجت کو بھی بسا اوقات اس کے قائم مقام قرار دے کر محرمات کی اباحت یا رخصت میں موثر مانا جاتا ہے' خواہ معاملات ہوں یا علاج و معالجہ' تو عدم تطبیق کی شکل ہی پیدا نہ ہوگی کہ اعتراض وارد ہو۔

الجواب(۱۶):

ضرورت سے تین مشہور و معروف قواعد کلیہ متعلق ہیں:

(۱) الضرورات تبیح المحذورات۔ ضرورتیں ممنوعات کو جائز کردیتی ہیں۔

(۲) **ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا۔** جو چیز ضرورت کے تحت جائز ہوتی ہے وہ صرف بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔ جیسے اضطرار کی حالت میں مردار کھانا یا شراب پینا اتنا ہی جائز ہے جتنے سے جان بچ جائے' اس سے زیادہ جائز نہیں۔ طبیب کو علاج معالجہ کی سلسلہ میں بوقت ضرورت ستر کی جگہوں کا صرف وہ حصہ دیکھنا جائز ہے جس کے دیکھنے کی ضرورت ہے۔

(۳) **ما جاز بعذر بطل بزوالہ۔** جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز قرار پاتی ہے اگر عذر زائل ہوجائے تو اس کا جواب بھی ختم ہوجاتا ہے۔ مثلاً اگر پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو تیمم جائز ہے' لیکن جب قادر ہوگیا تو تیمم باطل ہوگیا۔

الجواب(۱۷):

ظاہر ہے کہ جب فقہاء کرام نے مشقت شدیدہ کی صورت میں افراد و اشخاص کی بھی حاجتوں کو ضرورت کا درجہ دیا ہے اور اسے "مبیح محذورات" قرار دیا ہے تو اگر امت کی اجتماعی حاجات مشقت شدیدہ کا روپ اختیار کرلیں تو ایسی صورت میں بدرجہ اولی حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محذورات قرار دیا جائے گا۔ علمائے اصولیین نے **الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ** کے ساتھ یہ بھی ارشاد فرمایا ہے "**عامۃ کانت او خاصۃ**" جس میں دونوں صورتیں داخل ہیں۔

ھذا ما ظھر لی الآن لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا

☆ ☆ ☆

ضرورت

از-- جناب مولانا مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب

۱- ہر وہ چیز جس کے بغیر آدمی ضرر میں مبتلا ہو جائے اسی کی تعبیر ضرورت سے کی جاتی ہے' اصطلاح شریعت میں ضرورت اور اضطرار استعمال کے اعتبار سے تقریباً یکساں ہیں' ہر وہ حالت جس میں ممنوع چیز کے استعمال نہ کرنے کی صورت میں ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ ہو اصطلاح میں اسی کو کہیں ضرورت اور کہیں اضطرار سے تعبیر کیا گیا ہے۔

فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قاربه و هذا يبيح تناول الحرام (الاشباه و النظائر جلد ۱' صفحه ۲۷۷)

ضرورت انسان کا اس حد کو پہنچنا ہے کہ وہ شی ممنوع کو اگر استعمال نہ کرے تو وہ ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے اور انسان کی یہ حالت حرام کے استعمال کو مباح بنا دیتی ہے۔

حضرات فقہاء کے یہاں اس اصل کلی پر متفرع ہونے والی بہت سی جزئیات تفصیل کے ساتھ کتب متداولہ میں موجود ہیں' مثلاً حضرات فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کنواں جنگل میں ہو اور اس کے اردگرد حصار نہ ہو تو اس میں مینگنی کا گرنا موجب نجاست نہیں' بخلاف آبادی کے کنویں کے' چونکہ وہاں پر عموماً حصار ہوتا ہے اور اس سے بچنا بھی ممکن ہے اس لئے ضرورت کی بنیاد پر کنویں کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

و فرق كثير من المشائخ في البعر بين آبار الفلوات فيعفى عن قليله للضرورة لانه ليس لها رؤوس حاجزة و الابل تبعر حولها و بين آبار الامصار لعدم الضرورة (الاشباه و النظائر جلد ۱ صفحہ ۲۷۷)

اور بہت سے مشائخ نے جنگلی میدان اور آبادی کے کنویں میں گرنے والی مینگنی میں فرق کیا ہے' جنگل میں جو کنویں ہوتے ہیں اس میں اگر تھوڑی بہت مینگنی گر جائے تو ضرورت کے تحت معاف ہے' چونکہ جنگل کے کنویں کے اردگرد چہار دیواری نہیں ہوتی اور اونٹ کنویں کے اردگرد پاخانہ بھی کر دیتے ہیں بخلاف آبادی کے کنویں کے' وہاں عموماً چہار دیواری ہوتی ہے' اس لئے ضرورت کے تحت عفو کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

۲- ہر وہ چیز جس کا آدمی محتاج ہو اسی کی تعبیر حاجت سے کی جاتی ہے' ہر وہ حالت کہ جس میں شی ممنوع سے احتراز کرنے کی صورت میں انسان شدید مشقت میں مبتلا ہو جائے۔

و الحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد و مشقة (حموی جلد ۱ صفحه ۲۷۷)

اور حاجت جیسے ایسا بھوکا شخص جس کو کچھ کھانے کو نہ ملے تو وہ مرے گا تو نہیں البتہ وہ مشقت اور پریشانی میں پڑ جائے گا۔
اسی کی تعبیر حاجت سے اصطلاح میں کی جاتی ہے' حضرات فقہاء نے اس کے بھی مواقع استعمال پر گفتگو کی ہے' اور بہت سی تصریحات صراحۃً موجود ہیں' مثلاً روزہ کی حالت میں کسی روزہ دار پر ایسی کیفیت طاری ہوگئی کہ افطار ناگزیر ہوگیا تو حضرات فقہاء حاجت کے درجہ میں اس کو معتبر مانتے ہوئے افطار کی اجازت دیتے ہیں' (و یبیح الفطر فی الصوم حموی جلد ۱ صفحہ ۲۷۷)

۳۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے درجہ میں منصوص محرمات بقدر ضرورت قابل استعمال ہوتے ہیں اور حاجت کے درجہ میں منصوص محرمات اباحت کا درجہ بقدر ضرورت بھی نہیں لے پاتے یعنی ضرورت مبیح حرام ہے اور حاجت مبیح حرام نہیں۔

وهنا ای الضرورة يبيح تناول الحرام وهنا ای الحاجة لا يبيح الحرام (حموی جلد ۱ صفحہ ۲۷۷)

اور یہ یعنی ضرورت حرام کے استعمال کو مباح بنا دیتی ہے اور یہ یعنی حاجت حرام کو مباح نہیں بناتی۔

ضرورت و حاجت کے درمیان نسب اربعہ میں سے عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے' نہ تساوی ہے نہ تباین' نہ عموم خصوص من وجہ ہے۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار ہے' لیکن وہی ضرورت معتبر ہے جس کا معتبر قابل اعتبار ہو' یعنی ہر کس و ناکس کو یہ حق نہیں کہ اپنی ہر منفعت یا حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر منصوص محرمات سے شریعت کی دبیز ردائے حرمت اٹھا کر اباحت کی چادر ڈال دے۔ چونکہ ضرورت مبیح محرمات ہے اور کسی حرام قطعی کو مبیح بنانے والی واضح و قطعی ہی دلیل کی ضرورت پڑا کرتی ہے۔ گو ضرورت بھی **"فمن اضطر غیر باغ ولا عاد"** کے تحت دلیل قطعی ہے لیکن اس کا **انطباق** بعید علمی گہرائی و گیرائی' تجرد مہارت تامہ' ورع و خشیت جیسی صفات عالیہ و غالیہ کی متقاضی ہے' اگر مذکورہ بالا حدود و قیود کی رعایت انطباق ضرورت میں ملحوظ نہیں رکھی گئی تو حظوظ لذوذ کی نوبت پہنچ جائے گی۔

۵۔ محرمات شرعیہ کی بقدر ضرورت اباحت میں یقیناً ضرورت دخیل و موثر ہے جس کی شہادت جزئیات فقہیہ سے ملتی ہے' مثلاً مخمصہ کی حالت میں بقدر ضرورت اکل میتہ کا جواز' اور اکراہ کی حالت میں اطمینان قلب کے ساتھ کلمہ کفر کا تلفظ وغیرہ جزئیات سے ضرورت کی دخل اندازی محرمات شرعیہ میں ثابت ہوتی ہے۔ لیکن ان ملحوظات کا لحاظ یقیناً رکھنا ہوگا جن کا تذکرہ سوال ۴ میں آچکا ہے۔

۶۔ محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کی تاثیر بعض وجوہ سے صرف نفی گناہ کی حد تک مفہوم ہوتی ہے گو کہ تعلیلات

وتصریحات سے رفع حرمت تک کی تاثیر معلوم ہوتی ہے۔

و هذا لان الحرمة تسقط عند الاستشفاء (حموی جلد ۱ صفحہ ۲۷۵)

اور یہ حکم اس لئے ہے چونکہ حرمت استشفاء کے وقت ساقط ہو جاتی ہے۔

تداوی بالمحرم پر بحث کے دوران علت بیان کرتے ہوئے استشفاء کے تحت ضرورت کو مسقط حرمت قرار دیا ہے' لیکن ناکارہ کا رجحان صرف نفی گناہ کی حد تک ہے' نیز ضرورت کی تاثیر صرف اجازت کی حد تک ہے وجوب کی حد تک نہیں۔

لاتفاقهم على الجواز للضرورة (شامی جلد ۱ صفحہ ۱۴۰) **و ايضا في الحموى ناقلا عن النوازل الا ترى ان العطشان يرخص له شرب الخمر و للجائع الميتة۔** (حموی جلد ۱' صفحہ ۲۷۵)

چونکہ حضرات فقہاء کا ضرورت کے تحت حرام کے جواز پر اتفاق ہے' نیز حموی میں نوازل سے منقول ہے کہ پیاسے کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے اور بھوکے کے لئے مردار کھانے کی اجازت ہے۔

لہٰذا اگر ضرورت کے تحت بھی محرم منصوص سے جتلا یہ محترز رہا تو انشاء اللہ ماجور ہوگا' ماذور نہیں۔

۷۔ ضرورت معتبرہ جو تحلیل حرام میں موثر ہے اس کی تین شرطیں ہیں (۱) جان کی ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ شدیدہ ہو' **ان لم يتناول الممنوع هلك او قاربه** (حموی صفحہ ۲) ' (۲) اندیشہ وہمیہ نہ ہو بلکہ متیقن ہو۔ **لذا قال و النفى فى شرح الدرر ان قوله لا للتداوى محمول على المظنون و الا فجوازه باليقين اتفاقى كما صرح فى المصفى** (شامی جلد ۱ صفحہ ۱۴۰)' (۳) محرم منصوص کے استعمال کے بعد جان کی حفاظت بھی کسی ماہر مسلمان ڈاکٹر یا حکیم کے تجربہ کی روشنی میں یقینی ہو اور کوئی شی مباح جو اس کے قائم مقام ہو موجود نہ ہو۔

يجوز للعليل اكل الميتة و شرب الدم و البول اذا اخبره طبيب مسلم ان فيه الشفاء و لم يجد من المباح ما يقوم مقامه (حموی جلد ۱ صفحہ ۲۷۵)

بیمار کے لئے مردار کا کھانا اور خون و پیشاب کا پینا جائز ہے بشرطیکہ کوئی مسلمان ڈاکٹر یا حکیم یہ کہے کہ شی حرام ہی اس بیماری کی دوا ہے اور اس کی جگہ پر کوئی مباح شی نہ ہو۔

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت بھی حکم کی ہوتی ہے البتہ وہ حکم وجوبی نہیں ہوتا بلکہ قواعد شرعیہ کی روشنی میں نصوص سے استثنائی صورت میں رخصت پر مبنی حکم اباحت ہوتا ہے۔

۹۔ جان کا ضیاع یا ہلاکت یا قرب ہلاکت جیسے وہ اہم امور ہیں جو ضرورت کے اعتبار لے داعی بنتے ہیں۔

۱۰۔ تصریحات فقہاء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عرف اور عموم بلوی ضرورت کی ذیلی شاخیں نہیں ہیں بلکہ ان کی مستقل حیثیت ہے' چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

و العرف فی الشرع لہ اعتبار' لذا علیہ الحکم قد یدار (رسم المفتی)

عرف کا شریعت میں اعتبار ہے' اسی وجہ سے اس پر بعض احکام کا مدار ہے۔

عرف کا شریعت میں مستقل اعتبار ہے' اسی وجہ سے اس پر بہت سے احکام کا مدار ہے' لیکن کبھی کبھار ضرورت کے لئے بطور دلیل کے بھی عرف و عموم بلوی کو استعمال کیا جاتا ہے۔

۱۱۔ تصریحات فقہاء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت جملہ محرمات کے حق میں ہے' چونکہ ایمان سے اعلیٰ و ارفع کوئی شی نہیں لیکن ضرورت و اضطرار کی حالت میں "**الامن اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان**" کے تحت کلمہ کفر کے تلفظ کی اجازت جب منصوص ہے تو دوسری چیزیں اس کی کم درجہ کی ہیں' یعنی جب ضرورت اعلیٰ میں اثر انداز ہے تو ادنی میں بدرجہ اولی اثر انداز ہوگی' البتہ جزئیات فقہیہ سے معاملات کے باب میں کچھ استثنائی شکلیں ملتی ہیں۔ مثلاً **قتل نفس لاحیاء نفس لا یجوز (البحر الرائق)** اسی طرح **(الاشباہ و النظائر)** میں بھی معاملات کی کچھ مثالیں ایسی ہیں جن سے معاملات کی بعض صورتوں کا ضرورت سے استثناء مفہوم ہوتا ہے' قدر مشترک اصولی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ضرورت صرف وہیں تک اثر انداز ہے جہاں دوسرے کی جان اور حق واجب محفوظ اور باقی رہے۔ اس طرح اصولی طور پر قدر مشترک ضرورت کی تاثیر کی تحدید ہو جاتی ہے۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت کلی طور پر حاصل نہیں ہوتی' البتہ جزئی طور پر حاصل ہوتی ہے' چونکہ "**الضرورات تبیح المحظورات**" کے تحت جہاں **الضرر یزال** ہے وہیں **الضرر لا یزال بالضرر** بھی ہے' لہٰذا اگر کسی ایک کی ضرورت کی تکمیل میں دوسرے کا ضرر یا حرج عظیم ہو تو اس وقت اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ صرف ایک پر نظر رکھتے ہوئے اس کی ضرورت پوری کر دی جائے اور دوسرے کو ضرر میں مبتلا کر دیا جائے۔ اس کی نظیر شریکین میں سے ایک کو تعمیر پر مجبور نہ کرنا ہے **(الاشباہ و النظائر جلد ا صفحہ ۲۷۸)**

۱۳۔ ضرورت مبیح محرمات منصوصہ ہے بخلاف حاجت کے یہ مبیح محرمات منصوصہ نہیں' لہٰذا حاجت اپنے مفہوم کے اعتبار سے محرمات کی اباحت میں موثر نہیں الا یہ کہ حاجت کا مفہوم ہی بدل جائے اور ضرورت کا مفہوم اس پر صادق آجائے تب اس کو حاجت کہنا ہی درست نہ ہوگا بلکہ اس کو ضرورت کہیں گے' الحاصل حاجت محرمات کی اباحت میں اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ موثر نہیں ضرورت

کی قائم مقامی نہیں کر سکتی۔

۱۴۔ چونکہ حاجت اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ ضرورت کی قائم مقامی نہیں کر سکتی اس لئے اصولی تحدید کی ضرورت نہیں۔

۱۵۔ علاج و معالجہ کے باب میں جن رخصتوں میں بظاہر اصطلاحی حاجت متحقق ہے بباطن وہ اصطلاحی ضرورت ہی ہے' بصورت دیگر علاج و معالجہ کے بارے میں بھی حاجت کی بنیاد پر محرمات کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں' چنانچہ تداوی بالمحرم کا مسئلہ ہو یا تبادلہ خون کا' اعضاء کی پیوند کاری کا مسئلہ ہو یا گردے اور جگر کے تبادلے کا' تمام ہی صورت میں ضرورت ہی معتبر ہے۔

"۱۶۔ ضرورت اور حاجت کی جو تشریح حضرات اسلاف نے کی ہے اس سے ہٹ کر نئی تعبیر و تشریح اور نئی تحقیق و تحدید سے جن مفاسد کا دروازہ کھلے گا اس کا سدباب متعذر ہو جائے گا اس لئے اسلاف کی تحقیقات کو ہی باقی رکھتے ہوئے ان پر مسائل کا انطباق انسب و احوط ہے۔

۱۷'۱۸۔ جن مواقع میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے اور جہاں اس کی اصولی بحث موجود ہے وہیں یہ تصریح بھی ہے "عامۃ کانت او خاصۃ" جس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت خاصہ ہو یا عامہ' بہر نوع معتبر ہے' یعنی شخصی ضرورت ہو یا اجتماعی' ہاں البتہ اجتماعی ضرورت کے اعتبار کے لئے رائے عامہ اور اجتماعی فیصلے کی ضرورت ہے اور عام سے بھی عمومی افراد مراد نہیں بلکہ وہ خصوصی افراد مراد ہیں جن کے اندر افتاء و تفقہ فی الدین کی ساری شرطیں علی وجہ الاتم موجود ہوں۔

☆ ☆ ☆

ضرورت

از--جناب مولانا محمد مصلح صاحب
دارالعلوم بہادر گنج، کشن گنج

اصطلاح شرع میں ضرورت کا مفہوم ہے، کسی چیز کے استعمال نہ کرنے سے ہلاک ہونا یا ہلاکت کے قریب ہو جانا یقینی ہو، ایسی حالت میں اس حرام شئی کا استعمال مباح ہو جاتا ہے۔

و فی فتح القدیر هنا خمسة مراتب : ضرورة و حاجة و منفعة و زينة و فضول فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك اوقارب و هذا يبيح تناول الحرام، والحاجة كالجائع الذى لولم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد و مشقة و هذا لايبيح الحرام، ويبيح الفطر فى الصوم والمنفعة كالذى يشتهى خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم والزينة كالمشتهى للحلوى والسكر، والفضول التوسع باكل الحرام والشبه (غمزعيون البصائر على الاشباه والنظائر جلد ١ صفحه ١٩٩)

اصول فقہ کا قاعدہ ہے، "الضرورات تبيح المحظورات" فقہاء نے اس قاعدہ کے متعلق لکھا ہے کہ "مارنے والی بھوک" کی حالت میں کوئی حلال چیز نہ ملے تو مردار کھانا جائز ہے، اسی طرح حلق میں لقمہ اٹک جانے پر پانی نہ ہو تو شراب پی کر لقمہ اتارنا مباح ہے، اسی طرح کسی مسلمان کو قتل کی دھمکی دے کر کلمہ کفر بولنے پر مجبور کیا جائے، تو اس مکرہ کو چار شرطوں کے تحقق پر کلمہ کفر بولنے کی رخصت ہے۔

(۱) اکراہ کرنے والے کو مار ڈالنے کی فوری قدرت ہو کہ وہ طاقتور ہے اور ہتھیار بھی ساتھ ہے۔
(۲) مکرہ کو اس کا خوف ہو کہ اس کے کہنے پر عمل نہ کرنے پر ابھی مار ڈالے گا۔
(۳) دھمکی جان سے مارنے یا عضو تلف کرنے کی ہو۔
(۴) جس امر پر دھمکی دی جاری ہے اس سے قبل مکرہ اپنے یا غیر یا شریعت کے حق کی وجہ سے کرنے کے لئے تیار نہ ہو۔

و من ثم جاز اكل الميتة عند المخمصة اواساغة اللقمة بالخمر، والتلفظ بكلمة الكفر للكراه (الاشباه صفحه ١١٩ جلد ١)

و شرطه أربعة أمور قدرة المكره على ايقاع ما هدده الخ، والثانى خوف المكره بالفتح ايقاعه اى ايقاع ماهدده فى الحال [illegible] ظنه ليصير ملجا، الثالث كون الشيئى المكره به متلفا نفسا او عضوا او موجبا غما بعدم الرضا وهذا ادنى مراتبه الخ، والرابع كون المكره ممتنعا عما اكره عليه قبله اما لحقه كبيع ماله اولحق شخص آخر كا تلاف مال الغير او لحق الشرع كشرب الخمر والزنا۔ (درمختار جلد ٦ صفحه ١٢٩)۔

لیکن اگر کسی کو دھمکی دی جائے کہ فلاں کو قتل کردو ورنہ ابھی تم کو قتل کردوں گا تو اس قاعدہ "**اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما**"۔ (**الاشباہ صفحہ** ۱۲۳) کی وجہ سے مکرہ کو اس کے قتل کرنے کی اجازت نہ ہوگی' اگر اپنی جان بچانے کے لئے اس کو قتل کردیا تو گنہگار ہوگا۔ **لو اکرہ علی قتل غیرہ بقتل لا یرخص له فان قتله اثم**۔ (**الاشباہ صفحہ** ۱۱۹) اضطرار کی حالت میں گرچہ مردار کھانا جائز ہے لیکن نبی کا گوشت کھانا جائز نہیں کیونکہ شریعت کی نگاہ میں نبی کی حرمت مضطر کی جان سے زیادہ ہے۔

قالوا لیخرج ساقو کان المیت نبیا فانه لا یحل اکله للمضطر لان حرمته اعظم فی نظر الشرع من مهجة المضطر۔ (**الاشباہ جلد ۱ صفحہ** ۱۱۹)

ایک قاعدہ "**الضرر لا یزال بالضرر وهی مقیدة لقولهم' الضرر یزال ای لا بضرر**" کے تحت تفریع کی گئی ہے کہ کسی مضطر کا کھانا دوسرے مضطر کے لئے ناجائز نہیں' اور نہ مضطر کے بدن کا گوشت کھانا جائز ہے۔ **ولا یاکل المضطر طعام مضطر آخر ولا شیئا من بدنه**۔ (**الاشباہ صفحہ** ۱۲۱)

ایک قاعدہ "**مایبح للضرورة بقدر بقدرها**" یعنی ضرورت کی کوئی چیز مباح ہو تو بقدر ضرورت ہی مباح ہوگی زیادہ نہیں۔ زندہ رہنے کے لئے مردار کا جتنا حصہ کھانا ضروری ہو کہ اس سے کم سے جان نہیں بچے گی' اتنا ہی مباح ہوگا' اسی طرح شراب میں "**ومن فروعه المضطر لا یاکل من المیتة الا قدر سد الرمق**" (**الاشباہ جلد ۱ صفحہ** ۱۱۹)۔

اصطلاح شرع میں حاجت کے یہ معنی ہیں کہ محتاج الیہ' شی کو استعمال نہ کرنے سے ہلاک تو نہیں ہوگا لیکن مشقت شدیدہ میں مبتلا ہوجائے گا' حاجت سے حرام کا ارتکاب مباح نہیں ہوتا لیکن تخفیف ہوجاتی ہے' جیسے روزہ کے بجائے افطار کرنا' یعنی مشقت سفر یا مرض کی وجہ سے روزہ رکھنا' مباح ہوجاتا ہے' روزہ رکھ کر توڑنا نہیں بلکہ یہ ضرورت ہی پر مباح ہوتا ہے۔

الحاجه کالجائع الذی لولم یجد ما یا کله لم یهلک غیر انه یکون فی جهد و مشقه وهذا لا یبیح الحرام ویبیح الفطر فی الصوم (**غمز عیون البصائر صفحہ ۱ صفحہ** ۱۱۹)۔

عبادات وغیرہ میں حاجت کے باعث سات اسباب سے تخفیف آئی ہے وہ یہ ہیں سفر' مرض' اکراہ۔ نسیان' جہل' عسر و عموم بلوی' نقص' یہ تفصیلات الاشباہ والنظائر میں صفحہ ۱۰۵ تا صفحہ ۱۱۵ قاعدہ "**المشقة تجلب التیسیر**" کے تحت مذکور ہیں۔

تعریفوں سے واضح ہوگیا کہ حرام شی کے نہ استعمال کرنے پر ہلاک یا قرب ہلاک کا اندیشہ ہو تو حاجت کہتے ہیں' دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے' حاجت عام اور ضرورت خاص ہے' شریعت نے ضرورت کا اعتبار کرکے اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر بولنے کی رخصت دی ہے' حرمت ختم نہیں کی اور شدید بھوک وپیاس کے وقت یا حلق سے لقمہ اتارنے کے لئے جان بچانے کی خاطر نہ صرف میتہ' دم اور شراب کی حرمت ختم کردی بلکہ حرام شی کو کھاکر جان بچانا ضروری ہے۔

قرآن میں ہے :

فمن کفر بالله من بعد ایمانه الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیهم غضب من الله ولهم

عذاب عظیم (نحل ۱۰٦) انما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر و ما اهل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم (بقرہ ۱۷۳) فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم (مائدہ ۳)

ضرورت کی حالت میں محرمات شرعیہ کا ارتکاب کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی حرام' کبھی اباحت' کبھی رخصت' تفصیل آگے آرہی ہے' ضرورت کی بنا پر محرمات شرعیہ کا حکم یکساں نہیں ہوتا ہے' بلکہ اس کی تین چار صورتیں ہیں' بعض مواقع میں رفع حرمت اور اباحت کے ساتھ اس حرام کا ارتکاب ضروری ہوتا ہے' جیسے شدید بھوک و پیاس کی حالت میں جب کوئی حلال چیز نہ مل سکے تو مردار' خون اور سور کا گوشت کھاکر' شراب پی کر' جان بچانا فرض ہے' اسی طرح حلق میں اٹکے ہوئے لقمہ کو اتارنے کے لئے شراب پینا' کہ جان بچ جائے حتی کہ اگر نہیں کھایا پیا اور اسی وجہ سے مرگیا تو گنہگار ہوا۔ اور بعض مواقع میں "شی منہی عنہ" کے ارتکاب کی صرف اجازت اور رخصت ہوتی ہے کہ ایسا کرسکتا ہے' لیکن "منہی عنہ" کی حرمت مرتفع نہیں ہوتی ہے' محض مواخذہ اٹھا دیا جاتا ہے کہ ارتکاب کرنے سے مواخذہ اور عذاب نہیں ہوگا' جیسے اجراء کلمۃ کفر' شتم نبی (العیاذ باللہ) اور شتم مسلم وغیرہ' چونکہ ان کی حرمت ختم نہیں ہوتی' اس لئے اگر ایسا نہیں کیا اور مار دیا گیا تو ماجور ہوگا اور بعض مواقع میں نہ اباحت ہوتی ہے نہ رخصت' ضرورت کے باوجود بحالہ حرام باقی رہتا ہے' جیسے بغیر حق کسی مسلمان کو قتل کرنا' اکراہ کیسا ہی ہو' چونکہ بغیر حق قتل مسلم کسی حال میں مباح نہیں' اسی طرح اس کے کسی عضو کو کاٹنا اور ایسا مارنا کہ مرجائے' اسی طرح والدین کو مارنا' زنا کرنا۔

اما النوع الذی هو مباح' فاکل المیتة والدم و لحم الخنزیر وشرب الخمر اذا کان الاکراہ الخ' فیباح له التناول بل لا یباح الامتناع عنه ولو امتنع عنه حتی قتل لواخذبه کما فی حالة المخمصة الخ' و اما النوع الذی هو مرخص' فهو اجراء کلمة الکفر علی اللسان مع اطمینان القلب بالایمان اذا کان الاکراہ تاما' و هو محرم فی نفسه مع ثبوت الرخصة' فاثر الرخصة فی تغییرہ حکم الفعل و هو المواخذة ' لافی تغییر وصفه و هو الحرمة لان کلمة الکفر مما لا یحتمل الاباحة بحال' فکانت الحرمة قائمة الا انه سقطت المواخذة لعذر الاکراہ والامتناع عنه افضل من الاقدام علیه حتی لو امتنع فقتل کان ماجورا لانه جاد بنفسه فی سبیل الله تعالی فیرجو ان یکون له ثواب المجاهدین بالنفس هنا' و کذلک التکلم بشتم النبی صلی الله علیه وسلم مع اطمینان القلب بالایمان (الی ان قال) و من هذا النوع شتم المسلم لان عرض المسلم حرام التعرض فی کل حال (الی ان قال) الا انه رخص له لعذر الاکراہ و اثر الرخصة فی سقوط المواخذة دون الحرمة' والامتناع عنه حفظا لحرمة المسلم وایثارا له علی نفسه افضل' و من هذا النوع اتلاف مال المسلم' الا انه رخص له الاتلاف بعذر الاکراہ حال المخمصة علی ماذکر' و لو امتنع حتی قتل لا یاثم' بل یثاب' و کذلک اتلاف مال نفسه رخص بالاکراہ' و اما النوع الذی لا یباح ولا یرخص بالاکراہ اصلا فهو قتل المسلم بغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما' لان قتل المسلم بغیر حق لا یحتمل الاباحة بحال۔ وکذا قطع عضو من اعضاء والضرب المهلک وکذلک ضرب الوالدین قل او کثر۔ ۔ ۔ فلا یرخص الاقدام علیه ولواقدم یاثم۔ ۔ ۔ و کذلک الزنا من هذا القبیل انه لا یباح' ولا یرخص للرجل بالاکراہ و ان کان تاما ولو فعل یأثم۔ (بدائع الصنائع جلد ۱ صفحہ ۱۷۷-۱۷٦)

حرام شی کے مباح ہونے کے لئے ضرورت کا اعتبار ہے' اس کے حدود شرائط یہ ہیں :

(۱) اضطرار کی حالت ہو اور حرام شی استعمال نہ کرنے پر جان جانے کا خطرہ یقینی ہو۔

(۲) خطرہ کا صرف واہمہ نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بناء پر عادۃ یقینی جیسا ہو۔

(۳) اس شی حرام کے استعمال سے جان بچنا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے سے یقینی ہو' اضطرار کے باوجود بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں کہ مباح نہیں ہوتی ہیں' جن کا ذکر "نہ اباحت ہوتی ہے نہ رخصت" کے عنوان کے تحت گذرا۔

ضرورت پر مبنی حکم استثنائی ہوتا ہے' پھر کبھی رفع حرمت اور اباحت کے ساتھ ارتکاب حرام واجب ہوتا ہے' جیسے جان بچانے کے لئے میتہ وغیرہ کھانا۔ اور کبھی ختم نہیں ہوتی محض رخصت ہوتی ہے جیسے حالت اکراہ میں کلمہ کفر وغیرہ زبان پر لانا' کہ اس کے ارتکاب سے مواخذہ نہیں ہوگا اور کبھی اصل حکم حرمت باقی رہتا ہے' نہ اباحت ہوتی ہے نہ رخصت جیسے قتل مسلم وزنا وغیرہ۔

ضرورت و اضطرار کسی طرح ہو' جیسے جان جانے کے خطرہ سے روزہ توڑنا' شدید بھوک پیاس کی حالت میں مردہ' دم مسفوح وغیرہ کھانا' لقمہ حلق میں اٹک جانے اور پانی یا کوئی حلال چیز نہ ملنے پر شراب پی کر لقمہ اتارنا اور اکراہ کے باعث کلمہ کفر بولنا' حملہ آور سے اپنی جان بچانا خواہ قتل کے ذریعہ ہو۔ بلا کفن و غسل مردہ کو دفن کرنے کے بعد کفن و غسل کے لئے مردہ کو نہ نکالنا' مردہ ماں کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو ماں کا پیٹ چیر کر نکالنا' کسی کی دیوار عام گذرگاہ کی طرف جھک جائے تو مالک کی اجازت کے بغیر توڑنا۔ مفتی ماجن طبیب جاہل اور مکار مفلس پر عام لوگوں کو نقصان اور دھوکا دینے کی وجہ سے حجر کرنا' دین ادا نہ کرنے والے کا مال بلا اذن لے لینا وغیرہ جب کہ ان میں جان جانے کا خطرہ ہو اور ان کے ارتکاب سے جان بچ جانا یقینی ہو۔ ان حالات میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا اور یہی ضرورت کے دواعی ہوں گے۔ (الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۱۱۲-۱۱۸)

عرف و رواج کو براہ راست ضرورت یا حاجت سے تعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا تعلق عادۃ الناس اور زبان و محاورہ سے ہے' عموم بلوی میں ضرورت یا حاجت کے باوجود کسی چیز سے احتراز ناممکن ہوتا ہے تو ضرورت یا حاجت کی وجہ سے غیر ممکن احتراز شی کو معاف کردیا جاتا ہے جیسے بین شارع بول حمر وغیرہ' عرف اور عموم بلوی مستقل اصول و دلائل ہیں' عموم بلوی میں ضرورت اصطلاحی نہیں بلکہ حاجت پائی جاتی ہے۔

ضرورت و اضطرار اور اکراہ کے سبب تمام محرمات شرعیہ مباح نہیں ہوتے ہیں بلکہ جیسا کہ بیان کیا گیا قتل مسلم' زنا' ضرب والدین میں نہ اباحت ہوتی ہے نہ رخصت صرف چند ابواب میں اباحت رخصت ہوتی ہے بلکہ محرمات جن کا ارتکاب مرخص ہے لیکن نہ کرنا باعث ثواب ہے جیسے کلمہ کفر وغیرہ کا زبان سے جاری کرنا حالت اکراہ میں۔ اسی طرح شتم نبی صلی اللہ علیہ وسلم ترک صلوۃ (۲) جن کا کرنا مباح اور نہ کرنا باعث گناہ ہے جیسے ضرورت میں میتہ' خون اور لحم خنزیر وغیرہ کھانا اور شراب پینا' لیکن قاعدہ "اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما" کی وجہ سے قتل مسلم بغیر حق۔ یا اس کا کوئی عضو کاٹنا اس کو اس طرح مارنا کہ مرجائے' اس کو گالی دینا اذیت پہنچانا' سفر کا ارتکاب ہر حال میں ممنوع ہے اگر مجبوری میں کرلیا تو گنہگار ہوگا و قسم یحرم فعله و یاثم باتیانه کقتل

مسلم او قطع عضوه او ضربه ضربا متلفا او شتمه او اغتابه والزنا۔ (ردالمحتار جلد - صفحہ ۱۳۳)

حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔ الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۱۶ میں ہے۔

و بنتی علی هذه القاعدة کثیر من ابواب الفقه فمن ذلک الرد بالعیب و جمیع انواع الخیارات و الحجر بسائر انواعه علی المفتی به والشفعة فانها للشریک لرفع ضرر القسمة و للجار لدفع ضرر الجار السوء بجبرا لها والطبیب بنظر العورة بقدر الحاجة (صفحہ ۱۱۹) ومنها جواز الحجر علی البالغ العاقل الحر عند ابی حنیفة فی ثلث المفتی الماجن والطبیب الجاهل و المکار المفلس دفعاللضرر العام و منها ، ان المدیون المحبوس منعهما لقضاء دینه دفعا للضرر عن الغرماء و هو المعتمد (صفحہ ۱۲۱) ۔

اس قسم کے جزئیات سے ثابت ہوتا ہے کہ حقوق و معاملات میں ضرورت موثر ہوتی ہے اس کے علاوہ حقوق و معاملات میں حاجت کی بنا پر بہت سے مسائل میں تخفیف ہوتی ہے جو الاشباہ صفحہ ۱۱۲ میں مذکور ہیں۔ تو ضرورت جس میں زیادہ ہوتی ہے بدرجہ اولی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

ایک قاعدہ ہے "الحاجه تنزل بمنزلة الضرورة عامه کانت او خاصه" معلوم ہوا کہ حاجت بھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے اور جس طرح ضرورت سے محرمات مباح ہوتے ہیں حاجت سے بھی ہوتے ہیں' لیکن کبھی کبھی اس کی مثال جواز اجارہ ہے' حاجت کی وجہ سے قیاس کا تقاضا منافع کے معدوم ہونے کی وجہ سے عدم جواز کا تھا اسی طرح جواز استصناع اور محتاج کا ربح کی شرط قرض لینا جو ربوا حرام ہے لیکن حاجت کی وجہ سے جائز کیا گیا ہے الاشباہ صفحہ ۱۲۶ میں ہے۔

و لهذا جوزت الاجارة علی خلاف القیاس للحاجه انها جواز الاستصناع للحاجه و یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔

حاجت ضرورت کے قائم مقام بھی ہوتی ہے۔ اس کی مثالیں جواز اجارہ وسلم و استصناع و استعمال حمام باجرۃ بلا تعین مدت' استعمال و مقدار پانی' محتاج کے لئے ربح پر قرض لینا۔ حرام دواؤں سے علاج۔ یہ مشقت شدیدہ کے وقت ہوتا ہے اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے۔

حرام اور نجس دواؤں کے استعمال کو بوقت اضطرار میتہ' دم اور شراب کی طرح مباح قرار دیا ہے' غیر اضطراری حالت میں حرام اور ... کہا ہے' لیکن جمہور فقہا نے اس شرط پر کہ کوئی دوسری حلال دوا نہ ہو اور حرام دوا میں شفا یقینی ہو تو اس کا استعمال جائز کہا ہے انہوں نے حدیث عرنیین' اور واقعہ عرفجہ بن اسعد صحابی سے استدلال کیا ہے' اول حدیث سے استدلال قوی نہیں ہے چونکہ احتمال ہے کہ ان لوگوں کی حالت اضطرار کی ہے (۲) یا خارجی طور پر پیشاب لگانے کا حکم دیا ہو پینے کا نہیں' ایسی حالت میں قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ غیر اضطراری حالت میں پیشاب پینے کا حکم دیا تھا' دوسرا استدلال حضرت عرفجہؓ کی ناک ایک جہاد میں کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی' اس میں بدبو ہو گئی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا حالانکہ سونے کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے' اس میں جان جانے کا خطرہ بھی نہیں تھا کہ اضطرار کی حالت ہو' تو معلوم ہوا کہ حاجت کے وقت حرام سے علاج کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس کے سوا کوئی دوسری دوا نہ ہو اور معتمد طبیب کا فیصلہ ہو کہ اس میں حرام شی کے استعمال ہی سے شفا

ہو سکتی ہے' کوئی حلال اور جائز دوا اس کا بدل نہیں ہے تو دوا یا محرم کو اس حدیث کی وجہ سے جائز قرار دیا ورنہ اصل میں جائز نہیں۔

وفی الدر المختار قیل فصل البیر اختلف فی التداوی بالمحرم' فظاهر المذهب المنع کما فی رضاع البحر و لکن نقل المصنف ثم وههنا عن الحاوی قیل اذا علم فیه الشفاء ولم یعلم دواء آخر۔ (شامی جلد ۱ صفحہ ۲۱۰)

حاجت اور ضرورت سے متعلق قواعد کلیہ اور ضابطے یہ ہیں **"المشقة تجلب التیسر"** شریعت میں تمام رخصتیں اور **تخفیفات** اسی قاعدے سے نکلتی ہیں عبادات وغیرہ میں اسباب تخفیف سات ہیں جس کو جواب (۲) میں ذکر کیا گیا ہے اس کے ضمن میں ایک قاعدہ یا قاعدہ یہ ہے کہ :

المشقة والحرج انما یعتبر فی موضع لانص فیه' واما مع النص فلا۔ (**الاشباه صفحہ ۱۱۷ جلد ۱**)

دوسرا قاعدہ ہے :

الضرر یزال اس کی تحدید کے لئے یہ قواعد ممد و معاون ہیں۔ **الضرورات تبیح المحظورات۔۔۔ ماابیح للضرورة یقدر بقدرها ۔۔۔ ماجاز لعذر بطل بزواله۔۔ الضرر' یزال بالضرر۔۔ اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما۔۔ درء المفاسد اولی من جلب المصالح۔ (الاشباه صفحہ ۱۲۵۔۱۰۵ جلد ۱)**

سوال (۱) کے جواب میں "غمزعیون البصائر" سے ان پانچوں درجوں کو نقل کر دیا ہے جو انہوں نے فتح القدیر سے نقل کئے ہیں لیکن فتح القدیر میں نہ مل سکا۔

قاعدہ ہے' **الحاجه تنزل منزلة الضرورة عامه کانت او خاصه (الاشباه جلد ۱ صفحہ ۱۲۶)**۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر اسے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے حاجت شخصی ہو یا اجتماعی' اسی سے ہے **"جواز اجارة وسلم واستصناع و دخول حمام اور قرض بالربح"** اجارہ میں معقود علیہ منفعت ہے جو معدوم ہے' اسی طرح سلم میں مسلم فیہ معدوم ہے' استصناع میں بھی یہی حال ہے اور قیاس کا تقاضا ہے کہ بیع موجود ہو وہی اصل مقصود ہوتی ہے۔ ان صورتوں میں معقود علیہ معدوم ہے دخول حمام میں نہانے سے اور کتنا پانی استعمال کرے گا دونوں مجہول ہیں' پھر بھی قوموں کی ضرورتوں اور حاجتوں کے پیش نظر ان کو جائز قرار دیا گیا ہے اور یہ امت کی عمومی حاجتیں ہیں کسی خاص شخص کے لئے ان کا جواز مقید نہیں ہے اور اضافہ پر قرض لینا ربوا ہے جو حرام ہے لیکن شخصی ضرورت شدیدہ کی وجہ سے استحسانا جائز کہا گیا۔

☆ ☆ ☆

ضرورت اور حاجت سے متعلق

چند اہم فقہی سوالوں کے جوابات

از -- مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی
جامعہ مظہر العلوم، بنارس

سوال : ضرورت لغت اور اصطلاح شرع میں اور فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال و مصداق؟

الجواب : "ضرورت" لغت میں :

ضرورۃ اور ضارورۃ یہ دونوں ہم معنی لفظ ہیں، الضارورۃ لغۃ فی الضرورۃ، ضرورت ہی کے معنی میں ایک لغت ضارورۃ بھی ہے (**نہایہ ابن الاثیر**) اور ضارورۃ بمعنی ضرر کے آتا ہے، الضارورۃ : الضرر، (منجد) اور ضرر کے معنی ہیں نقصان، تنگی، سختی، بدحالی کے، **والضرر : ج اضرار، ضدالنفع الشدۃ والضیق، وسوءالحال والنقصان،** (منجد) لہٰذا ضرورت کے معنی تنگی، سختی، بدحالی کے ہوئے۔

علامہ جرجانی کی "**کتاب التعریفات**" میں ہے **الضرورۃ مشتقۃ من الضرر و ھوالنازل مما لا مدفع لہ،** یعنی لفظ ضرورت جو ضرر سے مشتق ہے ایسی سخت مصیبت اور تنگی کو کہتے ہیں جس کے دفعیہ کی کوئی سبیل نہ ہو۔ ضرورت کا لفظ حاجت کے معنی میں بھی آتا ہے۔ الضرورۃ الحاجۃ، (قاموس للفیروز آبادی) المعجم الوسیط میں ہے کہ ضرورت : حاجت، مشقت اور اس شدت کو کہتے ہیں جس کے دفعیہ کی کوئی سبیل نہ ہو اسی سے ضرورت شعری بھی ہے جس میں شعر کے اندر ناگزیر حالت کے باعث ایسی بات کا ارتکاب کرلیا جاتا ہے جس کا ارتکاب نثر میں جائز نہیں ہوتا۔ **الضرورۃ : الحاجۃ والشدۃ لامدفع لہا والمشقۃ، و فی الشعر الحالۃ الداعیۃ الی ان یرتکب فیہ مالا یرتکب فی النثر۔**

المنجد میں ہے کہ ضرورت حاجت کو کہتے ہیں، اسی سے فقہ کا مشہور قاعدہ الضرورات تبیح المحذورات بھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شدید بیقراری اور بیتابی کی حالتیں ممنوعات شرعیہ کو مباح بنادیتی ہیں یعنی ضرورت یہ ہے کہ آدمی کسی چیز کا اتنا شدید محتاج ہوجائے کہ یہ احتیاج اس کو ممنوعات شرعیہ کے ارتکاب کی طرف مضطر و مجبور کرکے لے جائے، **الضرورۃ والضارورۃ والضاروراء : الحاجۃ و منہ الضرورات تبیح المحذورات ای ان حاجۃ المرء الی امر من الامور تدفعہ الی ان یفعل ماھو ممنوع علیہ۔** علامہ قیومی کی **المصباح المنیر** میں ہے **الضرورۃ اسم من الاضطرار،** یعنی مجبوری، بے قراری اور بیتابی کی حالت کو ضرورت کہتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ ضرورت اور اضطرار دونوں ایک ہی حالت کی دو تعبیریں ہیں اور اصطلاح شرع میں ضرورت اضطرار ہی کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ محدث ابن اثیر نے ضرورۃ اور ضارورۃ کی تفسیر اضطرار ہی سے فرمائی ہے۔

النہایہ میں لکھتے ہیں : و فی حدیث سمرۃ لایجزی من الضارورۃ صبوح او غبوق' الضارورۃ لغۃ فی الضرورۃ ای انما یحل للمضطر من المیتۃ ان یاکل منھا ما یسد الرمق غداء او عشاء و لیس لہ ان یجمع بینھما۔ حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ "بیتابی و بیقراری کی حد تک ضرورو تنگی میں مبتلا انسان کے لئے محرمات میں سے صبح یا شام کا کھانا پینا کافی ہے اور حدیث میں لفظ ضارورت ضرورت ہی کے معنی میں ہے' مطلب حدیث کا یہ ہے کہ مردار کی طرف مضطر اور بیقرار انسان کے لئے بقدر قوت لایموت یعنی اتنی ہی مقدار کی اجازت ہے جو زندگی کی آخری سانس کو باقی رکھ سکے' اب اتنی مقدار خواہ صبح کو کھا پی لے خواہ شام کو' دونوں وقت جمع کرنا جائز نہیں۔ (نہایہ صفحہ ۸۳ جلد ۳)

ضرورت اصطلاح شرع میں :

مالا بد منہ فی بقائہ۔ (التعریفات الفقہیہ للشیخ محمد عمیم الاحسان المجددی) جس کے بغیر آدمی کی بقاء مشکل ہو اسے ضرورت کہتے ہیں۔

الضرورۃ : بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک اوقارب و ھذا یبیح تناول الحرام (شرح الاشباہ و النظائر للعلامۃ السید احمد بن محمد الحموی الحنفی صفحہ ۱۰۸) آدمی کا اس حد کو پہنچ جانا کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الموت ہو جائے' اس سے معلوم ہوا کہ ہر انسانی حاجت کو ضرورت و اضطرار کا درجہ دینا صحیح نہیں ہے۔

الضرورۃ ھی خوف الضرر بترک الاکل اما علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ (احکام القرآن للجصاص الرازی صفحہ ۱۳۰ جلد۱) ضرورت یہ ہے کہ نہ کھانے پینے کی وجہ سے آدمی کی جان پر بن آئے یا اس کے کسی عضو پر ضرر کا اندیشہ پیدا ہو جائے۔

مولانا ظفر احمد تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اعلاء السنن میں لکھتے ہیں :

المضطر شرعا انما ھوا لخائف علی نفسہ فلا یلحق بہ الآمن عو مثلہ لامن ھو دونہ (اعلاء السنن صفحہ ۲۰۶ جلد۱۴) مضطر اور صاحب ضرورت شرعا وہ شخص ہے جس کو اپنی جان کی ہلاکت کا اندیشہ پیدا ہو جائے۔ لہذا مضطر کے حکم میں وہی آئے گا جس کا یہ حال ہو اس سے کم درجہ کی حالت میں مضطر قرار نہیں دیا جائے گا۔

شیخ احمد الزرقاء شرح القواعد الفقہیہ میں لکھتے ہیں :

ثم الضرورۃ ھی الحالۃ الملجئۃ الی مالا بد منہ۔ ضرورت اس حالت کو کہتے ہیں جو آدمی کو ایسی چیز کی طرف مجبور و بیقرار کردے جس کے بنا کوئی چارہ نہ ہو۔ (شرح القواعد الفقہیہ للشیخ بن الشیخ محمد الزرقاء)۔

مولانا عبد الرشید صاحب نعمانی لغات القرآن میں لکھتے ہیں :

"اضطرار کے معنی اصل میں انسان کو کسی ضرر رساں چیز پر مجبور کرنے کے ہیں عام طور پر اس کا استعمال انسان کو کسی ایسے امر پر مجبور کرنے کے لئے ہوتا ہے کہ جس کو وہ ناپسند کرتا ہو۔ اضطرار کی دو شکلیں ہیں' ایک یہ کہ کسی خارجی سبب کی بنا پر ہو' پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں : اول یہ کہ انسان کو کسی امر پر اس طور سے مجبور کیا جائے کہ اس امر کے نہ ہونے کی صورت میں اس کو قتل کیا جائے یا قتل کی دھمکی دی جائے یا اس کا کوئی عضو بیکار کرنے کی دھمکی دی جائے۔ دوم یہ کہ زبردستی پکڑ کر اس سے کام لیا جائے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ اضطرار کسی داخلی سبب کی بنا پر ہو یعنی ایسی قوت کے غلبہ کی وجہ سے کہ اگر اس کی مدافعت نہ کی جائے تو ہلاکت واقع ہو جیسے بھوک سے بیتاب ہو کر کسی حرام چیز کے کھانے پر مجبور ہونا' آیت شریفہ **"فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ"** (پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں) اس میں دونوں طرح کا اضطرار داخل ہے۔ یعنی یہ کہ انسان کسی ایسی جگہ ہو جہاں اس کو بجز کسی حرام چیز کے کچھ کھانے پینے کو نہ مل سکے اور وہ بھوک یا پیاس کی شدت سے قریب ہلاکت ہو' یا یہ کہ رزق حلال موجود ہے مگر وہ حرام چیز کے کھانے یا پینے پر اس لئے مجبور ہے کہ اگر اس نے ایسا نہ کیا تو اس کو ہلاک کر دیا جائے گا یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دیا جائے گا۔ (لغات القرآن صفحہ ۱۵۵ جلد ۱)

فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال و مصداق :

فقہاء نے ان مواقع پر ضرورت کا لفظ استعمال کیا ہے۔ مثلاً بھوک کی شدت سے بیتاب ہو کر مردار کھالینا' حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب کی گھونٹ سے اتارنا' اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر زبان سے کہنا' جن مواقع میں ضرورت کی بنا پر فقہاء نے استعمال حرام کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے۔ الاشباہ والنظائر میں ہے **و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ واساغۃ اللقمۃ بالخمر والتلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ (الاشباہ و النظائر مع شرح الحموی صفحہ ۱۰۸)** اسی طرح ضرورت کی وجہ سے شدت کی بھوک میں مردار کھالینا' اور حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب سے اتارلینا' اور اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہدینا جائز ہے۔

سوال : حاجت لغت اور اصطلاح شرع میں اور فقہ میں اس کے مواقع استعمال و مصداق؟

الجواب :

حاجت لغت میں :

الحاجۃ : **ما یفتقر الیہ الانسان و یطلبہ (المعجم الوسیط)** جس کی طرف انسان کی طلب اور احتیاط ہو اسے حاجت کہتے ہیں۔

حاجت شرع میں :

الحاجۃ ما یفتقر الانسان الیہ مع انہ یبقی بدونہ (التعریفات الفقھیہ للمجددی) حاجت شرع میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کا آدمی محتاج تو ہو لیکن اس کے بغیر وہ ہلاک نہ ہو اور اس کی بقا خطرے میں نہ پڑے۔

شرح الاشباہ والنظائر میں ہے۔

الحاجۃ کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقۃ و ھذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم۔ یعنی حاجت اسے کہتے ہیں کہ آدمی اگر اسے نہ پائے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت اور شدید تکلیف میں پڑ جائے گا جیسے کوئی بھوکا ہو تو ایسی صورت میں حرام چیز حلال نہیں ہوگی۔

مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی' یہ صورت اضطرار کی نہیں ہے اس لئے اس کے واسطے روزے' نماز' طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی۔ (رسالہ تنشیط الاذھان صفحہ ۲۸)

شیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء حاجت کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں :

الحاجۃ ھی الحالۃ التی تستدعی تیسیرا او تسھیلا لاجل الحصول علی المقصود فھی دون الضرورۃ من ھذہ الجھۃ۔ یعنی حاجت اس حالت کو کہتے ہیں جو مقصود شرع کے حصول کے لئے سہولت اور آسانی کی متقاضی ہو اس حیثیت سے یہ حالت ضرورت سے کمتر درجے کی ہے۔ (شرح القواعد الفقہیۃ صفحہ ۲۱۰)

فقہ میں حاجت کے مواقع استعمال و مصداق:

مشقت اور تکلیف شدید کے مواقع ہیں جو از روئے شرع عبادات وغیرہ میں موجب تخفیف ہوتے ہیں' مبیح محذورات نہیں ہوتے۔ کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقۃ (شرح الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۰۸) جیسے وہ بھوکا آدمی جو کھانا نہ ملنے کی وجہ سے ہلاک تو نہ ہو مگر مشقت اور شدید تکلیف میں پڑ جائے۔ الا یہ کہ حاجت ضرورت کے درجہ میں آجائے تو مبیح محذورات بھی ہوگی۔ جیسے بیع الوفاء۔

شیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء لکھتے ہیں :

کما فی بیع الوفاء فان مقتضاہ عدم الجواز' لانہ اما من قبیل الربا لانہ انتفاع بالعین بمقابلۃ الدین او صفقۃ مشروطۃ فی صفقۃ کانہ قال بعتہ منک بشرط ان تبیعہ منی اذا جئتک بالثمن' وکلاھما غیر جائز و لکن لما مست الحاجۃ الیہ فی بخاری بسبب کثرۃ الدیون علی اھلھا جوز علی وجہ انہ رھن ابیح الانتفاع بمنزالہ و الرھن علی ھذہ الکیفیۃ جائز۔

جیسا کہ بیع الوفاء کے اندر ہے اس لئے کہ اس کا مقتضا عدم جواز ہے یا تو ربا کے پائے جانے کی وجہ سے بایں معنی کہ اس بیع کے اندر دین کے مقابلہ میں عین سے انتفاع پایا جاتا ہے یا بایں وجہ کہ ایک صفقہ اور معاملہ میں دوسرے صفقہ اور معاملہ کی شرط لگائی جاتی ہے گویا بیع کرنے والا یوں کہتا ہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز فروخت کردی اس شرط کے ساتھ کہ جب میں تمہارے پاس اس کا ثمن واپس لے کر آؤں تو تم اس کو میرے ہاتھ فروخت کردینا اور یہ دونوں (ربا اور صفقہ مشروطہ) شرعاً ناجائز ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بخارا کے اندر اس معاملہ کی وجہ سے لوگوں پر دیون کا بار بہت زیادہ بڑھ گیا تو بربنائے حاجت اس بیع کو ایک ایسا معاملہ رھن قرار دیا گیا جس کے اندر شئی مرہون[1] کے منافع اور ثمرات سے انتفاع کو جائز قرار دیا گیا ہو گویا بربناء حاجت اس بیع کو رہن مذکور کے بمنزلہ قرار دیا گیا اور شرعاً رہن اس کیفیت کے ساتھ جائز ہے (شرح القواعد الفقہیۃ صفحہ ۲۱۰)

حاجت سے متعلق تیسیر و تخفیف کے مسائل **المشقة تجلب التيسير** (مشقت آسانی لاتی ہے) کے تحت آتے ہیں جس کو **الاشباہ والنظائر** میں **القاعدة الرابعة** (قاعدہ چہارم) کے تحت ذکر فرمایا گیا ہے اور اس قاعدہ کے لئے مندرجہ ذیل نصوص اصل و اساس کے طور پر ذکر کی گئی ہیں:

قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر) (سورہ بقرہ آیت ۱۸۵) اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ (احکام میں) آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری کرنا منظور نہیں۔

قولہ تعالیٰ **(و ما جعل عليكم في الدين من حرج)** (سورہ حج آیت ۷۸) اور اس نے تم پر دین کے احکام میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی۔

و في الحديث "احب الدين الى الله الحنيفية السمحة" (حدیث) سب دینوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے پیارا دین سہل اور آسان دین ہے۔

قال العلماء يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع و تخفيفاته علماء نے فرمایا ہے کہ شریعت کی تمام رخصتیں اور آسانیاں اسی قاعدہ کی بناء پر ہیں (**الاشباہ والنظائر** صفحہ ۹۵)

سوال : ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق اور ان کا باہمی تعلق؟

الجواب :

ضرورت اور حاجت دونوں کے اندر مشقت پائی جاتی ہے لیکن مشقۃ دون مشقۃ (**ایک مشقت** دوسری مشقت کی غیر ہوتی ہے) کے اعتبار سے دونوں دو چیزیں قرار دی گئیں پھر مثبت حکم کی حیثیت سے بھی دونوں میں اشتراک ہے لیکن چونکہ حاجت کا حکم مستمر ہوتا ہے اور ضرورت کا حکم قیام ضرورت کی مدت کے ساتھ موقت ہوتا ہے اس اعتبار سے دونوں میں افتراق پایا جاتا ہے۔

و ان کان الحکم الثابت لاجلها مستمرا والثابت بالضرورۃ موقتا ای بمدۃ قیام الضرورۃ اذا الضرورۃ تقدر بقدرھا

اگرچہ حاجت کی وجہ سے ثابت شدہ حکم مستمر اور دائمی ہوتا ہے اور بربنائے ضرورت ثابت شدہ حکم موقت اور محدود وقت تک کے لئے ہوتا ہے یعنی جب تک ضرورت باقی رہتی ہے حکم باقی رہتا ہے اس لئے کہ ضرورت کی وجہ سے جو حکم پایا جاتا ہے وہ بقدر ضرورت ہی باقی رہتا ہے۔ (شرح القواعد الفقہیہ للشیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء صفحہ ۲۰۹) پھر یہ کہ حاجت کی وجہ سے کسی چیز کا جواز مندرجہ ذیل امور کے اندر منحصر رہتا ہے' اور ضرورت کی وجہ سے جو چیزیں جائز ہوتی ہیں ان میں یہ امور ملحوظ نہیں ہوتے۔

شیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء فرماتے ہیں:

والظاھر ان ما یجوز للحاجۃ انما یجوز فیما ورد فیہ نص یجوزہ' او تعامل ' او لم یرد فیہ شی منھما و لکن لم یرد فیہ نص بمنعہ بخصوصہ و کان لہ نظیر فی الشرع یمکن الحاقہ بہ و جعل ما ورد فی نظیرہ واردا فیہ کما فی بیع الوفاء فان مقتضاہ عدم الجواز' لانہ اما من قبیل الربا لانہ انتفاع بالعین بمقابلۃ الدین او صفقۃ مشروطۃ فی صفقۃ کانہ قال: بعتہ منک بشرط ان تبیعہ منی اذا جئتک بالثمن' وکلاھما غیر جائز و لکن لما مست الحاجۃ الیہ فی بخاری بسبب کثرۃ الدیون علی اھلھا جوز علی وجہ انہ رھن ابیح الانتفاع بالزائد' و الرھن علی ھذہ الکیفیۃ جائز' او کان لم یرد فیہ نص یجوزہ او تعامل' و لم یرد فیہ نص بمنعہ ولم یکن لہ نظیر جائز فی الشرع یمکن الحاقہ بہ' و لکن کان فیہ نفع و مصلحۃ کما وقع فی الصدر الاول من تدوین الدواوین' و ضرب الدراھم' و العھد بالخلافۃ و غیر ذلک مما مالم یامر بہ الشرع و لم ینہ عنہ و لم یکن لہ نظیر قبل فانہ دعت الیہ الحاجۃ و سوغتہ المصلحۃ' بخلاف الضرورۃ فان ما یجوز لاجلھا لایعتمد شیئا من ذلک' اما لم یرد فیہ نص یسوغہ' و لا تعاملت علیہ الامۃ' و لم یکن لہ نظیر فی الشرع یمکن الحاقہ بہ' و لیس فیہ مصلحۃ عملیۃ ظاھرۃ فان الذی یظھر عندئذ عدم جوازہ جریا علی ظواھر الشرع' لان ما یتصور فیہ انہ حاجۃ و الحالۃ ھذہ یکون غیر -منطبق علی مقاصد الشرع' وقد ذکر ابن الھمام ان نفی المدرک الشرعی یکفی کنفی الحکم الشرعی (فتح القدیر فی باب شروط الصلوۃ)

و اما ما ورد فیہ نص بمنعہ بخصوصہ فعدم الجواز فیہ واضح و لو ظنت فیہ مصلحۃ لانھا حینئذ وھم۔

حاجت کی وجہ سے کسی چیز کا جواز مندرجہ ذیل امور کے اندر منحصر رہتا ہے۔

(۱) یہ کہ کوئی مجوز (جائز کرنے والی) نص آئی ہو۔ (۲) یا تعامل پایا جائے (۳) یا نص مجوز اور تعامل میں سے کوئی امر تو نہ پایا جائے اور جواز سے مانع کوئی نص بھی موجود نہ ہو لیکن نظائر شرعیہ میں اس کی کوئی ایسی نظیر موجود ہو جس کے ساتھ اس کا الحاق ممکن ہو تو ایسی صورت میں اس کی نظیر ملحق بہ میں جو کچھ وارد ہوا ہوگا وہ سب اس ملحق میں بھی وارد مانا جائے گا جیسا کہ بیع الوفاء کے اندر ہے' اس لئے کہ اس کا مقتضا عدم جواز ہے یا تو ربا کے پائے جانے کی وجہ سے بایں معنی کہ اس بیع کے اندر دین کے مقابلے میں عین سے انتفاع پایا جاتا ہے یا بایں وجہ کہ ایک صفقہ اور معاملہ میں دوسرے صفقہ اور معاملے کی شرط لگائی جاتی ہے گویا بیع کرنے والا یوں کہتا ہے "میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز بیچ دی اس شرط کے ساتھ کہ جب میں تمہارے پاس اس کا ثمن لے کر آؤں گا تو تم اس کو میرے ہاتھ فروخت

کردیتا" اور یہ دونوں (ربا اور صفقہ مشروطہ) شرعاً ناجائز ہیں لیکن اس کے باوجود بخارا کے اندر اس معاملہ کی وجہ سے جب لوگوں پر دیون کا بار بہت زیادہ بڑھ گیا تو بربنائے حاجت اس بیع کو ایک ایسا معاملہ رہن قرار دیا گیا جس کے اندر شی مرھون کے منافع سے انتفاع کو جائز قرار دیا گیا ہو گویا بربنائے حاجت اس بیع کو رہن مذکور کے بمنزلہ قرار دیا گیا اور شرعاً" رھن اس کیفیت کے ساتھ جائز ہے۔ ملخ

(۴) نصف مجوز بھی نہ ہو' تعامل بھی نہ ہو اور نص مانع بھی نہ ہو' اور نظائر شرعیہ کے اندر کوئی ایسی نظیر بھی نہ ہو جس کے ساتھ اس کا الحاق ہو سکے' لیکن اس حاجت میں نفع اور مصلحت پائی جائے' جیسے صدر اول میں دواوین کی تدوین ہوئی' دراہم پر ٹھپے لگائے گئے اور خلافت کی وصیت وغیرہ یہ سب باتیں ایسی تھیں کہ نہ تو ان کے بارے میں کوئی حکم شرع وارد ہوا تھا اور نہ ہی شرع میں ان سے منع کیا گیا تھا اور پہلے سے ان کی کوئی نظیر بھی نہیں تھی لیکن حاجت اور مصلحت کی بناء پر ایسا کرنا پڑا۔

الحاصل : حاجت کے مثبت حکم ہونے کے لئے امور مذکورہ کا ملحوظ ہونا ضروری ہے برخلاف ضرورت کے کہ اس کی وجہ سے جو چیزیں جائز ہوتی ہیں ان میں ان مذکورہ باتوں میں سے کسی کا اعتبار ملحوظ نہیں ہوتا۔

(۵) وہ حاجت جس کے مجوز ہونے کے بارے میں کوئی نص نہ آئی ہو اور نہ ہی امت کا تعامل موجود ہو اور کوئی ایسی نظیر شرعی بھی موجود نہ ہو جس کے ساتھ اس کا الحاق ہو سکے اور اس میں کوئی کھلی ہوئی عملی مصلحت و منفعت بھی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں ظواہر شرع کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا عدم جواز ہی بالکل ظاہر معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ جو حاجت اس پوزیشن میں ہو وہ مقاصد شرع پر منطبق نہیں ہو سکتی' علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے کہ حکم شرعی کی نفی کے لئے مدرک شرعی (دلیل شرعی) کی نفی کافی ہے۔

(۶) جس موقع میں خاص طور پر کوئی نص مانع وارد ہوگئی ہو تو اس موقع میں عدم جواز بالکل واضح ہے' خواہ اس میں کتنی ہی مصلحت سمجھ میں آئے بکو وہم قرار دیتے ہوئے ناقابل اعتبار قرار دیا جائے گا۔

(شرح القواعد الفقهية صفحه ٢١٠ للشيخ احمد بن الشيخ محمد الزرقاء المتوفى ١٣٥٧ھ' دارالقلم دمشق' الطبعة الاولى ١٤٠٩ھ)

سوال : شریعت میں ضرورت کا اعتبار؟

الجواب :

شریعت اسلام کا سب سے نمایاں عنصر اور اس کی سب سے بڑی خصوصیت یسر و سہولت ہے جس کی وجہ سے اس کا ایک لقب "السمحہ" بھی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ السمحہ وہ دین ہے جس کی تعلیم میں رہبانیت اور ناقابل برداشت مجاہدات نہ ہوں اور اس میں ایسی رخصتیں بھی موجود ہوں جو بوقت ضرورت بشری ضعف کو نبھالیں۔ (حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۱۲۸)

چونکہ ہماری شریعت "السمحہ" ہے اس لئے اس میں ضرورت کا اعتبار ناگزیر تھا' ضرورت کے اعتبار کے لئے قرآن و حدیث سے مندرجہ ذیل نصوص ملاحظہ ہوں :

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ" (سورۃ بقرہ آیت ۱۷۳)

جو شخص بھوک سے بہت ہی بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ (قدر حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد :

"و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" (سورۃ انعام آیت ۱۲۰)۔

حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلادی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد :

"فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم" (سورۃ مائدۃ آیت ۳)

پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں، رحمت والے ہیں۔

حدیث نبوی :

"عن ابی واقد اللیثی انھم قالوا یا رسول اللہ! انا بارض تصیبنا بھا المخمصۃ فمتی تحل لنا بھا المیتۃ؟ فقال: اذا لم تصطبحوا، و لم تغتبقوا، و لم تحتفئوا بھا بقلا" فشانکم بھا" تفردبہ احمد من ھذا الوجہ و ھوا سناد صحیح علی شرط الصحیحین۔

حضرت ابوواقد اللیثیؓ سے مروی ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہم ایسی جگہ رہتے ہیں کہ وہاں ہمیں فقر و فاقہ کی نوبت آجاتی ہے تو ہمارے لئے مردار کا کھالینا کب جائز ہو جاتا ہے؟ آپ نے فرمایا جب صبح و شام کھانا نہ ملے اور نہ کوئی سبزی ملے تو تمہیں اختیار ہے۔ (ابن کثیر صفحہ ۱۴ جلد ۲)

حدیث نبوی:

"ان رجلا" من الاعراب اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یستفتیہ فی الذی حرم اللہ علیہ و الذی احل لہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یحل لک الطیبات و یحرم علیک الخبائث الا ان تفتقر الی طعام لک فتاکل منہ حتی تستغنی عنہ"۔

ایک اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حلال و حرام کا سوال کیا، آپ نے جواب دیا کہ کل پاکیزہ چیزیں حلال اور کل خبیث چیزیں حرام، ہاں جب کہ ان کا محتاج ہو جائے تو انہیں کھا سکتا ہے جب تک کہ تو ان سے غنی نہ ہو جائے۔ (ابن کثیر صفحہ ۱۴ جلد ۲)

سوال : محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر؟

الجواب :

محرمات شرعیہ کے اندر ضرورت کا اثر و دخل ثابت ہے کمالا یخفی، لیکن یہ اثر و دخل کہیں وجوب کی شکل میں ہوتا ہے اور کہیں اباحت و رخصت کی شکل میں۔ اس سلسلہ میں ابن امیر الحاج نے "التقریر والتحبیر" کے اندر مبسوط خواہرزادہ کے حوالہ سے ایک قاعدہ نقل کیا ہے اس کا ترجمہ یہاں نقل کیا جاتا ہے، آئندہ سوال کے جواب میں انشاء اللہ وہ عبارت مع ترجمہ آجائے گی۔

فرماتے ہیں کہ غیر اضطراری حالت میں جن چیزوں کی حرمت نص سے ثابت ہو اور پھر اضطراری حالت میں انہیں مباح کردیا گیا ہو تو دیکھنا یہ ہے کہ ان کی اباحت کے سلسلہ میں شریعت کا ورود ممکن ہے یا نہیں؟ اگر ممکن ہو جیسے سور کا گوشت کھانا، مردار کھانا، شراب پینا، رمضان شریف میں مسافر اور مریض کے لئے افطار کا مباح ہونا، تو بحالت ضرورت ان کا ارتکاب واجب ہے، بناء علیہ اگر کوئی شخص حالت اکراہ میں ان اشیاء سے باز رہا اور قتل کردیا گیا تو وہ گنہگار ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کی وجہ سے اپنی جان کو ہلاک کیا ہے، جس میں اللہ تعالی کے دین کا اعزاز نہیں تھا اس لئے کہ مباح سے تورع میں اللہ تعالی کے دین کا اعزاز نہیں ہوتا، لہٰذا جو شخص اپنی جان کو بدون اعزاز دین گنوائے گا وہ گنہگار ہوگا اور جو چیزیں غیر اضطراری حالت میں نص سے حرام ہوں اور نص ہی نے اضطراری حالت میں اس کی رخصت بھی دی ہو اور ان کی اباحت شریعت میں ناممکن ہو جیسے کفر باللہ اور مظالم عباد، تو بحالت ضرورت ان کا ارتکاب رخصت اور اباحت کے طور پر رہے گا وجوب اور عزیمت کے طور پر نہیں رہے گا۔ بناء علیہ اگر کوئی شخص بحالت اکراہ و اضطرار ان کے ارتکاب سے باز رہا جس کے نتیجہ میں اس کا قتل واقع ہوگیا تو وہ عند اللہ ماجور ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنی جان خدا کے دین کے اعزاز واحترام میں قربان کی ہے۔ یہاں اس کا تورع چونکہ ارتکاب حرام سے ہے اس لئے باعث اجر ہے، اسی کے مانند ان چیزوں کا بھی حکم سمجھنا چاہیے جن کی حرمت نص سے ثابت ہو اور اضطراری حالت میں کوئی نص ان کی اباحت کے سلسلہ میں نہ آئی ہو مثلاً وقت کے اندر ترک صلوۃ پر مجبور کیا جانا اور تندرست مقیم کا رمضان میں روزہ نہ رکھنے کے لئے مجبور کیا جانا یہ سب موجب رخصت ہے عزیمت نہیں لہٰذا عزیمت کو اختیار کرنا ہی بہتر ہے۔ بناء علیہ اگر کوئی تورع اور امتناع اختیار کرلے اور قتل کردیا جائے تو وہ عند اللہ ماجور ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنی متاع جان کو دین کے اعزاز و احترام میں قربان کیا ہے۔ اکراہ کی صورت میں محرم کے لئے قتل صید کا بھی یہی حکم ہے۔

(التقریر والتحبیر صفحہ ۱۴۷، جلد ۲)

سوال: محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا کیا حکم ہے؟ یہ تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہے یا رفع حرمت تک نیز یہ کہ صرف اجازت کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک؟

الجواب:

اصول السرخسی جلد ۲، صفحہ ۱۸۷ میں ہے:

"وقد ظهر تاثير الضرورة في اسقاط حكم الحرمة اصلاً" بالنص"

سخت ضرورت کے وقت حرام چیز کی حرمت کا حکم ساقط کردینے میں نص کی بناء پر ضرورت کی تاثیر بالکل ظاہر ہے۔ (اصول السرخسی، جلد ۲، صفحہ ۱۸۷)

تفسیر قرطبی جلد ۲، صفحہ ۱۵۳ میں ہے:

"ان الضرورة ترفع التحريم فيعود مباحا"۔

سخت ضرورت کی وجہ سے حرمت اٹھ جاتی ہے اور چیز مباح ہو جاتی ہے (تفسیر قرطبی جلد ۲، صفحہ ۱۵۳)

حجۃ الاسلام ابوبکر جصاص رازی حنفی (متوفی ۳۷۰ھ) احکام القرآن صفحہ ۱۲۶ جلد ۱ میں لکھتے ہیں:

قال الله تعالى: "فمن اضطر غير باغ و لاعاد فلا اثم عليه" و قال في به اخرى: "و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه" و قال: "فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم" فقد ذكر الله الضرورة في هذه الآيات و اطلق الاباحة في بعضها بوجود الضرورة من غير شرط و لا صفة و هو قوله: "و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه" فاقتضى ذلك وجود الاباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة فيها"۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد موجود ہے کہ جو شخص بھوک سے بہت ہی بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ (قدر حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔ (سورہ بقرہ۔ آیت ۱۷۳)

ایک دوسری آیت میں یوں ارشاد ہے "اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلا دی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے، مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہیں۔ (سورۃ انعام آیت ۱۲۰)

پھر یہ بھی ارشاد باری ہے: پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں، رحمت والے ہیں۔ (سورۃ مائدہ آیت ۳)

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ضرورت کا بیان فرمایا ہے اور ان میں سے آیت (وقد فصل لکم) میں ضرورت پائے جانے کی وجہ سے بدون کسی شرط و صفت کے اباحت کا اطلاق فرمایا ہے، بناء علیہ یہ آیت اس بات کو مقتضی ہوئی کہ جب بھی ضرورت پائی جائے گی اباحت ضرور پائی جائے گی۔

اور صفحہ ۱۴۷ جلد ۱ میں لکھتے ہیں:

"الميتة عند الضرورة بمنزلة المزكى في حال الامكان والسعة"

اضطرار اور بیتابی کی حالت میں مردار کا کھانا ایسے ہی حلال ہوتا ہے جس طرح اختیار اور آسانی کی صورت میں ذبیحہ، یعنی مردار

ایسی حالت میں ذبیحہ کے درجہ میں ہوتا ہے۔

اسی طرح مزید لکھتے ہیں: **الا تری انہ لو امتنع من اکل المباح من الطعام معہ حتی مات کان عاصیا للہ تعالی**''
دیکھو پاس میں مباح کھانے کی موجودگی میں اگر کوئی بھوک سے تڑپ تڑپ کر مرجائے تو ایسا شخص اللہ تعالی کا نافرمان ہو کر مرے گا۔

یہ سب عبارتیں رفع تحریم اور وجود اباحت پر دلالت کرتی ہیں۔ لیکن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمتہ اللہ علیہ تفسیر معارف القرآن میں لکھتے ہیں کہ "یہاں قرآن عزیز نے اضطرار کی حالت میں بھی حرام چیزوں کے کھانے کو حلال نہیں فرمایا بلکہ (**لا اثم علیہ**) فرمایا' جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں تو اب بھی اپنی جگہ حرام ہی ہیں مگر اس کے کھانے والے سے بوجہ اضطرار کے استعمال حرام کا گناہ معاف کردیا گیا۔ حلال ہو جانے اور گناہ معاف کردینے میں بڑا فرق ہے۔ اگر اضطراری حالت میں ان چیزوں کو حلال کردینا مقصود ہوتا تو حرمت سے صرف استثناء کردینا کافی تھا مگر یہاں صرف استثناء پر اکتفاء کردینے کے بجائے (**لا اثم علیہ**) کا اضافہ فرماکر اس نکتہ کی طرف اشارہ کردیا کہ حرام تو اپنی جگہ حرام ہی ہے اور اس کا استعمال گناہ ہی ہے مگر مضطر سے یہ گناہ معاف کردیا گیا۔ (دیکھئے تفسیر معارف القرآن صفحہ ۳۲۵ جلد ۱)

اب رہا یہ سوال کہ ضرورت کی تاثیر صرف اجازت کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ یہ تاثیر نہ تو صرف اجازت کی حد تک ہے' نہ وجوب کی حد تک بلکہ محرمات کے اندر ضرورت کی تاثیر بعض مواقع میں اباحت و اجازت کی حد تک ہوتی ہے اور بعض مواقع میں وجوب و عزیمت کی حد تک بلکہ محرمات کے اندر ضرورت کی تاثیر بعض مواقع میں اباحت و اجازت کی حد تک ہوتی ہے اور بعض مواقع میں وجوب و عزیمت کی حد تک' اپنے اپنے موقع میں دونوں ہی چیزیں ثابت ہیں۔

علامہ ابن امیر الحاج رحمتہ اللہ علیہ نے "**التقریر و التحبیر**" میں اس طرح کے مسائل کی تخریج کے سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ تحریر فرمایا ہے جو قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے' فرماتے ہیں:

و فی مبسوط خواھر زادۃ الاصل فی تخریج ھذہ المسائل ان ما حرمہ النص حالۃ الاختیار ثم ابیح حالہ الاضطرار و ھو مما یجوز ان یرد الشرع باباحتہ کاکل المیتہ' و لحم الخنزیر' و شرب الخمر' و اباحہ الفطر فی رمضان للمسافر والمریض اذا امتنع من ذلک حتی قتل کان اثما لانہ اتلف نفسہ لا لاعزاز دین اللہ اذ لیس فی التورع عن المباح اعزاز دین اللہ و من اتلف نفسہ لا لاعزاز دین اللہ کان اثما و ... رمہ النص حالۃ الاختیار و خص فیہ حالۃ الاضطرار و ھو لیس مما یجوز ان یرد الشرع باباحتہ کالکفر باللہ و مظالم العباد اذا امتنع فقتل کان ماجورا لانہ بذل مھجتہ لا عزاز دین اللہ حیث تورع عن ارتکاب المحرم و کذا ماثبت حرمہ بالنص و لم یرد نص باباحہ حالہ الضرورۃ کالاکراہ علی ترک الصلوۃ فی الوقت و علی الفطر فی رمضان للمقیم الصحیح اذا امتنع عن ذلک فقتل کان ماجورا لا نہ بذل مھجتہ لاعزاز دین اللہ و قتل الصید للمحرم کذلک۔

یعنی مبسوط خواہرزادہ میں ان مسائل کی تخریج کے سلسلہ میں یہ قاعدہ مذکور ہے کہ غیراضطراری حالت میں جن چیزوں کی حرمت

نص سے ثابت ہو اور پھر اضطراری حالت میں انہیں مباح کر دیا گیا ہو تو دیکھنا یہ ہے کہ آیا ان کی اباحت کے سلسلہ میں شریعت کا ورود ہا نہیں؟ اگر ممکن ہو جیسے سور کا گوشت کھانا' مردار کھانا' شراب پینا' رمضان شریف میں مسافر اور مریض کے لئے افطار کا مباح ہونا تو بحالت ضرورت ان کا ارتکاب واجب ہے' بناء علیہ اگر کوئی شخص حالت اکراہ میں ان اشیاء سے باز رہا اور قتل کر دیا گیا تو وہ گناہگار ہو گا اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کی وجہ سے اپنی جان کو ہلاک کیا ہے جس میں اللہ تعالی کے دین کا اعزاز نہیں تھا اس لئے کہ مباح سے تورع میں اللہ تعالی کے دین کا اعزاز نہیں ہوتا۔ لہذا جو شخص اپنی جان کو بدون اعزاز دین گنوائے گا وہ گناہگار ہو گا' اور جو چیزیں غیر اضطراری حالت میں نص سے حرام ہوں اور نص ہی نے اضطراری حالت میں اس کی رخصت بھی دی ہو اور ان کی اباحت شریعت میں ناممکن ہو جیسے کفر باللہ اور مظالم عباد تو بحالت ضرورت ان کا ارتکاب رخصت اور اباحت کے طور پر رہے گا' وجوب اور عزیمت کے طور پر نہیں رہے گا۔ بناء علیہ اگر کوئی شخص بحالت اکراہ و اضطرار ان کے ارتکاب سے باز رہا جس کے نتیجہ میں اس کا قتل واقع ہو گیا تو وہ عند اللہ ماجور ہو گا اس لئے کہ اس نے اپنی جان خدا کے دین کے اعزاز و احترام میں قربان کی ہے۔ یہاں اس کا تورع چونکہ ارتکاب حرام سے ہے اس لئے باعث اجر ہے' اسی کے مانند ان چیزوں کا حکم بھی سمجھنا چاہئے جن کی حرمت نص سے ثابت ہو اور اضطراری حالت میں کوئی نص ان کی اباحت کے سلسلہ میں نہ آئی ہو مثلاً وقت کے اندر ترک صلوۃ پر مجبور کیا جانا' اور تندرست مقیم کا رمضان میں روزہ نہ رکھنے کے لئے مجبور کیا جانا یہ سب موجب رخصت ہے عزیمت نہیں' لہذا عزیمت کو اختیار کرنا ہی بہتر ہے۔ بناء علیہ اگر کوئی تورع اور امتناع اختیار کرے اور قتل کر دیا جائے تو وہ عند اللہ ماجور ہو گا اس لئے کہ اس نے اپنی متاع جان کو دین کے اعزاز و احترام میں قربان کیا ہے' اکراہ کی صورت میں محرم کے لئے قتل صید کا بھی یہی حکم ہے۔ (**التقریر والتحبیر صفحہ ۱۷۴ جلد ۲**)

سوال : ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط؟

الجواب :

کسی حرام چیز کا حلال ہونا مندرجہ ذیل شرطوں کے ساتھ مشروط ہے :

(۱) حالت اضطرار کی ہو یعنی جان کا خطرہ ہو اور یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ یقینی ہو' مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہیں کہلائے گا جب تک حالات و اسباب قتل ایسے نہ جمع ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو' مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں یہ شخص تنہا ہے کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کرکے اپنی جان بچا نہیں سکتا تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہدینے یا کسی حرام چیز کے استعمال کی اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

(۲) اس حرام سے جان بچ جانا تجربتاً و عادتاً یقینی ہو۔

(۳) اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔

(۴) قدر ضرورت سے زائد اس کا استعمال نہ کیا جائے۔

ان مسائل کی تخریج کے لئے مندرجہ ذیل قواعد کو سامنے رکھنا ہوگا:

الف۔ "الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف"

شدید ضرر کا دفعیہ خفیف ضرر کے ذریعہ کیا جائے۔

ب۔ "الضرر یزال بمثلہ"

ایک ضرر کا ازالہ اسی کے مثل ضرر سے کیا جاسکتا ہے۔

ج۔ "الضرر یدفع بقدر الامکان"

حتی الامکان ضرر کو دفع کیا جائے۔

د۔ "الضرر یزال"

ضرر کا ازلہ کیا جائے۔

ھ۔ "الضرورات تبیح المحظورات"

شدید ضرورتیں ممنوعات کو مباح بنادیتی ہیں۔

و۔ "الضرورۃ تقدر بقدرھا"

شدید ضرورت کی بناء پر ثابت شدہ حکم بقدر ضرورت ہی رہے گا۔

ز۔ "اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما"۔

جب آدمی دو مفسدوں سے دوچار ہو تو ان دونوں میں ہلکے ضرر والے مفسدہ کا ارتکاب کرکے بڑے ضرر والے مفسدہ سے بچے۔

ح۔ **"من ابتلی ببلیتین و ھما متساویتان یاخذ بایتھما شاء و ان اختلفتا یختار اھونھما لان مباشرۃ الحرام لاتجوز الا للضرورۃ و لا ضرورۃ فی حق الزیادۃ"۔**

اگر آدمی دو ایسے مفسدوں سے دوچار ہو جو ضرر کے اعتبار سے مساوی ہوں تو ان میں سے بوقت ضرورت کسی کا بھی ارتکاب کرسکتا ہے لیکن اگر دونوں ضرر کے اعتبار سے کم و بیش ہوں تو بوقت ضرورت خفیف ضرر والے مفسدہ ہی کو اختیار کرنا ہوگا اس لئے نہ حرام کا ارتکاب بدون ضرورت شدیدہ کے جائز نہیں ہوتا اور ابھی بڑے مفسدہ کے ارتکاب کی ضرورت نہیں پائی گئی۔ (دیکھئے **الاشباہ و النظائر و شرحہ للحموی و شرح القواعد الفقہیہ للشیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء**)

ط : " التحريم المخفف اولى ان يقتحم من التحريم المثقل كما لو اكره ان يطا اخته او اجنبيه وطئى الاجنبيه لانها تحل له بحال و هذا هو الضابط لهذه الاحكام" ۔

بوقت ضرورت تحریم غلیظ کی بہ نسبت تحریم خفیفہ کا ارتکاب زیادہ قابل ترجیح ہے' مثلاً اگر کسی کو کسی اجنبیہ یا بہن سے وطی پر مجبور کیا جائے تو اجنبیہ کی وطی کا ارتکاب کرلے اس لئے کہ اجنبیہ تو بعض حالت (نکاح وغیرہ) میں جائز بھی ہوجاتی ہے لیکن بہن تو کسی بھی حال میں جائز نہیں' ان احکامات کے سلسلہ میں یہی شرعی ضابطہ ہے۔ (تفسیر قرطبی' جلد ۲ صفحہ ۱۴۵)

الاشباہ والنظائر میں ہے :

" الضرورات تبیح المحظورات' و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ و اساغۃ اللقمۃ بالخمر و التلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ و کذلک اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنہ و دفع الصائل ولو ادی الی قتلہ۔ و زاد الشافعیہ علی ھذہ القاعدۃ بشرط عدم نقصانھا' قالوا : لیخرج مالوکان المیت نبیا فانہ لایحل اکلہ للمضطر لان حرمتہ اعظم فی نظر الشرع من مھجۃ المضطر" ۔

شدید ضرورتیں ممنوعات کو مباح بنادیتی ہیں مندرجہ ذیل چیزوں کی اباحت اسی قاعدہ کی بناء پر ہے: مردار کھانے کا جواز' اسی طرح حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کا شراب سے اتارنا' اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر زبان سے نکالنا' اور کسی کے مال کو تلف کرنا' دین کی ادائیگی سے انکار کرنے والے کا مال بدون اس کی اجازت کے لے لینا' حملہ آور کو دھکا دے کر دفع کرنا خواہ اس سے اس کا قتل ہی کیوں نہ واقع ہوجائے۔ شوافع نے اضطرار کی صورت میں مردار کے مباح ہونے کے لئے "الضرورات تبیح المحذورات" کے قاعدہ میں ایک قید کا اضافہ کیا ہے وہ یہ کہ میت نبی نہ ہو اس لئے کہ نبی کی لاش کو اضطرار کی حالت میں بھی کھانا جائز نہیں اس لئے کہ شریعت میں نبی کے لاش کی حرمت مضطر کی جان سے بھی بڑھی ہوئی ہے۔ (صفحہ ۱۰۸ جلد ہندیہ مع شرح الحموی)

مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ اپنے رسالہ " تنشیط الاذھان فی الترقیع باعضاء الانسان" میں لکھتے ہیں:

مسئلہ: اس اضطراری حالت میں بھی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں' مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کردو ورنہ میں تمہیں قتل کردیتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں کیونکہ دونوں کی جان یکساں محترم ہے' البتہ اگر دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کرکے اپنی جان بچالینا جائز ہے کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہوسکتا ہے۔

اس کے بعد لکھتے ہیں کہ فقہاء رحمہم اللہ کی تصریحات اس معاملہ میں حسب ذیل ہیں :

(۱) ان المسلم لایحل لہ ان یقی روحہ بروح من ھو مثلہ فی الحرمۃ کما لو اکرہ بوعید القتل علی ان یقتل مسلما۔

کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں کہ وہ اپنی جان بچانے کے لئے ایسے شخص کی جان لے جو حرمت میں اس کی جان کے مساوی ہو یعنی مسلمان ہو' مثلاً اگر یہ دھمکی دی گئی کہ فلاں مسلمان کو قتل کرو ورنہ تمہیں قتل کردیا جائے گا تو ایسی صورت میں مسلمان کا قتل جائز

نہیں۔ (شرح السیر الکبیر صفحہ ۶۲۹ جلد ۳ مطبوعہ دکن)

(۲) فتاوی عالمگیری جلد ۵ صفحہ ۳۵۵ طبع مصری :

و یجوز للعلیل شرب الدم والبول و اکل المیتۃ للتداوی اذا اخبرہ طبیب ان شفاءہ فیہ و لم یجد فی المباح ما یقوم مقامہ و ان قال الطبیب یتعجل شفاء ک فیہ وجھان.. و مثلہ فی کتاب البیوع من رد المحتار مبحث بیع الحیات (صفحہ ۲۹۸ جلد ۴)

اگر کسی مریض سے طبیب حاذق یہ کہہ دے کہ تمہاری شفاء اس میں ہے کہ تم خون اور پیشاب پی لو اور مردار کھالو اور ان چیزوں کی متبادل چیزیں علاج کے لئے نہ مل سکیں تو مریض کے لئے خون' پیشاب' مردار کا کھانا پینا جائز ہے۔ لیکن اگر طبیب یہ کہے کہ ان چیزوں سے شفا جلد حاصل ہو جائے گی تو اس میں فقہاء کے دو قول ہیں۔

(۳) و فی تکملہ البحر الرائق من الحظر والا باحۃ' و فی النوادر: امراۃ حامل اعترض الولد فی بطنھا و لا یمکن الا بقطعہ اربابا و لو لم یفعل ذلک یخاف علی امہ من الموت فان کان الولد میتا فی البطن فلا باس بہ و ان کان حیا لایجوز لان احیاء نفس بقتل نفس لم یرد الشرع۔ و فیہ بعد ذلک امراۃ حامل ماتت فاضطرب الولد فی بطنھا فان کان اکبر رایہ انہ حی یشق بطنھا لان ذلک تسبب فی احیاء نفس محترمہ بترک تعظیم المیت فالاحیاء اولی" (بحر صفحہ ۲۳۳ جلد ۸)

حاملہ عورت کے پیٹ میں بچہ پھنس گیا اگر اس کو ٹکڑے ٹکڑے کاٹ کر نہ نکالا گیا تو ماں کی جان کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں اگر بچہ مردہ ہے تب تو اس کے ٹکڑے کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں لیکن اگر بچہ زندہ ہے تو اس کے ٹکڑے کرنا جائز نہیں خواہ ماں کی جان بچے یا جائے' اس لئے کہ ایک جان لے کر دوسری جان بچانا شریعت کا قانون نہیں' اور اسی کتاب (تکملہ بحرالرائق) میں یہ مسئلہ بھی ہے کہ حاملہ عورت مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ مضطرب ہو کر حرکت کر رہا ہو تو اگر گمان غالب اس بات کا ہو کہ واقعی بچہ زندہ ہے تو ماں کا پیٹ چاک کر دیا جائے اس لئے کہ اس میں اگرچہ میت کی تعظیم کے منافی کام ہو رہا ہے لیکن ایک محترم جان کو ہلاکت سے بچانا یہ اس تعظیم سے کہیں زیادہ اہم ہے۔

(۴) و من فقہ الشافعیۃ: قال فی شرح المھذب للنووی: ان اضطرولم یجد شیئا فھل یجوزلہ ان یقطع شیا من بدنہ و یاکلہ؟ فیہ وجھان: قال ابواسحاق یجوز لانہ احیاء نفس بعضو فجاز کما یجوز ان یقطع عضوا اذا وقعت فیہ الاکلۃ لاحیاء نفسہ (شرح المہذب' جلد ۹' ص ۴۱)

اگر کوئی بھوک سے بیتاب ہو جائے اور کھانے کی کوئی چیز نہ ملے تو کیا وہ اپنے بدن کا کوئی ٹکڑا کاٹ کر کھا سکتا ہے؟ اس میں دو قول ہیں: ابو اسحاق فرماتے ہیں کہ جائز ہے' اس لئے کہ ایک عضو کی حرمت کے مقابلے میں جان بچانے کی اہمیت زیادہ ہے جیسے کسی عضو میں عضو کو سڑا دینے والی بیماری پیدا ہو جانے کی صورت میں جان بچانے کے لئے اس عضو کا کاٹ کر جسم سے الگ کر دینا جائز ہے۔

(۵) و من فقہ الحنابلۃ: قال ابن قدامۃ و سبب الاباحۃ الحاجۃ الی حفظ النفس عن الھلاک لکون ھذہ المصلحۃ اعظم من مصلحۃ اجتناب النجاسات و الصیانۃ عن تناول المستخبثات۔

اباحت کا سبب ہلاکت سے جان کے تحفظ کا مسئلہ اور اس کی مصلحت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مصلحت نجاسات سے اجتناب اور حرام و خبیث چیزوں کے کھانے پینے سے تحفظ و صیانت کی مصلحت سے مقدم اور اہم ہے۔ (المغنی لابن قدامہ جلد ۸' ص ۵۹۶)

سوال: ضرورت پر مبنی حکم کی کیا حیثیت ہوتی ہے؟ کیا وہ نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے؟

الجواب:

شریعت کے عام اصول الگ ہوتے ہیں' اور استثنائی احکام الگ ہوتے ہیں' ضرورت بھی استثنائی احکامات میں سے ہے' لہذا اس کی وجہ سے ثابت شدہ حکم کی حیثیت بھی استثنائی ہی ہوگی۔

سوال: ضرورت کے اسباب یعنی وہ امور کیا ہوتے ہیں جو کہ ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں؟

الجواب:

شریعت میں ضرورت کے اعتبار کا داعی فقط ایک امر ہے اور وہ ہے حفظ النفس عن الھلاک۔

سوال: عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے کیا تعلق ہے؟ یہ مستقل اصول و دلائل ہیں یا یہ کہ ان پر احکام کی بنا اور ان کا اعتبار ضرورت ہی کے تحت ہے؟

الجواب:

اگر سوال عرف کے بارے میں ہے تو عرض ہے کہ اس کا ضرورت سے کوئی تعلق نہیں وہ خود ایک مستقل قاعدہ ہے۔ اس لئے کہ ضرورت، منصوص میں معتبر ہوتی ہے جب کہ عرف منصوص میں غیر معتبر ہے۔ **انما العرف غیر معتبر فی المنصوص والتعامل بخلاف النص لایعتبر**۔ یعنی امر منصوص میں عرف غیر معتبر ہے اسی طرح وہ تعامل بھی غیر معتبر ہے جو نص کے برخلاف ہو۔ **(الاشباہ و النظائر** صفحہ ۱۱۷ مع شرح الحموی)

اور اگر سوال "عسر" کے بارے میں ہے جو "یسر" کی ضد ہے اور سوال میں غلطی سے عرف چھپ گیا ہے اور گمان غالب یہی ہے کہ سوال عسر و عموم بلوی کے بارے میں ہوگا اس لئے کہ فقہاء عموم بلوی کے ساتھ عسر کا لفظ ذکر کرتے ہیں جیسا کہ **الاشباہ و النظائر** میں ہے "السادس العسر و عموم البلوی" تو عرض ہے کہ عموم بلوی کا تعلق بھی ضرورت سے نہیں اس لئے کہ ضرورت کا اعتبار حفظ

النفس عن الہلاک کے لئے ہوتا ہے اور عموم بلوی کا تعلق صرف طہارت و نجاست کے مسائل سے ہوتا ہے اور بس' جیسا کہ **الاشباہ و النظائر** میں ہے:

السادس العسر و عموم البلوی کالصلوۃ مع النجاسۃ المعفو عنها کما دون ربع الثوب من مخففۃ و قدر الدرہم من المغلظۃ و نجاسۃ المعذور التی تصیب ثیابہ و کان کلما غسلها خرجت'' (الاشباہ و النظائر صفحہ ۹۶)

چھٹی چیز عسراور عموم بلوی ہے' جیسے نجاست غلیظ میں سے ایک درہم سے کم اور نجاست خفیہ میں سے ربع ثواب سے کم معاف شدہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا۔ اسی طرح اس معذور کی نجاست کا بھی مسئلہ ہے جو اس کے کپڑے میں لگتی رہتی ہے کہ ادھر وہ دھوتا ہے ادھر وہ خارج ہوتی ہے۔

اور اس لئے بھی عموم بلوی کا تعلق ضرورت سے سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے بارے میں **الاشباہ و النظائر** کے اندر یہ صراحت موجود ہے کہ "**و لا اعتبار عندہ بالبلوی فی موضع النص**''۔

امام صاحب رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک موضع نص میں بلوی کا اعتبار نہیں جب کہ ضرورت کا اعتبار نص میں ہوتا ہے۔

پھر یاں وجہ بھی عموم بلوی ضرورت سے الگ ہے کہ ضرورت مسقط حرمت ہوتی ہے اور عموم بلوی موجب تخفیف ہوتا ہے' جیسا کہ **الاشباہ و النظائر** میں ہے "**و ما عمت بلیتہ' خفت قضیتہ**'' جس میں ابتلاء عام ہوتا ہے اس کا مسئلہ ہلکا اور آسان ہوتا ہے۔ (الاشباہ صفحہ ۱۰۷)

مولانا عبدالحی فرنگی محلی رحمتہ اللہ علیہ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

سوال: جہاں ہزاروں مسلمان سود کھاتے ہیں وہاں عموم بلوی کی وجہ سے اس کی حلت کا حکم دیا جائے گا یا نہیں؟

جواب :

احادیث میں مطلقاً سود کی حرمت وارد ہوئی ہے اور عموم بلوی طہارت اور نجاست میں اثر کرتا ہے نہ کہ حلت اور حرمت میں (مجموعۃ الفتاوی صفحہ ۱۵۳ جلد ۲)

سوال: ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے یا یہ کہ چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل ہیں' جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید ہونی چاہئے۔؟

الجواب: ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں نہیں ہوتی بلکہ مندرجہ ذیل چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں' یعنی یہ

چیزیں ضرورت کی وجہ سے بھی مباح نہیں ہوتیں۔

علامہ شامی رد المحتار میں لکھتے ہیں:

و قسم يحرم فعله و يأثم بإتيانه كقتل مسلم او قطع عضوه او ضربه ضربا متلفا او شتمه و اذيته والزنا۔

اور معاصی کی ایک قسم وہ ہے کہ ضرورت، اکراہ کی حالت میں بھی ان کا کرنا حرام ہے۔ ضرورت کی حالت میں بھی جو ان کا ارتکاب کرے گا گناہگار ہوگا' جیسے مسلمان کا قتل' اس کے کسی عضو کا قطع' اس کو جان لیوا مار مارنا' یا اس کو سب و شتم کرنا(٭) سب و شتم اور افتراء مسلم کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ افتراء علی اللہ کے جواز پر قیاس کرتے ہوئے بعض فقہاء نے اس میں گنجائش پیدا کی ہے۔ شامی میں ہے۔ (**قوله او سبه) مخالف كما القهستاني عن المضمرات من انه بالملجئ يرخص شتم المسلم و انه لو اكره الافتراء على مسلم يرجى ان يسعه كما في الظهيرية (ردالمحتار' صفحه ١١٦' جلد ٥)** اور اذیت پہونچانا' اور زنا کرنا۔ (رد المحتار کتاب الاکراہ صفحہ ۱۱۳ جلد ۵)

لہٰذا ان مستثنیات کے علاوہ جتنے ابواب فقہ از قبیل حقوق و معاملات وغیرہ ہیں وہ سب ضرورت کی تاثیر کا محل بن سکتے ہیں۔

سوال: حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے یا نہیں؟

الجواب:

"**الحاجة تنزل منزلة الضرورة**" کے تحت حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے' **الاشباہ و النظائر** میں ہے:

من ذلك جواز السلم على خلاف القياس لكونه بيع المعدوم دفعا لحاجة المفاليس۔

بیع سلم کا جواز ابواب بیع کے اصول و قواعد کے برخلاف یعنی مبیع کے معدوم ہونے کے باوجود محض غریبوں کی حاجت روائی کے خیال سے اسی یعنی حاجت کے بمنزلہ ضرورت تسلیم کرلئے جانے کی بنا پر ہے۔

و منها جواز الاستصناع للحاجة۔

آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا یعنی بننے سے پہلے اس چیز کی بیع کا جواز دفع حاجت کے لئے ہے۔

و منها الافتاء بصحة بيع الوفاء (٣) حين كثر الدين على اهل بخارى و هكذا بمصر۔

اور اسی کی بنیاد پر اہل بخاری اور اسی طرح مصر والوں پر جب دیون کا بار بہت زیادہ بڑھ گیا تو بیع الوفاء کی صحت کا فتویٰ دینا پڑا۔

و في القنية و البغية يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباه والنظائر صفحہ ١١٥)

اور قنیہ و بغیہ میں اسی بنیاد پر محتاج کو سود پر قرض لینے کی اجازت دی گئی ہے۔

سوال: ضرورت اور حاجت کے درمیان جو اصطلاحی فرق ہے اس کو مد نظر رکھتے ہوئے اس وضاحت کی ضرورت ہے کہ محرمات کی اباحت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے ہوتی ہے یا یہ کہ حاجت بھی کبھی کبھی سہی اس میں موثر ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے؟

الجواب:

الاشباہ والنظائر میں **قنیہ اور بغیہ** کے حوالہ سے مندرجہ ذیل جزئیہ موجود ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ محرمات کی اباحت اس حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے جس کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔ درحقیقت ایسی حاجت بس نام کی حاجت رہتی ہے حقیقت اور معنی کے اعتبار سے وہ ضرورت ہی کے معنی میں یا اس سے قریب تر ہوتی ہے۔

و فی البغیۃ و القنیۃ یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح (الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۱۵)

قنیہ اور بغیہ میں ہے کہ سخت محتاج کو سود پر قرض لینا جائز ہے۔

فتاوی محمودیہ میں ہے:

سوال: زید کو روپیہ کی اشد ضرورت پیش آئی اور اس نے بہ مجبوری اپنی جائیداد رہن رکھ کر سود پر روپیہ قرض لے لیا ایسی حالت میں جب کہ سخت مجبوری کی حالت میں سود پر روپیہ لیا جائے تو اس کے لئے کیا حکم ہے اور کیا زید بحالت مجبوری اس فعل سے گناہ گار ہوگا یا نہیں؟

جواب: سود دینا حرام ہے، ایسے شخص پر حدیث شریف میں لعنت وارد ہوئی ہے، حرام کا ارتکاب اضطرار کی حالت میں معاف ہے، پس اگر جان کا قوی خطرہ ہے یا عزت کا قوی خطرہ ہے نیز اور کوئی صورت اس سے بچنے کی نہیں، مثلاً نہ جائیداد فروخت ہوسکتی ہے نہ روپیہ بغیر سود کے مل سکتا ہے تو ایسی حالت میں زید شرعاً معذور ہے، اور اگر ایسی ضرورت نہیں بلکہ کسی اور دنیوی کاروبار کے لئے ضرورت ہے یا روپیہ بغیر سود کے مل سکتا ہے یا جائداد فروخت ہوسکتی ہے تو پھر سود پر قرض لینا جائز نہیں، گناہ کبیرہ ہے۔ (فتاوی محمودیہ صفحہ ۳۰۷ جلد ۶)

اور فتاوی محمودیہ صفحہ ۳۴۳ جلد ۱۲ میں ہے:

سود لینا اور سود دینا حرام ہے، اگر گزارہ کی کوئی صورت نہ ہو تو محتاج کے لئے بقدر ضرورت سودی قرض لینے کی گنجائش ہے۔

فتاوی رحیمیہ میں ہے: "اضطرار اور حد درجہ کی مجبوری کی حالت میں جب کہ ہلاکت نفس کا خوف ہو جس طرح بقدر ضرورت مردار کھا کر اپنی جان بچانے کی اجازت ہے اسی طرح فقہاء نے اضطرار اور حد درجہ کی احتیاج اور شدید مجبوری کی صورت میں جب کہ

قرض وغیرہ ملنے کی بھی امید نہ ہو بقدر ضرورت سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے ضرورت سے زیادہ لینا درست نہیں۔ **الاشباہ والنظائر** میں ہے:

و فی القنیۃ والبغیۃ یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۱۵) (البحرالرائق صفحہ ۱۲۶ جلد ۶ باب الربوا)

اس موقع پر یہ بات مکمل طور پر پیش نظر رہنا چاہئے کہ سودی قرض لینے کی اجازت حد درجہ مجبوری اور شدید احتیاج کی صورت میں ہے زیب و زینت اور اپنی خواہش پوری کرنے کو ضرورت اور احتیاج کا عنوان دینا سخت دھوکہ دہی اور بے ہودہ تاویل ہے۔ **(فتاوی رحیمیہ صفحہ ۱۶۱-۳ جلد ۶)**

سوال: اگر "حاجت" قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں؟ چند مثالوں اور اصول کے ساتھ تحدید کی جائے۔

الجواب:

جس حاجت کا مفضی الی الحرج والضرورۃ ہونا یقینی ہو اور اس میں تلذذ' مثلاً تفنن' زیب و زینت' اور جلب منفعت کا پہلو نہ ہو بلکہ مقصود دفع مضرت ہو اور اس کی مشقت شدیدہ ان حاجات معتبرۃ فی الشرع کی مشقت و مضرت کے مساوی یا زائد ہو جن کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

شریعت میں بیع سلم اور استصناع کا جواز حاجت ہی کی بنا پر ہے اور یہ حاجات بالاتفاق نصوص شرع کی روشنی میں مبیح محظورات ہیں' لہٰذا جو حاجات ان کے مانند ہوں گی کہ اگر ان کا لحاظ نہیں کیا گیا تو امت حرج اور تنگی میں پڑ جائے گی تو ان حاجات کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجت اور مصلحت کی بنا پر بعض غزوات میں حضرت زبیر بن عوام اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالی عنہما کو خارش کی بنا پر ریشمی لباس (جو مردوں کے لئے حرام ہے) پہننے کی اجازت اور رخصت دی۔

و عن انس قال رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للزبیر و عبدالرحمن بن عوف فی لبس الحریر لحکّۃ بھما (متفق علیہ) (مشکوۃ شریف کتاب اللباس)

حضرت انس رضی اللہ تعالی عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زبیر اور عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہما کو خارش کی بنا پر ریشمی پیراہن پہننے کی رخصت دی۔

مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلوی اشعۃ اللمعات میں لکھتے ہیں:

ازیں حدیث مفہوم میگردد کہ لبس حریر حرام است الا برائے حاجتے و مصلحتے مثل جرب و قمل و حر و برد و ایں مذہب شافعی است و نزد مالک جائز نیست اصلا و در ہدایہ میگوید لاباس بہ است بلبس حریر و دیبا در حرب عند ہما زیرا کہ آں دافع است مرسختی سلاح را و مہیب تر است در چشم عدو و نزد امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مکروہ است از جہت اطلاق نہی و ضرورت مندفع است ۔ مخلوط و صاحبیہ گویند کہ حریر خالص دافع تر است۔ (اشعۃ اللمعات صفحہ ۵۴۱ جلد ۳)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ (مردوں کے لئے) ریشمی لباس پہننا حرام ہے، مگر حاجت اور مصلحت کی بنا پر جائز ہے، جیسے خارش، جوں، گرمی، سردی کی وجہ سے اور یہ مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قطعاً جائز نہیں، اور ہدایہ میں ہے کہ صاحبین کے نزدیک جنگ کے اندر ریشم اور دیبا پہننے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اس لئے کہ ریشم، اسلحہ کی سختی اور خشونت کو دفع کرتا ہے اور دشمن کی نظر میں بہت ہیبتناک معلوم ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نہی کے اطلاق کی بنا پر مکروہ ہے، امام صاحب فرماتے ہیں کہ ضرورت تو ریشم و غیر ریشم کے مخلوط لباس سے دفع ہو سکتی ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ خالص ریشم اس مقصد کے لئے زیادہ مفید اور کار آمد ہے۔

سوال: اگر یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص قرار دی جاتی ہے تو علاج معالجہ کے باب میں کچھ رخصتیں ایسی بھی ملتی ہیں کہ جہاں اصطلاحی ضرورت بظاہر متحقق نہیں بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہی پائی جاتی ہے تو کیسے تطبیق ہوگی؟

الجواب:

تطبیق کی ضرورت تو عند التعارض پیش آتی ہے اور یہاں تعارض ہی نہیں اس لئے کہ یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض حاجات میں بھی یہ تاثیر پائی جاتی ہے، مزید یہ کہ جب بعض حاجتیں بقاعدہ "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" کے ضرورت کے درجہ میں تسلیم کر لی گئیں تو علاج و معالجہ کے باب میں جو رخصتیں ملتی ہیں وہ ضرورت یا قائم مقام ضرورت کے تحت آگئیں، اب وہ حاجتیں حاجت کے درجہ میں نہیں رہیں بلکہ ان سے اوپر کی سطح میں پہنچ گئیں۔ علاج معالجہ کا مسئلہ بقول علامہ ابن حزم ضرورت کے درجہ میں آتا ہے، فرماتے ہیں۔ "التداوی منزلۃ ضرورۃ" یعنی علاج و معالجہ بمنزلہ ضرورت کے ہے، البتہ ضرورت حقیقیہ اور قائم مقام ضرورت میں وہی فرق رہے گا جو قطعی اور ظنی کے اندر ہوتا ہے، اور اس فرق کو ملحوظ رکھنا بہت ضروری ہے۔

مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اپنے فتاوی میں عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کے حوالہ سے علامہ ابن حزم کا قول نقل کیا ہے جس میں انہوں نے علاج و معالجہ کو بمنزلہ ضرورت قرار دیا ہے۔

قال ابن حزم صح یقینا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم انما امرہم بذلک علی سبیل التداوی من السقم الذی کان اصابہم و التداوی منزلۃ ضرورۃ (مجموعہ فتاوی صفحہ ۱۸۳ جلد ۲ کتاب الحظر و الاباحۃ)

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ بات یقیناً صحیح ہے کہ حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان (عرینہ والوں) کو اس کا حکم اس غرض سے دیا تھا کہ جو مرض ان کو ہو گیا تھا اس کا علاج ہو جائے اور علاج بمنزلہ ضرورت کے ہے۔

مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ علیہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ "اگر کوئی شخص جم غفیر علماء کے فتوے کے موافق ضرورت اشیائے محرمہ کا استعمال کرے گا تو مواخذہ نہ ہوگا۔ (حوالہ بالا)

مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لکھا ہے کہ "اصل حکم تو یہی ہے کہ عام بیماریوں میں جب تک شرائط اضطرار مذکورہ نہ ہوں حرام دوا کا استعمال جائز نہیں، لیکن فقہائے متاخرین نے موجودہ زمانے میں حرام و ناپاک دواؤں کی کثرت اور ابتلائے عام اور عوام کے ضعف پر نظر کر کے اس شرط کے ساتھ اجازت دی ہے کہ کوئی دوسری حلال اور پاک دوا اس مرض کے لئے کارگر نہ ہو یا موجودہ نہ ہو۔ (معارف القرآن صفحہ ۴۲۶ جلد ۱ سورہ بقرہ)

سوال: ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کلیہ اور ضوابط کے بھی بیان اور تحقیق و تحدید کی ضرورت ہے۔

الجواب:

بیشک -- ماسبق میں وہ قواعد و ضوابط لکھے جا چکے ہیں۔

سوال: کیا حاجت جسے ضرورت کا درجہ دیا جائے افراد و اشخاص کی شخصی حاجتوں تک محدود ہے یا امت کی اجتماعی حاجات بھی اگر اس درجہ میں پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جا سکتا ہے؟

الجواب:

شخصی اور اجتماعی دونوں حاجتوں کا حکم ایک ہے۔

الحاجة تنزل فيما يحظره ظاهر الشرع منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة (شرح القواعد الفقهيه للشيخ احمد بن الشيخ محمد الزرقاء صفحه ۲۰)

حاجت محظورات شرعیہ کے اندر ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' خواہ شخصی ہو یا اجتماعی۔ دونوں کی مثالیں ماسبق میں ذکر کی گئیں ہیں۔

هذا ما ظهر لی -- واللہ اعلم

☆ ☆ ☆

حواشی

(۱) شئی مرہون سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں' لا یحل لہ ان ینتفع بشیئی منہ بوجہ من الوجوہ وان اذن لہ الراھن (شامی نعمانیہ صفحہ ۳۱۰ جلد ۵) صحیح بات یہ ہے کہ اس کو بیع مانا جائے اور بیع کے اندر کوئی شرط نہ لگائی جائے ایجاب و قبول کے بعد شرط لگائی جائے تو اس صورت میں بیع قطعی ہو گئی اور یہ اقرار نامہ علیحدہ ہے اس کا پورا کرنا دیانۃ ضروری ہے۔ علامہ شامی نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

(۲) اس پر اختلافی نوٹ لکھا جا چکا ہے' سبق میں ملاحظہ فرمایا جائے۔

(۳) سب و شتم اور افتراء کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ افتراء علی اللہ کے جواز پر قیاس کرتے ہوئے بعض فقہاء نے اس میں گنجائش پیدا کی ہے۔ شامی میں ہے (قولہ او سبہ) مخالف کما فی القہستانی عن المضمرات من انہ بالملجی یرخص شتم المسلم و انہ لو اکرہ علی الافتراء علی مسلم یرجی ان یسعہ کما فی الظہیریہ (رد المحتار صفحہ ۱۱۶ جلد ۵)

(۴) بیع الوفاء کو بیع الامانت' بیع الرہن وغیرہ بھی کہتے ہیں۔ اس کی صورت صاحب بحر کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہدے کہ میں تمہارے ہاتھ مثلاً یہ دوکان' زمین جائداد وغیرہ بیچتا ہوں اس قرض کے عوض جو تیرا میرے ذمہ لازم ہے اس شرط پر کہ جب میں تمہارا قرض ادا کروں گا تو وہ شئی میری ہو جائے گی' یا یوں کہدے کہ یہ چیز اتنے عوض میں اس شرط کے ساتھ فروخت کرتا ہوں کہ جب میں ثمن واپس دے دوں گا تب تم وہ چیز مجھے واپس کر دینا۔

فقہ اسلامی پر ضرورت وحاجت

از--جناب مولانا اختر امام عادل صاحب
دار العلوم حیدر آباد

اسلامی قانون ہی وہ واحد قانون ہے جو انسان کی تمام بنیادی ضروریات کی تکمیل کرتا ہے' اس کی کوئی دفعہ ایسی نہیں جس میں لوگوں کی اجتماعی یا انفرادی مفادات کو نظرانداز کردیا گیا ہو' اسلام نے جس چیز کی لوگوں کو اجازت دی اور جس سے انسان کو منع کیا ہر ایک میں کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور ملحوظ رکھی گئی ہے اور جن چیزوں سے روکا گیا ان کو بھی بعض مجبوری کے حالات میں کرنے کی اجازت دی ہے۔ فقہاء نے اس لحاظ سے شریعت کی مباحات کو پانچ شعبوں میں تقسیم کیا ہے:

(۱)ضرورت (۲)حاجت (۳)منفعت(۴)زینت (۵)فضول

ضرورت:

انسان کی اس اضطراری حالت کا نام ہے کہ ممنوع چیز کو اگر استعمال نہ کرے تو وہ ہلاک یا قریب الموت ہو جائے' ایسی حالت میں شریعت نے چند شرائط کے ساتھ حرام و ناجائز چیز کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

حاجت:

اس پریشانی اور مجبوری والی کیفیت کو کہتے ہیں جس میں ممنوع چیز کا استعمال اس حد تک تو ضروری نہ ہو کہ اس کے بغیر موت واقع ہو جائے' البتہ پریشانی اور مشقت شدیدہ میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ضرور ہو' ایسی حالت میں وہ محرمات تو حلال نہیں ہوتے جو حرام لذاتہ ہیں' البتہ حرام لغیرہ کے قبیل کی چیزیں اس کے لئے مباح کردی جاتی ہیں' اور اس کے لئے بہت سی وہ رعایتیں اور سہولتیں فراہم کی جاتی ہیں جو عام حالات میں نہیں دی جاسکتی ہیں۔

منفعت:

یہ ہے کہ کسی چیز کے استعمال کرنے سے اس کے بدن کو قوت وطاقت حاصل ہو' لیکن نہ کرنے سے کسی ہلاکت یا تکلیف شدید کا اندیشہ نہ ہو۔ مثلاً گیہوں کی روٹی اور بکرے کا گوشت وغیرہ استعمال کرنا۔

زینت:

اس کو کہتے ہیں کہ کسی چیز کا استعمال تقویت جسم کے لئے نہیں بلکہ محض تفریح طبع کے لئے کیا جائے۔ مثلاً کسی میٹھی یا مسکر چیز کا شوق۔

فضول:

اس بے جا اسراف کا نام ہے جس میں حرام و حلال اور مشتبہ اور غیر مشتبہ کی تمیز اٹھ جاتی ہے' اگر یہ حد اعتدال میں ہو اور حرام و حلال کے قوانین کا پاس و لحاظ کیا جائے تو ٹھیک ہے ورنہ غلط۔

(حاشیہ الحموی علی الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۷ جلد ۱)

یہ آخر کی تین شکلیں فقہی نقطہ نظر سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتیں' نہ وہ حلت و حرمت کا بنیادی مدار بن سکتی ہیں اور نہ ان کے لئے کسی حرام و ناجائز چیز کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

البتہ ضرورت و حاجت دو ایسے بنیادی اصول ہیں جن پر شریعت کے بہت سے احکام کا مدار ہے' بلکہ ایسے موقع پر حدود و شرائط کی رعایت کے ساتھ بعض ناجائز اور حرام چیزوں کی بھی اجازت ہو جاتی ہے' اس لئے ہم اپنی توجہ اس مقالہ میں انہیں دو بنیادوں پر مرکوز رکھیں گے' ہم اپنے مباحث کو اس طرح تقسیم کرسکتے ہیں۔

پہلے حصے میں:

(۱) ضرورت کا مفہوم اور اس کا شریعت میں اعتبار

(۲) حدود و شرائط

(۳) دائرۂ اثر

دوسرے حصے میں ہماری بحث اس طور پر منقسم ہوگی:

(۱) شریعت میں حاجت کا مفہوم اور مقام (۲) حدود و شرائط (۳) ضرورت و حاجت کا باہمی رشتہ (۴) حاجت کی قسمیں (۵) دائرہ اثر (۶) اسلامی فقہ میں ضرورت و حاجت کی قانونی حیثیت۔

حصہ اول

ضرورت کی بحث

ضرورت کا مفہوم اور شریعت میں اس کا اعتبار:

اسلامی شریعت کی بنیاد یسر پر ہے، عسر پر نہیں، قرآن مجید نے جگہ جگہ اس حقیقت کا اعلان کیا ہے:

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (بقرہ)

اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی کا ارادہ رکھتے ہیں مشقت میں مبتلا نہیں کرنا چاہتے۔

ایک اور مقام پر ارشاد ہے:

ما جعل علیکم فی الدین من حرج (حج)

اللہ نے دین کے مسائل میں تمہارے اوپر کوئی تنگی مسلط نہیں کی ہے۔

اسی آیت سے فقہاء نے یہ قیمتی اصول اخذ کیا ہے:

المشقۃ تجلب التیسیر۔ مشقت آسانی پیدا کر دیتی ہے۔ (روح المعانی صفحہ ۲۱۰ جلد ۷)

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

خیر دینکم الیسر اور **ان الدین یسر** یعنی دین اسلام کی بنیادی خوبی آسانی ہے،

(معارف القرآن صفحہ ۳۲۵ جلد ۱)

اسی بنا پر حضورؐ جب بھی اپنے مبلغین اور عاملین مدینہ سے باہر دیگر علاقوں میں بھیجتے تو یہ تاکید ضرور فرماتے تھے کہ **انما بعثتم میسرین و لم تبعثوا معسرین** (بخاری و مسلم) تم کو آسانی پیدا کرنے والا بنایا گیا ہے، لوگوں کو مشکلات میں ڈالنے والا نہیں۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو چیزوں میں اختیار دیا گیا تو آپ نے ان میں آسان چیز کو اختیار کیا۔ (بخاری، مسلم ابو داؤد، موطا امام مالک)

فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلاالم علیہ۔ پس جو بالکل مجبور ہو جائے اور نافرمانی کرنے اور حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو تو اس پر کچھ گناہ نہیں ہے۔

یہ تمام آیات و احادیث ضرورت کے فقہی اصول کے لئے مضبوط بنیادیں فراہم کرتی ہیں، ضرورت کی بنا پر ایک طرف اسلامی شریعت نے مناسب اور آسان احکام صادر کئے، دوسری طرف یہ احکام بھی اگر بعض حالات میں بندوں کے لئے مشکل ہو گئے تو ان میں بہت حد تک رخصت دے دی۔

ضرورت کا مفہوم:

لغت میں ضرورت و اضطرار دونوں ہم معنی استعمال ہوتے ہیں یعنی ایسی بیچارگی اور مجبوری کی حالت جس سے چارۂ کار نہ ہو۔ (مصباح المنیر' مجم الدروس)

اور اصطلاح شرع میں ضرورت اس شدید ترین حالت کا نام ہے جس میں فرد کے جان' مال' یا اس کے اعضاء کے ضائع ہو جانے اور ملک و قوم کے اجتماعی مفادات کو زبردست صدمہ پہونچنے کا خطرہ ہو' ایسی حالت میں فرد کے جان و مال' اور قوم کے دینی' اقتصادی' سماجی اور نسلی مضرات سے تحفظ کے لئے ان محرمات کو استعمال کرنے کی بھی اجازت ہے' جن کو قرآن و حدیث کی تصریحات نے حرام قرار دیا ہے۔ (المستصفی للغزالی ۲ر ۲۸۸ و اصول الفقہ لابی زہرہ ص ۲۹۱)

شخصی ضرورت کی مثال یہ ہے کہ کوئی آدمی بھوک سے اس حد تک لاچار ہو جائے کہ موت واقع ہو سکتی ہو اور اس کے پاس سوائے شراب یا مردار کے کوئی چیز میسر نہ ہو تو اس کو بقدر ضرورت اس میں سے استعمال کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

اس مسئلہ کو خود قرآن ہی نے بیان کیا ہے:

فمن اضطر فی مخمصہ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم

پھر جو شخص مخمصہ کی حالت میں گرفتار ہو جائے اور وہ گناہ کی طرف میلان نہ رکھتا ہو تو اللہ معاف کرنے والا اور مہربان ہے۔

اسی طرح حدیث میں حضرت عمار بن یاسر کا واقعہ منقول ہے کہ کفار نے جب ان کو گرفتار کرلیا تو ان کو شرکیہ کلمات کہنے پر مجبور کیا یہاں تک کہ پانی میں غوطہ دے دے کر ان پر جبر کیا' اس وقت انہوں نے اپنی جان کے تحفظ کے لئے چند شرکیہ کلمات اپنی زبان سے کہہ دیئے' اور ان کو کفار کے پنجے سے رہائی مل گئی۔ یہ واقعہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آیا تو آپ نے اس کی اجازت دی کہ جان کی حفاظت کے لئے دل کے اندر اگر اطمینان ہو تو شرکیہ کلمات کہہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(المغنی ۸ر ۲۶۰ والشرح الکبیر ۸ر ۲۴۰)

اور اجتماعی ضرورت کی مثال وہ مصالحہ عامہ ہیں جو فرد واحد کے بجائے پوری قوم کے مفادات و مقتضیات کا تحفظ کرتے ہیں' مثلاً ایسا کافر جو کافرانہ عقائد کی تبلیغ اس طور پر کرتا ہو کہ مسلمانوں کے عقائد اس سے متاثر ہوتے ہیں اور معاشرے میں ضلالت و تشکیک کی فضا قائم ہو رہی ہو تو اگرچہ حریت افکار اور مذہبی آزادی کا عمومی تقاضہ یہ ہے کہ کسی کافر و مشرک کا قتل نہ کیا جائے' اگر وہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف سازشوں میں مبتلا نہ ہو لیکن معاشرے کے دینی تحفظ کی ضرورت کی بنا پر عمومی اصول سے الگ ہو کر اس کے قتل کرنے کی اجازت ہوگی۔ (المستصفی للغزالی جلد ۲ر ۲۸۸)

یہی ضرورت مرتد کے قتل میں بھی کارفرما ہوتی ہے۔ قرآن نے اجتماعی ضرورت ہی کی بنیاد پر ایسے مفسد عناصر کو ختم کرنے کا حکم دیا ہے۔

انما جزاء الذین یحاربون اللہ و رسولہ و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم و ارجلھم من خلاف او

ينفوا من الارض ذلك لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخرة عذاب الیم (مائدہ ۳۳)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ مول لیتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ ان کو قتل کردیا جائے یا تختہ دار پر لٹکا دیا جائے' یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلاوطن کردیئے جائیں' ذلت و رسوائی تو ان کے لئے ہے ہی اور آخرت میں ان کے لئے اس سے بھی بڑی سزا ہے۔

امام بخاری نے حضرت سعید ابن المسیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس آیت میں مرتد اور فتنہ پرست عناصر کی سزاؤں کو بیان کیا گیا ہے' ظاہر ہے کہ یہ وہ ضرر ہے جو ضرر خاص نہیں بلکہ ضرر عام ہے جس کی لپیٹ میں کوئی ایک فرد نہیں بلکہ پوری کی پوری قوم آسکتی ہے اس لئے ان کے استیصال کا حکم دیا گیا۔

(جواہر الفقہ حصہ اول' رسالہ اسلام میں مرتد کی سزا)

حدودو شرائط:

ضرورت ایک مخفی بنیاد ہے جس کا احساس اہل بصیرت علماء و فقہاء ہی کرسکتے ہیں' ہر آدمی جس چیز کی ضرورت محسوس کرے وہ ضرورت نہیں بن سکتی' اسی طرح ضرورت کی بنا پر محرمات کی بھی اجازت ہوجاتی ہے' اس لئے ضرورت ہے کہ اس کے کچھ معین حدودو شرائط ہوں جن کی روشنی میں واقعی اور غیرواقعی ضرورتوں میں امتیاز کرنا آسان ہو۔

فقہاء کرام نے قران وحدیث کے اشارات سے کئی حدودو شرائط کی تعین کی ہے جو درج ذیل ہیں:

(۱) حالت واقعی اضطرار کی ہو جس میں جان یا کسی عضو کے ضائع ہوجانے کا خطرہ یقینی ہو۔

(احکام القرآن للجصاص صفحہ ۱۳۰ جلد ۱' التشریع الجنائی الاسلامی صفحہ ۲۷۷ جلد ۱)

یہ شرط تو خود قرآنی لفظ "غیرباغ" ہی سے ماخوذ ہے' حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اس لفظ کا مطلب بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"بشرطیکہ نافرمانی اور زیادتی نہ کرے' نافرمانی یہ کہ مثلاً نوبت اضطرار کی نہ پہنچے اور کھانے لگے۔"

(فوائد عثانی برحاشیہ ترجمہ شیخ الہند)

ایک حدیث سے تو صراحت کے ساتھ اضطرار کی اس حقیقت کا ثبوت ملتا ہے:

حضرت حسان بن عطیہ اللیثی کی روایت ہے کہ ایک آدمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہم ایک ایسے دیار میں رہتے ہیں جہاں کھانے پینے کا بڑا قحط ہوتا ہے اور ہمیں اکثر مخمصہ (شدید فاقہ) سے دوچار ہونا پڑتا ہے تو ہمارے لئے مردار حلال ہونے کی کیا صورت ہے؟ حضورؐ نے جواب دیا کہ جب تم کو صبح و شام ایک پیالہ بھی جائز چیز میسر نہ ہوسکے تو تم مردار استعمال کرسکتے ہو۔

(طبرانی' مجمع الزوائد ۵ر۵۰' مشکوۃ ص ۳۷۰)

(۲) حالت اضطرار قائم و موجود ہو متوقع و منتظر نہ ہو' اگر بھوک تو محسوس ہو رہی ہو مگر اتنی شدید نہ ہو کہ جان جانے کا خطرہ ہو' البتہ آئندہ اس کا خطرہ ہو کہ بھوک اتنی بڑھ جائے گی کہ حالت اضطرار پیدا ہو جائے گی تو اس متوقع حالت کے دفاع کے لئے پہلے ہی مردار یا حرام چیز کا استعمال کرلینا درست نہیں۔

(التشریع الجنائی الاسلامی ص ۵۷۷ جلد-۱)

البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ وہ کسی بے آب و گیاہ صحرا میں سفر کر رہا ہو اور آئندہ کسی مردار یا کھانے کی کوئی حرام چیز بھی ملنے کی توقع نہ ہو تو اس وقت اس کو اجازت ہوگی کہ وہ مال حرام اتنی مقدار اپنے پاس رکھ لے کہ جب اس کو حالت اضطرار کا سامنا ہو اس سے اپنی ضرورت پوری کرسکے۔

(احکام القرآن للجصاص ص ۱۳۰' رمنی المطالب ص ۲۵۰ جلد ۱' المغنی ص ۷۳ جلد ۱۱)

(۳) ضرورت کی تکمیل کے لئے حرام کے سوا کوئی مباح تدبیر موجود نہ ہو' ورنہ تدبیر مشکل سہی لیکن اسی کو اختیار کرنا ضروری ہوگا' حرام چیز استعمال کرنے کی اجازت نہ ہوگی' مثلاً مضطر کے پاس کھانے پینے کی کوئی حلال چیز تو نہ ہو لیکن وہاں کسی کے پاس کھانے پینے کی پاک چیز موجود ہے اور مضطر اس کو خریدنے کی طاقت بھی رکھتا ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ خرید کر اپنی بھوک مٹائے' حرام چیز کا استعمال اس کے لئے درست نہیں الا یہ کہ سامان والا اس زیادہ قیمت سے مانگے اس قیمت میں خریدنا اس کے بس سے باہر ہو۔

(المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۸۰' مواہب الجلیل ۳/ ۲۳۳)

البتہ ایسی صورت میں حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ سامان والے سے لڑکر کھانے کا سامان حاصل کرسکتا ہے' مگر لڑائی میں صرف ہاتھ کا استعمال ہو کسی ہتھیار کا استعمال نہ ہو۔ (فتاوی شامی ۵/ ۲۹۶)

(۴) ضرورت کے وقت جس چیز کے استعمال کی اجازت دی جارہی ہے اس سے لذت و آسودگی مقصود نہ ہو بلکہ صرف بھوک مٹانا اور جان بچانا مطلوب ہو' اس لئے صرف بقدر ضرورت کھانے کی اسے اجازت ہوگی اس سے زیادہ نہیں۔ (الاشباہ والنظائر ۱/ ۲۷۶' و اصول الفقہ لابی زہرہ ۲۹۴)

البتہ حضرت امام مالک کے نزدیک بھوک سے بڑھ کر آسودگی حاصل کرنے کی بھی اجازت ہے' مگر امام موصوف کا یہ قول جمہور کے بھی خلاف ہے اور خود مزاج شریعت اور اشارہ قرآنی سے بھی مطابقت نہیں رکھتا۔ قرآن نے "ولا عاد" کی قید کا اضافہ کیا ہے جس سے مفسرین نے یہ معنی نکالے ہیں کہ کھانے میں وہ حد سے تجاوز نہ کرے یعنی بھوک سے آگے آسودگی کی منزل تک پہونچنے کی کوشش نہ کرے' اور یوں بھی یہ بات قرین قیاس معلوم نہیں پڑتی کہ اگر اس کے پاس حرام کے علاوہ بقدر ضرورت حلال چیز موجود ہو تو اگرچہ اس سے آسودگی حاصل نہ ہوسکتی ہو مگر اس پر لازم ہے کہ وہ حلال ہی کو استعمال کرے حرام کو نہیں۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ بقا کے مرحلے میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ (تفسیر کبیر ۲/ ۸۸' احکام القرآن ظفر احمد عثمانی ۱/ ۱۲۳)

(۵) اور مہلک مرض کی صورت میں کسی حرام دوا کا استعمال اسی وقت جائز ہوگا جب کہ ماہر ڈاکٹروں کی تجویز کے مطابق اس دوا سے مرض کا شفا پانا عادۃً یقینی ہو اور اس کے سوا کوئی جائز دوا موجود نہ ہو۔

(الاشباہ والنظائر ار ۲۷۵ معارف القرآن ار ۳۷)

رہی یہ بات کہ جائز دوائیں دوسری بھی موجود ہیں مگر اس حرام دوا کے استعمال سے مریض کو جلد افاقہ ہو جائے گا تو اس کا تعلق ضرورت سے نہیں بلکہ حاجت سے ہے، وہ ہم حاجت کی بحث میں بیان کریں گے۔

(۶) اگر کسی معاملہ میں دو ضرر کا اجتماع ہو جائے اور دونوں قوت و تاثیر کے لحاظ سے برابر ہوں تو ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے دور نہیں کیا جائے گا۔ اسی کو فقہاء نے "الضرر لا یزال بالضرر" کے عنوان سے بیان کیا ہے۔

اس قاعدے کے مطابق مضطر کے لئے اس کی اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے ہی طرح کے دوسرے مضطر کا کھانا چھین کر کھائے۔ اسی طرح کسی مجبور انسان کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ اپنی زمین بچانے کے لئے دوسرے کی زمین تباہ کردے۔ اور اپنے مال کی حفاظت کے لئے دوسرے کا مال ضائع کردے اس لئے کہ ان تمام شکلوں میں دونوں طرف ضرر برابر ہے۔

(الاشباہ ار ۲۷۶، المغنی ار ۸۰، مواہب الجلیل ۶ر ۲۴۰، التشریع الجنائی الاسلامی ار ۵۷۵)

(۷) اسی طرح فقہاء نے یہ قاعدہ بھی بیان کیا ہے کہ:

لو کان احدهما اعظم ضرر من الاخر فان الاشد یزال بالاخف

اگر ایک طرف بڑا ضرر ہو اور دوسری طرف چھوٹا، تو بڑے کو دور کرنے کے لئے چھوٹا اختیار کرلیا جائے گا۔

(الاشباہ ار ۲۸۳ وکذالک فی اصول الفقہ لابی زہرہ ۱۹۹)

اس قاعدے کی رو سے کسی مضطر کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ اپنی بھوک مٹانے کے لئے کسی نبی کی لاش (اگر بالفرض کہیں سے مل جائے تو) سے گوشت کاٹ کر کھائے، اس لئے کہ نبی کے جسم کی حرمت اس کی جان کی حرمت سے ہزار ہا درجہ زیادہ ہے۔ (الاشباہ ار ۲۷۶، والتشریع الجنائی ار ۵۷۵)

اسی کے تحت وہ اصول بھی آجاتا ہے کہ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارہ کیا جاسکتا ہے اور اس کے برعکس نہیں۔ (الاشباہ ار ۲۸۰)

دائرہ اثر

ضرورت انسانی زندگی میں کن کن ابواب میں اثر انداز ہوتی ہے ان کی تفصیلات بیان کرنے سے قبل اس سوال کو حل کرلینا ضروری ہے کہ کیا ضرورت مذکورہ تمام شرائط کے پائے جانے کی صورت میں تمام محرمات میں اثر انداز ہوتی ہے یا اس کا دائرہ صرف چند

محرمات تک محدود ہے؟

ضرورت تمام محرمات میں موثر:

تو اس کے متعلق فقہ اور تفسیر کی کتابوں میں علماء و فقہاء کے اختلاف کی طویل تفصیلات ذکر کی گئی ہیں' میں صرف ان کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔

جمہور علماء و فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ شرائط مذکورہ موجود ہونے کی صورت میں ضرورت تمام محرمات پر اثرانداز ہوتی ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ اور سعید ابن جبیر کا مسلک بھی یہی ہے۔

مگر حضرت امام مالک اور امام شافعی نے شراب کا استثناء کیا ہے خواہ کیسا ہی اضطرار کا عالم ہو ان حضرات کے نزدیک شراب پی کر بھوک مٹانے کی اجازت نہیں ہے۔ (المہذب ۲ر ۲۴۰' مواہب الجلیل ۵ر ۳۱۸)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ شراب پینے سے بھوک اور پیاس مٹنے کے بجائے بڑھ جاتی ہے اور نشہ کی علت مزید برآں ہے۔

لیکن اس دلیل میں کوئی واقعیت نظر نہیں آتی' اس لئے کہ نشہ کثیر مقدار میں پینے میں آتا ہے نہ کہ قلیل مقدار میں' جب کہ یہاں گفتگو قلیل مقدار میں ہے' اور بھوک وپیاس نہ مٹانے والی بات کو امام رازی نے خلاف واقعہ قرار دیا ہے۔ (تفسیر کبیر ۲ر ۲۸)

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نے **فمن اضطر غیر باغ ولا عاد** کہہ کر صرف مردار کے گوشت کا استثناء کیا ہے شراب کا نہیں۔ اس لئے شراب کی حرمت اپنی جگہ پر قائم رہے گی۔

لیکن جمہور علماء نے شراب اور دیگر تمام محرمات کا استثناء قرآن مجید کی اس آیت سے سمجھا ہے "**و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ**"

اس آیت میں ان تمام محرمات کا استثناء اضطراری حالات میں کر دیا گیا ہے جن کی تفصیل قرآن نے بیان کی ہے اور اس ذیل میں شراب بھی داخل ہے۔

جمہور کی بات یوں بھی قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ جان کے تحفظ کے لئے جب میتہ کی اجازت دی جاسکتی ہے تو شراب کی اجازت دینے میں کیا رکاوٹ ہے؟ شراب پینے میں جو ضرر ہے اس سے کہیں زیادہ ضرر جان ضائع کرنے میں ہے۔ (احکام القرآن ظفر احمد عثمانی ار ۱۲۷' احکام القرآن للجصاص ار ۱۲۹)

تاثیر ضرورت کی اصولی تحدید:

ضرورت جن ابواب میں موثر ہوتی ہے ان کو ہم بنیادی طور پر دو قسموں میں منقسم کرسکتے ہیں۔ (۱) شخصی ضرورت (۲) اور اجتماعی

ضرورت۔

شخصی ضرورت کے اقسام:

شخصی ضرورت میں ملک و قوم اور ملت و معاشرہ کے بجائے فرد کی ذات (جان و مال وغیرہ) ملحوظ ہوتی ہے' اور اسی دائرے میں اس کے اثرات محدود ہوتے ہیں اس کے لئے کسی بڑے اقدام کی ضرورت نہیں ہوتی' محدود قدم اس کے لئے کافی ہوتا ہے۔

پھر شخصی ضرورت کی بھی فقہاء نے دو مرکزی قسمیں کی ہیں:

(۱) یہ ضرورت افعال حسیہ کے بارے میں پیش آئی ہو جن کا معنی اور مصداق سمجھنا شریعت کے بتانے پر موقوف نہ ہو۔

(۲) یا افعال شرعیہ کے ذیل میں' جن کے معنی اور مفہوم کی تعیین خود شریعت نے کی ہو' دونوں کے احکام و آثار جداگانہ ہیں۔

افعال حسیہ کے ذیل میں پیش آنے والی ضروریات:

جو ضرورت افعال حسیہ کے ذیل میں پیش آتی ہے ان کو عام طور پر فقہاء نے تین شعبوں میں تقسیم کیا ہے۔ مگر یہ تقسیم شی کے نوع کے لحاظ سے نہیں بلکہ احکام کے ترتب کے اعتبار سے ہے۔

(۱) پہلی قسم ان چیزوں کی جن میں ضرورت اثرانداز نہیں ہوتی (۲) دوسری قسم ایسی چیزوں کی جن میں ضرورت موثر ہوتی ہے' اور ان کی حرمت ختم کرکے اباحت پیدا کردیتی ہے۔ (۳) تیسری قسم یہ ہے کہ ضرورت' اباحت تو پیدا نہیں کرتی' البتہ عقوبت و گناہ کا پہلو ختم کردیتی ہے۔ (تحفۃ الفقہاء ۳ر ۳۶۰ و التشریع الجنائی ار ۵۶۸)

لیکن غور کیا جائے تو یہاں صرف آخر کی دو قسمیں معتبر ہیں' پہلی قسم تو ضرورت معتبرہ کے حدود میں آتی ہی نہیں' اس لئے اس میں وہی چیزیں شمار کی گئی ہیں جن میں اعتبار ضرورت کے شرائط مفقود ہیں' مثلاً اپنی جان کے بچاؤ کے لئے دوسرے کی جان لے لینا وغیرہ کہ یہ "الضرر لا یزال بمثلہ" کے قاعدے کی رو سے درست نہیں۔ اس لئے صرف آخر کی دو قسمیں رہ جاتی ہیں۔

(۱) اباحت پیدا کرنے والی ضروریات:

پہلی قسم یہ ہے کہ ضرورت کے وقت وہ چیزیں مباح ہوجاتی ہیں' صرف گناہ ہی مشتنی نہیں ہوتا بلکہ حرمت بھی ختم ہوجاتی ہے' فقہاء نے اس ذیل میں جو مثالیں دی ہیں ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہ چیزیں ہیں جن میں دو باتیں پائی جاتی ہیں:

(۱) ایک یہ کہ ان کا تعلق مضطر کی اپنی ذات سے ہوتا ہے کسی غیر کی حق تلفی اس میں نہیں ہوتی۔ نہ حق اللہ کی اور نہ حق العبد کی۔ حق اللہ سے البتہ اس حد تک اس کا تعلق ضرور ہوتا ہے کہ خدا کے عمومی قانون کی خلاف ورزی ہے لیکن خدا کی عظمت و حرمت پر اس سے کوئی حرف نہیں آتا۔

(۲) دوسرے یہ کہ ضرورت کی یہ قسم مطعومات و مشروبات کے ساتھ خاص ہوتی ہے' دوسری چیزوں میں یہ قسم جاری نہیں ہو سکتی۔

اس کی مثال وہ احکام ہیں جو خود قرآن میں مذکور ہیں یعنی شدید بھوک کے وقت جان کے تحفظ کے لئے میتہ' خون اور دوسری محرمات کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

یہی وہ قسم ہے جس میں شریعت کی اس تخفیف اور رخصت پر عمل کرنا واجب ہے' اگر کوئی مذکورہ محرمات کو استعمال نہ کرے اور مرجائے تو وہ گنہگار قرار پائے گا' اس لئے کہ اس نے کسی مباح کے رہتے ہوئے اپنی جان کی حفاظت نہیں کی۔ (بدائع الصنائع ۷/۱۷۶' المہذب ۲/۲۴۵)

(۲) نفی گناہ کرنے والی ضرورت:

دوسری قسم یہ ہے کہ ضرورت کے وقت حرام چیز کی صرف اجازت ہوتی ہے یعنی گناہ نہیں ہوتا مگر وہ چیز مضطر کے لئے مباح نہیں ہوجاتی' اس لئے کہ دلیل حرمت قائم رہتی ہے' اور جب تک دلیل حرمت قائم ہو شی محرم مباح نہیں بن سکتی۔

۱۔ اس میں مطعومات و مشروبات کے علاوہ تمام چیزیں داخل ہیں۔

۲۔ اسی طرح اس میں حق غیروابستہ ہوتا ہے' کبھی بندے کی حق تلفی ہوتی ہے تو کبھی "عظمت الہی" پر حرف آتا ہے۔

اس نوع کی مثال بھی قرآن میں موجود ہے:

من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان (النحل ١٠٦)

جو شخص ایمان لانے کے بعد اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر وہ جو مجبور ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو'

اس آیت میں مجبور و مضطر انسان کے لئے زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے باوجودیکہ کفریہ کلمات کہنا بہرصورت حرام ہے لیکن مضطر کو گناہ نہیں ہوگا۔

اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرنا باوجودیکہ ہرحال میں حرام اور کفر ہے لیکن اضطرار کی صورت میں گناہ نہیں ہوگا۔ اسی ذیل میں کسی دوسرے کو گالی دینا' تہمت لگانا' کسی کا مال چوری کرنا' یا ضائع کردینا بھی آتا ہے کہ ان سب میں غیر کا حق وابستہ ہے اور حدیث پاک کی روشنی میں یہ تمام چیزیں حرام ہیں' حضورؐ نے فرمایا:

" كل المسلم على المسلم حرام دمه و عرضه و ماله " (التشريع الجنائي ١/ ٥٧٣)

ہر مسلمان پر مسلمان کا خون اس کا مال اور عزت و آبرو حرام ہے۔

لیکن اس دلیل حرمت کے قائم ہونے کے باوجود اضطرار کی صورت میں ان کی اجازت دی گئی' مگر مباح نہیں قرار دیا گیا۔

یہی وہ قسم ہے جس میں رخصت پر عمل کرنا محض جائز ہوتا ہے واجب نہیں' اگر کوئی شخص عزیمت پر عمل کرکے شہید ہوجائے تو

اس کو گناہ نہیں بلکہ ثواب ملے گا۔ (تحفتہ الفقہاء ۳؍۲۶۱'اصول الشاشی ۱۰۵)

افعال شرعیہ کے باب میں پیش آنے والی ضروریات:

افعال شرعیہ ان افعال کو کہتے ہیں جن کی تعیین و تشخیص شریعت نے کی ہو' مثلاً بیع' اقرار' نکاح' طلاق' یمین' نذر وغیرہ۔

افعال شرعیہ کو بھی ہم دو قسموں میں بانٹ سکتے ہیں (۱) ان افعال سے مستقبل میں کسی نئے کام کا آغاز مقصود ہو' جس کو شریعت میں "انشاء افعال" کہا جاتا ہے' مثلاً بیع کرنے سے ملکیت ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور نکاح کرنے سے عورت مرد کے لئے حلال ہو جاتی ہے۔ یہ ایسے افعال ہیں جن سے نئی چیز وجود میں آتی ہے۔

(۲) دوسرے وہ افعال ہیں جن کا تعلق مستقبل یا حال سے نہ ہو بلکہ ماضی سے ہو' مثلاً کسی سے یہ اقرار لینا کہ میرے تمہارے اوپر دس ہزار روپے واجب ہیں۔

پھر پہلی قسم کے افعال جن سے ایک نیا تصرف وجود میں آتا ہے ان کی بھی دو صورتیں ہیں:

۱۔ ایک یہ ہے کہ وہ تصرف لازم نہ ہو بلکہ فسخ کا احتمال رکھتا ہو' مثلاً خرید و فروخت' اجارہ وغیرہ ان کے کرنے پر اگر کوئی مضطر ہو جائے اور کر گذرے تو یہ تصرف فاسد ہو گا اور بغیر قبضہ کے مفید ملک نہ ہو گا۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تصرف لازم ہو اور وجود میں آجانے کے بعد فسخ نہ ہو سکتا ہو' مثلاً بیوی کو طلاق دینا' غلام آزاد کرنا' اور قسم کھانا وغیرہ' ایسے تصرف پر اگر کوئی مجبور ہو جائے اور جان بچانے کے لئے وہ یہ کر لے تو حنفیہ کے نزدیک یہ تصور نافذ ہو جائے گا اور اضطرار اس پر اثر انداز نہ ہو گا' البتہ شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے' ان کے نزدیک اس صورت میں بھی ضرورت موثر ہو گی اور اس کے تصرفات کا کوئی اعتبار نہ ہو گا'

دوسری قسم افعال جن کا تعلق ماضی سے ہو' مثلاً طلاق' عتاق' یا مال وغیرہ کا اقرار کرلینا' ایسے تصرف کا حکم یہ ہے کہ اگر اقرار برضا و رغبت ہو رہا ہو تو معتبر ہے اور اگر حالت اضطرار میں ہوا ہو تو غیر معتبر ہے' اس کی بنا پر اقرار کرنے والے پر کوئی چیز لازم نہیں ہو گی۔ (تحفتہ الفقہاء ۳؍۳۶۴ تا ۳۶۷)

اجتماعی ضرورت کی شکلیں:

اجتماعی ضرورت میں وہ مصالح عامہ آتے ہیں جن کا تعلق فرد سے نہیں بلکہ ملک و ملت کے تمام افراد سے ہوتا ہے۔ فقہاء اسلام نے ضرورت کو ان اجتماعی امور میں بھی موثر قرار دیا ہے جن سے پوری سوسائٹی کے مفادات وابستہ ہوں اور اگر وہاں ضرورت کے اصول کے تحت مخصوص احکام صادر نہ کئے جائیں تو پوری جماعت کا مفاد خطرہ میں پڑ سکتا ہو۔

فقہاء نے ضرورت کے تحت آنے والے مصالح عامہ کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) تحفظ دین (۲) تحفظ جان (۳) تحفظ عقل و

شعور (۴) تحفظ نسب (۵) تحفظ مال۔

تحفظ دین:

عمومی اصول کے مطابق ملک میں رہنے والے تمام شہریوں کو مکمل مذہبی اور فطری آزادی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اگر کوئی اسلام دشمن کافر یا گمراہ بدعتی اس عمومی آزادی سے غلط فائدہ اٹھا کر مسلم ملک میں خود مسلمانوں کے اندر تشکیک والحاد پیدا کرنے لگے اور اپنے مذہب اور نظریات کی تبلیغ شروع کردے' تو اسلامی حکومت کو اجازت ہوگی کہ وہ آزادی کے عمومی دستور سے الگ ہو کر ایسے مفسد عناصر کو قتل کرنے کا حکم صادر کردے' اور یہ اجازت اس ضرورت کی بناپر ہوگی کہ کہیں پورا معاشرہ کفرو ضلالت کی لپیٹ میں آکر اپنا دین وایمان نہ تباہ کرلے۔

تحفظ جان:

اسلامی حکومت میں ہرانسان کو حرکت و عمل کی آزادی ہوتی ہے' لیکن کوئی ایک یا چند افراد اس کی آڑ میں ملک میں خونریزی و دہشت گردی شروع کردیں تو حکومت کے لئے جائز بلکہ ضروری ہوگا کہ وہ ایسے لوگوں پر قصاص جاری کرے اور ان کے خلاف سخت کارروائی کرکے عام لوگوں کی حفاظت جان کا انتظام کرے۔

تحفظ عقل وشعور:

اس دنیا میں ہرانسان کو کھانے پینے کی آزادی ہے' یہ ایک عمومی قاعدہ ہے جس سے ملک وقوم کا ہر فرد مستفید ہوسکتا ہے' مگر کوئی اس آزادی کا غلط استعمال کرے اور شراب' ہیروئن یا دیگر منشیات کا استعمال شروع کردے تو ایسے شخص پر حد خمر نافذ کرنے کی اجازت ہوگی' اور اس طرح کی کسی بھی چیز کے کاروبار پر پابندی لگانے کا حکومت کو اختیار ہوگا' اس لئے کہ اگر یہ تادیبی کارروائی نہ کی جائے تو پورا معاشرہ نشہ کا ایسا عادی ہوجائے گا کہ ملک و جماعت کا سارا وہ نظام درہم برہم ہوجائے جس میں اچھے عقل و شعور اور گہرے ادراک وتمیزوالے لوگوں کی ضرورت پڑتی ہے۔

تحفظ نسب:

جنسی معاملات میں باہمی رضامندی سے کوئی بھی مشروط عقد و پیمان انسان کرسکتا ہے' لیکن اگر کوئی اس باب میں بے راہ روی کا مرتکب ہو اور غیرشرعی طریقوں میں جنسی تسکین کا سامان تلاش کرے تو حکومت کے لئے اجازت ہوگی کہ وہ ایسے لوگوں پر حد زنا جاری کرکے انسانی نسل کا تحفظ کرے ورنہ حلالی وحرامی نسل میں تمیز مشکل ہوجائے گی۔

تحفظ مال:

دولت کمانے کی بھی ہر انسان کو پوری آزادی ہے لیکن اگر کوئی شخص اس میں غلط راستہ اختیار کرے' مثلاً لوٹ' مار' چوری' ڈکیتی کے راستے سے دولت کمانے کی کوشش کرے تو ایسے تمام لوگوں کے خلاف شرعی تادیبی کارروائی کرنا حتی کہ ثبوت مل جانے پر حدود نافذ کرنے سے بھی دریغ نہ کرنا اسلامی حکومت کے لئے ضروری ہوگا ورنہ پورا ملک اقتصادی بحران کا شکار ہو جائے گا۔

یہ وہ اجتماعی امور ہیں جن میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے (المستصفی للغزالی ۲ر۲۸۸)' اسی ذیل میں وہ مسئلہ بھی آتا ہے جو فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کفار میدان جنگ میں اپنے آگے مسلمان قیدیوں کو صف بستہ کردیں کہ مسلمان اپنے ہم قوم لوگوں کو دیکھ کر حملہ نہ کریں گے' ایسی صورت میں اسلامی لشکر کو اجازت ہوگی کہ وہ کافروں کے لشکر پر حملہ کرے چاہے اس کی زد میں مسلمان بچے یا قیدی بھی آجائیں۔۔۔اس مسئلہ میں بھی وہی اجتماعی ضرورت کام کررہی ہے کہ اگرچہ مسلمان بچوں یا قیدیوں پر خود مسلمانوں کو حملہ کرنا جائز نہیں ہے' لیکن اس ضرورت کی بنا پر کہ اگر یہ حملہ نہ کیا جائے تو پورا اسلامی لشکر یا ملک کافروں کی زد میں آسکتا ہے' اس لئے اس موقع پر مسلمانوں پر حملہ کرنے کی بھی اجازت دے دی گئی۔

حصہ دوم

حاجت کی بحث

شریعت میں حاجت کا مفہوم اور مقام:

ضرورت کی طرح حاجت بھی اسلامی قانون میں کافی اہمیت رکھتی ہے اور اسلامی بہت سے احکام کی بنیاد اس پر ہے۔

لغوی اعتبار سے ضرورت و حاجت میں کوئی خاص فرق نہیں' لیکن فقہ میں ان کا استعمال جداگانہ اصطلاحات کے طور پر ہوتا ہے۔

اصطلاحی تعریف :

اصطلاح شرع میں حاجت انسانی مجبوری کی اس کیفیت کا نام ہے جس میں اگر ممنوع چیز استعمال نہ کی جائے تو انفرادی یا اجتماعی تحفظات تو خطرے میں نہیں پڑتی لیکن مشقت شدیدہ' حرج و تنگی یا کم از کم بے احتیاطی ضرور لازم آتی ہو' اس لئے ایسے موقع پر حرج و مشقت اور بے احتیاطی کے برے نتائج سے بچنے کے لئے انسان ممنوع چیز کا استعمال کرسکتا ہے۔ (اصول الفقہ لابی زہرہ ر۲۹۵)

انفرادی تحفظ سے میری مراد فرد کے جان و مال کا شخصی تحفظ ہے' اور اجتماعی تحفظات سے وہ پانچ عمومی بنیادیں ہیں' جن کے تحفظ کا اسلام میں خصوصی اہتمام کیا گیا ہے یعنی دین' جان' عقل' نسب اور مال کی حفاظت کے لئے شریعت محرمات کے استعمال کی بھی

اجازت دیتی ہے اور بعض چیزوں پر پابندی بھی لگاتی ہے' مثلاً کسی عورت کا جسم دیکھنا شریعت میں ممنوع ہے لیکن علاج و معالجہ کی غرض سے حکیم و ڈاکٹر کے لئے دیکھنے کی اجازت ہے' اس لئے کہ اگر اس کی اجازت نہ دی جائے تو انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہو جائے گا'
(الاشباہ والنظائر / ۲۳' اصول الفقہ لابی زہرہ صفحہ ۳۵)

حاجت کی شرعی حیثیت :

یہاں رک کر ہمیں تھوڑی دیر کے لئے حاجت کی شرعی حیثیت کے بارے میں اس اصولی مسئلہ کو حل کرلینا چاہیے کہ کیا ضرورت کے علاوہ حاجت بھی شریعت میں معتبر ہے؟

ضرورت کی صورت میں حرام کے حلال ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے' اس لئے کہ اس کا ذکر خود قرآن میں صریح طور پر آیا ہے' البتہ حاجت کی صورت میں ممنوع کی اجازت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہوا ہے۔

بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ حاجت کے لئے کسی ناجائز چیز کا استعمال درست نہیں' اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی ما حرم علیکم** (بخاری شریف)

"بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی"

لیکن جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ حاجت کے وقت ممنوعات کے استعمال کی اجازت ہے اور اس کا ثبوت خود عہد نبوی میں ملتا ہے' حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو بیماری سے شفا کے لئے اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی' حالانکہ پیشاب نجس ہے اور اس کا استعمال ناجائز ہے' اگرچہ اس روایت میں بہت سے احتمالات پیدا کئے گئے ہیں لیکن اس سے فی الجملہ اس کا ثبوت ملتا ہے (نصب الرایہ ۴/۴۵۵)

ایک دوسرا واقعہ جو عہد نبوت میں پیش آیا' وہ حضرت عرفجہ بن اسعدؓ کا ہے' جن کی ناک کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی' مگر اس میں بدبو پیدا ہو گئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا' کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے۔

(ابوداؤد' ترمذی' نسائی' مسند احمد)

حالانکہ سونا استعمال کرنا مردوں کے لئے حرام ہے لیکن ایک حاجت کے تحت اس کی اجازت دی گئی' جب کہ حالت اضطراری نہیں تھی' محض حاجت کی تھی مگر دفع مشقت کے لئے سونا استعمال کرنے کی اجازت دی گئی۔

اس طرح کی روایات سے فقہاء نے حاجت کی صورت میں بعض ناجائز چیزوں کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔

حدودو شرائط :

البتہ فقہاء نے اس کے لئے کچھ حدودو شرائط مقرر کئے ہیں جن کی رعایت کے ساتھ ہی حاجت موثر ہو سکتی ہے :

(۱) اولین شرط یہ ہے کہ وہ حرام جس کو حاجت کے تحت استعمال کیا جارہا ہو حرام لذاتہ نہ ہو بلکہ حرام لغیرہ ہو۔ حرام لذاتہ او حرام لغیرہ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ حرام لذاتہ اپنی ذات کے لحاظ سے حرام ہوا ہے' جیسے مردار کھانا' شراب پینا وغیرہ۔

لیکن حرام لغیرہ اپنی ذات سے حرام نہیں ہوتا' بلکہ اس میں حرمت و قباحت دوسرے کسی خارجی سبب کی بناء پر پیدا ہوتی ہے مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت کرنا فی نفسہ ممنوع نہیں ہے لیکن اس میں ممانعت خارجی سبب سے پیدا ہوئی ہے' وہ ہے سعی الی الجمعہ کا فوت ہونا' اسی طرح شراب کی خرید و فروخت اپنی ذات سے حرام نہیں ہے' اس لئے کہ اس میں بائع شراب کا خود استعمال نہیں کرتا' لیکن اس میں خرابی اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ اس سے ملک میں شراب کے کاروبار کو فروغ ہوگا' اور رفتہ رفتہ یہ بھی ممکن ہے کہ لوگ شراب پینے بھی لگ جائیں۔ عورت کا جسم دیکھنا یا چھونا فی نفسہ ممنوع نہیں ہے' اپنی ذات سے ممنوع زنا ہے' مگر یہ دیکھنا اور چھونا مفضی الی الزنا ہے' اس لئے دیکھنے اور چھونے سے بھی منع کیا گیا ہے۔

غرض حاجت کے وقت جس حرام کی اجازت ہوتی ہے وہ حرام لذاتہ کی نہیں' بلکہ حرام لغیرہ کی' حرام لذاتہ کی صرف اضطراری صورت میں اجازت ہوتی ہے (اصول الفقہ صفحہ ۳۵)

(۲) ایسی مشقت نہ ہو جس میں عبادت کا پہلو عموماً پایا جاتا ہو' مثلاً ٹھنڈے پانی سے وضو کرنا' سخت گرمی میں روزہ رکھنا یا حج و جہاد کے لئے مشقت اٹھانا' ان تمام چیزوں میں بھی مشقت پائی جاتی ہے' لیکن یہ ساری مشقتیں عبادت کا پہلو لئے ہوئے ہیں یعنی ان سے ثواب میں اضافہ ہوجاتا ہے' اس لئے ان معمولی مشقتوں کی بناء پر رخصت نہیں دی جاسکتی اور ان کو حاجت معتبرہ کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔ (الاشباہ ا/ ۲۶۷)

(۳) البتہ اگر ایسی حاجت ہو کہ ان چیزوں کے استعمال سے انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہو سکتا ہو' مثلاً پانی میسر ہو مگر پانی کے استعمال سے مرض بڑھ جانے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں وضو کے بجائے تیمم کرنے کی اجازت ہے' (الاشباہ ا/ ۲۶۹)

(۴) مرض کی صورت میں دوا کے طور پر کسی ممنوع چیز کا استعمال صرف اس وقت جائز ہے جبکہ کسی ماہر ڈاکٹر کی تجویز کے مطابق اس دوا کے استعمال سے شفا حاصل ہونے کا غالب گمان ہو' یقین کا درجہ حاصل ہونا ضروری نہیں۔

(ردالمختار قبیل فصل البئر ا/ ۱۹۴)

(۵) اسی طرح اس ممنوع دوا کے سوا کوئی جائز دوا موجود نہ ہو' رہی یہ بات کہ جائز دوا تو موجود ہو مگر اس میں شفا جلد حاصل نہ ہو اور ممنوع دوا کے استعمال سے جلد شفا حاصل ہو سکتی ہو تو اس کے اندر فقہاء کا اختلاف ہوا ہے' ایک قول جواز کا ہے' دوسرا عدم جواز کا۔ احتیاط اسی میں ہے کہ اگر شفاء میں دیر ہونے سے دوسری جانب کوئی اور نقصان نہ ہوتا ہو تو عدم جواز کا قول ہی اختیار کرنا چاہیے اور اگر دیر ہونے سے دوسری جانب بھی کوئی نقصان ہوتا ہو تو جواز کا قول اختیار کرنے میں مضائقہ نہیں ہونا چاہئے۔

(رد المحتار کتاب البیوع ۴ر۲۹۸)

(۶) یا ایسی حاجت ہو جس میں ابتلا عام ہو اور اگر اس حاجت کا لحاظ نہ کیا جائے تو لوگ پریشانی میں مبتلا ہو جائیں گے' مثلاً جس کنواں پر منڈیر نہ ہو اس میں چند مینگنیوں سے کنواں ناپاک نہیں ہوتا' جب کہ قاعدہ میں ناپاک ہو جانا چاہئے لیکن اس سے بچنا عام طور پر لوگوں کے لئے مشکل ہے' اس لئے اتنی مقدار معارف کردی گئی' یہی حال راستہ کی کیچڑ والی مٹی کا بھی ہے جس پر ہر طرح کے لوگ اور جانور چلتے ہیں مگر اس کی چھینٹ پڑجانے سے کپڑا ناپاک نہیں ہوتا۔ (الاشباہ ار۲۷۷)

حاجت و ضرورت کا باہمی رشتہ :

یہیں سے حاجت و ضرورت کے درمیان باہمی فرق بھی واضح ہو جاتا ہے۔

(۱) بنیادی فرق تو خود حقیقت ہی کے لحاظ سے ہے کہ ضرورت میں شخصی یا اجتماعی تحفظ کو خطرہ ہوتا ہے' جبکہ حاجت میں تحفظ کو خطرہ نہیں ہوتا صرف مشکلات درپیش ہوتی ہیں۔

(۲) اور حکم کے لحاظ سے فرق یہ ہے کہ ضرورت حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ دونوں میں موثر ہوتی ہے' جب کہ حاجت صرف حرام لغیرہ میں موثر ہوتی ہے۔

(۳) ایک فرق یہ بھی ہے کہ ضرورت میں ضرر کا یقینی ہونا ضروری ہے' جب کہ حاجت میں ظن غالب بھی کافی ہے۔

(۴) محرمات میں ضرورت کا موثر ہونا قرآن کریم میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے اسی لئے اس کے بارے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں' لیکن محرمات میں حاجت کے موثر ہونے کا ذکر قران کریم میں صراحت کے ساتھ نہیں' صرف احادیث میں ان کا ذکر آیا ہے' ان میں بھی بعض احادیث حاجت کے مفہوم میں قطعی الدلالۃ نہیں ہیں' اسی لئے محرمات کے اندر حاجت کے موثر ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔

ان چند نقطہ ہائے اختلاف کے علاوہ ضرورت و حاجت کے درمیان باقی تمام قدریں مشترک ہیں' زندگی کے تمام ابواب میں جس طرح ضرورت موثر ہوتی ہے' اسی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے۔ انفرادی اور اجتماعی جتنیں ضرورت کی طرح حاجت میں بھی پائی جاتی ہیں' اور جس طرح ضرورت بہت سے اصولی قوانین و احکام کے لئے بنیاد بنتی ہے' اسی طرح حاجت پر بھی کئی اصولی قوانین کی بنیاد ہے۔

یہاں تک کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ مثلاً تداوی بالمحرم جس کا جواز اصلاً ضرورت کی بنیاد پر تھا' ایک قول کے مطابق حاجت کی صورت میں بھی اس کا جواز ہے۔

اسی طرح اجارہ قاعدے میں ایک معدوم چیز پر معاملہ ہے' مگر لوگوں کی حاجات کی بناء پر اس کی اجازت دی گئی' بیع سلم بھی دراصل معدوم کی بیع ہے جو جائز نہیں ہونا چاہئے' لیکن لوگوں کی حاجت کی بناء پر اس کو جائز قرار دیا گیا ہے' سودی قرض لینا درست نہیں لیکن محتاج کے لئے اس کی بھی اجازت دی گئی' یہ ساری مثالیں اس قدر مشترک کو بتاتی ہیں جو حاجت و ضرورت کے درمیان پائی

جاتی ہے۔ (الاشباہ ار ۲۹۳۔ ۹۴)

البتہ حاجت کے ضرورت کی طرح موثر ہونے کے لئے وہی شرائط ہیں جن کا ذکر اوپر کیا جاچکا ہے' اگر ان حدود سے تجاوز نہ ہو اور نہ مقاصد شرع سے تصادم ہو تا ہو تو حاجت بھی ضرورت ہی کی طرح موثر ہوتی ہے۔

حاجت کی قسمیں :

اس ذیل میں مناسب معلوم ہو تا ہے کہ ان تحقیقات کا مختصر تذکرہ کردیا جائے جو حاجت کی بناء پر انسان کو حاصل ہوتی ہیں' حاجت کی بناء پر انسان کو سات قسم کی تحقیقات حاصل ہوتی ہیں :

(۱) تخفیف اسقاط: اس کے تحت عذر کے وقت بعض عبادات ساقط ہو جاتی ہیں' مثلاً حیض و نفاس اور جنون کی حالت میں نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں۔

(۲) تخفیف تنقیص: اس میں حاجت کی بنیاد پر عبادات میں کمی کردی جاتی ہے' مثلاً سفر میں نماز قصر کرنے کی اجازت دی گئی' (اس قول کے مطابق جس میں اتمام کو اصل قرار دیا گیا ہے)۔

(۳) تخفیف ابدال: اس میں ایک وظیفہ کی جگہ دوسرا وظیفہ سہولت کے لئے مقرر کردیا جاتا ہے' مثلاً پانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں وضو اور غسل کے بجائے تیمم کی اجازت دی گئی۔

(۴) تخفیف تقدیم: اس میں بضرورت مقررہ وظیفہ کو وقت سے پہلے ادا کرنے کی اجازت دی جاتی ہے' مثلاً زکوۃ حولان حول سے پہلے بھی ادا کرنے کی اجازت ہے اور عرفات میں عصر کی نماز وقت سے پہلے پڑھنے کا حکم دیا گیا۔

(۵) تخفیف تاخیر: اس میں حاجت کی بناء پر وظیفہ کو اس کے وقت سے مؤخر کرنے کی اجازت دی جاتی ہے' مثلاً مزدلفہ میں مغرب کی نماز مؤخر پڑھنے کا حکم دیا گیا' مسافر اور مریض کو رمضان کا روزہ مؤخر کرنے کی اجازت دی گئی۔

(۶) تخفیف ترخیص: اس میں موانع پائے جانے کے باوجود ان کو معدوم فرض کرکے احکامات جاری کئے جاتے ہیں' مثلاً پتھر اور ڈھیلے سے استنجاء کی اجازت دی گئی اور باوجودیکہ نجاست کے بعض اجزاء اس کے جسم پر موجود رہ جاتے ہیں جو مانع صلوۃ ہیں مگر پھر بھی اس حالت میں وضو کرکے نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی۔

(۷) تخفیف تغییر: اس میں ضرورت کی بناء پر اصل شی تو تبدیل نہیں ہوتی جیسا کہ تخفیف ابدال میں ہوتی ہے مگر صفت و کیفیت میں تبدیلی ضرور کردی جاتی ہے' مثلاً خوف کی حالت میں نماز پڑھنے کا طریقہ عام طریقہ صلوۃ سے مختلف مقرر کیا گیا۔ (الاشباہ ار ۲۷۰ تا ۲۷۱)

یہ وہ مخصوص ابواب ہیں جن میں حاجت کی تاثیر ظاہر ہوتی ہے' اور کہنا چاہئے کہ حاجت کی تاثیر جب بھی ظاہر ہوگی انہی ابواب میں سے کسی باب کے تحت ظاہر ہوگی۔

دائرۂ اثر :

حاجت کے تحت جو -تخفیفات حاصل ہوتی ہیں' ان کا دائرۂ اثر زندگی کے تقریباً سارے ہی ابواب ہیں' خواہ وہ مخصی حاجات ہوں یا اجتماعی حاجات' اور چاہے حاجت کا اثر منفی صورت میں ظاہر ہو یا مثبت صورت میں' اب تک جو مثالیں گزری ہیں ان میں اکثر مخصی نوعیت کی تھیں' اب چند مثالیں اجتماعی نوعیت کی پیش کی جاتی ہیں' جن میں کبھی حاجت کا اثر منفی صورت میں ظاہر ہوگا تو کبھی مثبت صورت میں

حاجت کا اثر مثبت صورت میں :

مزارعت' مساقات' سلم' مرابحہ اور تولیہ عام شرعی قوانین کے تحت جائز نہیں ہونے چاہئیں' لیکن معاملات و عقود میں عام طور پر لوگوں کو ان قسموں کے معاملات کی ضرورت پڑتی رہتی ہے' اس بناء پر ان کی اجازت دی گئی' تو یہاں حاجت کی بنیاد پر ان چند چیزوں کو جائز قرار دیا گیا۔ مثبت صورت میں اثر کے ظاہر ہونے سے ہماری مراد یہی ہے۔

حاجت کا اثر منفی صورت میں :

(۱) شراب کی بیع فی نفسہ جائز ہونی چاہیے' اس لئے کہ اس میں بائع شراب کو خود استعمال نہیں کرتا' لیکن اس حاجت کے تحت کہ اگر اس کے خرید و فروخت کی اجازت دے دی جائے تو بعید نہیں کہ لوگوں کے ذہنوں میں اس کی حرمت کے بارے میں کوئی نرم پہلو پیدا ہو جائے اور رفتہ رفتہ وہ شراب پینے بھی لگیں' اس حاجت کے تحت شراب کی بیع کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

(۲) اسی طرح عورت کی شرمگاہ دیکھنا بذاتہ بری چیز نہیں ہے' اس لئے کہ اصل بری چیز زنا ہے اور محض دیکھنا زنا نہیں' لیکن اس حاجت کی بنیاد پر کہ یہی دیکھنا انسان کو زنا تک پہونچا دے گا اس لئے دیکھنے کو بھی حرام قرار دیا گیا۔

(۳) ارض مغصوب میں نماز پڑھنا فی نفسہ حرام نہیں ہے' اس لئے کہ ساری زمین خدا کی مسجد ہے نماز ہر جگہ پڑھی جاسکتی ہے' مگر اس حاجت کی بناء پر کہ لوگوں کے ذہنوں میں اس بہانے دوسرے کے اموال و حقوق غصب کرنے کے تعلق سے غلط تصور پیدا ہو جائے گا' ارض مغصوب میں نماز پڑھنے کو ممنوع قرار دیا گیا۔

(۴) احتکار یعنی غلہ خرید کر جمع کرنا تاکہ مہنگائی کے وقت اس کو فروخت کرکے زیادہ سے زیادہ نفع اٹھایا جاسکے' یہ فی نفسہ ممنوع نہیں ہے' انسان اپنے پیسے سے بازار سے یا لوگوں سے سامان خرید کر محفوظ کرتا ہے تو اس میں کیا خرابی ہے؟ لیکن چونکہ عام لوگوں کی پریشانی کا سبب بن سکتا ہے' اس بناء پر اس کو ناجائز قرار دیا گیا۔ **(المستصفی للغزالی ۲/۲۸۸)**

اسلامی فقہ میں ضرورت وحاجت کی قانونی حیثیت :

ضرورت و حاجت کا تعلق اگرچہ زندگی کے عمومی حالات سے نہیں ہے بلکہ یہ حالات کبھی کبھی پیش آتے ہیں' لیکن اس کے باوجود ان کی بنیاد پر جو احکام دیئے گئے ہیں وہ اصولی اہمیت کے حامل ہیں' اس پر دو انداز سے نگاہ ڈالی جاسکتی ہے' ایک عمومی انداز میں' دوسرے مخصوص حنفی نقطہ نظر سے۔

عمومی جائزہ :

اگر ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت محض استثنائی ہوتی تو یہ چند شکلوں سے متجاوز نہیں ہوتی' اور ان پر کسی مثبت اور اساسی قانون کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی تھی' جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ضرورت پر مستقل کئی ایسے اصولوں کی بنیاد ہے جو فقہ اسلامی کے بڑے حصے پر چھائے ہوئے ہیں' مثلاً استحسان' رخصت' مصالح مرسلہ اور عرف وغیرہ۔

استحسان :

استحسان کی فقہاء نے چار قسمیں کی ہیں: استحسان بالسنۃ' استحسان بالاجماع' استحسان بالقیاس الخفی اور استحسان بالضرورۃ۔

ان چار قسموں میں سے آخر کی دو قسمیں استحسان کی ہیں' استحسان بالقیاس الخفی اور استحسان بالضرورۃ کی بنیاد ہی ضرورت پر ہے۔۔۔۔ استحسان بالضرورۃ تو واضح ہے کہ ضرورت ہی کی بناء پر عمومی قاعدے سے الگ حکم لگایا جاتا ہے' مثلاً حوض اور کنواں ناپاک ہوجائیں تو فقہاء کہتے ہیں کہ اتنی مقدار میں پانی نکال دو تو کنواں پاک ہوجائے گا' حالانکہ قاعدے کے مطابق پاک نہیں ہونا چاہئے لیکن اس کے سوا چونکہ کوئی دوسری متبادل آسان شکل موجود نہیں ہے اور اس میں اصلی قاعدہ برتنے میں لوگوں کے لئے بڑے مشکل پیدا ہوجائے گی' اس لئے ضرورت عامہ اور عموم بلوی کی بناء پر کنواں اور حوض کو پاک قرار دیا گیا۔ (اصول الفقہ لابی زہرہ صفحہ ۲۱۱)

اسی طرح استحسان بالقیاس الخفی کا بھی ضرورت کے ساتھ بڑا گہرا ربط ہے' اس لئے کہ اس میں قیاس جلی کو قیاس خفی کے مقابلہ میں ترک کیا جاتا ہے' اور قیاس خفی میں جس علت خفیہ کی بنا پر قوت تاثیر حاصل ہوتی ہے اس قوت تاثیر کی بنیاد بھی " تیسیر اور رفع حرج " ہے' اس طرح استحسان قیاسی کی بنیاد ہی رفع حرج قرار پاتی ہے' اسی لئے امام سرخسی نے مبسوط میں استحسان کی تعریف اور اس کی قسموں کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:

حاصل هذه العبارات انه ترک العسر لليسر و هو اصل في الدين قال تعالى يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر و قال صلى الله عليه وسلم خير دينكم اليسر (مبسوط ۱۰/ ۱۴۵)

یعنی ان تمام عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ آسانی حاصل کرنے کے لئے مشکل پہلو کو چھوڑ دیا گیا ہے' جو دین میں ایک بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے' اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے' مشکل نہیں چاہتا' اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی

ارشاد فرمایا کہ تمہارا دین آسان دین ہے۔

اسی طرح فقہاء نے قیاس خفی کی جو مثال دی ہے' اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی بنیاد ضرورت پر ہی ہے' مثال یہ دی جاتی ہے کہ ڈاکٹر اور حکیم کے لئے عورت کا جسم دیکھنے کی اجازت ہے' حالانکہ بظاہر اس میں خوف فتنہ ہے' مگر عورت کے علاج اور اس کو مصیبت سے بچانے کے لئے بضرورت اس کی اجازت دی گئی۔

مصالح مرسلہ :

یہی حال مصالح مرسلہ کا بھی ہے' مصالح مرسلہ میں بھی اساسی اہمیت لوگوں کی ضروریات و حاجات ہی کو حاصل ہے۔

حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ جو مصالح مرسلہ کی قانونی اہمیت محسوس کرنے کے سلسلہ میں کافی شہرت رکھتے ہیں' انہوں نے مصالح معتبرہ کے لئے جو تین شرائط مقرر کئے ہیں' ان میں تیسری شرط یہ ہے کہ:

وہ مسئلہ ایسا ہو جس میں مصلحت اختیار کر لینے کی صورت میں حرج لازم ختم ہو جاتا ہو' اور اگر مصلحت کے پہلو کو نظرانداز کردیا جائے تو لوگ حرج و تنگی میں مبتلا ہو سکتے ہوں تو ایسی صورت میں مصلحت پر عمل کرنا درست ہوگا' اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

"ماجعل علیکم فی الدین من حرج" (الاعتصام للشاطبی ۳ر۳۰۷)

رخصت :

اسی طرح رخصت کے جہاں بہت سے اسباب ہیں' وہیں ایک بنیادی سبب ضرورت' حاجت اور دفع حرج و مشقت بھی ہے' رمضان میں مسافر کے لئے افطار کی رخصت دفع حرج ہی کی بنیاد پر دی گئی ہے۔ (اصول الفقہ لابی زہرہ ر۳۰)

موانع :

یہی حال موانع کا ہے' سبب و علت کے پائے جانے کی صورت میں حکم کا وجود ہو جانا ہی عام قاعدہ ہے' لیکن کسی مانع کی بنیاد پر وہ حکم ظہور میں نہیں آتا اور دیکھا جائے تو ان موانع میں اکثر موانع وہ ہیں جن کا تعلق انسانی ضروریات و حاجات سے ہے' اس کی مثال میں فقہاء نے لکھا ہے کہ کلمہ کفر بولنا انسان کو کافر بنادیتا ہے' لیکن حالت اضطرار اس پر حکم کفر لگانے سے مانع ہے۔ (اصول الفقہ لابی زہرہ ر۵۰)

عرف اور عموم بلوی :

اسی طرح عرف و عادت کو فقہ اسلامی میں اگرچہ مستقل اہمیت حاصل ہے اور قرآن و حدیث کے کئی نصوص اس کے لئے شاہد

ہیں' اسی لئے علامہ ابن عابدین نے مفتی کے لئے عرف سے واقفیت کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔ (رسالۃ العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/۱۲۶)

لیکن غور کیا جائے تو اس کے اندر بھی ضرورت و حاجت کا بڑا دخل ہے' خود قرآن و حدیث کی جن نصوص سے عرف کی حجیت و اعتباریت ثابت کی جاتی ہے' ان میں سے کئی نصوص میں اس روح کی جانب اشارہ موجود ہے' جو ضرورت و حاجت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں۔

قرآن مجید میں آیت استیذان کو اس باب میں خصوصی اہمیت حاصل ہے :

یایها الذین امنوا لیستاذنکم الذین ملکت ایمانکم و الذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات من قبل صلاۃ الفجر و حین تضعون ثیابکم من الظهیرۃ و من بعد صلاۃ العشاء ثلاث عورات لکم لیس علیکم و لا علیهم جناح بعدهن طوافون علیکم بعضکم علی بعض کذلک یبین اللہ لکم الایات و اللہ علیم حکیم (نور - ۵۸)

اس آیت کریمہ میں جن تین اوقات میں اجازت لے کر گھر میں جانے کا حکم دیا گیا' وہ ایسے اوقات ہیں جن میں عموماً لوگ گھر میں بے تکلفی کے ساتھ رہتے ہیں' اس لیے ان اوقات میں بلا اجازت اندر جانے میں بے حجابی کا خوف ہے' جو اہل خانہ کے لئے پریشانی اور ضرر کا باعث ہے۔

اسی طرح حضرت حمنہ بن جحش کی حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جن کو استحاضہ کی شکایت تھی' ان کو حضور نے حکم دیا کہ :

تحیضی فی علم اللہ ستا او سبعا کما یحیض النساء و کما یطهرن لمیقات حیضهن و طهرهن (رواہ الترمذی و صححہ الحاکم)

تم چھ یا سات دن اللہ کے علم میں حیض شمار کرو جس طرح کہ دوسری عورتیں شمار کرتی ہیں اور جس طرح وہ اپنے حیض و طہر کے مقررہ اوقات پر پاک ہوتی ہیں (تم بھی اپنے ساتھ وہی رویہ اختیار کرو)۔

اس میں عورتوں کی عام عادت "چھ یا سات دن" پر حکم کی بنیاد اس بناء پر رکھی گئی کہ مستحاضہ خاتون ضرر میں مبتلا نہ ہو۔

اسی بناء پر ہم فقہاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ عرف و عادت میں ضرورت و احتیاج کی روح کے قائل ہیں' ہر مسلک کے فقہاء کے یہاں اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں کہ عرف و عادت کے خلاف حکم صادر کرنے میں لوگ حرج و تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے' اس لئے مفتی کو اس سے عدول درست نہیں' دیکھئے (الموافقات للشاطبی' ۲/۲۸۷-۲۸۸' اصول الامام احمد بن حنبل للدکتور عبداللہ عبدالمحسن ترکی صفحہ ۵۴۴' رسالۃ العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/۱۲۶)

جو مسائل اس کے ذیل میں بیان کئے جاتے ہیں' وہ بھی ضرورت' احتیاج' ضرر عام کی روح اپنے اندر لئے ہوئے ہیں' مثلاً کوئی شخص اجرت پر حمام میں غسل کرے تو اگرچہ یہ بات معلوم نہیں کہ کتنا پانی وہ اپنے غسل میں خرچ کرے گا' اس لئے ظاہری قاعدے کے مطابق یہ اجارہ فاسدہ ہونا چاہئے' مگر عرف عام میں اس طرح کا اجارہ ہوتا ہے' اور اس میں کسی قسم کی تحدید و تعیین کی جانے لگے تو تنگی و

پریشانی کا باعث ہوگی' اس بناء پر فقہاء نے اس کی اجازت دیدی ہے۔ (اعلام الموقعین ۲ر ۲۹)

حنفیہ کے مخصوص نقطہ نظر سے :

دراصل ضرورت کے بارے میں استثنائی نوعیت کا تخیل قرآن کی ان آیات سے پیدا ہوتا ہے' جن میں ضرورت پر مبنی احکام کو "الا" حرف استثناء کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے' لیکن حنفیہ کے نقطہ نظر سے مستثنیٰ منہ کا الگ اور مستثنیٰ کا الگ تکلم واقع نہیں ہوتا' بلکہ استثناء کے بعد جو صورت حال باقی بچتی ہے' اس کے بارے میں نص کے اندر حکم لگانا مقصود ہوتا ہے' تو گویا یہاں مثبت سے منفی یا منفی سے مثبت بنانا مقصود ہی نہیں ہوتا' استثناء کے بعد پورا کا پورا مستقل طور پر مقصود ہوتا ہے (اصول الشاشی صفحہ ۷۰)

یہی وجہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے اضطرار کی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر انسان اپنی جان بچانے کے لئے مردار کھانے اور خون پینے پر مجبور ہو جائے تو اس پر لازم ہے کہ ان کو استعمال کر کے اپنی جان بچائے ورنہ گنہ گار ہوگا' مگر حضرت امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کو گناہ کی حد تک اختلاف ہے' ان کے نزدیک گنہ گار نہ ہوگا' اس لئے کہ یہ محض رخصت ہے۔۔۔اس کے جواب میں صاحب ہدایہ نے جو بنیاد استعمال کی ہے' وہ حنفیہ کا وہی مشہور موقف ہے جس کا تذکرہ اوپر کیا گیا' بہت مختصر الفاظ میں اپنی بات کہہ گئے ہیں :

قلنا حالة الاضطرار مستثنى بالنص و هو تكلم بالحاصل بعد الثنيا فلا محرم فكان الاباحة لا رخصة (ہدایہ جلد۳ صفحہ ۴۴)

یعنی استثناء کی صورت میں خلاصہ کلام کا تکلم ہوتا ہے' اس لئے اضطرار کی صورت میں حرمت قائم رہتے ہوئے محض وقتی رخصت نہیں دی گئی ہے' بلکہ اس صورت میں اب یہی مستقل حکم ہے کہ وہ شئی اس کے لئے مباح ہے اور مباح کے رہتے ہوئے اپنی جان برباد کرنا جائز نہیں۔

اس پر عموماً قرآن مجید کی اس آیت سے شبہ کیا جاتا ہے جس میں حالت اضطرار میں کلمہ کفر زبان پر لانے کی اجازت استثناء کے ساتھ دی گئی ہے' **الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان**' کہ اس صورت میں محض وقتی طور پر رخصت ملتی ہے' مستقل اباحت حاصل نہیں ہوتی' اس لئے اگر کوئی کلمہ کفر نہ کہے اور جان دے دے تو ثواب ملتا ہے۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں استثناء دفع عذاب کے مقابلے میں کیا گیا ہے' اس لئے استثناء کے بعد خلاصہ کلام یہ نکلے گا کہ اس پر عذاب نہ ہوگا اور عذاب نہ ہونے سے کسی شئی کا اصلاً مباح و حلال ہو جانا لازم نہیں۔ (**فتح القدیر مع الکفایہ ۸ر ۱۷۶**)

خلاصہ گفتگو یہ ہے کہ استثناء کی بناء پر ضرورت کی قانونی اصولیت متاثر نہیں ہوتی' اور اس پر مبنی احکام محض وقتی نہیں بلکہ مستقل احکام کی حیثیت سے باقی رہتے ہیں۔

خلاصہ جوابات

(۱) ضرورت اصطلاح میں ایسی حالت کا نام ہے جس میں ممنوع کا ارتکاب کئے بغیر چارۂ کار نہ ہو۔ اجتماعی اور انفرادی دونوں ابواب میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

(۲) حاجت اصطلاح میں ایسی حالت کا نام ہے جس میں ممنوع کا ارتکاب نہ کرنے سے مشقت شدیدہ پیش آجائے۔ یہ بھی محرمات بغیرہ کی حد تک زندگی کے تمام مراحل میں اثرانداز ہوتی ہے۔

(۳) ضرورت و حاجت کے درمیان تاثیر فی المحرمات میں تو اشتراک ہے' باقی شرائط و حدود اور لذاتہ و بغیرہ کی تفصیلات میں فرق ہے۔ تفصیلی جواب مضمون کے اندر ہے۔

(۴) شریعت میں بلاشبہ ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے' قرآن و حدیث کی کئی نصوص اس کے لئے حجت ہیں۔

(۵) جمہور کے نزدیک تمام محرمات میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے۔

(۶) بعض شکلوں میں ضرورت کی تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے اور انہی صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا واجب نہیں بلکہ صرف جائز رہتا ہے اور بعض شکلوں میں یہ تاثیر اباحت پیدا کردیتی ہے' اس وقت رخصت پر عمل کرنا واجب ہوجاتا ہے۔ (تفصیل مقالہ میں ملاحظہ ہو)

(۷) ضرورت کی تاثیر یقینی ہو۔ خطرۂ جان و مال بھی یقینی ہو' اور اس کے لئے کوئی مباح صورت موجود نہ ہو' تفصیل مقالہ کے اندر ہے۔

(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت شریعت میں مستقل شرعی اصول کی ہے۔

(۹) انفرادی اور اجتماعی تحفظات ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں۔

(۱۰) عرف اور عموم بلویٰ مستقل اصول ہونے کے باوجود ضرورت کے ساتھ ان کا ٹکراؤ رہا ہے۔

(۱۱) نمبر ۵ کے تحت جواب ہوچکا' تفصیل مقالہ کے اندر ہے۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات میں بھی شرائط کے پائے جانے کی صورت میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے' مثالیں مقالہ کے اندر موجود ہیں۔

(۱۳) ضرورت اور حاجت کے مابین اصطلاحی اعتبار سے فرق ضرور ہے' مگر تاثیر کے لحاظ سے کبھی حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔

(۱۴) تخفیفات سبعہ کی شکل میں حاجت کی تاثیر کا ظہور ہوتا ہے' بس بنیادی شرط یہی ہے کہ حرام لذاتہ نہ ہو بلکہ حرام لغیرہ ہو' مزید شرائط و امثلہ مقالہ میں موجود ہیں۔

(۱۵) اب اس سوال کی کوئی حاجت ہی باقی نہیں رہ جاتی۔

(۱۶) اس کا جواب گزشتہ جوابات میں آچکا ہے۔

(۱۷-۱۸) اگر امت کی اجتماعی حاجات بھی اس درجہ میں پہونچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے، مگر شرائط و حدود کی رعایت کے ساتھ، تفصیلات مقالہ میں موجود ہیں۔

☆ ☆ ☆

مسئلہ ضرورت و حاجت

از--- جناب مولانا مفتی شبیر احمد صاحب
دار الافتاء مدرسہ شاہی، مراد آباد (یوپی)

عدول عن المذہب کا مسئلہ ضرورت سے متعلق ہے اس لئے ضرورت کے بارے میں بھی چند مسائل واضح کردینا لازم ہے اور ہم یہاں پر ضرورت سے متعلق اہمیت کے ساتھ چھ بحثیں پیش کریں گے:

۱- ضرورت، ۲- حاجت، ۳- عموم بلوی، ۴- ضرورت کے اقسام، ۵- ضرورت اور حاجت کے مابین فرق، ۶- ضرورت عامہ اور ضرورت خاصہ میں فرق۔

ضرورت کی لغوی تعریف:

لغت کے اندر ضرورت کے معنی ایسی شدید ترین مشقت جس کے ازالہ کے لئے کوئی سہارا نہ ہو، صاحب لغت الفقہاء نے ضرورت کی لغوی تعریف ان الفاظ میں نقل فرمائی ہے:

الضرورة الحاجة الشديدة و المشقة و الشدة التي لامدفع لها (١)

ضرورت نام ہے حاجت شدیدہ کا اور ایسی مشقت و پریشانی جس کے دفعیہ کے لئے کوئی چیز موجود نہ ہو۔

اور صاحب القاموس الفقہی نے ضرورت کی لغوی تعریف ان الفاظ سے کی ہے:

الضرورة الشدة لامدفع لها (٢)

ضرورت ایسی شدید مجبوری کا نام ہے جس کی مدافعت کے لئے کوئی سہارا نہ ہو۔

اور صاحب قواعد الفقہ نے ان الفاظ سے تعریف کی ہے کہ ضرورت ضرر سے مشتق ہے اس کے معنی ایسی مصیبت اور پریشانی میں مبتلا ہو جانا جس کے دفعیہ کے لئے کوئی چارہ کار نہ ہو۔

الضرورة مشتقة من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له (٣)

ضرورت مشتق ہے ضرر سے اور وہ ایسی مشقت اور پریشانی کا نام ہے جس کے دفعیہ کے لئے کوئی چیز موجود نہ ہو۔

اصطلاحی تعریف:

شریعت کی اصطلاح میں ضرورت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آدمی شدت مشقت اور مصیبت کی اس حد کو پہنچ جائے کہ حرام اور

ممنوع چیز کو اختیار نہ کیا جائے تو ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ ہے۔

علامہ حموی نے ضرورت کی تعریف ان الفاظ سے فرمائی ہے:

الضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب (۴)

ضرورت نام ہے انسان کا اس درجہ پر پہنچ جانا کہ اگر اشیاء ممنوعہ کا استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الہلاک ہو جائے۔

اور علامہ محمد الامین شنقیطی نے تفسیر اضواء البیان میں ضرورت کی تعریف اس طرح بیان فرمائی ہے کہ آدمی مجبوری کی اس حد تک پہونچ جائے کہ اس کے لئے ہلاکت کا یقین یا ظن غالب کی وجہ سے اکل میتہ مباح ہو جائے۔

حد الاضطرار المبیح لا کل المیتہ الخوف من الھلاک علما او ظنا (۵)

اضطرار کی حد جو تناول میتہ کی اباحت کا سبب ہے یہ ہے کہ یقینی طور سے یا ظنی طور سے ہلاکت کا اندیشہ ہو جائے۔

اور صاحب اضواء البیان نے حنفیہ کی طرف منسوب کرکے اس طرح تعریف فرمائی ہے کہ آدمی مجبوری کی اس حد تک پہنچ جائے کہ اسے اپنی جان یا کسی عضو کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہو۔

وحد الاضطرار عند الحنفیہ ھو ان یخاف علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ یقینا کان او ظنا (۶)

اور اضطرار کی حد حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ یقینی یا ظنی طور سے اپنے نفس یا اعضاء میں سے کسی عضو کے ہلاکت کا اندیشہ ہو۔

اور صاحب القاموس الفقہی نے ضرورت کی اصطلاحی حقیقت ان الفاظ میں نقل فرمائی ہے:

الضرورۃ المشقہ المبیحہ لا کل المیتہ و نحوھا . . . (۷)

ضرورت ایسی شدید مشقت اور مجبوری کو کہتے ہیں کہ جس سے مردار شئی کا کھالینا مباح ہو جاتا ہے۔

اور امام ابوبکر جصاص نے احکام القرآن کے اندر ضرورت کی حقیقت اس طرح بیان فرمائی ہے کہ نہ کھانے کی وجہ سے بھوک کی اس حد تک پہونچ جائے کہ اپنی جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ ہو۔

الضرورۃ ھی خوف الضرر بترک الاکل اما علی نفسہ او عضو من اعضائہ (۸)

ضرورت یہ ہے کہ ترک اکل سے اپنے نفس یا اعضاء میں سے کسی عضو پر ضرر کا خوف کرنا۔

ضرورت کی ان تمام تعریفات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ در حقیقت ضرورت ایسی مجبوری کو کہا جاتا ہے جس میں اضطرار کی شکل پیش آجاتی ہے۔

ضرورت کے مراتب خمسہ:

ضرورت کا لفظ پانچ مواقع اور معانی کے لئے مستعمل ہوتا ہے:

۱۔ ضرورت بمعنی اضطرار ۲۔ ضرورت بمعنی حاجت ۳۔ ضرورت بمعنی منفعت، ۴۔ ضرورت بمعنی زینت، ۵۔ ضرورت

بمعنی فضول۔

و فی فتح المدبر(۹) ههنا خمسه مراتب' ضرورة و حاجه و منفعه وزینه و فضول(۱۰)

اور فتح المدبر میں ہے یہاں ضرورت کے پانچ مراتب ہیں'۱۔ ضرورت'۲۔ حاجت'۳۔ منفعت'۴۔ زینت'۵۔ فضول۔

۱۔ ضرورت بمعنی اضطرار: یعنی ایسی شدید مجبوری اور مصیبت میں مبتلا ہو جانا کہ اگر حرام اشیاء کا استعمال نہیں کیا جائے گا تو جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو ایسی ضرورت کی وجہ سے ایسے حرام امور کا اختیار کرلینا جائز اور مباح ہو جاتا ہے جن کی حرمت قطعی الثبوت قطعی الدلالت(۱۱) نصوص سے ثابت ہے' مثلاً اکل میتہ' اکل ربوا' شرب خمر' اور کلمہ کفریہ کا زبان پر جاری کرلینا اور ان تمام امور کی حرمت نص قرآنی سے قطعیت کے ساتھ ثابت ہے' اضطراری ضرورت میں مباح ہو جاتے ہیں اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

الضرورة بلوغه حدا ان لم یتناول الممنوع هلک او قارب و هذا یبیح تناول الحرام(۱۲)

ضرورت نام ہے انسان کا اس درجہ کو پہنچ جانا کہ اگر اشیاء ممنوعہ کا استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الہلاک ہو جائے اور یہ (حد) حرام کے استعمال کو جائز کر دیتی ہے۔

اور اضطراری ضرورت کی وضاحت ما قبل میں مثالوں اور دلیلوں کے ساتھ کی جاچکی ہے۔

۲۔ ضرورت بمعنی حاجت: یعنی ایسی مجبوری اور پریشانی میں مبتلا ہو جانا کہ اگر حرام اشیاء کا استعمال نہیں کیا جائے گا تو جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ تو نہیں ہے مگر سخت مشقت اور دشوار کن حالات سے دوچار ہونا پڑے گا' تو ایسی ضرورت کی وجہ سے ایسے حرام امور اختیار کرنا جائز نہیں ہوتا ہے جن کی حرمت قطعیت کے ساتھ ثابت ہے' لہٰذا ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے اکل میتہ' شرب خمر' کلمہ کفریہ کا زبان پر جاری کرنا اور ان جیسے حرام امور کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

و الحاجه کالجائع لو لم یجد ما یاکله لم یهلک غیر انه یکون فی جهد و مشقه و هذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم(۱۳)

اور ضرورت بمعنی حاجت جیسا کہ بھوکا آدمی اگر کھانے کو نہ پائے گا تو ہلاک بھی نہ ہوگا البتہ یہ بات ہے کہ وہ تکلیف اور مشقت میں رہے گا' اور اس درجہ کی ضرورت قطعی حرام چیز کو مباح نہیں کر سکتی البتہ روزہ دار کے لئے افطار کرنے اور روزہ توڑ دینے کی اجازت ہے۔

البتہ ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے جو مشقت پیش آتی ہے اس کو رفع کرنے کے لئے ایسے ممنوع امور کا اختیار کرلینا جائز ہے جن کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت نہ ہو بلکہ صرف دلیل ظنی سے ثابت ہو جیسا کہ روزہ توڑ دینے اور اس کی وجہ سے وجوب کفارہ کا حکم دلیل ظنی یعنی حدیث سے ثابت ہے' اس لئے ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے روزہ توڑ دینا مباح اور جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ

حموی کی عبارت "و تبیح الفطر فی الصوم" سے واضح ہوتا ہے' اور بخاری و مسلم میں روزہ توڑ دینے والی روایت ان الفاظ میں وارد ہوئی ہے:

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک شخص نے رمضان میں روزہ توڑ دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حکم فرمایا کہ ایک غلام آزاد کرکے یا پے در پے ساٹھ روزے رکھ کر یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کردے' تو اس شخص نے عرض کیا کہ میرے پاس کچھ نہیں ہے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک ٹوکرا آیا جس میں کھجوریں تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو لے کر صدقہ کردو تو اس شخص نے کہا کہ میں اپنے سے زیادہ اس کا محتاج کسی کو نہیں پاتا ہوں' اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہنسی آگئی حتیٰ کہ آپؐ کے دندان مبارک ظاہر ہوگئے پھر آپؐ نے فرمایا اس کو کھالو(۱۴)

۳۔ ضرورت بمعنی منفعت: اس کی وجہ سے کسی قسم کے حرام یا مکروہ تحریمی امور کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے بلکہ صرف مباح امور کا اختیار کرنا جائز ہو سکتا ہے۔ مثلاً کسی عمدہ غذا کی خواہش ہو تو عمدہ غذا کھا لینا جائز ہے۔

و المنفعہ کالذی یشتھی خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم(۱۵)

اور ضرورت بمعنی منفعت جیسا کہ کوئی شخص گیہوں کی روٹی اور بکرے کا گوشت اور روغن دار کھانے کی خواہش کرتا ہے۔

۴۔ ضرورت بمعنی زینت: مثلاً حلوا اور مٹھائی وغیرہ یا عمدہ کپڑے کی خواہش ہونا" والزینہ کالمشتھی بحلوی والسکر"(۱۶)

۵۔ ضرورت بمعنی فضول: یعنی حرام اور مشتبہ چیزیں کھانا یا پیٹ بھر جانے کے بعد بھی کھاتے رہنا جس سے سانس لینا بھی دشوار ہو جائے۔

و الفضول التوسع باکل الحرام و الشبھہ (حوالہ سابق)

اور فضول کا مطلب یہ ہے کہ حرام اور مشتبہ چیزوں کو کھانے میں توسع پیدا کرنا۔

ضرورت کے ان پانچوں مراتب میں سے ہم صرف اول الذکر دو درجوں سے بحث کریں گے۔ (ان دونوں کی بحث اگلے صفحات میں ملاحظہ فرمائیں)

اضطراری ضرورت کا حکم:

اگر ایسی شدید اضطراری شکل پیش آجائے کہ اگر شی حرام استعمال نہ کی جائے تو اپنی جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں حرام اشیاء استعمال کرکے اپنی جان یا اعضاء کی حفاظت کرلینے کی اجازت ہے اور اس کو اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں ان الفاظ سے ارشاد فرمایا ہے:

فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ۔ (۱۷)

جو شخص (بھوک سے بہت ہی) بیتاب ہو جائے اور وہ طالب لذت نہ ہو اور نہ ہی ضرورت حاجت سے تجاوز کرنے والا ہو تو

اس پر بقدر ضرورت کھانے میں کوئی گناہ نہیں۔
اور علامہ حموی الاشباہ والنظائر کے حاشیہ میں نقل فرماتے ہیں:

و هذا يبيح تناول الحرام(۱۸) اور یہ حرام کے استعمال کو جائز قرار دیتا ہے

اور علامہ شامی ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

لو خاف الهلاک عطشا و عنده خمر له شربه لو ما يدفع العطش (۱۹)

چنانچہ اگر اس کے پاس شراب موجود ہو اور پیاس کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ ہو تو دفع پیاس کے بقدر شراب پینے کی اجازت ہوگی۔

امام ابوبکر جصاص احکام القرآن میں ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

لان اکل الميتة مباح في حال الضرورة كسائر الاطعمة في غير حال الضرورة (۲۰)۔

کیونکہ بوقت ضرورت میتہ کا کھانا اسی طرح جائز ہے جیسا کہ حالت ضرورت کے علاوہ میں تمام مطعومات جائز ہیں۔

اور امام علاء الدین بغدادی نے تفسیر خازن میں نقل فرمایا ہے کہ جو شخص حالت اضطراری میں اکل میتہ وغیرہ کے ذریعہ جان کی حفاظت نہ کرے اور اسی حالت میں مرجائے تو وہ جہنمی ہوگا۔

من اضطر الى اكل الميتة فلم يأكل منها حتى مات دخل النار (۲۱)

جو شخص میتہ کھانے پر مجبور ہوگیا اور اس کا استعمال نہیں کیا حتی کہ جاں بحق ہوگیا تو وہ مستحق نار ہوگا۔

امور محرمہ کی اباحت کے شرائط واصول:

ضرورت اور اضطرار کے وقت حرام اشیاء کے استعمال کے دائرۂ جواز میں آنے کے لئے دو اصولی شرطوں کی رعایت مشروط ہے:

اصول (۱):

الضرورات تبيح المحظورات(۲۲)

ضرورت ممنوع اور حرام اشیاء کو مباح کردیتی ہے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس اصول میں ضرورت سے کیا مراد ہے؟ تو حضرات فقہاء نے جہاں بھی اس اصول کا ذکر فرمایا ہے وہاں پر مثال میں جن امور محرمہ کے استعمال کے جواز کا ذکر کیا ہے وہ سب ایسے امور ہیں جو صرف حالت اضطرار اور حالت مخمصہ ہی میں جواز اور اباحت کے دائرہ میں آسکتے ہیں۔ لہذا جن اشیاء کی حرمت نصوص قطعیہ سے ثابت ہے ان کی اباحت کے لئے جہاں پر ضرورت کا لفظ استعمال ہوا ہے وہاں ضرورت سے حالت اضطرار اور حالت مخمصہ ہی مراد ہوتی ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے مذکورہ

اصول کے ذیل میں ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ و اساغۃ اللقمۃ بالخمر و التلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ و کذا اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنہ و دفع الصائل و لوادی الی قتلہ(۲۳)

اور اسی وجہ سے حالت مخمصہ میں میتہ کا کھانا اور شراب سے لقمہ کا اندر کرنا اور زبردستی کی وجہ سے کلمہ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے' اور اسی طرح دوسرے کے مال کا تلف کرنا اور ادائیگی دین میں ٹال مٹول کرنے والے شخص کے مال کو بغیر اس کی اجازت کے لے لینا جائز ہے اور (مجرم کے لئے) حملہ کرنے والے کے حملہ کو دفع کرنا گو اس کے قتل کا باعث کیوں نہ ہو (ضرورت کی وجہ سے جائز ہے)

حضرات فقہاء نے قرآن و حدیث کی نصوص سے یہی مطلب واضح فرمایا ہے اور نصوص شرعیہ کا منشاء سمجھنے کی جو لیاقت اور صلاحیت اللہ تعالیٰ نے حضرات فقہاء کو عطا فرمائی ہے وہ کسی اور کو نصیب نہیں ہوئی۔

الفقہاء و هم اعلم بمعانی الحدیث(۲۰)

حضرات فقہاء ہی حدیث نبویؐ کے اسرار و رموز کو زیادہ جانتے ہیں۔

اصول (۲):

ما ابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا(۲۵) (جو چیز ضرورت کی وجہ سے مباح ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت مباح ہوتی ہے) اس اصول کے ہر پہلو پر غور کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ شدت مجبوری میں جب حرام اشیاء کا استعمال مباح ہو جاتا ہے تو کس قدر اور کس مقدار میں مباح ہوتا ہے' صرف اتنی ہی مقدار مباح ہوتی ہے جتنی سے مشقت کی شدت رفع ہو جائے اس سے زائد استعمال کی اجازت نہیں ہوتی' اس کو امام ابوبکر جصاص حنفی نے احکام القرآن میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

حتی اکل بمقدار ما یزول عنہ الخوف من الضرورۃ و لا اعتبار فی ذلک بسد الجوعۃ(۲۶)

جب اتنی مقدار کا استعمال کر لے کہ اس وقت شدت ضرورت کی وجہ سے پیش آنے والی ہلاکت کا خوف زائل ہو جائے تو ضرورت ختم ہو جائے گی اور اس میں بھوک کے ختم ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہو گا۔

اور دوسری جگہ نقل فرمایا ہے کہ مضطر کے لئے صرف اتنی مقدار کھانے کی اجازت ہے جس سے اس کی رمق اور جان بچ جائے اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے۔

لا یاکل المضطر من المیتۃ الا مقدار ما یمسک بہ رمقہ(۲۷)

مضطر صرف اتنی ہی مقدار میں میتہ کا استعمال کرے گا کہ جس سے اس کی رمق باقی رہ سکے۔

ضرورت کے اسباب:

ضرورت کے اسباب جن کی وجہ سے امر حرام مباح ہو جاتا ہے صاحب تفسیر خازن نے تین نقل فرمایا ہے:

۱۔ جبر و اکراہ: اگر کسی شخص کے اوپر قتل وغیرہ کے ذریعہ سے 'اسی طرح' اسباب ہلاکت کے ذریعہ سے حرام امر کے اختیار کرنے پر زور و زبردستی کرتا ہے تو ایسی صورت میں امر حرام اختیار کر کے اپنی حفاظت جائز ہے۔

۲۔ اس قدر شدید بھوک و پیاس میں مبتلا ہو جائے کہ اگر حرام چیز کھاپی نہ لیا جائے تو جان کی ہلاکت کا شدید خطرہ ہے تو ایسی صورت میں بھی حرام اشیاء استعمال کر کے جان کی حفاظت کر لینا جائز ہے بلکہ بعض حالات میں واجب ہو جاتا ہے۔

۳۔ فقر: ایسا فقر و فاقہ کا عالم کہ جس میں کھانے پینے کے لئے کوئی چیز میسر نہ ہو سوحرام اشیاء میسر ہیں اور مخمصہ کی حالت نہیں ہے البتہ شدید محتاجی کا عالم ہے تو ایسی صورت میں بھی امر ممنوع اختیار کر لینے کی گنجائش ہے جیسا کہ حسب ذیل عبارت سے واضح ہوتا ہے:

المضطر علی ثلثہ اقسام اما باکراہ او بجوع فی مخمصہ او بفقر لا یجد شیئا البتہ فالحرام یرتفع مع وجود ھذہ الاقسام بحکم الاستثناء فی قولہ تعالی فلا اثم علیہ و تباح المیتۃ (۲۸)

مضطر کی تین قسمیں ہیں۔ اکراہ۔۔۔ یا مخمصہ کی حالت تک پہونچا دینے والی بھوک یا ایسا فقر جس میں یقینی طور پر کھانے پینے کی کوئی چیز میسر نہ ہو تو ان قسموں کی موجودگی میں اللہ تعالی کے قول فلا اثم علیہ میں استثناء کے حکم سے حرمت مرتفع ہو جاتی ہے اور میتہ مباح ہو جاتا ہے۔

اور صاحب تفسیر کبیر نے امر حرام کے جائز ہونے کے لئے اسباب علت دو بیان فرمائے ہیں:

(۱) سخت بھوک جس میں کھانے کے لئے حلال چیز بالکل میسر نہ ہو جس کے ذریعہ جان بچ سکے تو ایسے وقت میں یہ شخص مضطر کہلائے گا اور اس کے لئے حرام چیز کا استعمال جائز ہو جائے گا۔

(۲) امر حرام کے اختیار کرنے پر مجبور اور زور زبردستی کیا جائے تو ایسی صورت میں امر حرام کا اختیار کر لینا جائز ہے۔

و ھذہ الضرورۃ لہا سببان احدھما الجوع الشدید ان لا یجد ماکولا یسد بہ الرمق فعند ذلک یکون مضطرا الثانی اذا اکرھہ علی تناولہ مکرہ فیحل لہ تناولہ (۲۹)

اور اس ضرورت کے دو اسباب ہیں '(۱) ایسی شدید بھوک جس میں سد رمق کے لئے کوئی اشیاء ماکول میسر نہ ہو سکے تو اس وقت ایسا شخص مضطر ہو جاتا ہے '(۲) جب اس کو امر حرام کے اختیار کرنے پر کوئی مکرہ اکراہ و زبردستی کرے تو اسکے لئے امر حرام اختیار کرنا حلال ہو جاتا ہے۔

اضطراری ضرورت کے اقسام اور امر حرام کا اختیار کرنا صرف جائز ہے یا واجب؟

اضطراری ضرورت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) اضطراری ضرورت میں شئے کی حرمت کا تعلق اللہ کے ساتھ ہو اور جان کی حفاظت سے متعلق ہو' (۲) حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور ایمان و کفر سے متعلق ہو' (۳) حقوق العباد میں سے حقوق مالی کے ساتھ ہو' (۴) حقوق العباد میں سے حقوق جانی کے ساتھ ہو۔

اب ہر ایک کی تفصیل الگ الگ طور پر مثالوں کے ساتھ واضح کی جاتی ہے جس سے یہ بات کھل کر سامنے آجائے گی کہ ضرورت کی وجہ سے اشیاء محرمہ کا اختیار کرنا ایسا نہیں ہے کہ ہر جگہ صرف اجازت ہی ہوتی ہے اور ایسا بھی نہیں ہے کہ ہر جگہ واجب ہو جاتا ہے بلکہ بعض موقع میں اجازت کے درجہ میں رہتا ہے اور بعض موقع میں واجب کے درجہ میں ہو جاتا ہے' اب ہر ایک کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے:

۱۔ حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور جان کی حفاظت سے متعلق ہو:

کوئی شخص بھوک و پیاس کی وجہ سے اس حد تک مجبور ہو جائے کہ اگر اشیاء محرمہ کا استعمال نہیں کرے گا تو ہلاکت کا خطرہ ہے' مثلاً اگر اکل میتہ یا اکل خنزیر یا شرب خمر کو اختیار نہیں کرے گا تو ہلاکت کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں بقدر ضرورت مذکورہ اشیاء محرمہ کو اختیار کر کے جان کی حفاظت کر لینا واجب ہے اور اگر اختیار نہ کر کے مر جائے گا تو سخت گنہگار ہوگا' اس کو امام ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

اسی وجہ سے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جس شخص کو میتہ کھانے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کو نہیں کھایا یہاں تک کہ جاں بحق ہو گیا تو وہ اللہ تعالیٰ کا نافرمان ہوگا' اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ کوئی شخص خود میتہ کھانے پر مجبور ہو جائے بایں طور کہ اس کے پاس بجز اس کے ماکولات میں سے کچھ بھی موجود نہ ہو اور پھر بھی وہ میتہ نہ کھائے اور اسی حالت میں مر جائے تو وہ گنہگار ہوگا(۳۰)

اور امام علاء الدین بغدادی نے تفسیر خازن کے اندر ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے:

جو شخص میتہ کھانے پر مجبور ہو گیا اور اس کا استعمال نہیں کیا حتیٰ کہ جاں بحق ہو گیا تو وہ مستحق نار ہوگا(۳۱)

۲۔ حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور ایمان و کفر سے متعلق ہو:

ضرورت کی وجہ سے امر محرمہ کے اختیار کرنے میں حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہے مگر ایمان و کفر سے متعلق ہے' مثلاً کسی شخص کو کلمہ کفریہ کے استعمال کرنے پر یا سب نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قتل کے ذریعہ سے یا قطع اعضاء کے ذریعہ سے مجبور کیا جائے تو کلمہ کفریہ یا سب نبی کو اختیار کر کے جان کی حفاظت کر لینا جائز تو ہے مگر واجب نہیں ہے' نیز اگر ایسی حالت میں کلمہ کفریہ اور سب نبی کو زبان پر

جاری کئے بغیر جان کو خطرے میں ڈال دیتا ہے تو گنہگار نہ ہوگا بلکہ عنداللہ اجر و ثواب کا مستحق ہوگا' اس کو فتاویٰ عالمگیری کے اندر ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے:

اور اگر کلمہ کفر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر بذریعہ قتل یا قطع اعضاء مجبور کیا گیا تو اس کو کلمہ کفر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی کا اظہار (زبان کے ذریعہ) کرنے کی اجازت ہے' چنانچہ اگر اس نے ان چیزوں کا اظہار کردیا حالانکہ اس کا دل ایمان سے مطمئن ہے تو گنہگار نہیں ہوگا اور اگر اس نے برداشت کرلیا یہاں تک کہ قتل کردیا گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا۔(۳۲)

۳۔ حرمت کا تعلق حقوق العباد میں سے حقوق مال کے ساتھ ہو:

اضطراری ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے شئی محرم کے اختیار کرنے میں حرمت کا تعلق حقوق العباد میں سے حقوق مالیہ کے ساتھ ہو' مثلاً اگر اپنے پاس جان بچانے کے لئے کوئی چیز کھانے کو نہیں ہے اور غیر کا مال موجود ہے تو ایسی صورت میں غیر کا مال استعمال کرکے اپنی جان کی حفاظت کرلینے کی اجازت ہے واجب نہیں ہے' اس طریقہ سے دوسرا آدمی غیر کے مال کے ہلاک کرنے پر قتل کے ذریعہ سے دھمکی دے رہا ہے تو غیر کا مال تلف کرکے اپنی جان کی حفاظت کرلینا جائز ہے واجب نہیں' لہٰذا اگر غیر کا مال تلف نہ کرکے ہلاکت اور قتل کی مشقت پر صبر کرتے ہوئے مرجاتا ہے تو عنداللہ مستحق اجر ہوگا' اور اگر غیر کے مال کو تلف کرکے جان کی حفاظت کرلیتا ہے تو تلف شدہ مال کا تاوان ادا کرنا ظالم پر لازم ہوگا اس پر نہیں ہوگا' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

و رخص له اتلاف مال مسلم بقتل او قطع و يوجر له لو صبر و ضمن مال رب المال المكره (۳۳)

اور اس کے لئے مسلمان کا مال تلف کردینا جائز ہے جبکہ قتل یا قطع کے ذریعہ سے مجبور کیا جائے اور اگر صبر کرے تو وہ مستحق اجر ہوگا اور اس ظالم پر مسلمان کے مال کا تاوان ادا کرنا بعد میں لازم ہوگا۔

۴۔ حرمت کا تعلق حقوق العباد میں سے حقوق جانی کے ساتھ ہو:

اضطراری کی وجہ سے امر حرام کے اختیار کرنے میں حقوق العباد میں سے حقوق جان سے متعلق ہو' مثلاً غیر کو قتل کرنے پر قتل کے ذریعہ مجبور کیا جائے یا قطع اعضاء کے ذریعہ سے مجبور کیا جائے تو ایسی صورت میں غیر کو قتل کرکے اپنی جان بچانا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اپنی جان مارے جانے کے مقابلے میں غیر کی جان مارنے میں فساد و بگاڑ زیادہ ہے' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

لو اكره على قتل غيره بقتل لا يرخص له فان قتله اثم لان مفسدة قتل نفسه اخف من مفسدة قتل غيره (۳۴)

اگر کوئی شخص قتل کے ذریعہ غیر کے قتل پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس کی اجازت نہیں' چنانچہ اگر اس نے غیر کو قتل کردیا تو گنہگار ہوگا' کیونکہ اپنی ذات کے قتل کرنے کا مفسدہ غیر کے قتل کرنے کے مفسدہ سے آسان اور ہلکا ہے۔

اور اس کو علامہ زین الدین ابن نجیم مصری نے البحر الرائق میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و لو اکرہ علی قتل غیرہ من قتل لا یرخص له لاحیاء نفسه(۳۵)

اور اگر دوسرے کے قتل پر بذریعہ قتل مجبور کیا گیا تو اس کے لئے اپنی جان بچانے کی خاطر اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

ضرورت کی تاثیر نفی گناہ کی حد تک ہے یا رفع حرمت تک؟

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے امر حرام کا اختیار کرنا جائز ہے تو کیا ضرورت شدیدہ کی وجہ سے امر حرام میں سے حرمت مرتفع ہو کر حلت آجاتی ہے یا حرمت بحالہ باقی رہتی ہے اور صرف اس کے استعمال میں گناہ مرتفع ہو جاتا ہے' تو اس سلسلے میں اساطین علماء کے دو فریق ہو گئے ہیں۔

فریق اول: صاحب تفسیر احمدی' صاحب تفسیر کبیر' صاحب روح المعانی' صاحب تفسیر ابن کثیر صاحب تفسیر خازن' صاحب البحرالرائق' صاحب عنایہ اور علامہ شامی وغیرہ زوال حرمت کے قائل ہیں اور ان حضرات نے اپنی اپنی کتابوں میں اس قسم کی عبارتیں نقل فرمائی ہیں:

یرتفع الحرمه اصلا حتی لو صبر و مات یموت اثما(۳۶) لان هذه الاشیاء مستثناة عن الحرمه فی حال الضرورة و الاستثناء عن الحرمه حل(۳۷)

اور حرمت بالکلیہ مرتفع ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اگر صبر سے کام لے اور جاں بحق ہو جائے تو حالت گناہ میں موت واقع ہوگی' اس لئے کہ یہ تمام چیزیں بوقت ضرورت حرمت سے مستثنیٰ ہیں اور حرمت سے استثناء شدہ شئی حلال ہوتی ہے۔

فریق ثانی: صاحب التفسیر الوسیط' صاحب تفسیر عزیزی' ترجمہ شیخ الہند' تفسیر معارف القرآن' تفسیر حقانی' روائع البیان وغیرہ میں رفع حرمت کا انکار کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ بقاء حرمت کے ساتھ ساتھ صرف رفع گناہ ہے حرمت زائل نہیں ہوتی ہے' اس لئے کہ حلال و حرام کا قانون مکمل ہو چکا ہے اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا " ما یبدل القول لدی و ما انا بظلام للعبید' ' مگر جو شخص اضطراری حالت میں مبتلا ہو جائے تو اس کو حرام چیز کے استعمال کی اجازت دی ہے مگر وہ چیز اپنی جگہ حرام ہی رہتی ہے اور استعمال کرنے والا خدا کے نزدیک صرف مجرم نہیں ٹھہرے گا' اس مضمون کو ان حضرات نے ایک قسم کی عبارت سے واضح فرمایا ہے:

بان الحرمه باقیه الا انه تعالی اسقط الاثم عن المضطر و غفرله لاضطراره۔ (۳۸)

حرمت علی حالہ باقی ہے البتہ خدائے عزوجل نے مضطر سے گناہ ساقط فرما دیا ہے اور بوجہ اضطرار حرمت کے اختیار کرنے کو معاف فرمایا ہے۔

کیا ضرورت پر مبنی احکام قانون شرعی سے مستثنیٰ ہوتے ہیں؟

جو امور قواعد شرعیہ اور قانون شرعی کی روشنی میں حرام اور ناجائز ہیں اور ان کا اختیار کرنا شرعی طور پر جائز نہیں ہے مگر ضرورت شدیدہ کی وجہ سے ان امور کا بقدر ضرورت وقتی طور پر اختیار کرلینا بالاتفاق جائز ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے جو امر حرام اختیار کرنا مباح ہو جاتا ہے یہ قواعد شرعیہ سے استثنائی حکم کی حیثیت رکھتا ہے یا خود یہ حکم بھی قواعد شرعیہ کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے، تو اس سلسلہ میں رفع حرمت اور بقاء حرمت سے متعلق جو دو فریق اوپر بیان کئے گئے ہیں وہی دو فریق یہاں بھی ثابت ہوں گے، چنانچہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ حرمت مرتفع ہو جاتی ہے ان کے نزدیک ضرورت پر مبنی حکم قواعد شرعیہ کے دائرہ میں داخل ہے اور وہ لوگ سورہ بقرہ کی آیت کریمہ " انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم"۔۔۔ (۲۹) سے استدلال کرتے ہیں اور جو لوگ ارتفاع حرمت کے قائل نہیں ہیں بلکہ بقاء حرمت کے قائل ہیں وہ لوگ ضرورت پر مبنی احکام کو قواعد شرعیہ کے دائرہ سے خارج اور مستثنیٰ مانتے ہیں اور یہ لوگ استدلال میں سورہ انعام کی آیت کریمہ " و ما لکم الا تاکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" (۳۰) کو پیش کرتے ہیں۔

بہرحال ان لوگوں کی بات زیادہ وزنی معلوم ہوتی ہے جنہوں نے ضرورت پر مبنی احکام کو قواعد شرعیہ سے استثنائی احکام قرار دیا ہے، ترجمہ شیخ الہند کے حاشیہ پر حضرت علامہ عثمانی نے اس کو بہت واضح انداز سے نقل فرمایا ہے اور علامہ عثمانی کی عبارت ملاحظہ فرمایئے:

"یعنی حلال و حرام کا قانون تو مکمل ہو چکا اس میں اب تغیر اور تبدل نہیں ہو سکتا البتہ مضطر جو بھوک پیاس کی شدت سے بیتاب اور لاچار ہو وہ اگر حرام چیز کھاپی کر جان بچالے بشرطیکہ مقدار ضرورت سے تجاوز نہ کرے اور لذت مقصود نہ ہو (غیرباغ ولا عاد) تو حق تعالیٰ اس تناول محرم کو اپنی بخشش اور مہربانی سے معاف فرمادے گا، گویا وہ چیز تو حرام ہی رہی مگر اسے کھاپی کر جان بچانے والا خدا کے نزدیک مجرم نہ رہا، یہ بھی اتمام نعمت کا ایک شعبہ ہے۔"(۳۱)

اور حضرات فقہاء نے بعض امور میں قواعد شرعیہ سے مستثنیٰ تسلیم کیا ہے اور بعض امور میں مستثنیٰ تسلیم نہیں کیا ہے جو البحرالرائق اور شامی کی عبارت سے واضح ہو سکتا ہے(۳۲)

"الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" کا مطلب:

حضرات فقہاء کی اس عبارت کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ حاجت کو ضرورت کے درجہ میں اتار کر جس طرح ضرورت شدیدہ کی وجہ سے قطعی حرام امر کا اختیار کرلینا جائز ہوتا ہے اسی طرح حاجت کی وجہ سے بھی قطعی حرام چیز کا اختیار کرلینا جائز ہوجاتا ہو؟ بلکہ

اس کا مطلب یہ ہے کہ حاجت اور ضرورت دونوں فی الجملہ امر ممنوع کے مباح ہونے میں تو موثر ہو جاتی ہیں مگر دونوں کے درمیان فرق مراتب بحالہ باقی رہتا ہے کہ ضرورت شدیدہ قطعی حرام چیز کے مباح ہونے میں موثر ہوتی ہے' مگر حاجت قطعی حرام چیز کے مباح ہونے میں موثر نہیں ہوتی بلکہ ایسے امر ممنوع کے مباح ہونے میں موثر ہوتی ہے جن کی ممانعت دلیل ظنی سے ثابت ہے' جیسا کہ سونے کی ناک لگانے اور طبیب کا موضع عورت کو دیکھنے اور محرم کا جوں کی وجہ سے حلق راس کرنے اور مرد کا خارش کی وجہ سے حریر و ریشم کا استعمال کرنے کے مسائل ہیں کہ ان تمام امور کی ممانعت حدیث (دلیل ظنی) سے ثابت ہے۔ مگر ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے مباح ہیں' ہاں البتہ کبھی حاجت خاصہ میں محتاج بمعنی مضطر بھی ہوتا ہے' جیسا کہ الاشباہ کی عبارت "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" میں ہے۔

ضرورت کی تاثیر تمام محرمات میں ہوتی ہے یا چند ابواب میں:

ضرورت کا تعلق تمام محرمات میں نہیں ہوتا بلکہ بعض محرمات میں ہوتا ہے' مثال کے طور پر حالت مخمصہ میں اکل میتہ' اکل خنزیر اور شرب خمر میں ضرورت کی تاثیر ہوتی ہے' اسی طریقہ سے قتل کے ذریعہ سے مذکورہ اشیاء کے کھانے پر مجبور کیا جائے یا کلمہ کفریہ زبان پر جاری کرنے اور سب نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر مجبور کیا جائے تو ضرورت کی تاثیر ان میں بھی ہو جاتی ہے' لیکن اگر قتل کے ذریعہ سے غیر کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے گا تو ضرورت غیر کے قتل کی حلت پر اثر نہیں کرے گی' جیسا کہ اضطراری ضرورت کے اقسام کے تحت قسم نمبر ۴ میں مثالوں سے واضح کیا جا چکا ہے۔

حقوق العباد میں ضرورت کی وجہ سے اباحت آتی ہے یا نہیں؟

ضرورت عامہ کی وجہ سے حقوق العباد میں اباحت نہیں آتی بلکہ ضرورت خاصہ اور ضرورت شدیدہ کی وجہ سے حقوق العباد میں سے حقوق مالی میں اباحت آتی ہے مگر حقوق جانی میں اباحت نہیں آتی ہے' مثلاً اگر غیر کے مال کو ضائع کرنے یا ہلاک کرنے پر قتل یا قطع اعضاء کے ذریعہ مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ہلاک کر کے یا استعمال کر کے اپنی حفاظت کر لینا جائز ہے' اسی طریقہ سے شدت بھوک کی حالت میں غیر کا کھانا اور غیر کے مملوکہ شی کو استعمال کر لینا بھی جائز ہو جاتا ہے' یہ بات الگ ہے کہ اکراہ کی صورت میں مکرہ کے اوپر اس کا تاوان واجب ہوتا ہے اور بھوک کے مسئلہ میں صاحب ضرورت کو بعد میں اس کا عوض دینا پڑتا ہے' اور اس کے برخلاف حقوق جانی میں ضرورت کی وجہ سے اباحت نہیں آتی ہے' مثال کے طور پر اگر غیر کو قتل کرنے پر قتل کے ذریعہ مجبور کیا جائے گا تو اپنی جان بچانے کے لئے غیر کی جان مارنا جائز نہیں ہوگا' اس کی تفصیل بھی ماقبل میں اقسام ضرورت کے تحت آ چکی ہے۔

ضرورت بمعنی اضطرار کی مثالیں اور مواقع استعمال:

اب اضطراری ضرورت کے مواقع استعمال کو مثالوں سے واضح کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے' چنانچہ اس کے متعلق یہاں پر ہم

بطور نظیر چار مثالیں پیش کرتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے میتہ، دم مسفوح اور لحم خنزیر کو حرام فرمایا اور اس حکم کا ثبوت اور دلالت دونوں قطعی ہیں مگر ضرورت ، یعنی اضطرار کی وجہ سے بقدر ضرورت استعمال کی اجازت دی گئی اور حرمت اور معصیت کا حکم ساقط کردیا ہے، اسی کو قرآن کریم میں ان الفاظ سے ارشاد فرمایا ہے:

انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ(۴۳)

اور اللہ نے تم پر مردار جانور اور بہتا ہوا خون اور خنزیر کا گوشت اور اس جانور کو حرام کردیا ہے جو غیراللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے خمر کو حرام فرمایا ہے اور یہ حکم بھی انما الخمر-- قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت سے ثابت ہے، مگر اضطراری ضرورت میں حرمت کا حکم ساقط ہو جاتا ہے اور بقدر ضرورت استعمال کی اجازت ہے اسی کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فلو خاف الهلاک عطشا و عنده خمر له شربه قدر ما يدفع العطش(۴۴)

اگر وہ بھوک کی وجہ سے ہلاکت کا خوف محسوس کرتا ہے اور اس کے پاس شراب موجود ہے تو پیاس بجھانے کے بقدر شراب پینا اس کو جائز ہے۔

اسی طرح اگر کھانا کھاتے وقت گلے میں پھندا لگ جائے اور موت کا خطرہ ہے اور اپنے پاس پانی نہیں ہے بلکہ شراب ہے تو شراب کے ذریعہ سے لقمہ کو نیچے اتارلینا جائز ہے، اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و اساغه اللقمه بالخمر (۴۵) اور لقمہ شراب کے ذریعہ نیچے اتارنا جائز ہے۔

اعضاء انسانی اور دم انسانی کا حکم:

۳۔ دم مسفوح کی خرید و فروخت حرام ہے نص قرآنی قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے " حرمت علیکم المیتہ و الدم" (۴۶) و قوله تعالیٰ " الا ان یکون میتہ او دما مسفوحا" -- (۴۷)

لیکن اگر انسان کے خون چڑھائے بغیر کسی کی جان کی حفاظت خطرہ میں ہے اور بغیر خریدے خون مل بھی نہیں رہا ہے تو اضطراری ضرورت کی وجہ سے انسان کا خون خرید کر چڑھانے کی اجازت ہو جاتی ہے مگر فروخت کرنے والے کے لئے خون کا پیسہ حرام ہی ہوگا اس لئے کہ خون کا پیسہ حاصل کرنے کے لئے کوئی اضطراری ضرورت نہیں ہے مگر انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جو اعضاء لئے جائیں اور جس میں لگائے جائیں دونوں انسان احترام میں یکساں ہیں اور ایک کو دوسرے پر کوئی فوقیت نہیں ہے لہٰذا ایک جز لے کر دوسرے میں لگانا ہرگز جائز نہیں ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و الآدمی محترم بعد موته علی ما کان علیه فی حیاته لکما لایجوز التداوی بشئی من الآدمی الحی اکراما له فکذلک لا یجوز التداوی بعظم المیت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسر عظم المیت ککسر عظم الحی (۴۸)

اور آدمی مرنے کے بعد بھی اسی طرح محترم ہے جس طرح اپنی زندگی میں ہوتا ہے' لہٰذا جس طرح زندہ آدمی کے کسی عضو کو اس کے احترام کی وجہ سے علاج و معالجہ میں لانا جائز نہیں ہے اسی طرح مردہ کی ہڈی کو علاج دواء کے طور پر استعمال کرنا بھی ناجائز ہے' حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مردہ انسان کی ہڈی کو توڑنا زندہ انسان کی ہڈی توڑنے کی طرح ہے۔

یجوز استرقاق الحربی و بیعہ و شراءہ و ان اسلم بعد الاسترقاق الا ان یجاب بان المراد تکریم صورتہ و خلقتہ (۴۹)

اور سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حربی کو غلام بنانا اور اس کی خرید و فروخت کرنا جائز ہے' اگرچہ وہ بعد الاسترقاق اسلام قبول کرلیتا ہو' مگر اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مراد اس کی صورت اور خلقت کا ہی مکرم ہونا ہے۔

اور اشباہ و نظائر کی اس عبارت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حالت اضطرار میں بھی انسانی اعضاء کا استعمال ہرگز جائز نہیں' و لا یاکل المضطر طعام مضطر اخر و لا شیئا من بدنہ (۵۰) اور کوئی مضطر کسی دوسرے مضطر انسان کا کھانا نہیں کھاسکتا اور نہ اس کے بدن میں سے کسی عضو کا استعمال کر سکتا ہے۔

مردہ عورت کا پیٹ چیر کر بچہ نکالنا:

مسئلہ یہ ہے کہ جب حاملہ عورت کا انتقال ہو جائے اور پیٹ میں بچہ کے زندہ ہونے کا ظن غالب ہو تو ایسی صورت میں بچہ کی جان کی حفاظت کے لئے ماں کا پیٹ چیرنے کی اجازت ہے۔ حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و جواز شق بطن المیتہ لاخراج الولد اذا کانت ترجی حیاتہ و قد امر بہ ابوحنیفہ فعاش الولد (۵۱)

اور مردہ عورت کا پیٹ چاک کرنا بچہ نکالنے کے لئے جائز ہے جب کہ بچہ کے زندہ ہونے کی امید ہو اور حضرت امام ابو حنیفہ نے اس کا حکم فرمایا تھا پھر نکالا ہوا بچہ زندہ رہا ہے۔

نیز اسی طرح اگر حاکم یا ظالم کسی کو اس طرح مجبور کردے کہ فلاں کا ہاتھ کاٹ دو ورنہ تم کو قتل کردیا جائے گا تو ایسی صورت میں اس مجبور شخص کو اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا ہاتھ کاٹنے کی گنجائش ہو جاتی ہے البتہ دوسرے کی جان مارنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

قال لہ السلطان اقطع ید فلان و الا لاقتلنک وسعہ ان یقطع و علی الامر القصاص عندھما و لا روایہ عن ابی یوسف (۵۲)

کسی بادشاہ نے ایک آدمی سے کہا کہ فلاں شخص کا ہاتھ کاٹو ورنہ میں تم کو قتل کردوں گا تو ایسے شخص کے لئے اس کے ہاتھ کاٹنے کی اجازت ہوگی اور طرفین کے نزدیک آمر پر اس کا قصاص ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسف سے اس سلسلہ میں کوئی روایت نہیں ہے۔

اشکال:

اب اشکال یوں وارد ہوتا ہے کہ جب کسی کی جان بچانے کے لئے دوسرے کا پیٹ چیرنے اور ہاتھ کاٹنے کی اجازت ہو جاتی تو کسی کی جان بچانے کے لئے دوسرے کے اعضاء کاٹ کر لگانے کی اجازت کیوں نہیں ہوتی؟

اس کا جواب کہ کسی کی جان بچانے کے لئے دوسرے کے پیٹ چیرنے اور اعضاء کاٹنے کی تو اجازت ہے لیکن دوسرے کے اعضاء کے استعمال کی اجازت کہیں نہیں ہے۔ مذکورہ اشکال میں کاٹنے کی بات تو ہے مگر استعمال کی بات نہیں ہے اور ضرورت کی وجہ سے انسانی اعضاء کو کاٹنے کی تو اجازت ہے مگر اللہ تعالی نے انسان کو اس طرح محترم بنایا ہے کہ اس کا کوئی عضو استعمال کے دائرہ میں لانا جائز نہیں ہے اور اعضاء کو کاٹنے اور استعمال کرنے دونوں میں بہت زیادہ فرق ہے۔

دم انسانی:

انسانی خون اور انسانی اعضاء کے حکم میں فرق اس لئے ہے کہ اصول یہ ہے کہ انسان کے اندر دو قسم کے اجزاء ہیں (۱) وہ اجزاء جن پر انسان کی ساخت اور خلقت، صورت و شکل کا مدار ہے، ایسے اجزاء میں اضطراری ضرورت میں تصرف جائز نہیں ہے، اور اعضاء انہیں میں سے ہیں جن پر ساخت اور خلقت اور صورت و شکل کا مدار ہے۔ (۲) وہ اجزاء جن پر خلقت اور ساخت کا دارومدار نہیں ہے بلکہ وہ اجزاء عارضی اور اضافی ہیں ان میں کمی زیادتی کی وجہ سے ساخت میں کوئی فرق نہیں آتا ہے تو ایسے اجزاء میں اضطراری ضرورت میں تصرف کی گنجائش ہے اور خون ایسے ہی اجزاء عارضہ میں سے ہے اس لئے دونوں کے حکم میں بھی فرق ہے (۵۳)

۴۔ آیت ربا اور الاشباہ کی عبارت "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" کا مطلب:

احل اللہ البیع و حرم الربوا (۵۴) یہ آیت کریمہ قطعی الثبوت ہے اور اس کے ثبوت کی قطعیت میں کوئی شبہ نہیں ہے مگر اس کی دلالت سے متعلق غور کرنے کی ضرورت ہے اور اس آیت کے قطعی الدلالت ہونے اور نہ ہونے میں مفسرین اور اصولیین کے درمیان قدرے اختلاف ہے، چنانچہ مفسرین میں سے علامہ محی الدین ابن العربی نے اپنی تصنیف احکام القرآن اور امام فخرالدین رازی نے تفسیر کبیر اور امام علاء الدین علی ابن محمد خازن نے تفسیر خازن اور حضرت تھانوی نے احکام القرآن اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ نے تفسیر معارف القرآن میں اس آیت کے مجمل ہونے کا انکار فرمایا ہے، اور ان حضرات نے اس آیت کریمہ کو قطعی الثبوت قطعی الدلالت ثابت فرمایا ہے (۵۵)، امام محی الدین ابن العربی نے اپنی کتاب احکام القرآن میں اس کو ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ان من زعم ان هذه الآية مجملة فلم يفهم مقاطع الشريعة فان الله تعالى ارسل رسوله الى قوم هو منهم بلغتهم و انزل عليه كتابه تيسيرا منه بلسانه و لسانهم و الربوا فى اللغة الزيادة و المراد به فى الآية كل زيادة لا يقابلها عوض (٥٦)

یعنی جس نے یہ کہا کہ یہ آیت مجمل ہے اس نے شریعت کی تصریحات کو نہیں سمجھا کیونکہ اللہ تعالی نے اپنے رسول کو ایسی قوم کی

طرف بھیجا کہ وہ خود اسی قوم میں سے تھے ان ہی کی زبان میں بھیجا ان پر اپنی کتاب کو آسانی کے لئے ان ہی کی زبان میں نازل فرمایا اور لفظ ربا کے معنی ان کی زبان میں زیادتی کے ہیں اور مراد آیت میں وہ زیادتی ہے جس کے مقابلے میں مال نہیں بلکہ میعاد ہے۔"

اور صاحب تفسیر کبیر اور صاحب تفسیر خازن نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

ان تحریم الربوا قد ثبت بالنص و لا یجب ان یکون حکم جمیع التکالیف معلومۃ للخلق فوجب القطع بحرمۃ الربوا و ان کنا لا نعلم الوجہ فیہ(۵۷)

سود کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور تمام مسائل کے حکم کا جاننا انسان کے لئے ضروری نہیں' چنانچہ ربوا کی حرمت کے قطعی ہونے کا اعتقاد واجب و ضروری ہے اگرچہ ہمیں اس کی وجہ معلوم نہ ہوسکے۔

اگر ان لوگوں کی بات تسلیم کرلی جائے اور آیت کریمہ واقعتاً قطعی الدلالت ہے تو ربوا کی حرمت قطعی ہوگی اور ایسی صورت میں اضطراری ضرورت کے بغیر ربا کا کوئی جز ہرگز مباح نہیں ہوسکتا' اور اضطراری ضرورت کی مثل یہ ہے کہ کوئی شخص بھوکا پیاسا ہو اور اضطرار و مخمصہ کی حالت پیدا ہوگئی ہو اور کوئی شخص بغیر سود کے قرض نہیں دے رہا ہے تو ایسی صورت میں اپنی اور اپنے بال بچوں کی جان کی حفاظت کے لئے اتنی مقدار سودی قرض لینا جائز ہے جتنی سے اس کا اور اس کے بال بچوں کا پیٹ بھرجائے' مگر سودی قرض دینے والے کے لئے سود کا کوئی بھی جز مباح اور جائز نہیں ہوسکتا' ان کے حق میں حرام ہی رہے گا اور ایسی صورت میں اشباہ و نظائر کا جزئیہ "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" کے اندر محتاج بمعنی مضطر کے ہوگا اور مضطر کے لئے بقدر ضرورت ربا جائز ہے' اور مضطر اور اضطراری ضرورت کی تفصیل ماقبل میں اضطراری ضرورت کی بحث کے تحت گزر چکی ہے' اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر جس اہمیت کے ساتھ حرمت ربا کو بیان فرمایا ہے اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ربا اور سود قطعی طور پر حرام ہو اگرچہ اس حرمت کی حکمت اور سبب ہم کو سمجھ میں نہ آتا ہو۔(۵۸)

لہذا ربا کو قطعی حرام ہی کہنا ہوگا' اور جو لوگ اشباہ و نظائر کے مذکورہ جزئیہ کے ذریعہ استدلال کرکے بینک سے سودی قرض لینے کی اجازت دیتے ہیں اور یہ کہہ دیتے ہیں کہ ضرورت کی وجہ سے سودی معاملہ مباح ہوجاتا ہے یہ بہت بڑی ناقابل تلافی غلطی ہے' یہ نہ تو "الضرورات تبیح المحظورات" کے اصول سے جواز کے دائرہ میں آسکتا ہے اس لئے کہ اس اصول میں ضرورت سے اضطرار مراد ہے جس کی تفصیل ضرورت کی بحث کے تحت گذر چکی ہے اور نہ ہی الاشباہ کا جزئیہ یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ کے تحت داخل ہوکر جائز ہوسکتا ہے۔

اور حضرات اصولیین میں سے فخرالاسلام بزدوی شمس الائمہ سرخسی' صاحب نورالانوار' صاحب تفسیر کبیر وغیرہ نے آیت ربا کو مجمل ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے' لیکن یہ آیت کریمہ اگرچہ بعض وجوہ سے مجمل ہے جیسا کہ اصولیین اپنی اپنی کتابوں میں اس کی صراحت کرتے ہیں مگر اس آیت کریمہ کے مضمون کی تائید میں اور بھی بہت سی آیتیں سود کی لعنت و حرمت سے متعلق نازل ہوچکی ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں" یمحق اللہ الربوا و یربی الصدقات" (۵۹) دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ اگر تم ربا کے معاملے کو ترک

نہیں کرتے ہو تو اللہ اور اللہ کے رسول کے ساتھ جنگ کا اعلان کردو' چنانچہ فرماتے ہیں'' " فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ و رسولہ' '۔ (۶۰) اور تیسری جگہ فرمایا جو لوگ سود کھاتے ہیں اور سودی کاروبار کرتے ہیں ان کو اللہ تعالی قیامت کے دن ان لوگوں کی طرح اٹھائیں گے جن کو شیطان نے خبطی بنا رکھا ہے فرماتے ہیں " الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس' ' (۶۱) اور چوتھی جگہ ایمان والوں کو مخاطب کرکے فرمایا " یاایھا الذین امنوا لا تاکلوا الربوا اضعافا مضاعفہ' ' (۶۲) ان تمام آیات قرآنیہ سے نفس ربا کی حرمت کا قطعی ہونا ثابت ہوجاتا ہے اور بے شمار احادیث شریفہ میں بھی سود کی لعنت آئی ہے' ایک حدیث میں ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سود لینے والے دینے والے' اس کے شاہد بننے والے' اس کا معاہدہ لکھنے والے' سب پر لعنت فرمائی ہے:

عن جابر قال لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل الربوا و موکلہ و کاتبہ و شاھدیہ قال ھم سواء(۶۳)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے' کھلانے والے' اس کا معاہدہ لکھنے والے' اس پر گواہ بننے والے پر لعنت فرمائی ہے اور فرمایا کہ سارے لوگ ایک حکم میں ہیں۔

اور دوسری حدیث شریف میں فرمایا کہ سود کھانا اور سودی معاملہ کرنا گناہ عظیم ہے اور فرمایا کہ ایک درہم کے بقدر سود کھانا چھتیس مرتبہ زنا کرنے سے بھی زیادہ بدتر ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم درھم ربوا یاکلہ الرجل و ھو یعلم اشد من ستہ و ثلاثین زنیۃ(۶۴)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سود کی حرمت کو جانتے ہوئے اس کے ایک درھم کو کھانے والا چھتیس مرتبہ زنا کرنے سے بدتر ہے۔

اب ان تمام نصوص قرآنیہ اور نصوص حدیثیہ کے ذریعہ سے سود کی حرمت کا قطعی ہونا واضح ہے' لہذا آیت ربوا اگرچہ مجمل ہے مگر ان تمام تائیدات کی وجہ سے اس کی حرمت میں پوری طرح قطعیت آگئی ہے' نیز احکام القرآن تھانوی میں آیت ربوا پر کافی طویل بحث کرنے کے بعد آیت ربوا کو مجمل بتلانے والوں کے قول کو باطل قرار دیا ہے۔

و بذلک کلہ ظھر بطلان قول القائل بان اٰیۃ الربوا مجملہ (۶۵)

ان تمام باتوں سے آیت ربا کو مجمل کہنے والے کے قول کا بطلان روز روشن کی طرح ظاہر ہوگیا۔

اس لئے اضطراری ضرورت اور حالت مخمصہ کے بغیر سود کا کوئی جز مباح نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اضطراری ضرورت کے بغیر سودی کاروبار جائز ہو سکتا ہے لہذا تجارت' ایکسپورٹ' امپورٹ' فیکٹری' کمپنی فرم وغیرہ ضرورت کے لئے سود پر قرض لینا اور دینا ہرگز جائز نہیں ہوگا۔

حدیث "اشد الناس عذابا المصورون" سے حرمت کا اشکال:

یہاں سوال یہ پیدا ہوگا کہ آیت ربا کے مجمل ہونے کے باوجود اس کے بارے میں تو آپ دوسری آیت قرآنیہ اور احادیث شریفہ کی تائید کی وجہ سے یہ کہہ دیتے ہیں کہ آیت ربا اگرچہ فی نفسہ مجمل ہے مگر دوسری آیات اور احادیث کی وجہ سے ربا کی حرمت مجمل نہیں رہتی بلکہ قطعی ہو جاتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حدیث تصویر کی تائید بھی تو بے شمار احادیث شریفہ سے ہوتی ہے لہٰذا تصویر کشی کی حرمت بھی تو دوسری احادیث شریفہ کی تائید کی وجہ سے قطعی ہونی چاہئے؟ آپ بجائے قطعیت کے ظنیت کیوں تسلیم کرتے ہیں؟

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت ربا کے قطعی الثبوت ہونے میں کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ قرآن کریم سے ثابت ہے مگر حدیث تصویر کے متواتر ہو کر قطعی الثبوت ہونے میں علماء کا اتفاق نہیں بلکہ اس کے قطعی الثبوت ہونے میں تردد ہے اور آیت ربا کی دلالت میں جو اجمال تھا وہ دوسرے قطعی الثبوت دلائل یعنی دوسری آیتوں اور احادیث شریفہ کی وجہ سے ختم ہو گیا اس لئے ربا کی حرمت قطعی ہو جاتی ہے اور اس کے برخلاف حدیث تصویر کو اگرچہ متواتر مان کر قطعی الثبوت کہہ دیا جائے مگر اس کی دلالت اور مفہوم میں دو احتمال ہیں۔

۱۔ مجسمہ:

تصویر سے مراد وہ تصویر ہے جو ہاتھ یا اوزار سے بنائی جاتی ہے جیسا کہ لکڑی، دھات، مٹی وغیرہ کا مجسمہ جو مراد آباد وغیرہ میں بنایا جاتا ہے، حدیث تصویر کے دائرہ میں ایسی تصویر اور مجسمہ کے داخل ہونے میں دلالت قطعی ہوگی، لہٰذا مجسمہ بنانے کی حرمت بھی قطعی ہو جائے گی۔

۲۔ کیمرہ کی تصویر:

حدیث تصویر سے ایسی تصویر مراد ہونے کا علماء عرب انکار کرتے ہیں جو کیمرے سے کھینچ کر لی جاتی ہے، لہٰذا کیمرے کی تصویر میں حدیث شریف کا مفہوم اور دلالت قطعی نہ ہوگی بلکہ ظنی ہوگی۔ اس لئے کیمرے کی تصویر کی حرمت بھی قطعی نہ ہوگی بلکہ ظنی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا کیمرے کی تصویر کی حرمت کراہت تحریمی کے دائرہ میں داخل ہو جائے گی اس لئے ضرورت، حقیقی حاجت کی وجہ سے کیمرے کی تصویر کھینچوانا مباح ہو جائے گا، لہٰذا کیمرے کی تصویر شناختی کارڈ کے لئے کھینچوانا جائز ہو جائے گا۔

تجارت، فرم، کمپنی کے لئے سودی قرض:

فرم، کمپنی، فیکٹری، ایکسپورٹ، امپورٹ، تجارت وغیرہ کو فروغ دینے کے لئے سودی قرض لینا جائز نہیں ہے کیونکہ سودی قرض ایسے شخص کو لینے کی اجازت ہوتی ہے جو بھوک کے مارے ہلاکت کے خطرہ میں پڑ چکا ہے اور وہ بھی سد رمق اور جان بچانے کے بقدر لینے کی اجازت ہے اس سے زیادہ نہیں، اور مذکورہ کاروبار کے لئے سودی قرض لینے میں اپنے یا اپنے بال بچوں کی ہلاکت کا کوئی خطرہ نہیں ہے اس لئے ان کاروبار کے لئے پیسوں کی جو ضرورت ہوتی ہے وہ سب ضرورت بمعنی منفعت کے دائرہ میں داخل ہے اور ایسی ضرورت کے لئے امر حرام اور امر مکروہ اختیار کرنے کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے، اور الاشباہ والنظائر کی عبارت "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" میں محتاج کے معنی مضطر کے ہیں اور ایسا کثرت کے ساتھ ہوتا ہے کہ لفظ حاجت کبھی اضطرار کے معنی میں اور لفظ ضرورت کبھی حاجت کے معنی میں استعمال ہوتا رہتا ہے۔ صاحب اعلاء السنن نے ابن نجیم کی اس عبارت کا یہی مطلب بیان کیا ہے کہ محتاج بمعنی مضطر کے ہے۔

یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح و نحو ذلک (الی قولہ) معناہ عندی ان من اضطر و لا یجد ما یحی بہ نفسہ من حلال او حرام کالمیتہ او ما یحصل من المال بلا ربا یجوز لہ الاستقراض بالربح لیستبقی بہ نفسہ و الا فلا۔ (۶۶)

اور یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح کا مطلب میرے نزدیک یہ ہے کہ جو شخص مضطر ہو جائے اور اشیاء محرمہ جیسے مردار یا مباح میں سے کوئی چیز بقاء نفس کے لئے موجود نہ ہو نیز لوگوں کے سامنے دست درازی کرکے حصول مال میسر نہ ہو سکے تو ایسی صورت میں زندگی بحال رکھنے کے لئے سودی قرض لینے کی اجازت ہوگی ورنہ نہیں۔

سودی قرض سے گاڑی خریدنا:

اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر سواری کی اشیاء کو انسان کے لئے شان و شوکت اور زینت کی چیز بتلایا ہے، جیسا کہ آیت کریمہ " و الخیل و البغال و الحمیر لترکبوھا و زینۃ " (سورہ نحل۔ ۸) سے واضح ہوتا ہے، اس آیت کریمہ سے واضح ہو چکا ہے کہ عام حالات میں سواری کے اسباب کو خریدنا نہ اضطراری ضرورت میں داخل ہے اور نہ ہی ضرورت بمعنی حاجت کے دائرے میں آسکتا ہے، بلکہ ضرورت بمعنی منفعت یعنی ترقیاتی زندگی یا ضرورت بمعنی زینت کے دائرے میں داخل ہو سکتا ہے، اور اس قسم کی ضروریات کے لئے سودی قرض کی حرمت اور لعنت کو اختیار کرنا ہرگز جائز نہیں ہوگا، نیز اگر یہ امور ضرورت بمعنی حاجت کے دائرے میں داخل سمجھے جائیں تب بھی جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ حاجت کے درجے کی ضرورت کے لئے قطعی حرام چیز مباح نہیں ہوتی ہے چاہے سواری کی چیز کار، اسکوٹر، ٹرک اور بس وغیرہ کی شکل میں ہو یا کاشت کار کے ٹریکٹر کی شکل میں، ان میں سے کسی بھی امر کے لئے جائز نہیں ہے۔ اس طرح کاشتکار کے لئے سود پر کھاد خریدنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عام مارکیٹ سے خریدا جا سکتا ہے، محض مہنگا ہونے کی وجہ سے سودی معاملہ کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، نیز اگر کاشت کار کے پاس کھاد کے لئے پیسہ نہیں ہے تو بیع سلم کا معاملہ کرکے رقم حاصل کر سکتا

ہے' اور بعض لوگ یہ اشکال کرتے ہیں کہ سواری کی گاڑی کا خریدنا ایک اہم ضرورت کے دائرے میں داخل ہے ورنہ بار بار سفر کرنے کے لئے کس کے دروازے پر جاکر گاڑی کی خوشامد کرے گا' تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ گاڑی خریدنے کی ہمت کرتے ہیں تو ان کے پاس گاڑی کا کرایہ ادا کرنے کے لئے اور ٹکٹ خریدنے کے لئے پیسوں کی کوئی کمی نہیں ہوتی ہے بلکہ ضرورت مند تو وہ لوگ ہیں کہ جن کے پاس سفر خرچ بھی نہیں ہوتا ہے' اس لئے سودی معاملہ سے محفوظ رہ کر اگر گاڑی خریدی جاسکتی ہے تو خریدے ورنہ کرایہ کا سفر کرتا رہے' سودی معاملہ سے محفوظ رہ کر گاڑی کی خریداری کی متبادل دو شکلیں ہم نے ایضاح النوادر جلد ا صفحہ ۱۰۸ میں نقل کردی ہیں۔ وہاں کی مراجعت مفید ثابت ہو سکتی ہے۔

حاجت کی حقیقت:

لغت میں حاجت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا امر کہ جس کے بغیر انسانی زندگی سخت دشواری سے گذرتی ہو' صاحب لغۃ الفقہاء نے حاجت کی حقیقت ان الفاظ سے نقل فرمائی ہے:

الحاجہ ما تکون حیاۃ الانسان دونھا عسرۃ شدیدۃ (۶۷)

حاجت وہ ہے کہ جس کے بغیر انسان کی زندگی سخت تنگی کے ساتھ گذر سکتی ہو۔

اور صاحب قواعد الفقہ نے حاجت کا مطلب اس طرح بیان کیا ہے کہ وہ امر جس کا انسان محتاج ہوتا ہے مگر اس کے بغیر بھی بقاء انسانی ممکن ہو سکتی ہے:

الحاجہ ما یفتقر الانسان الیہ مع انہ یبقی بدونہ (۶۸)

حاجت وہ ہے جس کا انسان سخت محتاج ہوتا ہے تاہم انسان کی بقاء اس کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔

صاحب المنجد نے حاجت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

الحاجہ ما یحتاج الیہ السوال (۶۹)

حاجت وہ ہے جس کی وجہ سے انسان دست سوال کا محتاج ہو جاتا ہے۔

حاجت کی اصطلاحی تعریف:

شریعت کی اصطلاح میں حاجت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اشیاء ممنوعہ جن کی ضرورت پیش آتی ہے ان کے اختیار نہ کرنے سے جان یا اعضاء کے تلف ہو جانے کا خطرہ تو نہیں ہے البتہ ان اشیاء کے اختیار نہ کرنے کی وجہ سے مشقت اور پریشانی میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہے' مثال کے طور پر اگر شوہر اپنی بیوی کا نفقہ ادا نہیں کرتا ہے تو دوسروں کے سامنے دست سوال دراز کرنے کی مشقت پیش آسکتی ہے' اور اسی طرح جنگی اثاثہ نہ ہونے میں دشمن کے مقابلہ میں دشواری پیش آسکتی ہے' اسی طرح سردی اور گرمی کے کپڑے نہ ہونے

کی وجہ سے مشقت میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہے' اسی طرح اگر کوئی شخص شدت بھوک میں مبتلا ہے مگر ہلاکت کا خطرہ نہیں ہے تو اس قسم کے حالات میں اشیاء محرمہ اور امور محرمہ کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے البتہ اس قسم کی مشقت کو دفع کرنے کے لئے اشیاء مکروہہ کے استعمال کی گنجائش ہو جاتی ہے' اس کو صاحب قواعد الفقہ نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

الحاجة هي ما يدفع الهلاك عن الانسان تحقيقا كالنفقة و الدور السكنى وآلات الحرب والثياب المحتاج اليها لدفع الحر و البرد او تقديرا كالدين فان المديون محتاج الى قضائه بما في يده من النصاب دفعا عن نفسه الحبس الذي هو كالهلاك۔ (٧٠)

حاجت نام ہے ایسی چیز کا جس کے ذریعہ سے انسان یا تو حقیقتاً ہلاکت سے بچ جائے' جیسے نفقہ (ضروری خرچ) اور رہائش کے گھر اور سامان جنگ اور گرمی اور سردی سے بچاؤ کے لئے ضروری کپڑے' یا حکماً (ہلاکت سے بچ جائے) جیسے قرضہ' اس لئے کہ مقروض اپنے پاس موجود نصاب کے ذریعہ اس قرضہ کو ادا کرنے کا محتاج ہے اپنے اوپر آنے والی اس گرفتاری کو دور کرنے کے لئے جو ہلاکت کے قائم مقام ہے۔

اور علامہ سید احمد حموی نے غمز عیون البصائر میں ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

الحاجة كالجائع لولم يجد ما يأكل لم يهلك غير انه يكون في جهد و مشقة و هذا لا يبيح الحرام (٧١)

حاجت' جیسے بھوکا آدمی کہ اگر وہ کھانے کے لئے کوئی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہوگا مگر پریشانی اور مشقت میں پڑ جائے گا' اور یہ حرام کو مباح نہیں کرتی۔

اور فتاوی عالمگیری اور درمختار وغیرہ میں حاجت سے متعلق حکم کو ایک جزئیہ کے تحت اس طرح بیان فرمایا ہے کہ اگر قید اور گرفتار کرنے یا مارنے کے ذریعہ سے کلمہ کفر اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر مجبور کیا جائے تو کلمہ کفریہ اور سب نبیؐ کی اجازت نہیں ہے' چاہے قید و گرفتاری' مار پیٹ سے دوچار ہونا پڑے اس لئے کہ حاجت کے درجے کی مشقت کی وجہ سے ایسے امر حرام کو اختیار کرنا جائز نہیں ہے جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے' اور کلمہ کفر اور سب رسولؐ کی حرمت نصوص قطعیہ سے ثابت ہے۔

و ان اكره على الكفر و السب بقيد او حبس او ضرب لم يكن ذلك اكراها (٧٢) **و لم يرخص بغيرهما اي بغير القطع و القتل۔** (٧٣)

اور اگر کلمہ کفر یا گالی پر قید یا گرفتاری یا پٹائی کے ذریعہ مجبور کیا گیا تو یہ اکراہ نہیں کہلائے گا اور ان دونوں یعنی قطع اعضاء اور قتل کے بغیر اس کو اجازت نہیں دی جائے گی۔

ضرورت اور حاجت کا فرق:

ماقبل میں ضرورت کے جو پانچ مراتب اور اقسام بیان کئے گئے تھے ان میں سے صرف ضرورت ۔بمعنی اضطرار اور ضرورت ۔بمعنی حاجت سے متعلق بحث کرکے ہمیں حکم شرعی تلاش کرنا ہے' اس لئے کہ یہی دو قسمیں ایسی ضرورت ہیں جن کی وجہ سے امر حرام اور امر ممنوع کے اختیار کرلینے کی اجازت ہو جاتی ہے' اور اس وقت ہمارے سامنے معرکۃ الآرا مسئلہ یہی ہے کہ قطعی حرام شی کو مباح قرار دینے کے لئے علت اور سبب کے مقام میں حضرات فقہاء جس طرح لفظ ضرورت کو استعمال کرتے ہیں اور عندالضرورۃ یا للضرورۃ جیسے الفاظ استعمال فرماتے ہیں' اسی طرح جو امر مکروہ تحریمی ہوتا ہے یا اس کی حرمت میں اختلاف ہوتا ہے اس کی اباحت کے مقام میں بھی لفظ ضرورت سے علت اباحت بیان فرماتے ہیں اس لئے یہ مقام نہایت اہمیت کا حامل ہے' ظاہر بات ہے کہ دونوں ضرورتیں یکساں نہیں ہوسکتیں بلکہ اول الذکر ضرورت ۔بمعنی اضطرار اور موخر الذکر ضرورت ۔بمعنی حاجت ہی ہوسکتی ہے' اس لئے ضرورت کی ان دونوں قسموں کے درمیان جو فرق ہے اس کو نصوص شرعیہ اور مثالوں سے خوب اچھی طرح واضح کرنے کی ضرورت ہے' اور ہم ان دونوں کے فرق کو واضح کرنے کے لئے سب سے پہلے نصوص شرعیہ کے اقسام اربعہ سے متعلق اس عبارت کو نقل کریں گے جس کو اس رسالہ کے شروع میں اقسام نصوص کے تحت نقل کیا جاچکا ہے۔ اس کے بعد مزید چھ اصولوں سے فرق کو ثابت کریں گے' پھر الگ الگ مثالوں کے ذریعہ ہر ایک کو واضح کریں گے' عبارت حسب ذیل ہے:

ان الادلہ السمعیہ اربعۃ الاول قطعی الثبوت والدلالۃ کنصوص القران المفسرۃ او المحکمۃ و السنۃ المتواترۃ التی مفھومھا قطعی' الثانی قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ کالآیات المؤولۃ' الثالث عکسہ کالخبار الاحاد التی مفھومھا قطعی' الرابع ظنیھما کالخبار الاحاد التی مفھومھا ظنی فبالاول یثبت الافتراض و التحریم و بالثانی والثالث الایجاب وکراھۃ التحریم وبالرابع تثبت الـ ۔الاستحباب (۴۷)

ادلہ سمـ چار ہیں: (۱) قطعی الثبوت قطعی الدلالت' جیسا کہ قرآن کریم کے نصوص مفسرہ اور نصوص محکمہ اور وہ احادیث متواترہ جن کا مفہوم قطعی ہو' (۲) قطعی الثبوت ظنی الدلالت' جیسا کہ وہ آیات قرآنیہ جن میں تاویل کی گنجائش ہوتی ہے' (۳) اس کے برعکس وہ اخبار آحاد جن کی دلالت قطعی ہونے کی وجہ سے تاویل کی گنجائش نہ ہو' (۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالت' جیسا کہ وہ اخبار آحاد جن کا مفہوم ظنی ہونے کی وجہ سے تاویل کی گنجائش رکھتا ہو' اول سے فرضیت اور حرمت ثابت ہوتی ہے' ثانی اور ثالث سے وجوب اور کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے' اور رابع سے سنت یا مستحب ثابت ہوتا ہے۔

اب اس عبارت پر غور کیجئے تو نصوص شرعیہ چار قسموں پر نظر آئیں گی (۱) قطعی الثبوت قطعی الدلالت (۲) قطعی الثبوت ظنی الدلالت (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلالت (۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالت' ان چاروں میں سے قسم اول وہ ہے جس کا ثبوت قرآن پاک یا حدیث متواتر سے ہوتا ہے اور اس میں تاویل کی گنجائش بھی نہیں ہوتی' اور قسم ثانی وہ ہے جس کا ثبوت قرآن کریم سے ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کی بھی گنجائش ہوتی ہے' اور قسم ثالث وہ ہے جس کا ثبوت حدیث مشہور یا خبر واحد سے ہوتا ہے اور اس میں تاویل کی

گنجائش نہیں ہوتی' قسم رابع وہ ہے جس کا ثبوت خبر واحد سے ہوتا ہے اور اس میں تاویل کی بھی گنجائش ہوتی ہے' اور قسم اول سے فرض یا حرام کا ثبوت ہوتا ہے' اسی کو "**فبالاول یثبت الافتراض و التحریم**" کے الفاظ سے بیان فرمایا ہے۔ قسم ثانی اور قسم ثالث سے واجب یا کراہت تحریمی کا ثبوت ہوتا ہے اسی کو "**و بالثانی و الثالث الایجاب و کراھۃ التحریم**" سے ذکر فرمایا ہے۔ قسم رابع سے سنت اور مستحب یا کراہت تنزیہی اور خلاف اولی کا ثبوت ہوتا ہے' اسی کو "**و بالرابع تثبت السنیۃ و الاستحباب**" سے ذکر فرمایا ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ حرام کے ثبوت کے لئے ایسی آیت قرآنی یا خبر متواتر کا ہونا لازم ہے جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو' لہذا جو حکم قرآن کریم سے ثابت ہو مگر آیت قرآنی میں تاویل کی گنجائش بھی ہو یا حدیث غیر متواتر سے ثابت ہے تو اس سے حرام کا ثبوت نہیں ہو سکتا بلکہ مکروہ تحریمی ہی کا ثبوت ہو سکتا ہے۔ بالفرض اگر کوئی مجتہد اس کو حرام کہہ بھی دے گا تو دوسرا مجتہد اس کے حرام ہونے کا انکار بھی کردے گا' اور جس کی حرمت میں اختلاف ہوتا ہے اس کے اوپر قطعی حرام ہونے کا حکم نہیں لگ سکتا۔

ضرورت و حاجت میں فرق کے لئے اصول ستہ:

ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق کو واضح کرنے کے لئے چھ اصولوں کا سمجھنا لازم ہے:

اصول (۱) تحریمی سے کراہت تحریمی مراد:

حضرت امام ابو حنیفہ اور امام محمد بن حسن شیبانی کے نزدیک لفظ تحریم ہمیشہ اپنے معنی حقیقی (حرمت قطعیہ) کے لئے مستعمل نہیں ہوتا بلکہ معنی مجازی یعنی مکروہ تحریمی کے لئے بھی کثرت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے' اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

صحۃ اطلاق التحریم علی قول کل من الامام و محمد علی التجوز لاالحقیقۃ۔ (۵ ۷)

حضرت امام ابو حنیفہ اور امام محمد دونوں میں سے ہر ایک کے قول میں لفظ تحریم کا اطلاق معنی مجازی (کراہت تحریمی) پر محمول ہوتا ہے معنی حقیقی پر محمول نہیں ہوتا۔

اصول (۲) دلیل ظنی کا حکم:

اگر کسی امر کی ممانعت دلیل قطعی یعنی آیت مفسرہ اور آیت محکمہ یا خبر متواتر سے ہوتی ہے تو اس سے حرمت قطعی مراد ہوتی ہے اور جب کسی امر کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت نہ ہو بلکہ دلیل ظنی یعنی آیت غیر مفسرہ اور غیر محکمہ یا حدیث سے ثابت ہوتی ہے تو اس سے مراد حرام نہیں ہوتا ہے بلکہ کراہت تحریمی مراد ہوتی ہے' اگر چہ اس کو حضرات فقہاء نے لفظ حرام یا تحریم سے ہی تعبیر کیوں نہ فرمایا ہو' لہذا جس کی ممانعت دلیل ظنی سے ثابت ہو اور فقہ کی کتابوں میں حرمت یا حرام یا تحریم کے الفاظ سے حکم بیان کیا گیا ہو تو اس میں

محض لفظ حرام اور تحریم کو دیکھ کر حرمت قطعی کا فیصلہ کرلینا مناسب نہیں ہے بلکہ حرمت کی ایک قسم مکروہ تحریمی بھی تو ہے جو حقیقت میں حرام نہیں ہے بلکہ حرام سے قریب کا ایک حکم ہے' اسی کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

المنع عن الفعل بدلیل قطعی حرام و بظنی مکروہ تحریماً (٧٦)

کسی فعل کی ممانعت جب دلیل قطعی سے ہوتی ہے تو اس سے حرام مراد ہوتا ہے اور جب دلیل ظنی سے ہوتی ہے تو اس سے مکروہ تحریمی مراد ہوتی ہے۔

لہذا خبر واحد یا خبر مشہور سے جب کسی امر کی ممانعت وارد ہو جائے تو اس سے ہرگز حرام مراد نہیں ہوتا بلکہ مکروہ تحریمی ہی مراد ہوتا ہے۔

اصول (۳) مکروہ کے لئے لفظ حرام کا استعمال:

کبھی مکروہ تحریمی کو حرام کی طرف نسبت کرتے ہوئے لفظ حرام سے تعبیر کر دیا جاتا ہے اور اسی طرح واجب کو کبھی فرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے لفظ فرض سے تعبیر کر دیتے ہیں' اور مکروہ تحریمی حرام عملی ہوتا ہے اعتقادی نہیں ہوتا' اور واجب فرض عملی ہوتا ہے اعتقادی نہیں ہوتا' اس لئے مکروہ تحریمی کو کبھی حرام سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی مکروہ سے' اسی طرح واجب کو کبھی فرض سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی واجب سے' اس لئے اکثر و بیشتر مکروہ تحریمی کو لفظ حرام اور واجب کو لفظ فرض سے بھی تعبیر کرتے ہیں' اسی کو فقہاء ان الفاظ سے واضح کرتے ہیں:

فالمکروہ تحریما نسبته الی الحرام کنسبة الواجب الی الفرض فیثبت بما یثبت به الواجب یعنی بظنی الثبوت و یاثم بارتکابه کما یاثم بترک الواجب۔ (٧٧)

مکروہ تحریمی کی حرام کی طرف نسبت ایسی ہے جیسے واجب کی نسبت فرض کی طرف ہوتی ہے' لہذا مکروہ تحریمی کا ثبوت اسی سے ہوگا جس سے واجب کا ثبوت ہوتا ہے یعنی ظنی الثبوت دلیل سے' اور مکروہ تحریمی کے ارتکاب سے ایسا گناہ ہوگا جیسا کہ ترک واجب کی وجہ سے ہوتا ہے۔

نیز واجب کے لئے فرض کا لفظ اور فرض کے لئے واجب کا لفظ کتب فقہ میں کثرت کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے' امام زیلعی نے "تبیین الحقائق" میں اس کو اس طرح نقل فرماتے ہیں:

لان الواجب فرض فی حق العمل دون الاعتقاد (٧٨)

اس لئے کہ واجب عمل کے حق میں فرض ہے اعتقاد کے لئے نہیں۔

اور علامہ ابن عابدین شامی نے ردالمحتار میں ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ان استعمال الفرض فیما ثبت بظنی والواجب فیما ثبت بقطعی شائع مستفیض فلفظ الواجب یقع علی ما هو فرض علما

و عملا کصلوۃ الفجر و علی ظنی ھو فی قوۃ الفرض فی العمل کالوتر۔ (۷۹)

بیشک لفظ فرض کا استعمال ظنی الثبوت میں اور واجب کا استعمال قطعی الثبوت میں شائع ذائع ہے' لہذا لفظ واجب کبھی فرض عملی و اعتقادی پر ہوتا ہے جیسا کہ صلوۃ فجر' اور دلیل ظنی میں واجب کا استعمال فرض کی جگہ میں صرف عملی کے حق میں ہے جیسا کہ صلوۃ وتر۔

اصول (۴) کراہت تحریمی کے لئے لفظ کراہت کا استعمال:

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کراہت تحریمی کے لئے صرف لفظ کراہت بول دیتے ہیں' امام شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط سرخسی میں اکل خیل کی ممانعت کے تحت بحث کرتے ہوئے حضرت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا ایک مکالمہ نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے دریافت فرمایا کہ جب آپ کسی حکم کو لفظ کراہت سے تعبیر فرماتے ہیں تو اس سے آپ کی مراد کیا ہوتی ہے تو حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ میری مراد تحریم ہوتی ہے یعنی مکروہ تحریمی مراد ہوتی ہے' اس کو امام شمس الائمہ سرخسی نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ان ابا یوسف قال لابی حنیفہ اذا قلت فی شیئی اکرھہ فما رایک فیہ قال التحریم الخ۔ (۸۰)

حضرت امام ابو یوسف نے حضرت امام ابو حنیفہ سے دریافت فرمایا کہ جب آپ کسی شئی کے بارے میں یہ کہدیتے ہیں کہ میں مکروہ سمجھتا ہوں تو اس سے آپ کی کیا مراد ہوتی ہے تو امام صاحب نے فرمایا کہ میری مراد کراہت تحریمی ہوتی ہے۔

اصول (۵) اخف المفسدتین:

جب دو حکم نص قطعی سے ثابت ہو جائیں تو دونوں کی فرضیت مسلم ہے اور دونوں میں سے کسی کو بھی ترک کردینا امر مقید ہے' اور اصول یہ ہے کہ جب اس طرح دو امر مفسد جمع ہو جائیں تو غلبہ مصلحت کی رعایت میں اخف مفسدہ کو برداشت کرکے اشد مفسدہ کو ترک کردینے کا حکم ہے' اسی کو علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما۔ (۸۱)

جب دو امر مفسد کا آپس میں تعارض ہو جائے تو ایسی صورت میں ان دونوں میں سے اخف مفسد کا ارتکاب کرکے اعظم ضرر مفسد کے ترک کرنے میں رعایت کی جائے گی۔

اور علامہ ابن نجیم نے دوسری جگہ اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

لو کان احدھما اعظم ضررا من الاخر فان الاشد یزال بالاخف (۸۲)

اگر دو امر مفسد میں سے ایک کا ضرر دوسرے سے زائد بڑھا ہوا ہو تو اخف ضرر کو برداشت کرکے اشد ضرر کو ختم کردیا جاتا ہے۔

اور اس اصول کے تحت حضرات فقہاء نے بیشمار جزئیات کا استخراج فرمایا ہے' اس کے متعلق دو جزئیہ بطور نظیر ہم یہاں پر پیش

کر رہے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر جھوٹ سے دور رہنے کا حکم فرمایا ہے جیسا کہ سورہ حج کی اس آیت کریمہ سے واضح ہوتا ہے:

"واجتنبوا قول الزور"(۸۳) جھوٹی باتوں سے بچتے رہو۔

اس آیت کریمہ سے جھوٹ کا قطعی حرام ہونا واضح ہوگیا لہٰذا جھوٹ بولنا بہت بڑا مفسدہ ہوگا' اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر قطعی طور پر اس حکم کی بھی تاکید فرمائی ہے کہ جب مسلمانوں کے دو فریق میں لڑائی جھگڑا اور فتنہ کا اندیشہ ہو تو ان کے درمیان صلح کرادیا کریں' اس کو اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما۔ (۸۴)

اور اگر دو فریق مسلمانوں کے آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں ملاپ کرادو۔

دوسری آیت میں ارشاد فرمایا:

انما المومنون اخوة فاصلحوا بین اخویکم (۸۵)

مسلمان تو سب بھائی ہیں اس لئے اپنے دو بھائیوں میں اصلاح کردیا کرو۔

تیسری جگہ ارشاد فرمایا:

فاتقوا اللہ و اصلحوا ذات بینکم (۸۶)

اللہ سے ڈرو اور اپنے باہمی تعلقات کی اصلاح کرو۔

ان تینوں آیات کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے دو فریق کے درمیان صلح کرنے کا حکم فرمایا ہے' اور آیت زور میں جھوٹ سے دور رہنے کا حکم فرمایا ہے' لہٰذا جھوٹ بولنا بھی مفسدہ ہوگا اور دونوں فریق کے درمیان صلح کرنے کی قدرت ہوتے ہوئے صلح نہ کرنا بھی مفسدہ ہے لیکن صلح نہ کرنے کا مفسدہ جھوٹ کے مفسدہ سے بڑھا ہوا ہے اس لئے دو فریق کے درمیان صلح کی مصلحت کی رعایت کے پیش نظر اگر جھوٹ کی ضرورت پیش آجائے تو جھوٹ بولنا جائز ہوجائے گا۔

اسی کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

الکذب مفسدة محرمة و هی متی تضمن جلب مصلحة تربو علیه جاز کالکذب للاصلاح بین الناس و علی الزوجة لاصلاحها و هذا النوع راجع الی ارتکاب اخف المفسدتین فی الحقیقة عامة کانت او خاصة (۸۷)

جھوٹ مفسدہ محرمہ ہے اور جب وہ ایسی مصلحت پر شامل ہوجائے جو جھوٹ سے بڑھا ہوا ہو تو ایسی صورت میں وہ جائز ہوجاتا ہے' مثلاً لوگوں کے مابین اصلاح کرنے کی غرض سے' اسی طرح بیوی کی اصلاح کی وجہ سے (تو جائز ہے) اور یہ قسم درحقیقت دو مفسدوں میں سے اخف کے ارتکاب کی طرف راجع ہے خواہ عام ہو یا خاص۔

۲۔ نماز کے اندر ستر عورت شرط ہے اور اس کا حکم قرآن سے ثابت ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

یا بنی ادم خذوا زینتکم عند کل مسجد (۸۸)

اے اولاد آدم تم مسجد کی ہر حاضری کے وقت (نماز کے لئے ہو یا طواف کے لئے) اپنا لباس پہن لیا کرو۔

اور اسی طرح نماز کے لئے استقبال قبلہ شرط ہے اس کو اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

فول و جھک شطر المسجد الحرام (۸۹)

اب سے اپنا چہرہ نماز میں مسجد حرام کی طرف کیا کیجئے۔

اور اسی طرح نماز کے لئے طہارت ثیاب بھی شرط ہے' اس کو اللہ تعالیٰ نے قران کریم میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و ثیابک فطھر (۹۰)

اپنے کپڑے کو پاک رکھئے۔

اسی طرح نماز کے لئے وضو بھی شرط ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آیت وضو میں ارشاد فرمایا ہے:

یا ایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم (۹۱)

اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھوؤ۔

اور دوسری طرف نماز کو اپنے وقت میں پابندی کے ساتھ پڑھنے کا حکم فرمایا ہے: جس کو اللہ تعالیٰ نے جگہ جگہ "**و اقیموا الصلوۃ**" کے الفاظ سے ارشاد فرمایا ہے لہذا ستر عورت' استقبال قبلہ' اور طہارت کے بغیر نماز پڑھنا ایک مفسدہ ہے اور نماز وا اپنے وقت میں نہ پڑھنا دوسرا مفسدہ ہے اور ترک صلوۃ کا مفسدہ ترک شرائط کے مفسدہ سے بڑھا ہوا ہے' اس لئے ترک صلوۃ کے مفسدہ کی رعایت کرتے ہوئے ترک شرائط کے مفسدہ کو برداشت کرلیا جائے گا اور مذکورہ شرائط میں سے کسی شرط کے فوت ہو جانے کی حالت میں بھی نماز پڑھنے کا حکم ہوگا' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و قد تراعی المصلحۃ لغلبتھا علی المفسدۃ فمن ذلک الصلوۃ مع اختلال شرط من شروطھا من الطھارۃ و الستر و الاستقبال فان فی کل ذلک مفسدۃ لمافیہ من الاخلال بجلال اللہ تعالی فی ان لا یناجی الا علی اکمل الاحوال و متی تعذر علیہ شیئ من ذلک جازت الصلوۃ بدونہ تقدیما لمصلحۃ الصلوۃ علی ھذہ المفسدۃ (۹۲)

اور کبھی مفسدہ کے مقابلہ میں غلبہ مصلحت کی رعایت کی جاتی ہے' چنانچہ اسی قبیل سے وہ نماز ہے جو اپنی شرائط' مثلاً طہارت' ستر عورت' استقبال قبلہ میں سے کسی شرط کے تخلل (مفقود) ہونے کے ساتھ پڑھی جائے تو اس میں عظمت خداوندی میں کوتاہی پیدا ہو جانے کی وجہ سے مفسدہ موجود ہے کیونکہ اللہ سے سرگوشی اور مناجاۃ حالت کمال میں کی جاتی ہے' مگر جب ان شرائط میں سے کسی شرط کی ادائیگی متعذر ہو جائے تو اس شرط کے بغیر نماز جائز ہو جاتی ہے' اس شرط کے فوت ہو جانے کے مفسدہ پر مصلحت صلوۃ کو ترجیح دینے اور مقدم رکھنے کے لئے۔

اصول(٦) رکن اصلی اور رکن زائد:

مامور بہ جو قطعی فرض ہوتا ہے اس کے ارکان دو قسم کے ہوتے ہیں ا- رکن اصلی ۲- رکن زائد

رکن اصلی:

کسی شی کے رکن اصلی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس رکن کے بغیر شی کا وجود ممکن نہیں ہوتا ہے' لہٰذا اگر رکن اصلی پر قدرت نہ ہو تو ضرورت ٭معنی اضطرار کی وجہ سے دلیل قطعی سے ثابت شدہ فرض بھی ساقط ہو جاتا ہے' اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

الرکن الاصلی ملا یسقط الا بضرورة (۹۳)

جیسا کہ نماز کے اندر رکوع اور سجدہ فی الجملہ ان کا وجود صحت صلوۃ کے لئے ہر حال میں لازم ہے' اگر اپنی ہیئت پر نہ ہو سکے تو کم از کم اشارہ سے رکوع سجدہ ادا کرلینا لازم ہوتا ہے' اور اگر اشارہ کی بھی صلاحیت نہ رہے تو شی کی فرضیت ہی ساقط ہو جاتی ہے' لہٰذا رکن اصلی کے ساقط ہونے سے اصل شی کا بھی ساقط ہونا لازمی آئے گا اور ضرورت ٭معنی اضطرار کی وجہ سے اصل فرضیت جو دلیل قطعی سے ثابت ہے ساقط ہو جاتی ہے' صاحب نور الابصار نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و ان تعذر الایماء براسہ سقط القضاء عنہ (۹۴)

اور اگر سر سے اشارہ کرنا متعذر ہو جائے تو اس سے قضا ساقط ہو جائے گی۔

اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و اعلم ان الشئی قد یجعل رکنا بسبب یشبہ المنھب الطبیعی و قد یجعل بسبب طاری فالاول ان تکون الطاعۃ لاتقوم ولا تفید فائدتھا الا بہ کالرکوع والسجود فی الصلوۃ والامساک عن الاکل والشرب والجماع فی الصوم۔ (۹۵)

اور تم جان لو کہ یقیناً بہت سی چیزیں کسی ایسی سبب کی وجہ سے رکن قرار پاتی ہیں جو طبعی طریقہ کے مشابہ ہوتی ہیں اور کبھی سبب عارضی کی وجہ سے رکن قرار پاتی ہیں تو پہلی قسم اس رکن کو کہا جاتا ہے جس کے بغیر عبادت کا قیام اور فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا' مثلاً نماز میں رکوع اور سجود ہے اور روزہ میں کھانے پینے اور جماع سے رکے رہنا ہے۔

اب اس تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ رکن اصلی اضطراری ضرورت کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے مگر ضرورت ٭معنی حاجت کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا۔

رکن زائد:

کسی شی کے رکن زائد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے اگر ادا نہ کرسکے تو وہ رکن ساقط ہوجاتا ہے اور اصلی شی اپنی جگہ صحیح ہوکر باقی رہ جاتی ہے' حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

ان الرکن الزائد و ما یسقط فی بعض صور من غیر تحقق ضرورۃ (۹۶)

رکن زائد وہ ہے جو تحقق ضرورت کے بغیر بعض صورتوں میں ساقط ہوجائے۔

مثال کے طور پر نماز میں قیام' قراءت' یہ سب ارکان زوائد ہیں' ان کا حکم اگرچہ نص قرآنی سے ثابت ہے مگر ان کے مفہوم میں تاویل کی گنجائش ہونے کی وجہ سے رکن اصلی نہیں ہے بلکہ رکن زائد ہی ہوں گے' کیونکہ قرآن کریم سے جب کسی امر کی فرضیت ثابت ہوتی ہے پھر حدیث غیر متواتر سے اس کی تخصیص کی جاتی ہے تو اس کی قطعیت میں کمی ہوکر اس میں ظنیت آجاتی ہے' اس لئے بجائے رکن اصلی کے رکن زائد بن جاتا ہے اور رکن زائد کبھی فرائض میں اضطراری ضرورت کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے' اور نوافل میں بلا ضرورت اور بلا عذر ساقط ہوجاتا ہے جیسا کہ نماز میں قیام کا حکم ہے' اور کبھی رکنیت کا فریضہ بدل اور ضامن کی طرف منتقل ہوجاتا ہے' جیسا کہ جماعت کی نماز میں مقتدی سے فریضہ قراءت امام کے ذمہ میں منتقل ہوجاتا ہے **"من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ"** (۹۷)

حاجت کی مثالیں اور مواقع استعمال:

اس مقام پر اکثر مغالطہ ہوتا ہے کہ جب کسی کو حاجت کے درجہ کی ضرورت اور مشقت پیش آجاتی تو **"الضرورات تبیح المحظورات"** کے اصول بتلا کر قطعی حرام چیز کو جائز اور مباح قرار دیا جاتا ہے' ماقبل کی تفصیلات سے واضح ہوچکا ہے کہ اضطراری ضرورت کے بغیر قطعی حرام امر کو مباح قرار دینا جائز نہیں ہے ہاں البتہ صرف کراہت تحریمی یا اس سے نیچے کے درجات کے امور کو مباح قرار دینے کی گنجائش ہوجاتی ہے' اس کو ہم سات مثالوں سے واضح کریں گے۔

(ا) ریشم کا حکم:

حریر اور ریشم کا پہننا مرد کے لئے ناجائز اور ممنوع ہے اور دلیل ظنی یعنی حدیث شریف سے اس کی ممانعت ثابت ہے' اور دلیل ظنی سے جس کی حرمت یا ممانعت ثابت ہوتی ہے اس سے کراہت تحریمی کا ثبوت ہوتا ہے قطعی حرام کا ثبوت اس سے نہیں ہوتا ہے اور ماقبل سے معلوم ہوگیا تھا کہ ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے کراہت تحریمی کی حرمت و ممانعت ساقط ہوجاتی ہے' مثال کے طور پر خارش اور کھجلی کی وجہ سے نہ جان کا خطرہ ہوتا ہے اور نہ ہی اعضاء کی ہلاکت کا' البتہ صرف پریشانی اور مشقت سے دوچار ہونا پڑتا ہے مگر اس سے حفاظت کے لئے حریر اور ریشم کا استعمال مرد کے لئے جائز اور مباح ہوجائے گا' اس کو حدیث شریف میں ان الفاظ سے نقل

فرمایا گیا ہے:

عن انس ان الزبیر و عبدالرحمن بن عوف شکوا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القمل فرخص لھما فی قمیص الحریر فی غزاۃ لھما (۹۸)

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضرت زبیر اور عبدالرحمن بن عوفؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت جوں کی شکایت کی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں حضرات کو اپنے غزوہ میں ریشمی قمیص پہننے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

فلا باس لہ لان ذلک دواء کما اباح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للزبیر بن العوام و عبدالرحمن بن عوف لبس الحریر من الحکۃ التی کانت بھما کذلک عصائب الحریر ان کانت علاجا للجرح (۹۹) و ان لم یکن علاجا (الی قولہ) فھی مکروھۃ (۱۰۰)

و انما یکرہ اللبس اذا لم تقع الحاجۃ فی لبس فلو کان بہ جرب او حکۃ کثیرا ولا یجد غیرہ لا یکرہ لبسہ (۱۰۱)

چنانچہ اس کے استعمال میں کوئی حرج کی بات نہیں کیونکہ یہ دواء تھا جس طرح سے زبیر بن عوام اور عبدالرحمن بن عوف کھجلی کے مرض میں مبتلا ہوگئے تھے تو نبی کریمؐ نے ان دونوں حضرات کو ریشمی کپڑے استعمال کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی، اسی طرح ریشمی کپڑا سے علاج کے طریقہ پر پٹی وغیرہ باندھنا بھی جائز و درست ہے۔ لیکن اگر بلا علاج وغیرہ کے استعمال کرے تو یہ مکروہ ہوگا۔

اور یقیناً ریشمی لباس بغیر کسی ضرورت کے مکروہ ہے چنانچہ اگر کسی کو کھجلی وغیرہ بہت زائد لاحق ہو اور دیگر مباح چیز اس کے دفیہ کے لئے موجود نہ ہوں تو ایسے شخص کے لئے ریشمی کپڑا درست ہے۔

(۲) محرم کا حلق راس :

حالت احرام میں حلق راس ناجائز اور ممنوع ہے اور حلق یا قصر نہ کرنا واجب ہے، یہ حکم دلیل ظنی سے ثابت ہے لیکن اگر کسی کے سر میں جوں پڑ جائے تو ہلاکت کا خطرہ نہیں مگر حاجت کے درجہ کی مشقت ہے اور اس قسم کی مشقت سے حفاظت کے لئے حلق راس کی اجازت ہو جاتی ہے اس لئے کہ دلیل ظنی سے ثابت ہونے کی وجہ سے حلق راس قطعی حرام نہیں ہے بلکہ حرام سے قریب کراہت تحریمی ہے، مسند امام احمد ابن حنبل، مسلم شریف، ترمذی، نسائی شریف، میں اس کو اس طرح بیان کیا گیا ہے :

عن کعب بن عجرۃ انہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاذاہ القمل فی راسہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحلق راسہ (۱۰۲)

حضرت کعب ابن عجرہ سے مروی ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے تو ان کے سر میں جوں نے اذیت رسانی شروع کردی تو نبی کریمؐ نے انہیں سر منڈانے کی اجازت مرحمت فرمادی۔

(۳) سونے کا استعمال :

مرد کے لئے سونے کا استعمال ناجائز اور ممنوع ہے اور یہ دلیل ظنی (حدیث) سے ثابت ہے اور جہاں سونے کے استعمال کی ممانعت کو حرام یا تحریم کے لحاظ سے بیان کیا گیا ہے وہاں پر حرام سے قریب کراہت تحریمی مراد ہے' اس لئے ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے سونے کا استعمال مرد کے لئے بقدر ضرورت جائز ہو جائے گا' مثال کے طور پر کسی کے اعضاء میں سے کوئی عضو کٹ جائے اور اس میں پلاسٹک یا چاندی کا عضو لگوانے سے بدبو آتی ہے اور سونے سے نہیں آتی ہے تو سونے کا عضو لگوانے میں اضطراری ضرورت نہیں ہے بلکہ ضرورت بمعنی حاجت ہی ہو سکتی ہے مگر ممانعت دلیل سے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے ایسے حالات میں سونے کا عضو لگوانے کی گنجائش ہو جاتی ہے' جیسا کہ ترمذی' ابوداؤد' نسائی' طحاوی وغیرہ کتب میں حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب میں کٹ گئی تھی اور انہوں نے چاندی کی ناک لگوائی مگر اس سے بدبو آنے لگی تو حضور نے سونے کی ناک لگوانے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

عن عرفجه بن اسعد اصيب انفه يوم الكلاب في الجاهليه فاتخذ انفا من ورق فانتن عليه فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يتخذ انفا من ذهب (۱۰۳)

حضرت عرفجہ ابن اسعد روایت کرتے ہیں کہ عہد جاہلیت میں جنگ کلاب کے موقع پر ان کی ناک کٹ گئی تھی' انہوں نے چاندی کی ناک بنوالی لیکن اس میں بدبو پیدا ہو گئی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی ناک بنوانے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

(۴) ھدی کے جانور پر سوار ہونا :

ھدی کے جانور پر سوار ہونا ممنوع اور ناجائز ہے اور یہ ممانعت دلیل ظنی (حدیث) سے ثابت ہے' لہٰذا سوار ہونا قطعی حرام نہ ہو گا بلکہ کراہت تحریمی ہی ہو سکتی ہے' لہٰذا پیدل چلنے میں اگر مشقت پیش آجائے جو کہ ضرورت بمعنی حاجت کے درجہ میں ہے تو اس کی وجہ سے سوار ہو جانے کی اجازت ہو جائے گی' اس کو حدیث شریف میں ان الفاظ سے ارشاد فرمایا گیا : "

عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم راى رجلا يسوق بدنه و قد جهده المشي قال اركبها قال انها بدنه قال اركبها و ان كانت بدنه (۱۰۴)

حضرت انس روایت کرتے ہیں کہ نبی کریمؐ نے ایک شخص کو اس حالت میں ھدی کا جانور لے جاتے ہوئے دیکھا کہ وہ شخص پیادہ چلنے کی وجہ سے بالکل تھک چکا تھا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اس پر سوار ہو جاؤ تو اس شخص نے جواب دیا (حضرت) یہ ھدی کا جانور ہے (حضرت انس نے دوبارہ) فرمایا کہ اگرچہ یہ ھدی کا جانور ہے اس پر سوار ہو جاؤ۔

ان هذا حكم الهدى من طريق الاولى تركب للضرورات و تترك لارتفاع الضرورات الخ (۱۰۵)

یقیناً بطریقہ نظر ھدی کے اس حکم سے یہ پتہ چلا کہ ضرورت کے وقت سوار ہوا جا سکتا ہے اور ضرورت کے ختم ہو جانے سے چھوڑ دیا جائے گا (یعنی سواری کو کام میں نہیں لایا جائے گا)۔

(۵)۔ تصویر کا حکم :

حدیث دوم "اشد الناس عذابا یوم القیامۃ المصورون" (۱۰۶) اس کے بارے میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ نے یہ ثابت فرمایا کہ یہ حدیث شریف تواتر اسانید سے ثابت ہے اور انہوں نے تصویر سے متعلق اکتیس (۳۱) روایات نقل فرمائی ہیں جن میں سے بیس (۲۰) روایات تصویر کشی کی حرمت سے متعلق ہیں' لہٰذا اگر اس حدیث شریف کے متواتر ہونے کی بات ثابت ہو جاتی ہے تو یہ حدیث شریف قطعی الثبوت ہوگی۔

اب اس کی دلالت سے متعلق بات ہے اور حضرت مفتی صاحب قدس سرہ کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی دلالت اور مفہوم بھی قطعی ہے' تو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تصویر کشی مطلقاً حرام ہوگی' لہٰذا اس کی اباحت کے لئے اضطراری ضرورت کا ثبوت بھی لازم ہوگا اس کے بعد محض حاجت کی وجہ سے تصویر بنانا یا بنوانا ہرگز جائز نہیں ہوگا' اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے جواہر الفقہ میں اسی کو ثابت فرمایا ہے (۱۰۷) اب اس حدیث شریف کے مضمون کے بارے میں کچھ تفصیل کی ضرورت ہے کہ حدیث تصویر کے اندر جانوروں کا وہ مجسمہ جو ہاتھ اوزار سے بنایا جاتا ہے اس کے مراد ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ تمام امت کا اتفاق اس بات پر ہے کہ حدیث تصویر کے ذریعہ سے ایسے مجسموں کی حرمت متعین ہے' لہٰذا جانوروں کے [illegible] کے متعلق حدیث شریف قطعی الدلالت ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے اس سے مراد اگر یہی تصویر اور مجسمہ ہے تو اس کی حرمت کے قطعی ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے' لیکن کیمرے کی تصویر کے بارے میں علماء عرب حدیث شریف میں تاویل کرتے ہیں کہ حدیث تصویر میں کیمرہ کی تصویر مراد نہیں' اور جس میں تاویل کی گنجائش ہوتی ہے وہ اگرچہ قطعی الثبوت ہو مگر اس کی دلالت ظنی ہونے کی وجہ سے اس سے حرمت قطعی کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ حرام سے قریب کراہت تحریمی کا ثبوت ہوتا ہے اور کراہت تحریمی ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے مباح ہو جاتی ہے' لہٰذا ایسی صورت میں اسکولوں' کالجوں' کمپنیوں' فرموں' سرکاری محکموں اور مدارس کے افراد کے لئے شناختی کارڈ وغیرہ کے لئے بھی تصویر کھنچوانا جائز اور مباح ہو جائے گا' اور اس کی تفصیل صفحہ ۸۷ میں آیت ربوا کی بحث کے تحت موجود ہے۔

(۶) ران ستر عورت ہے :

ران ستر عورت کے دائرہ میں داخل ہے اور کشف عورت کی ممانعت دلیل ظنی یعنی حدیث غیر متواتر سے ثابت ہے۔

عن علی قال قال لی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تبرز فخذک ولا تنظر فخذ حی و لا میت (۱۰۸)

حضرت علی سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے کہا تھا کہ تم اپنے ران کو مت کھولو اور مردہ زندہ کسی کے بھی ران کو مت دیکھو۔

اس لئے کشف عورت کی ممانعت کے لئے کتب فقہ میں لفظ حرام یا تحریم جو استعمال ہوتا ہے اس سے مراد حرام سے قریب کراہت

تحریمی ہے اور ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے کراہت تحریمی کی حرمت ساقط ہوکر مباح ہو جاتی ہے' لہذا طبیب ڈاکٹر کے لئے بقدر ضرورت ستر میں سے مقام مرض کو دیکھنا جائز اور مباح ہوگا' اور اسی طرح اجنبیہ عورت کے ستر میں سے بھی بقدر ضرورت دیکھنا جائز ہوگا' اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

والطبیب انما ینظر من العورۃ بقدر الحاجۃ (۱۰۹)

اور معالج ستر بقدر ضرورت دیکھ سکتا ہے۔

(۷) رشوت کا حکم :

رشوت کی ممانعت دلیل ظنی حدیث غیر متواتر سے ثابت ہے کہ رشوت دینے والے اور لینے والے دونوں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی ہے' لہذا یہ ممانعت قطعی حرام کے دائرہ میں داخل نہ ہوگی' البتہ حرام سے قریب کراہت تحریمی کے دائرہ میں داخل ہوجائے گی اور ایسی حرمت ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے ساقط ہوکر مباح ہو جاتی ہے' اور حدیث پاک میں اس کو ان الفاظ سے بیان فرمایا گیا ہے :

لعن اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الراشی والمرتشی (۱۱۰)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے اور لینے والے دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔

اس حدیث شریف سے واضح ہو چکا کہ رشوت دینا لینا دونوں ناجائز ہیں' اور لینے والے کے حق میں ہمیشہ ہر حال میں ناجائز ہی رہے گی اس کے لئے رشوت لینے میں کوئی عذر شدید درپیش نہیں ہے' ہاں البتہ دینے والے کے حق میں دفع ظلم کی وجہ سے رشوت دے کر ظلم کی مدافعت کرلینا جائز ہے' اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

دفع المال للسلطان الجائر لدفع الظلم عن نفسہ و مالہ ولا ستخراج حق لہ لیس برشوۃ فی حق الدافع (۱۱۱)

اپنی جان و مال سے دفع ظلم اور اپنے حق کی وصولیابی کی غرض سے ظالم بادشاہ کو مال دینا دینے والے کے حق میں رشوت نہیں ہے۔

اس تفصیل سے یہ اصول سمجھ میں آجاتا ہے کہ رشوت دینا دو طرح سے ہو سکتا ہے۔ (۱) جلب منفعت اور حصول منافع کے لئے (۲) دفع مضرت اور دفع ظلم کے لئے' اور چونکہ جلب منفعت میں ایسی ضرورت درپیش نہیں ہوتی جس کی وجہ سے سخت مشقت اٹھانی پڑے اور دفع مضرت میں ایسی ضرورت درپیش ہوتی ہے جس کی وجہ سے سخت مشقت کا شکار ہونا پڑتا ہے' اس لئے دفع ضرر اور دفع ظلم کے لئے رشوت دینا جائز ہے مگر جلب منفعت کے لئے دینا جائز نہیں ہے' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

المفاسد اولی من جلب المصالح فاذا تعارضت مفسدۃ و مصلحۃ قدم دفع المفسدۃ غالبا (۱۱۲)

مفاسد کی رعایت جلب مصالح کے مقابلہ میں اولی ہوتی ہے اور جب مفسدہ اور مصلحت میں تعارض ہو تو اکثر دفع مفسدہ کو ترجیح

دی جاتی ہے۔

عموم بلوی :

عموم بلوی سے متعلق ہمیں تین باتیں عرض کرنی ہیں (۱) عموم بلوی کی تعریف (۲) عموم بلوی کا حکم (۳) عموم بلوی کی مثالیں۔

عموم بلوی کی تعریف :

عموم بلوی کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی امر لوگوں کے درمیان معلومات یا معمولات کے اعتبار سے مشہور اور شائع و ذائع ہو جائے اور لوگ اس امر کے اختیار کرنے میں مجبور ہو جائیں' اور اسی وجہ سے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر لوگوں کے درمیان کوئی امر متعارف اور معمول بہا ہو جائے اور اس امر کے اختیار کرنے میں عام لوگ مبتلا ہو جائیں تو ایسی صورت میں اگر کوئی خبر واحد اس امر کے خلاف وارد ہو جائے تو عموم بلوی کے مقابلہ میں حدیث کو معمول بہا قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ عام لوگوں کے مبتلا ہونے کی وجہ سے وہ امر موجب رخصت قرار پائے گا' اس کو صاحب لغۃ الفقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے :

عموم البلوی شیوع الامر وانتشاره علما و عملا مع الاضطرار الیہ و منہ قول الحنفیہ حدیث الاحاد لا یعمل بہ فیما تعم بہ البلوی (وقولہ) عموم البلوی موجب للرخصہ (۱۱۳)

عموم بلوی نام ہے کسی امر کے لوگوں کے مابین علمی یا عملی اعتبار سے اس طرح شائع اور ذائع ہو جانے کا کہ لوگ اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہوں اور اسی سے حنفیہ کا قول ہے کہ خبر واحد پر ان چیزوں میں عمل نہیں کیا جائے گا جس میں عموم بلوی ہو اور عموم بلوی رخصت کو ثابت کرنے والا ہے۔

اور دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ عموم بلوی کا مطلب یہ ہے کہ کوئی امر ممنوع لوگوں کے درمیان اس طرح عام ہو جائے کہ اس سے اپنے آپ کی حفاظت اور کنارہ کشی اختیار کرنا آدمی کے لئے بہت مشکل اور دشوار کن ہو جائے۔

عموم البلوی شیوع المحظور شیوعا یعسر علی المکلف معہ تحاشیہ (۱۱۴)

عموم بلوی نام ہے ممنوعات کے اس طرح شائع ذائع ہو جانے کا کہ اس کے عدم استعمال سے مکلف دشواری پریشانی میں مبتلا ہو جائے۔

عموم بلوی کا حکم :

عموم بلوی کا شرعی حکم یہی ہے کہ جب کوئی امر محظور امت کے درمیان عام ہو جائے اور اس امر سے بچنا دشوار گذار ہو جائے اور اکثر و بیشتر لوگ اس امر میں مبتلا ہو جائیں تو ایسی صورت میں اس میں تخفیف آجاتی ہے' حضرات فقہاء نے اس کو اس طرح واضح فرمایا

ہے کہ جب کوئی امر اپنی اصل کے اعتبار سے حرام ہو تو عموم بلوی کی وجہ سے اس کی حرمت ساقط ہو جاتی ہے اور حکم میں تخفیف ہو کر کبھی کراہت تنزیہی کے درجہ میں آجاتی ہے' جیسا کہ بلی اقسام درندہ میں داخل ہونے کی وجہ سے اس کا گوشت اور لعاب دونوں نجس اور حرمت کے دائرہ میں داخل ہیں مگر بلی کے جھوٹے سے حفاظت مشکل ہو جانے کی وجہ سے حکم میں تخفیف ہو کر سور ھرہ کراہت تنزیہی کے درجہ میں اتر جاتا ہے' اور کبھی عموم بلوی کی وجہ سے کراہت تنزیہی بھی باقی نہیں رہتی ہے بلکہ بلا کراہت جائز اور مباح ہو جاتا ہے جو آئندہ آنے والی مثالوں سے واضح ہو جائے گا' اور اگر اصل کے اعتبار سے وہ امر ممنوع اور حرمت کے دائرہ میں داخل ہے اور عام لوگ اس امر کے اختیار کرنے میں مبتلا اور مجبور نہیں ہیں تو ایسی صورت میں اس کے حکم میں تخفیف نہیں ہوتی ہے اور اس کی مخالفت اپنی جگہ بحالہ باقی رہتی ہے' جیسا کہ لحم حمار کہ اس کے کھانے میں عام لوگ مبتلا نہیں ہیں اس لئے اس کی ممانعت اپنی جگہ بعینہ باقی رہے گی' اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل کیا فرمایا ہے :

و ان كان الاصل فيه الحرمة فان سقطت بعموم البلوى فتنزيه كسور الهرة والا فتحريم كلحم الحمار (١١٥)

اور اگر اصل کے اعتبار سے اس میں حرمت موجود ہو تو عموم بلوی کی وجہ سے ساقط ہو کر کراہت تنزیہی کے درجہ میں آجاتی ہے' جیسے بلی کا جھوٹا' اور اگر عموم بلوی نہ ہو تو علی حالہ باقی رہتا ہے' جیسے گدھے کا گوشت۔

اور عموم بلوی کی وجہ سے امر محظور کو اختیار کرنے میں اگر کوئی خبر واحد معارض ہو جائے تو خبر واحد کو معمول بہا قرار نہ دے کر ابتلائے عام کی وجہ سے امر محظور کو اختیار کرنے کی اجازت ہو جاتی ہے اور عموم بلوی موجب رخصت ہو جاتا ہے' اس کو صاحب نخبۃ الفقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

و منه قول الحنفيه حديث الاحاد و لم يعمل به فيما تعم به البلوى و قولهم عموم البلوى موجب للرخصه (١١٦)

اور اسی سے حنفیہ کا قول کہ احادیث پر عموم بلوی کے مقام میں عمل نہیں کیا جائے گا اور ان کا قول عموم بلوی موجب رخصت ہے۔

عموم بلوی کی وضاحتی مثالیں :

مسائل عموم بلوی کو واضح کرنے کے لئے ہم یہاں بطور نظیر سات مثالیں پیش کرتے ہیں :

۱۔ غسالہ میت :

میت کا غسالہ اپنی جگہ ناپاک ہے مگر میت کو غسل دینے والے پر غسالہ میت کی چھینٹیں پڑ جاتی ہیں اس کی وجہ سے غسل دینے والے کا بدن اور کپڑے عموم بلوی کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوں گے' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے :

و ما ترشش على الغاسل من غسالة الميت مما لا يمكنه الامتناع عنه ما دام في علاجه لا ينجسه لعموم البلوى (١١٧)

اور غسالہ میت سے غسل دینے والے پر جو چھینٹیں آپڑتی ہیں اس سے احتراز ممکن نہیں' چنانچہ جب تک وہ غسل وغیرہ دینے

میں مشغول رہے گا اس کی چھینٹیں عموم بلوی کی وجہ سے ناپاکی کا باعث نہیں بن سکتیں۔

۲۔ گوبر کی راکھ :

گوبر اور انسان کی گندگی نجس ہے' وہ اگر جل کر راکھ ہو جائے تو اس کو پاک قرار دیا جاتا ہے اُس لئے کہ عام لوگوں میں گوبر کے اوپلے سے روٹی بنانے کا رواج ہے اور عامۃ المسلمین اس میں مبتلا ہیں' اور گوبر کی راکھ روٹی میں لگ جاتی ہے' اگر اس کو ناپاک قرار دیا جائے گا تو لوگ سخت مشقت میں مبتلا ہو جائیں گے اس لئے آگ کو عموم بلوی کی وجہ سے گوبر وغیرہ کے لئے آلہ طہارت قرار دیا گیا ہے' اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

و من ذلک قولنا بان النار مطهرة للروث والعذرة فقلنا بطهارة رمادها تيسيرا (١١٨)

اور اسی قبیل سے ہے ہمارا قول آخر گوبر اور گندگی کے لئے سبب طہارت ہے' چنانچہ ہم اس کی راکھ پر بغرض آسانی طہارت کا حکم لگاتے ہیں۔

۳۔ پیشاب کی چھینٹیں :

پیشاب کا ایک ایک قطرہ نجس و ناپاک ہے لیکن پیشاب کرتے وقت بسا اوقات بدن اور کپڑے پر سوئی کی نوک کی طرح چھینٹیں پڑ جاتی ہیں اور اس سے بچنا بہت مشکل ہے اس لئے شریعت نے عام لوگوں کی ابتلاء کی وجہ سے اس کو معفوعنہ قرار دیا ہے' اس کو علامہ ابن نجیم مصری نے ان الفاظ سے نقل کیا فرمایا ہے :

و بول ترشش على الثوب قدر رؤوس الابر (١١٩)

سوئی کے ناکہ کے بقدر کپڑے پر پیشاب کی چھینٹیں پڑ جائیں تو وہ معاف ہے۔

اور صاحب نور الایضاح و صاحب مراقی نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

و على رشاش بول و لو مغلظا كرؤوس الابر و لو محل ادخال الخيط للضرورة (١٢٠)

اور پیشاب کی چھینٹیں اگرچہ وہ مغلظ ہو سوئی کے ناکہ کے برابر معاف ہے اور اگر سوئی میں دھاگہ داخل کرنے کے مقام کے بقدر ہو تو وہ بھی ضرورت کی وجہ سے معاف ہے۔

اور صاحب ہدایہ اس کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں :

فان انتضح عليه البول مثل رؤوس الابر فذلك ليس بشئ لانه لا يستطاع الامتناع عنه (١٢١)

چنانچہ اگر اس پر سوئی کے ناکہ کے بقدر پیشاب کی چھینٹیں پڑ جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ اس سے محفوظ رہنے کی قدرت نہیں۔

۴- ناپاک چربی :

صابون وغیرہ چربیوں سے بنایا جاتا ہے لیکن اگر اس میں مردار اور غیر ماکول اللحم جانوروں کی چربی شامل کرلی جائے تو اس کی ماہیت میں تغیر ہونے کی وجہ سے حضرت امام محمد حسن شیبانی کے نزدیک پاک ہوجاتا ہے اور ابتلاء عام کی وجہ سے اس کے پاک ہونے پر فتوی دیا گیا ہے' اس کو علامہ شامی نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته لانه تغير والتغير يطهر عند محمد و به يفتى للبلوى۔ (۱۴۲)

صابون میں ناپاک تیل ملا دیا جائے تو بھی اس کی طہارت کا فتوی دیا جائے گا کیونکہ اس کی ماہیت بدل گئی اور تبدیل ماہیت سے حضرت امام محمد کے نزدیک شئے پاک ہوجاتی ہے اور عموم بلوی کی وجہ سے اسی پر فتوی دیا جاتا ہے۔

۵- بیع الوفاء :

بیع کے اندر شرط فاسد مفسد عقد ہے' لہٰذا اس طرح بیع کرنا جائز نہیں ہوسکتا' خریدار سے کہدیا جائے کہ جتنے میں میں تیرے ہاتھ فروخت کررہا ہوں اتنے ہی میں میں جب چاہوں گا خریدلوں گا اور تو دوسرے کے ہاتھ فروخت نہیں کرسکتا' ایسے عقد کو فقہاء کی اصطلاح میں بیع الوفاء اور بیع الامانت سے موسوم کیا جاتا ہے' یہ عقد اصول شریعت کے مطابق فاسد ہونا چاہئے مگر عام لوگوں کے ایسے معاملات میں مبتلا ہونے کی وجہ سے مصلحت عامہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے مشائخ بخارا اور مشائخ بلخ و سمرقند نے مفلسین و حاجت مندوں کی ضرورت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بیع الوفاء کو جائز قرار دیا ہے' اس کو علامہ ابن نجیم مصری نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

و من هذا القبيل بيع الامانة المسمى بيع الوفاء جوزه مشائخ بلخ و بخارا توسعة (۱۴۳)

اور اسی قبیل سے امانت کی بیع ہے جس کو بیع الوفاء سے پکارا جاتا ہے' مشائخ بلخ و بخارا نے وسعت فراہم کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے۔

۶- استنجاء بالحجر :

پتھر سے استنجاء کرنے سے نجاست بالکلیہ زائل نہیں ہوتی ہے' اس لئے استنجاء بالاحجار اصولاً جائز نہیں ہونا چاہئے' اسی وجہ سے جس نے بھی استنجاء بالاحجار کیا ہے وہ اگر پانی میں اتر جائے اور مقام استنجاء پانی میں لگ جائے تو پانی ناپاک ہوجاتا ہے' مگر ابتلاء عام کی وجہ سے استنجاء بالاحجار کو بلاکراہت جائز قرار دیا گیا ہے اور نجاست کا جو حصہ مقام پر باقی رہ جاتا ہے اس کو معفو عنہ قرار دیا جاتا ہے' اس کو علامہ ابن نجیم مصری نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

مشروعية الاستنجاء بالحجر مع انه ليس بمزيل حتى لو نزل المستنجي به في ماء نجسه (۱۴۴)

پتھروں سے استنجاء کرنے کی مشروعیت بھی اسی قبیل سے ہے باوجودیکہ ازالہ نجاست کی اس میں بالکلیہ صلاحیت نہیں یہاں تک کہ اگر پتھروں سے استنجاء کرنے والا پانی میں اتر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا۔

۷۔ ترنجاست سے جوتے کی پاکی :

ترنجاست اگر جوتے یا چمڑے کے موزہ پر لگ جائے تو جمہور کے نزدیک زمین پر رگڑنے سے پاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ نجاست زمین پر رگڑ دینے سے اور زیادہ پھیل جاتی ہے جس کی وجہ سے جوتے وغیرہ اور زیادہ ملوث ہو جائیں گے، لیکن حضرت امام ابویوسف کے نزدیک جوتا پاک ہو جاتا ہے، صاحب ہدایہ اس کو ان الفاظ میں نقل فرماتے ہیں :

و فی الرطب لا یجوز حتی یغسلہ لان المسح بالارض یکثرہ ولا یطہرہ و عن ابی یوسف انہ اذا مسحہ بالارض حتی لم یبق اثر النجاسۃ یطہر لعموم البلوی (۱۲۵)

ترنجاست کو صرف رگڑ دینا جائز نہیں جب تک کہ اس کو دھونہ لیا جائے کیونکہ زمین پر رگڑنے سے نجاست اور بڑھ جاتی ہے اس کو پاک نہیں کرتی، اور حضرت امام ابویوسف سے مروی ہے کہ جب اس کو زمین میں اس طور سے رگڑ دیا جائے کہ نجاست کا اثر اس میں باقی نہ رہے تو عموم بلوی کی وجہ سے وہ پاک ہو جائے گا۔

صاحب فتح القدیر اور صاحب عنایہ اور علامہ شامی نقل فرماتے ہیں کہ عموم بلوی اور ابتلائے عام کی وجہ سے حضرت امام ابویوسف کے قول پر فتوی ہے اور جمہور مشائخ کا اتفاق بھی اسی پر ہے۔

و علی قول ابی یوسف اکثر المشائخ و ہو الاصح المختار و علیہ الفتوی لعموم البلوی۔ (۱۲۶)

اور حضرت امام ابویوسف کے قول کو اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے اور یہی قول عموم بلوی کی وجہ سے زیادہ صحیح اور مفتی بہ ہے۔

عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے کیا تعلق؟

یہ جو سوال کیا جاتا ہے کہ عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے کیا تعلق ہے، میرے نزدیک یہ سوال ہی قابل ترمیم ہے کیونکہ سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف اور عموم بلوی دونوں ایک چیز ہے اس کو ضرورت سے مقابلہ کیا جارہا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ عرف الگ چیز ہے اور عموم بلوی الگ سے دوسری چیز ہے کیونکہ بہت سے امور ایسے ہیں جو عموم بلوی کے دائرہ میں تو آتے ہیں مگر عرف کے دائرہ میں نہیں آتے، مثلاً طین شارع کا مسئلہ، گوبر کی راکھ کا مسئلہ، پیشاب کی چھینٹوں کا مسئلہ، غسالہ میت کا مسئلہ، ناپاک چربی سے صابن بنانے کا مسئلہ، ترنجاست سے جوتے کی پاکی کا مسئلہ، ان تمام مسائل کا تعلق عموم بلوی سے تو ہے مگر عرف سے نہیں ہے، بعض جزئیات ایسے بھی ہیں جن کا تعلق کبھی عموم بلوی اور عرف دونوں سے ہو جاتا ہے مگر بہت قلیل درجہ میں ہے، مثال کے طور پر بیع الوفاء کا

مسئلہ ہے کہ اس کا تعلق عرف سے بھی اور عموم بلوی سے بھی ہے' اسی طریقہ سے نسج الحائک کی اجرت اور پولیوں کو کاشتکار کی کھیتی کی کٹائی کی اجرت میں دینے کا مسئلہ' یہ چند مسائل ایسے ہیں جن کا تعلق عموم بلوی اور عرف دونوں سے ہوسکتے ہیں' ہاں البتہ یہ سوال درست ہے کہ عرف اور عموم بلوی دونوں الگ الگ مستقل اصول ہیں یا ضرورت کے تحت داخل ہیں' اس کے بعد اب اصل سوال کا جواب یہ ہے کہ ضرورت عامہ کا تعلق عموم بلوی سے بھی ہوتا ہے اور عرف سے بھی ہوتا ہے' کیونکہ ضرورت کا معنی اور مفہوم ان دونوں کے اندر داخل ہے مگر ضرورت بمعنی اضطرار کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ضرورت بمعنی حاجت ہی کے ہیں جو عموم بلوی کے ذیل میں پیش کئے گئے مثالوں سے واضح ہوسکتا ہے' نیز عموم بلوی تو ضرورت عامہ سے الگ ہوکر کے مستقل اصول نہیں ہے بلکہ شئی واحد ہے مگر عرف ضرورت عامہ سے الگ ہوکر ایک الگ مستقل اصول ہے جو رسم المفتی کی اس عبارت سے واضح ہوسکتا ہے :

اعلم ان اعتبار العادة والعرف رجع اليه فى مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك اصلا فقالوا تترک الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة (١٢٧)

معلوم ہونا چاہئے کہ عرف وعادت کا بہت سارے مسائل میں اعتبار ہوتا ہے حتی کہ اصولیین نے اس کو مستقل اصل کی حیثیت دیتے ہوئے فرمایا کہ عادت واستعمال کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

ضرورت عامہ وضرورت خاصہ کا فرق :

ضرورت عامہ :

ضرورت عامہ تو وہ ہے جس کے ساتھ عام لوگوں کا تعلق ہوتا ہے اور عام یا اکثر لوگ اس امر میں مبتلا ہوتے رہتے ہیں اور عام لوگوں کو اس امر سے بچنے کے لئے چارہ کار نہیں ہوتا ہے' جیسا کہ عقد مزارعت' عقد اجارہ' عقد مضاربت وغیرہ کے مسائل ہیں' ان تمام مسائل میں منافع کی جہالت کی وجہ سے اصولا جائز نہیں ہونا چاہئے لیکن ضرورت عامہ اور حاجت عامہ کی وجہ سے اس کی گنجائش دی گئی ہے۔

ضرورت خاصہ :

ضرورت خاصہ اس کو کہا جاتا ہے جس کا تعلق ہر فرد کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ فرد واحد یا مخصوص افراد کے ساتھ خاص ہوتا ہے' جیسا کہ محرم کا ضرورت کی بنا پر ہدی کے جانور پر سوار ہونا' اور خارش کھجلی کی وجہ سے ریشم کا کپڑا پہن لینا' اور نابالغ لڑکی یا لڑکا کا نکاح ولی ابعد کے کردینے کے بعد بوقت بلوغ خیار بلوغ کا حاصل ہوجانا' اور باندی کو آزادگی کے بعد خیار عتق کا حاصل ہوجانا' اور غیر کفو میں بالغ لڑکی کے نکاح کرنے سے اولیاء کو حق تفریق حاصل ہوجانا وغیرہ' ان سب مسائل کا تعلق ضرورت خاصہ سے ہے ضرورت عامہ سے نہیں۔

حوالہ جات

(۱) نخبۃ الفقہاء صفحہ ۲۸۳' (۲) القاموس الفقہی صفحہ ۲۲۳' (۳) قواعد الفقہ صفحہ ۳۵۸' (۴) حموی علی حامش الاشباہ مطبع دیوبند - ۱ر۱۳۰' حموی علی حامش الاشباہ مطبع کراچی - ۱ر۱۱۹' (۵) تفسیر اضواء البیان - ۱ر۱۷۱' (۶) تفسیر اضواء البیان - ۱ر۱۷۶' (۷) القاموس الفقہی صفحہ ۲۲۳' (۸) احکام القرآن للجصاص - ۱ر۱۳۰' احکام القرآن للشیخ تھانوی - ۱ر۸۷' (۹) حموی صفحہ ۱۳۰' اسی رسالہ کے صفحہ ۲ پر قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت کی تفصیل دیکھئے' (۱۰) حموی علی حامش الاشباہ - ۱ر۱۳۰' (۱۱) فتح المدبر' اس کتاب کا پورا نام یہ ہے "فتح المدبر للعاجز المقصر" یہ کتاب حضرت علامہ محمد بن ابراہیم بن احمد السمدیسی متوفی (۹۲۱ھ) کی ہے اور حموی کے بعض نسخوں میں فتح القدیر اور بعض میں فتح المدیر کے الفاظ ہیں مگر یہ سب نسخوں کی غلطی ہے اور صحیح نام فتح المدبر ہے اور الاعلام اور کشف الظنون میں اس کی وضاحت دیکھ لی جائے' (۱۲) حموی علی حامش الاشباہ - صفحہ ۱۳۱' (۱۳) طحاوی شریف - ۱ر۳۲۸' بخاری - ۱ر۲۵۹' مسلم شریف جلد ۱' (۱۴) حموی صفحہ ۱۳۱' (۱۵) حموی صفحہ ۱۳۱' (۱۶) سورہ بقرہ صفحہ ۱۷۳' (۱۷) حموی علی حامش الاشباہ - ۱ر۱۳۰' (۱۸) شامی کراچی - ۶ر۳۳۸' (۱۹) احکام القرآن جصاص - ۱ر۱۲۹' (۲۰) تفسیر خازن - ۱ر۱۰۶' ھکذا فی احکام القرآن للجصاص - ۱ر۱۲۹' (۲۱) الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۴۰' (۲۲) الاشباہ صفحہ ۱۴۰' (۲۳) ترمذی - ۱ر۱۹۳' مع العرف الشذی' (۲۴) الاشباہ ھندی - ۱ر۱۴۰' (۲۵) احکام القرآن جصاص - ۱ر۱۳۰' (۲۶) احکام القران جصاص - ۱ر۱۳۰' احکام القرآن تھانوی - ۱ر۸۷' (۲۷) تفسیر خازن - ۱ر۱۰۶' (۲۸) تفسیر کبیر - ۲ر۱۲۱' (۲۹) احکام القرآن جصاص - ۱ر۱۲۹' (۳۰) تفسیر خازن - ۱ر۱۰۶' (۳۱) ہندیہ کراچی - ۵ر۳۸' (۳۲) درمختار علی الشامی کراچی - ۶ر۱۳۵' (۳۳) الاشباہ و النظائر" - ۱ر۱۱۹' (۳۴) البحر الرائق - ۹ر۴۷' (۳۵) تفسیرات احمدیہ - ۱ر۳۰' ۱ر۳۰' (۳۶) شامی کراچی ۶ر۳۳۴' تفسیر کبیر - ۲ر۱۲۲' شیخ زادہ - ۱ر۳۸۱' روح المعانی - ۲ر۴۲' تفسیر ابن کثیر - ۱ر۲۲' تفسیر خازن - ۱ر۱۰۶' البحر الرائق - ۸ر۲۴۷' عنایہ علی فتح القدیر - ۹ر۴۴۰' (۳۷) التفسیر الوسیط - ۳ر۲۹۴' تفسیر عزیزی - ۱ر۶۱۲' ترجمہ شیخ الہند - صفحہ ۱۳۱' معارف القرآن جلد - ۱ر۳۶۹' تفسیر حقانی - ۳ر۲۶' روائع البیان - ۱ر۱۵۶' (۳۸) سورہ بقرہ - ۱۷۳' (۳۹) سورہ انعام آیت ۱۱۹' (۴۰) ترجمہ شیخ الہند صفحہ ۱۳۲' (۴۱) البحر الرائق - ۸ر۴۷' شامی - ۶ر۱۳۵' (۴۲) الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۳۹' (۴۳) سورہ بقرہ آیت - ۱۷۳' (۴۴) شامی کراچی - ۶ر۳۳۸' (۴۵) الاشباہ صفحہ ۱۴۰' (۴۶) سورہ بقرہ - ۱۷۳' (۴۷) سورہ انعام - ۱۳۵' (۴۸) شرح سیر الکبیر - ۱ر۸۹' (۴۹) شامی کراچی ۵ر۵۸' (۵۰) الاشباہ و النظائر - ۱۴۲' (۵۱) الاشباہ - ۱۴۳' (۵۲) شامی کراچی - ۶ر۱۳۶' (۵۳) ایضاح النوادر - ۱ر۱۳۳' (۵۴) سورہ بقرہ - ۲۷۵' (۵۵) معارف القرآن - ۱ر۶۰۶' (۵۶) احکام القرآن ابن العربی بحوالہ معارف القرآن - ۱ر۲۰۲' احکام القرآن تھانوی - ۱ر۴۷۳' (۵۷) تفسیر کبیر - ۷ر۹۴' (۵۸) تفسیر خازن - ۱ر۲۰۲ (۵۹) مستفاد احسن الفتاوی - ۱ر۲۹۳' (۶۰) سورہ بقرہ - ۲۷۶' (۶۱) سورہ بقرہ - ۲۷۹' (۶۲) سورہ بقرہ - ۲۷۵' (۶۳) سورہ آل عمران - ۱۳۰' (۶۴) مسلم شریف - ۲ر۲۷' (۶۵) مشکوۃ شریف - ۱ر۲۳۶' (۶۶) ایضاح النوادر - ۱۵۵' (۶۷) احکام القرآن تھانوی - ۱ر۱۷۶' (۶۸) اعلاء السنن - ۱۴ر۳۵۰' (۶۹) نخبۃ الفقہاء - ۱۷۱' (۷۰) قواعد الفقہ - ۲۵۷' (۷۱) المنجد - ۱۵۵' (۷۲) قواعد الفقہ - ۲۵۷' (۷۳) غمز عیون البصائر للحموی علی حامش الاشباہ کراچی - ۱ر۱۱۹' و ہندی - ۱۳۱'

(۷۴)فتاوی عالمگیری-۵؍۳۸' (۷۵)درمختار کراچی-۶؍۱۳۵' (۷۶)شامی کراچی-۱؍۹۵' و ۶؍۳۳۷' (۷۷)تقریرات رافعی خطر و اباحہ-۶؍۳۰۵' (۷۸)شامی کراچی(۶؍۳۳۸' (۷۹)درمختار کراچی-۶؍۳۳۷' (۸۰)تبیین الحقائق-۱؍۱۶۹' (۸۱)شامی کراچی-۱؍۹۵' (۸۲)مبسوط سرخسی-۱۱؍۲۳۳' و شامی کراچی-۶؍۳۳۷' (۸۳)الاشباہ-۱۳۵' (۸۴)الاشباہ-۱۳۳' (۸۵)سورہ حج-۳۰' (۸۶)سورہ حجرات-۹' (۸۷)سورہ حجرات-۱۰' (۸۸)سورہ انفال-۱' (۸۹)الاشباہ-۱۳۹' (۹۰)سورہ اعراف-۳۱' (۹۱)سورہ بقرہ-۵۰' (۹۲)سورہ مدثر-۴' (۹۳)سورہ المائدہ-۶' (۹۴)الاشباہ-۱۳۸' (۹۵)شامی کراچی-۱؍۳۳۶' (۹۶)تنویر الابصار مع الدرر المختار کراچی-۲؍۹۹' و ھکذا فی مراقی الفلاح-۲۳۶' (۹۷)حجۃ اللہ البالغہ-۱؍۹۵' (۹۸)شامی کراچی-۱؍۳۳۶' (۹۹)طحاوی شریف-۱۲۸' (۱۰۰)طحاوی شریف-۱؍۶۵' (۱۰۱)طحاوی شریف-۲؍۳۳۹' (۱۰۲)طحاوی-۲؍۳۳۹' (۱۰۳)البحر الرائق-۸؍۱۹۰' (۱۰۴)مسند امام احمد بن حنبل-۳؍۲۳۱' نسائی ۲؍۲۷' مسلم-۱؍۳۸۲' ترمذی-۱؍۱۹۰' تفسیر خازن-۱؍۱۲۷' احکام القرآن للجصاص-۱؍۲۸۱' (۱۰۵)مسند امام احمد بن حنبل-۳؍۱۴۲' و ۵؍۲۳' ترمذی-۱؍۳۰۶' ابوداؤد-۲؍۵۸۱' نسائی-۱؍۲۸۵' طحاوی-۲؍۳۳۹' نصب الرایہ-۴-۲۳۵' شامی کراچی-۶؍۳۶۲'ہدایہ-۴؍۳۴۱' زیلعی-۶؍۱۶' بدائع-۵؍۱۳۴' (۱۰۶)نسائی-۲؍۲۲' (۱۰۷)طحاوی-۱؍۳۸۳' (۱۰۸)جواہر الفقہ-۳؍۳۰۰' و مشکوۃ-۲؍۳۸۵' بخاری-۲؍۸۸۰' مسلم-۲؍۲۰۱' (۱۰۹)جواہر الفقہ-۳؍۳۰۰' (۱۱۰)ابن ماجہ شریف-۱۰۶' و ابوداؤد شریف-۲؍۹۴' (۱۱۱)الاشباہ-۱۳۱' (۱۱۲)ابوداؤد شریف-۲؍۱۳۸' (۱۱۳)شامی کراچی-۶؍۳۲۳' (۱۱۴)الاشباہ-۱۴۷' (۱۱۵)نخ القضاء-۱۱۰' (۱۱۶)نخ القضاء-۳۲۲' (۱۱۷)شامی کراچی-۶؍۳۳۶' (۱۱۸)شامی کراچی-۱؍۳۲۵' (۱۱۹)الاشباہ و النظائر-۱؍۱۲۷ (۱۲۰)الاشباہ-۱۲۶' (۱۲۱)مراقی الفلاح-۸۳'۸۵' (۱۲۲)ہدایہ-۱؍۶۰' (۱۲۳)شامی کراچی-۱؍۳۱۶' (۱۲۴)الاشباہ-۱۳۰' ۱۳۹' ۱۶۱' (۱۲۵)الاشباہ و النظائر-۱۲۸' (۱۲۶)ہدایہ-۱؍۵۶' (۱۲۷)شامی-۳۱۰' وفتح القدیر-۱؍۱۹۶' وعنایہ-۱؍۱۹۶' (۱۲۸)رسم المفتی-۹۵'

ضرورت و حاجت اور مواقع استعمال

از۔۔۔جناب مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
اشرف العلوم کنہواں، سیتا مڑھی (بہار)

متقدین فقہاء نے قرآن و حدیث کے ذخیرہ کو سامنے رکھ کر بڑی جانفشانی اور کدوکاوش کے ساتھ کچھ فقہی اصول اور ضابطے مستخرج کئے ہیں جو ہر زمانے کے پیدا شدہ نئے مسائل کے حل کرنے میں رہنما ثابت ہو چکے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔

یہ مستخرج اصول فقہاء کرام کی نئی پیداوار، قرآن و حدیث سے الگ ہٹ کر نہیں بلکہ یہ اصول اور ضابطے بعینہ وہ قرآن واحادیث ہی ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ فقہاء کرام نے اپنی خداداد ذہانت و ذکاوت کی بنیاد پر ان متفرق اصول کو اخذ کرکے نئے انداز سے کتابی شکل میں ترتیب دے دی ہے۔

اسی طرح متاخرین فقہاء نے اسی عملی مشغلہ میں اپنی عمر عزیز اس نیت سے ختم کردی کہ شاید یہ خدمت ذخیرہ آخرت ہو سکے اور نجات اخروی کا ذریعہ بن سکے، وماذلک علی اللہ بعزیز۔

انہیں اصول اور ضابطوں میں سے اہم فقہی ضابطہ ضرورت و حاجت ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس دور کے پیدا شدہ مسائل کو بغور دیکھا جائے۔ ضرورت و حاجت کے مصداق کے ماتحت کون سے مسائل آتے ہیں اور کون سے مسائل خارج ہیں۔ ضرورت و حاجت کے حدود اور ان کی شرطیں کیا ہیں؟ یہ وہ امور ہیں جو بحث اور غور طلب ہیں۔

ضرورت کی لغوی اور شرعی تعریف:

الضَر والضُر والضرر- نقصان، تنگی، سختی بد حالی، جمع اضرار۔

الضراء- سختی، قحط، جانی و مالی نقصان۔

الضُرۃ- جانی و مالی نقصان۔

حرام چیز استعمال نہ کرے تو نفس یا عضو کی ہلاکت و اتلاف یا شدید قسم کی ایذاء جسمانی یا مال کثیر کے ضائع ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو جائے تو اسے باصطلاح شرع ضرورت کہتے ہیں جس کی متعدد شکلیں ہیں:

ضرورت کے اقسام مع احکام:

پہلی شکل یہ ہے کہ حلال رزق میسر نہ ہونے پر نفس موت کی دہلیز پر آجائے، یعنی حلال رزق کا اس وقت کوئی نظم و انتظام نہیں،

اور اندیشہ ہے کہ اگر اشیائے محرمہ کا استعمال نہ کیا جائے تو قیمتی زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ ایسی حالت کو مخمصہ اور اضطرار سے تعبیر کرتے ہیں۔ جس کا حکم یہ ہے کہ زندگی کی حفاظت کے لئے بقدر ضرورت حرام چیز کھانا اور استعمال کرنا ضروری ہے بصورت دیگر گنہگار اور مرتکب معصیت ہوگا۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان **"فمن اضطر"** کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مردار اور اس کے علاوہ خنزیر اور شراب کھانے پینے کے لئے بے بس ہو جائے تو بالاجماع اس کے لئے تمام چیزوں کا کھانا حلال ہے' خواہ یہ بے بسی بھوک و پیاس کی شدت کی وجہ سے ہو یا اکراہ یا اس کے علاوہ کی وجہ سے ہو۔ امام اعظم ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ایسے موقع پر اشیاء محرمہ کا کھانا مبتلی بہ پر لازم و ضروری ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔ اللہ کا فرمان **"قد فصل لکم.."** کی وجہ سے' یعنی اللہ نے حرام چیزوں کو کھول کھول کر بیان کردیا ہے مگر یہ کہ تم حرام چیزوں کے استعمال پر مجبور ہو جاؤ۔ اس لئے کہ **"ما اضطررتم الیہ"** کو محرمات سے مستثنیٰ فرمایا ہے لہذا مستثنیٰ اپنے اصل پر مباح ہو کر باقی رہا (اور قاعدہ ہے) کہ ہلاکت کے وقت مباح کا کھانا واجب ہے اور مباح کو بطور مجاز کے رخصت بھی کیا گیا ہے۔ (تفسیر مظہری ج ا ص ا۷ا' ہدایہ ج ۳ ص ۳۳۲)

نیز شامی جلد ۵ صفحہ ۹۲ میں مذکور ہے کہ سخت بھوک و پیاس کے وقت اس نے حرام چیز کا استعمال نہیں کیا اور صبر کیا تو وہ شخص گنہگار ہے' اس سے اللہ کا فرمان **"الا ما اضطررتم"** کی طرف اشارہ ہے' جو صورت اکراہ ملجی کو شامل ہے۔ کیونکہ اکراہ ملجی کی ضرورتوں میں سے ایک ضرورت ہے اگرچہ نص مخمصہ کے ساتھ مخصوص ہے پھر بھی اکراہ کی صورت بطریق دلالت **النص** ثابت ہے۔

ضرورت کی دوسری شکل یہ ہے کہ نفس یا عضو کے تلف ہونے کا قوی اندیشہ اس طور پر لاحق ہو کہ حلال رزق میسر ہونے کے باوجود بادشاہ وقت یا چور ڈاکو حرام چیز کے کھانے پر جبرواکراہ کرے۔ جسے باصطلاح شرع "اکراہ ملجی" کہتے ہیں۔ جس کا حکم یہ ہے کہ جان یا عضو کی حفاظت کی خاطر حرام چیز کا کھانا ضروری ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔

مبسوط میں امام مسروق کے حوالہ سے منقول ہے' انہوں نے فرمایا کہ کوئی شخص مردار یا لحم خنزیر کا گوشت یا خون کے استعمال کرنے پر مجبور ہو جائے پھر بھی استعمال نہ کرے اور مرجائے تو جہنمی ہے۔

حسامی جلد ثانی کی شرح نامی جلد ۲ صفحہ ۱۳۹ پر مذکور ہے کہ جس طرح جب قتل کے ذریعہ مردار کھانے پر مجبور کیا جائے تو اس وقت اس پر اس کا کھانا فرض ہے اور اگر صبر کرکے جان دے دی تو گنہگار ہوگا کیونکہ اللہ کا فرمان **"الا ما اضطررتم الیہ"** کی وجہ سے اس کا کھانا مباح ہے لہذا اباحت بطریق استثناء ثابت ہوا' اور جس شخص کو مباح پر مجبور کیا جائے تو اس پر اس کا کرگذرنا فرض ہے۔

ضرورت کی تیسری شکل یہ ہے کہ مکرہ ایسے افعال پر جبرواکراہ کرے جس میں دوسرے کی جان یا عزت و آبرو سے کھیلنا لازم آتا ہو۔ مثلاً مکرہ شخص یہ کہے کہ تو فلاں کو قتل کر' یا یہ کہے کہ فلاں عورت سے زنا کر' ورنہ تجھے یا تیرے عضو کو ہلاک کردوں گا۔ یہ بھی اکراہ ملجی ہی کی صورت ہے' لیکن اس کا حکم یہ ہے کہ اپنی جان کی حفاظت کی خاطر دوسرے کی جان یا عزت سے کھیلنا جائز نہیں' یہ افعال ویسے ہی حرام ہیں جیسے اکراہ سے پہلے حرام تھے۔

اور اگر زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس کی رخصت نہیں دی جائے گی' اور نور الانوار میں ہے کہ اکراہ میں بعض عمل حرام ہے جیسے زنا' اور بے گناہ نفس کا قتل کرنا' کیونکہ یہ سبھی افعال اکراہ ملجی میں حرام ہیں (نور الانوار صفحہ ۳۱۱)

ضرورت کی چوتھی شکل یہ ہے کہ کلمات کفریہ شرکیہ کے اقرار پر شرکشوں کی طرف سے اس قدر جبر و اکراہ ہے کہ کلمات کفریہ نہ بولنے پر جان یا عضو کے تلف ہونے کا قوی اندیشہ لاحق ہے۔ یہ بھی اکراہ ملجی میں داخل ہے۔ لیکن حکم یہ ہے کہ ایسے مجبور و بے بس شخص کے لئے یہ اختیار ہے کہ اپنی جان اور عضو کی حفاظت کی خاطر کلمات کفریہ استعمال کرلے تو شریعت میں کوئی مواخذہ نہیں بشرطیکہ کلمات کفریہ استعمال کرتے وقت قلب کی دنیا ایمان سے مطمئن ہو۔ اور اگر کلمات کفریہ استعمال نہ کرے تو بھی کوئی مواخذہ نہیں بلکہ عند اللہ ثواب عظیم کا مستحق ہوگا۔

اور اگر مکرہ نے اللہ کے انکار پر اور آپ صلعم کو گالی دینے پر قتل اور عضو کی ہلاکت کے ذریعہ مجبور کیا تو اس کے لئے یہ حرام کے ارتکاب کرنے کی اجازت ہے لیکن شرط یہ ہے کہ قلب ایمان سے مطمئن' ہو' اگر محرمات کے ارتکاب پر اقدام کرنے سے صبر کیا تو اجر سے نوازا جائے گا' سارے ہی حقوق اللہ کا یہی حال ہے جیسے افساد صوم و صلوۃ اور حرم شریف کے شکار کو قتل کرنا یا حالت احرام میں شکار کرنا' اور ہر وہ چیز (کا یہی حکم ہے) جس کی فرضیت کتاب اللہ سے ثابت ہے (در مختار ج ۵ ص ۹۲)

ضرورت کی پانچویں شکل یہ ہے کہ اگر مکرہ دوسرے کے مال کو تلف اور ضائع نہ کرے تو نفس یا عضو کی ہلاکت متیقن ہے تو ایسی صورت میں مکرہ کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے کے مال کو بغیر اجازت استعمال نہ کرے گرچہ جان چلی جائے تو عند الشرع کوئی مواخذہ نہیں۔ اور یہ بھی اختیار ہے کہ حفاظت نفس یا عضو کے واسطے دوسرے کے مال کو برباد کردے۔

اور اگر مکرہ مال مسلم ضائع کرنے پر ایسے امر سے مجبور کرے جس سے نفس یا عضو کی ہلاکت کا اندیشہ ہے تو اس کے لئے یہ گنجائش ہے کہ وہ مال ضائع کردیوے' کیونکہ بربنائے ضرورت غیر کا مال مباح ہے جس طرح مخمصہ یعنی بھوک و پیاس کی شدت میں دوسرے کا مال مباح ہے اور صاحب مال ضائع شدہ مال کا ضمان مکرہ کو ٹھہرائے' کیونکہ مکرہ' مکرہ کے لئے ایسا آلہ ہے جو آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے (ہدایہ ج ۳ ص ۳۳۳)

مذکورہ بالا ضرورت کے اقسام اور مثالوں کو مدنظر رکھ کر یہ بات واضح ہو چکی کہ ضرورت اپنے حکم کے اعتبار سے چار حصوں یعنی فرض' حظر' رخصت اور اباحت میں منقسم ہے "انہ متردد بین فرض و حظر و اباحتہ و رخصۃ" جیسا کہ ہر ایک کو ضرورت کے حکم میں بیان کیا جا چکا۔

یہ مانا کہ ضرورت اپنے حکم کے اعتبار سے متعدد ہے لیکن ضرورت کی تمام قسموں میں یہ بات مشترک ہے کہ ضرورت نام ہے ایسے لاحق شدہ اور درپیش مجبوری کا جس میں اگر ممنوعات و محظورات شرعیہ کو استعمال نہ کیا جائے تو نفس یا عضو کے تلف یا شدید قسم کی ایذائے جسمانی یا مال کثیر کے ضائع ہونے کا ظن غالب ہو۔

مباح اور رخصت کے مابین فرق:

ضرورت کی پہلی اور دوسری شکل میں اشیاء محرمہ کا استعمال جائز ہو کر ہوا ہے' اور تیسری شکل میں اشیاء محرمہ کا استعمال نفس یا عضو کی ہلاکت کے باوجود ناجائز رہا۔ اور چوتھی شکل میں حرام چیز کا استعمال رخصت ہو کر ہوا ہے' اور پانچویں شکل میں دوسرے کے سامان کی ہلاکت اباحت کے درجہ میں رہا ہے۔

سوال یہ ہے کہ مباح اور رخصت کے درمیان کیا فرق ہے؟

رخصت اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مباح میں حرمت ختم ہو جاتی ہے اور رخصت میں حرمت باقی رہتی ہے صرف گناہ ختم ہو جاتا ہے(الشامی ج ۲ ص ۱۳۹)

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوئی کہ رخصت میں حرام چیز کی حرمت باقی رہتی ہے' صرف حرام چیز کا گناہ اٹھ جایا کرتا ہے' اور مباح میں حرام چیز کی حرمت اثم کے ساتھ ختم ہو جایا کرتی ہے۔

ضرورت کے سبھی قسموں کے شرائط:

حالت مخمصہ---- کسی حرام چیز کا استعمال چار شرط کے ساتھ مشروط ہے:

(۱) یہ کہ حالت اضطرار کی ہو' حرام چیز استعمال نہ کرنے پر جان یا عضو کے تلف کا خطرہ ہو۔

(۲) دوسرے یہ کہ یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے پر عادۃ یقینی جیسا ہو۔

(۳) تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادۃ یقینی ہو۔

(۴) چوتھے یہ کہ حرام چیز اتنا ہی استعمال کرے جس سے جان بچ جائے اس سے زائد ہرگز استعمال نہ کرے۔

اکراہ ملجی---- چار شرط کے ساتھ حرام کا استعمال کرنا جائز ہے:

(۱) مکرہ نفس کے ہلاک کرنے پر قدرت رکھے۔

(۲) مکرہ کو یہ غلبہ ظن ہو کہ جس چیز سے دھمکایا جا رہا ہے وہ فی الحال چور یا ڈاکو واقع کر دے۔

(۳) مکرہ کے نفس یا عضو یا شدید قسم کی ایذاء جسمانی کا اندیشہ ہو۔

(۴) مکرہ اکراہ سے قبل حرام کے استعمال سے رکا ہوا تھا۔

اکراہ ملجی کی چار شرطیں ہیں: (۱) مکرہ اس چیز کے واقع کرنے پر قدرت رکھے جس سے دھمکایا جا رہا ہے خواہ مکرہ بادشاہ وقت ہو یا چور' یا اس کے علاوہ دوسری شرط یہ ہے کہ مکرہ کو فی الحال غلبہ ظن ہو کہ جس سے ڈرایا جا رہا ہے وہ اسے واقع کر سکتا ہے تاکہ مکرہ ملجی ہو سکے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ مکرہ کے نفس یا عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو یا وہ حملہ ایسا ہے جو غم پیدا کرنے والا ہے جس میں رضا

معدوم ہے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ مکرہ اکراہ سے قبل اس حرام کے ارتکاب سے روکا ہوا تھا(درمختار ج۵ ص۸۹)

ضرورت محض ایک استثنائی صورت:

جب شریعت کے احکام فرائض محرمات' محظورات کی طرف نظر اٹھاتے ہیں تو شریعت کے عمومی احکام جو ہرانسان پر لازم ہے اس کا تارک فاسق و فاجر کی فہرست میں آتا ہے یا وہ احکام جو حرام لعینہ ہونے کی وجہ سے اس کا ترک لازم ہے جس کا مرتکب بھی فاسق و فاجر کی فہرست میں آتا ہے۔

غرض کہ شریعت کے جو بھی احکام عموی طور سے ہرایک مسلمان پر ضروری ہے ان سبھی احکام میں بعض خاص صورتوں اور ناگزیر حالتوں میں استثنائی طور پر سے وہ حرام حلال و مباح ہوجایا کرتا ہے اور اس خاص موقع میں فریضہ کا ترک صحیح اور درست ہوجایا کرتا ہے بلکہ بعض صورتوں میں تو ضروری اور لازمی ہوجاتا ہے شریعت نے انسانی کمزوری کو ملحوظ رکھ کر اپنے سبھی احکامات میں کسی نہ کسی مقام پر لچک ضرور رکھی ہے۔

پیچھے ہم نے ضرورت کی پانچ قسمیں بیان کیں' جس کا اجمالی خاکہ اور مختصر جامع انداز میں یوں تعبیراور تصویر کشی کرسکتے ہیں جس کا خلاصہ یہ کہ احکام شرعیہ کی بنیادی اعتبار سے دو قسم ہیں: مامورات' منہیات۔

(الف) مامورات شرعیہ جیسے ایمان' نطق با شہادتین' صلوۃ و صوم' کو بوقت ضرورت ترک کرنے کی رخصت یعنی اجراء کلمہ کفر' فساد صوم و صلوۃ' قتل صید فی الحرم یا فی الاحرام وغیرہ ملا کرتی ہے' ویسے عزیمت یہی ہے کہ ایسے مامورات کے ترک پر اقدام نہ کرنا ہی اولی ہے۔

(ب) منہیات شرعیہ جو صرف حق اللہ ہی سے متعلق ہے' جیسے لحم خنزیر' میتہ اور دم وغیرہ کو بوقت ضرورت استعمال کرنا ہی عزیمت ہے' یہ محرمات بوقت ضرورت حلال و مباح ہیں' ورنہ تلف نفس یا عضو پر قصوروار اور عندالشرع مجرم ہے۔

جس وقت انسان حرام کے استعمال پر بے بس اور بے قابو ہوجائے تو وہ حرام اپنے اصل پر مباح ہوکر باقی رہتا ہے اور مباح کا استعمال ہلاکت کے وقت واجب ہے(مظہری ج۱ص۱۷۱)

(ج) اور اگر منہیات شرعیہ ایسے ہوں جو صرف حقیقتاً اور حکماً حق العبد ہی سے وابستہ ہیں اور جن کا ضمان مثل معقول نہیں تو ایسے افعال کو کرنے کی اجازت بوقت ضرورت ہرگز نہیں دی جائے گی' جیسے قتل نفس معصوم اور زنا وغیرہ۔

(د) اور اگر منہیات شرعیہ صرف حقیقتاً حق العبد سے وابستہ ہیں اور جن کا ضمان مثل معقول ہے' جیسے اتلاف مال غیر۔ تو بمقام ضرورت اس منہیات شرعیہ کے ارتکاب کی اجازت دی جائے گی۔

حقوق العباد میں ضرورت کا اثر:

سوال یہ ہے کہ کیا حقوق اللہ کی طرح حقوق العباد میں بھی ضرورت کا دخل و اثر ہے یا نہیں؟ اس سوال کو حل کرنے سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ ضرورت کے داعی اور اس کے اسباب کیا کیا ہیں۔ فقہاء کی عبارت سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے داعی اور اس کے اسباب پانچ ہیں:

(۱) حفاظت دین' (۲) حفاظت نفس' (۳) حفاظت نسل' (۴) حفاظت مال' (۵) حفاظت عقل جو مقاصد خمسہ شرعیہ کہلاتے ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق حق العبد خواہ حقیقتاً و حکماً یا صرف حقیقتاً ہو' سے ہے اور بعض کا تعلق حق اللہ سے ہے۔ انہی امور کی طرف علامہ شاطبی علیہ الرحمہ نے اپنی معروف کتاب الموافقات میں اشارہ فرمایا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

اور ضرورت' عبادات' عادات' معاملات' جنایات' سبھی میں جاری ہے پس اصول عبادات جیسے ایمان' توحید اور رسالت کا اقرار' نماز اور روزہ میں (ضرورت) حفاظت دین کے لئے ہے اور ضرورت کا تعلق اصول عادات میں جیسے کھانے پینے' پہننے اوڑھنے اور رہنے سہنے اور اس جیسی چیزیں نفس اور عقل کی حفاظت کے لئے ہے' اور ضرورت کا تعلق اصول جنایات میں جیسے مرتد کو قتل کرنے کی حد' حفاظت دین کے لئے ہے اور قصاص اور دیات' نفس اور عضو کی حفاظت کے لئے ہے' اور ضمان نافذ کرنا حفاظت مال کے لئے ہے (الموافقات ج ۱ ص ۱۰)

ضرورت کی تیسری شکل جسے ہم بیان کرکے آرہے ہیں وہ حقوق العباد ہی سے متعلق ہے' مثلاً نفس یا عضو کی ہلاکت اس طور پر کہ مکرہ مال مسلم کے اتلاف پر مجبور کرے' یا اپنی بیوی کو طلاق اور غلام کی آزادی پر مجبور کرے' یا بائع کو مال فروخت کرنے پر مجبور کرے تو ان تمام صورتوں میں نفس یا عضو کو ہلاکت سے بچانے کے لئے حقوق العباد میں تصرف کرسکتے ہیں' ملاحظہ ہو فقہاء کی عبارت:

(الف) اور اگر مکرہ مسلمان کے مال ضائع کرنے پر ایسی چیز سے مجبور کیا کہ نفس یا کوئی عضو کی ہلاکت کا اندیشہ ہے تو اس مجبور و بے بس شخص کے لئے یہ گنجائش ہے کہ وہ مال مسلم کو ضائع کردے کیونکہ مال غیر مقام ضرورت میں اسی طرح مباح ہے جس طرح حالت مخمصہ میں (ہدایہ ج ۳ ص ۳۴۳)

(ب) اور اگر مکرہ مکرہ کو اپنی بیوی کے طلاق دینے پر یا اپنے غلام آزاد کرنے پر مجبور کرے اور مکرہ نے ایسا کر بھی لیا تو بیوی کو طلاق اور غلام کو آزادی حاصل ہوجائے گی (ہدایہ ج ۳ ص ۳۴۳)

(ج) اور اگر مکرہ بائع کو بیچ کرنے پر نہ کہ مشتری کو مجبور کرے اور مبیع اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے تو مکرہ عقد فاسد کے ساتھ قبضہ کرنے کی وجہ سے بائع کے لئے مبیع کی قیمت کا ضامن ہوگا' اور بائع مکرہ کو یہ حق ہے کہ مکرہ اور مشتری میں سے جس کو چاہے ضامن ٹھہرائے۔ (در مختار جلد ۵ ص ۹۱-۹۲)

ان تینوں روایت اور ما قبل کی گفتگو کا دخل و اثر عند الشرع معتبر ہے "هو ظاهر لا خلاف فيه"۔

عرف، عموم بلویٰ اور ضرورت:

(۱) مبسوط کے حوالہ سے شرح بیری میں ہے کہ عرف سے ثابت شدہ چیز ایسی ہے جیسے کہ نص سے ثابت ہو (شامی ج ۳ ص ۳۱۰)۔

(۲) شارع کے خطاب میں "تخصیص الشیٔ بالذکر نفی الحکم عما عداہ" پر دال نہیں۔ لیکن عوام کے تفاہم اور عرف و ماحول میں اور معاملات اور عقلیات میں تخصیص الشی بالذکر نفی الحکم عما عداہ پر دال ہے (شامی جلد ۳ ص ۴۵۶)

مذکورہ بالا دونوں روایتوں سے عرف کا قابل اعتبار و استدلال ہونا معلوم ہوا۔

عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) عرف عام' (۲) عرف خاص۔ عرف عام میں تعامل کی حیثیت زمان و مکان میں عمومی طور سے اور عرف خاص میں تعامل کی حیثیت زماں و مکان میں خصوصی طور سے ہوا کرتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ شریعت میں کون سا عرف قابل اعتبار ہے' اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارت سے یہ بات بالکل واضح اور متفق علیہ ہے کہ عرف عام قابل اعتبار اور قابل استدلال ہے' عرف خاص کے قابل اعتبار ہونے میں فقہاء سے مختلف روایت ہے:

اس لئے کہ تعامل کسی شہر میں اس وقت تک جواز پر دلالت نہیں کرتا جب تک کہ صدر اول سے استمرار نہ ہو (اگر صدر اول سے استمرار ہے) تو وہ ان لوگوں کے لئے تقریر نبی پر دلیل اور حجت ہے' لہٰذا وہ تعامل از قبیل شرع ہے اور جب ایسا نہ ہو تو ان لوگوں کا فعل حجت نہیں 'مگر یہ کہ تعامل سارے ہی شہروں میں تمام لوگوں کی طرف سے ہو تو وہ اجماع ہے اور اجماع حجت ہے (شامی ج ۶ ص ۱۶)

کیا بنائے احکام میں عرف عام یا مطلق عرف معتبر ہے گرچہ عرف خاص ہو' پہلا مذہب امام بخاری کی طرف منسوب ہو کر بزازیہ میں منقول ہے کہ حکم عام' عرف خاص سے ثابت نہیں ہوگا اور کہا گیا ہے کہ ثابت ہوگا (اشباہ ص ۱۰۲)

حاصل کلام یہ کہ مذہب یہی ہے کہ عرف خاص معتبر نہیں لیکن بہت سے مشائخ نے عرف خاص کا اعتبار کر کے فتویٰ دیا ہے (اشباہ ۱۰۳)

اس سلسلہ میں میرا خیال یہ ہے کہ عرف عام اور خاص دونوں کو قابل حجت تسلیم کرلیا جائے' عرف عام کو عام حکم کے حق میں اور عرف خاص کو اسی عرف والے کے یہاں خاص حکم کے حق میں قابل حجت بنالیا جاوے' اس طرح دونوں اپنے اپنے حدود میں بغیر کسی خرابی کے قابل حجت بن سکتے ہیں اور فقہاء کی مختلف رایوں میں مناسب تطبیق بھی ہو سکتی ہے۔

عرف اور نص میں تعارض ہوتے وقت ترجیح نص کو دیں گے کیونکہ نص عرف کے مقابلہ میں اقوی ہے' اور عرف کا قابل اعتبار ہونا وہ نص "ماراٰہ المسلمون حسنا فھو عنداللہ حسن" ہی سے ثابت ہے تو پھر تعارض کے وقت عرف کی ترجیح معکوس ہوگی' فتح القدیر کے حوالہ سے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

فتح القدیر میں ہے کہ نص بمقابلہ عرف اقوی ہے کیونکہ عرف میں احتمال ہے کہ عرف باطل چیزوں پر ہو' جیسے ہمارے زمانہ کا عرف' عید کی راتوں میں قبرستان میں شمع اور چراغ روشن کرنا' اور نص اپنے ثبوت کے بعد یہ احتمال نہیں رکھتا کہ باطل پر ہو' اور اس لئے کہ عرف کا قابل حجت ہونا ان لوگوں پر ہے جو اسے جانتے پہچانتے ہوں اور ان لوگوں نے اس کو لازم پکڑا ہو' اور نص تو مطلق ہر

ایک پر حجت ہے' لہٰذا نص عرف کے مقابلہ میں اقوی ہے' اور اس لئے کہ عرف نص یعنی آپ صلعم کا فرمان **"مارآه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن"** کے ذریعہ قابل حجت ہے (شامی ج ۴ ص ۲۰۲)

جس خدا نے انسان کی ہدایت کے لئے اور زندگی گذارنے کے لئے ضابطہ اور حدود مقرر کیا وہی خدا انسانی کمزوری سے اچھی طرح واقف ہے' انسانی کمزوری کا لحاظ کر کے عمومی ضابطہ سے بعض مسائل میں مخصوص حالتوں میں یسر کا معاملہ فرمایا ہے' اس سلسلہ کی مثالیں شرع میں بہت زیادہ ہیں۔

خدا کا فرمان **"یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر"** اور **"و ما جعل علیکم فی الدین من حرج"** شریعت میں رخصت اور احکامات میں تخفیف کے لئے واضح دلیل ہے' اسی قسم کی آیتوں سے فقہاء نے **"المشقة تجلب التیسیر"** کا اصول مستنبط کیا ہے۔

صاحب الاشباہ و النظائر نے **"المشقة تجلب التیسیر"** کے پیش نظر **تخفیفات فی الشرع** کے اسباب سات بتلائے ہیں' ہر سبب پر مثالوں سے الگ الگ گفتگو کی ہے' وہ سات اسباب یہ ہیں:

(۱) سفر' (۲) مرض' (۳) اکراہ' (۴) نسیان' (۵) جہل' (۶) عسر اور عموم بلوی' (۷) نقص۔

علماء نے فرمایا ہے اس قاعدہ (**المشقة تجلب التیسیر**) پر شرع کی تمام رخصتیں اور **تخفیفات** نکلتے ہیں اور اسباب تخفیف عبادات اور غیر عبادات میں سات ہیں: پہلا سفر' دوسرا مرض' تیسرا اکراہ' چوتھا نسیان' پانچواں جہل' چھٹا عسر اور عموم بلوی اور ساتواں سبب نقص ہے (الاشباہ ص ۷۵)

چھٹے قسم عموم بلوی کے سلسلے میں صاحب الاشباہ نے جس قسم کی گفتگو کی ہے اس سے واضح اندازہ یہی ہوتا ہے کہ عموم بلوی کا تعلق نجاست و طہارت سے ہے' کونسی نجاست کب اور کس صورت میں معاف ہے اور کس صورت میں معاف نہیں' عموم بلوی کا تعلق کسی چیز کی حلت و حرمت سے نہیں' اور پچھلے صفحات سے یہ بات معلوم ہو چکی کہ حلت اور حرمت کا تعلق صرف "ضرورت" سے استثنائی طور سے ہے' اس لحاظ سے عموم بلوی کا "ضرورت" سے کوئی رشتہ نہیں۔ عموم بلوی **تخفیفات** شرع کے اسباب میں سے ہے تو اس لحاظ سے عموم بلوی کا ضرورت سے صرف علاقہ سببیت اور مسببیت کا تعلق اور رشتہ ہونا معلوم ہوتا ہے "اور بس"۔

حاجت:

ممنوعات شرعیہ کو استعمال نہ کرنے پر جان یا عضو کے تلف کا اندیشہ تو نہیں لیکن مشقت شدیدہ یا معمولی ایذاء جسمانی یا بقدر مال قلیل کے ضیاع کا ظن غالب ہو جائے اسے اصطلاح میں حاجت کہتے ہیں۔

حاجت اسے کہتے ہیں جس کی طرف لوگوں کی مشقت اور تنگی دور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے' حاجت ختم ہونے سے لوگوں کی زندگی مفقود تو نہ ہو بلکہ اس کے فقدان سے حرج اور مشقت لاحق ہو' لیکن یہ حرج اور مشقت اس اعلیٰ پیمانہ کا نہ ہو جو ضرورت کے فقدان میں فساد متوقع ہوتے ہیں' حاجت کی مثال جیسے بیع سلم' استصناع' مزارعت' اور مساقات کی اباحت (بربنائے حاجت ہے نہ کہ

ضرورت) (الموافقات ج ۳ ص ۸-۱۰)

علماء کرام کے اقوال کی روشنی میں حاجت کا اطلاق ان چیزوں پر ہوگا جن کی لوگوں کو مشقت اور تنگی دور کرنے کے لئے ضرورت ہو' اور جن کے فقدان سے ان کی زندگی ختم نہیں ہوتی بلکہ ان کے فقدان سے ان کو مشقت اور پریشانی لاحق ہوتی ہے اسی کے پیش نظر شریعت نے سلم' استصناع' مزارعت اور مساقات کی اجازت دی ہے۔

حاجت اور ضرورت کے درمیان فرق:

۱- پہلا فرق یہ ہے کہ ضرورت میں حرام لعینہ کی اجازت مل جاتی ہے اور حاجت میں حرام لغیرہ کی اجازت ملتی ہے "و ما حرم لذاته يباح للضرورة" و ما حرم سداً للذريعة يباح للحاجة"

۲- دوسرا فرق یہ ہے کہ حاجت کا وقوع عموم معاملات اور حقوق العباد میں ہوتا ہے' اور جب کہ ضرورت کا تعلق عموماً حقوق اللہ میں ہوا کرتا ہے۔

اس کی اصل یہ ہے کہ بالاجماع کافر کی خبر معاملات میں مقبول ہے کیونکہ وہ خبر صاحب عقل سے صادر ہے اور ایسے دین کی طرف سے جو جھوٹ بولنے سے مانع ہے اور کیونکہ کثرت معاملہ کی وجہ سے اس کی خبر کو قبول کرنے کی حاجت درپیش ہے اور اس وجہ سے کہ وہ کافر فی الجملہ اہل شہادت میں سے ہے (علی هامش الکنز ۳٦۷)

اور کوئی شخص اپنے نوکر مجوسی یا خادم کو بھیجا' وہ نوکر گوشت خرید کر لایا اور کہا کہ یہ گوشت میں نے یہودی یا نصرانی یا مسلم سے خریدا ہے تو اس کی خبر پر اعتماد کرکے اس گوشت کو کھانے کی گنجائش ہے کیونکہ کافر کا قول معاملات میں مقبول ہے اس لئے کہ وہ خبر عقل سے صادر ہونے کی وجہ سے صحیح ہے اور ایسے دین کی طرف سے جس دین میں جھوٹ کی حرمت کا اعتقاد ہے (ہدایہ ج ۴ ص ۴۳۷- درمختار ص ۴۲)

محرمات کی اباحت میں حاجت کا دخل واثر:

حالت اضطرار میں اشیاء محرمہ کا استعمال بلا کسی شبہ کے بالاتفاق جائز و صحیح ہے' لیکن سوال یہ ہے کہ اضطرار سے نیچے ایک درجہ "حاجت" کا ہے' کیا بوقت حاجت اشیائے محرمہ کا استعمال درست ہوگا؟

حرام چیز استعمال نہ کرنے پر مشقت شدیدہ' تکالیف عظیمہ لاحق ہو' نفس اور عضو کی ہلاکت کا خطرہ نہ ہو تو اسے "حاجت" کہتے ہیں' مثلاً مریض کے شفاء کے لئے دو قسم کی دواء ہے' ایک حرام نجس دوا' دوسرے حلال پاک دوا' ان دونوں دوا میں فرق یہ ہے کہ حرام دوا شفاء میں جلد موثر ثابت ہوکر مریض کو تکلیف اور درد سے نجات دے سکتی ہے' اور حلال پاک دوا آہستہ آہستہ دیر سے شفاء کے لئے مفید ثابت ہو سکتی ہے' یا یہ کہ حرام دوا سے بقول ماہر مسلم حکیم و ڈاکٹر شفا متیقن یا کالمتیقن ہے اور حلال پاک دواء سے شفاء

موہوم اور مظنون کے درجہ میں ہے۔

اب ایسے مواقع میں اگر شریعت حرام دواء استعمال کرنے کی اجازت نہ دے' اور حلال دواء ہی کے ذریعہ علاج و معالجہ کو جائز قرار دے' تو ایسی صورت میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ وہ بچارا مریض محض شفایابی کی امید میں ناقابل برداشت درد اور مصیبت کو جھیلتا رہے' اور **"لایموت ولایحی"** کا مصداق بنا رہے' اس لئے ایسے مواقع پر اگر حاجت کو بمنزلہ ضرورت مان کر حرام دواء کی اجازت دی جائے تو کسی قسم کا مضائقہ نہیں ہونا چاہئے' فقہاء لکھتے ہیں:

تداوی بالمحرم میں اختلاف ہے' ظاہر مذہب عدم جواز ہے اور غیر ظاہر مذہب میں رخصت ہے' لیکن شرط یہ ہے کہ اس حرام دواء میں شفاء کا علم ہو' اور دوسری شرط یہ کہ حلال دوا کا علم نہ ہو جس طرح کہ پیاسے شخص کو شراب پینے کی رخصت ہے(درمختار ج ا ص ۱۵۴)

علامہ شامی علیہ الرحمہ نے ردمختار جلد ۴ میں **"مطلب فی التداوی بالمحرم"** کے تحت لمبی گفتگو کی ہے' اشیائے محرمہ سے علاج و معالجہ کی صحت و عدم صحت کے بارے میں دو قسم کے قول نقل کئے ہیں' جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ساری گفتگو محل حاجت میں ہے نہ کہ محل ضرورت میں' کیونکہ محل ضرورت میں بغیر کسی اختلاف کے حرام بعینہ حلال ہو جاتا ہے۔

جب مسلمان ڈاکٹر یہ بتلاوے کہ اس مرض سے شفا فلاں حرام دواء ہی سے ہوگی تو اس وقت اس حرام کا استعمال اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ اس حرام دواء کے علاوہ مباح چیز میں شفا نہ ہو' یا اگر ڈاکٹریوں کہے کہ حرام دواء استعمال کرنے سے شفا جلد ملے گی بمقابلہ دواء کے تو اس صورت میں جواز اور عدم جواز دونوں طرح کے قول ہیں۔

علامہ شامی علیہ الرحمہ **"ان الاستشفاء بالحرام حرام"** کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ حرمت علی الاطلاق نہیں بلکہ اگر یہ معلوم ہو کہ شفایابی کے لئے حرام دواء کے علاوہ کوئی پاک حلال دواء نہیں تو حرام نجس دواء کا استعمال صحیح و درست ہے' اور اگر یہ معلوم ہو کہ پتہ نہیں حرام و نجس دواء سے شفا ملتی ہے کہ نہیں تو ایسی صورت میں حرام دوا کا استعمال صحیح نہیں' ملاحظہ ہو علامہ شامی کی پوری عبارت:

نہایہ اور تہذیب میں ہے کہ بطور دواء کے مریض کے لئے پیشاب اور خون کا پینا اور مردار کا کھانا اس وقت جائز ہے جب کہ مسلمان ڈاکٹر یہ بتلائے کہ تیری شفاء اسی میں ہے اور اس حال میں کہ حرام دواء کے قائم مقام کوئی مباح اور پاک دواء مریض کو میسر نہ ہو' اور اگر ڈاکٹر یہ کہے کہ اس حرام دواء سے شفاء جلد ملے گی تو اس میں دو وجہیں ہیں۔ اور کیا مریض کے لئے پیشاب کا پینا بطور تداوی کے جائز ہے تو اس میں دو وجہیں ہیں جیسا کہ اسے امام تمرتاشی نے ذکر کیا ہے اور ذخیرہ میں ایسا ہی ہے' اور **"ان الاستشفاء بالحرام حرام"** جو کہا گیا ہے وہ اپنے اطلاق پر نہیں ہے' استشفاء بالحرام اس وقت ناجائز ہے جب کہ اس میں شفاء کا علم نہ ہو بہرحال جب کہ اس میں شفا کا علم ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسری دواء نہیں ہے تو استشفاء بالحرام جائز ہے۔ حضرت ابن مسعود کا قول "لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم" کا مطلب یہ ہے کہ یہ قول اس کا احتمال رکھتا ہے کہ انہوں نے یہ ارشاد اس (خاص) مرض کے بارے میں فرمایا جس کے لئے حلال اور پاک دواء میسر اور مشہور ہو' لہذا ایسے وقت میں حلال دواء مل جانے پر حرام دواء کی ضرورت نہیں رہتی (شامی ج ۴ ص ۲۴۹)

گذشتہ بالا عبارتوں سے علاج و معالجہ کے باب میں بعض صورتوں میں ضرورت شرعی متحقق ہوئے بغیر بوقت حاجت حرام کو حلال کہا گیا۔۔۔۔ سوال یہ ہے کہ اس سلسلہ میں کیا اصول ہے کہ حاجت کو ضرورت کے محل میں استعمال کیا جائے' اس سلسلہ میں کچھ حدود ہیں یا نہیں؟

۱۔ سب سے پہلے یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ "حاجت" کلی مشکک ہے' اس کے درجات ہیں۔

پہلا درجہ یہ ہے کہ حرج اور مشقت شدیدہ اس انداز سے ہے کہ اس سے آگے مشقت کا اندازہ نہ کیا جائے اور انسان اس مشقت میں اس طرح جکڑ جائے کہ وہ حقیقتاً موت یا تلف عضو کا شکار نہ ہو' لیکن کالموت ضرور ہو یا فی المال موت یا تلف عضو کا شکار ہو سکتا ہو تو صرف اس قسم کی حاجت اشیائے محرمہ کی حلت میں ضرورت کے حکم میں ہے۔

(الف) مثلاً محتاج شخص اگر سودی قرضہ نہ لے تو جینا دوبھر ہو جائے اور سود کے بغیر قرض دینے کے لئے کوئی تیار نہیں' اس لئے "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" بمنزلہ ضرورت کے ہے۔

(ب) ایسا ہی عورت کے ان اعضاء کا دیکھنا جس کا تستر ضروری ہے' اگر ایسے مواضع میں زخم یا کوئی مرض پیدا ہو جائے جسے بغیر دیکھے علاج نہیں کرایا جاسکتا تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر بقدر ضرورت دیکھنے کی فقہاء نے اجازت دی ہے' ملاحظہ ہو فقہاء کی عبارت:

ڈاکٹر کے لئے یہ جائز ہے کہ بربنائے ضرورت مقام ستر کو دیکھے (ج ۴ ص ۴۴۳)

آگے چل کر لکھتے ہیں:

ڈاکٹر دیکھے' پھر اپنی نگاہ قدرت کے بقدر پست کرلے کیونکہ ضرورت بقدر ضرورت متحقق ہوتی ہے' یہ ہوگیا ایسا ہی جیسا کہ خافضہ کی نظر (خافضہ' ختنہ کرنے والی عورت)

۲۔ حاجت کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ جس کے ترک سے مشقت شدیدہ پیدا تو ہو لیکن یہ مشقت پہلے مشقت سے نیچے ہو' نہ تو فی الحال اور نہ فی المال کسی صورت میں موت کا پیغام دے اور نہ اعضاء پر کسی قسم کا ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہو۔

حاجت کی یہ صورت بھی ضرورت تو نہیں لیکن بمنزلہ ضرورت ہے جس کا تعلق اکثر و بیشتر معاملات و عقود سے ہے' مذکورہ بالا امور کی توثیق و تائید الاشباہ والنظائر کی مذکورہ عبارت سے ہوتی ہے:

حاجت کو ضرورت کی جگہ میں رکھا جاتا ہے خواہ حاجت عام ہو یا خاص' اسی لئے بربنائے حاجت خلاف قیاس اجارہ کو جائز قرار دیا گیا' اور اسی میں سے درک (۱) کا ضمان ہے جسے خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا' اور اسی میں سے خلاف قیاس بیع سلم کا جواز ہے کیونکہ بیع سلم ایسا بیع ہے جو معدوم ہے (پھر بھی جائز ہے) مفلسوں کی ضرورت کو دور کرنے کے لئے' اور اسی میں سے استصناع کا جواز بربنائے ضرورت ہی ہے (الاشباہ-۹۱)

میرے ناقص خیال میں مذکورہ بالا حاجت کی دونوں قسموں کو علاج و معالجہ کے باب میں ضرورت کا درجہ دے کر محرمات و

محظورات ادویہ استعمال کرنے کی اجازت دی جائے تو عین حق ہو گا کیونکہ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" مسلمہ قاعدہ ہے۔

خلاصہ جواب

۱- رخصت میں حرام کی حرمت باقی رہتی ہے صرف رفع اثم ہوا کرتا ہے اور مباح میں رفع اثم کے ساتھ رفع حرمت ہو کر وہ چیز مباح اور حلال ہو جاتی ہے۔

۲- مامورات شرعیہ جیسے ایمان، صلوۃ و صوم وغیرہ کے ترک کی اجازت مقام ضرورت میں بطریق رخصت ملتی ہے ویسے عزیمت یہی ہے کہ ترک مامورات پر اقدام نہ کرے۔

۳- منہیات شرعیہ جو صرف حق اللہ سے وابستہ ہے، جیسے اکل لحم خنزیر، میتہ، دم وغیرہ تو مقام ضرورت میں اس کا استعمال کرنا ضروری اور عزیمت ہے ورنہ گنہگار ہو گا۔

۴- اگر منہیات شرعیہ حق العبد ہے اور اس کا ضمان مثل معقول نہیں، جیسے زنا، قتل نفس معصوم، تو مقام ضرورت کے باوجود نہ کرنا ہی ضروری ہے۔

۵- اور اگر منہیات شرعیہ حق العبد ہے اور اس کا ضمان مثل معقول ہے، جیسے اتلاف مال غیر وغیرہ تو مقام ضرورت میں اقدام کی اجازت ہے، ویسے عزیمت یہی ہے کہ اقدام نہ کرے۔

۶- مسائل ضروریہ پر مبنی احکام وہ صرف استثنائی صورت ہوتی ہے

۷- حقوق العباد میں بھی حقوق اللہ کی طرح ضرورت کا دخل و اثر عند الشرع معتبر ہے۔

۸- موضع حلت و حرمت میں عرف کا ضرورت سے کوئی رشتہ نہیں ہاں عرف کا ضرورت سے بیت اور مسیت کا تعلق ہے۔

۹- ضرورت میں حرام لعینہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے اور جب کہ حاجت میں حرام لغیرہ کی اجازت۔

۱۰- علاج و معالجہ کے باب میں مقام حاجت میں بھی حرام لعینہ کی اجازت عند الفقہاء ثابت امر ہے۔

۱۱- مقاصد شرعیہ خمسہ کی حفاظت کے لئے مقا[م] حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر حرام کے ارتکاب کی گنجائش ملنی چاہئے۔

☆ ☆ ☆

(۱) مشتری کو بائع کی طرف سے فروخت کی جانے والی چیز کی ملکیت یا ملکیت کا شبہ ہونے پر خریدنے سے ہچکچا رہا ہے تو ایسے موقع پر تیسرا آدمی اس کی کا ضامن بنے۔

ضرورت و حاجت

از--- مولانا محمد اظہار الحق صاحب

ضرورت اور حاجت دونوں لغت کی رو سے مترادف ہیں البتہ اصطلاح شریعت اور فقہاء کے یہاں دونوں کے مواقع استعمال اور مصداق الگ الگ ہیں۔ ضرورت کا استعمال فقہاء کے یہاں اس خاص صورت میں ہوتا ہے کہ انسان کے نفس یا عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو' جیسے اکراہ کامل' اکراہ ملجی سے تعبیر کرتے ہیں' اور حاجت کا استعمال وہاں پر ہوتا ہے جہاں کہ سخت تکلیف مشقت شدید کا اندیشہ ہو نفس یا کسی عضو کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو' اس کو اصول فقہ میں اکراہ قاصر اور اکراہ غیر ملجی سے موسوم کرتے ہیں۔

اس مقام میں اس امر کی وضاحت کافی معاون ہوگی کہ اضطراری حال جس کو قرآن پاک نے مستثنیٰ کیا ہے وہ جامع لفظ ہے جو جنس کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہلاکت نفس' تلف عضو کا خطرہ ہے تو اگر وہ بخت و اتفاق کی شکل میں ہے اسے مخمصہ کہا جاتا ہے' اگر قسر قاسر کی وجہ سے ہے تو وہ اکراہ ملجی ہے جو ضرورت کا درجہ ہے' اگر بلا قسر قاسر ہے تو اکراہ غیر ملجی ہے جو حاجت کا درجہ ہے۔ مذکورہ بالا تفصیل سے ضرورت و حاجت کا درمیانی تعلق اور فرق بھی واضح طور پر معلوم ہوگیا کہ دونوں ایک ہی جنس کے انواع ہیں۔ احکام شرعیہ میں ضرورت کا اعتبار ہے اور ان میں ضرورت موثر ہوا کرتی ہے' جیسے کسی شئی کو فرض بنانے اور ممنوع بنانے یا کسی شئی کی اباحت و رخصت ثابت کرنے بلکہ ثواب و عقاب کو مرتب کرنے میں بھی اس کی تاثیر ہوجایا کرتی ہے جیسا کہ اگلی تفصیلات سے معلوم ہوجائے گا۔

محرمات شرعیہ دو قسموں پر ہیں۔ لعینہ' لغیرہ' پھر محرمات لعینہ دو قسموں پر ہیں' حق اللہ' حق العبد' اور لغیرہ کی بھی دو قسم ہیں۔ حق اللہ' حق العبد' یہ کل چار قسمیں ہوئیں جن کے احکام یہ ہیں:

(۱) حرام لعینہ از قبیل حق العبد مثلاً قتل' جرح' زنا وغیرہ' اس میں اکراہ ملجی جو ضرورت اصطلاحیہ اور اکراہ غیر ملجی جو حاجت مسطورہ ہے بہر دو صورت اس کی حرمت علی حالہ باقی رہے گی۔ مکرہ کو رخصت نہیں دی جائے گی کہ قتل' جرح' زنا کا ارتکاب کر بیٹھے' حتی کہ اگر اس صورت میں اس نے صبر کیا اور مارا گیا تو شہید ہو کر ماجور عند اللہ ہوگا۔

(۲)-(الف) حرام لعینہ از قبیل حق اللہ مثلاً اکل میتہ' خنزیر' شرب خمر وغیرہ' اگر اکراہ ملجی ہوا جو ضرورت کا درجہ ہے تو اس صورت میں حفاظت نفس و عضو کی خاطر ان اشیاء محرمہ کو استعمال کرنا فرض ہوگا۔ مکرہ نے استعمال نہیں کیا اور مارا گیا تو گنہگار ہوگا کیونکہ بحالت اضطرار یہ چیزیں "الا ما اضطررتم" کی وجہ سے مباح ہوگئیں' اور فقہاء کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ " **من اکرہ علی مباح یفترض علیہ فعلہ** " گویا تارک فرض ہوا اس لئے عاصی و آثم ٹھہرے گا۔ البتہ گنہگار اس وقت ہوگا جبکہ اضطراری حالت میں ان محظورات کے مباح ہوجانے کا علم رکھتا ہو ورنہ جہل کی وجہ سے معذور قرار پائے گا اور مواخذہ اخروی سے بچ جائے گا' **الا انہ انما یأثم اذا علم بالاباحۃ فی ھذہ الحالۃ** (ہدایہ جلد۳ صفحہ ۲۳۲)

فائدہ : ماقبل میں رخصت اور اباحت کا تذکرہ آیا ہے۔ دونوں میں فرق ہے' رخصت کی صورت میں حرمت ختم نہیں ہوتی ہے' صرف گناہ اٹھ جاتا ہے جبکہ اباحت کے اندر حرمت ہی ختم ہوجایا کرتی ہے۔

(ب) اگر اکراہ غیر ملجی ہے جو حاجت اصطلاحی کا درجہ ہے تو ان اشیاء مذکورہ ممنوعہ کا استعمال مباح نہ ہوگا' **لان تناول هذه المحرمات انما يباح عند الضرورة** ۔ (ہدایہ جلد۳ صفحہ۲۴۳) ۔ ہاں اگر حبس و ضروب کے ذریعہ اکراہ ہو مگر اس سے نفس و عضو کے تلف ہوجانے کا ظن غالب ہو تو یہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوکر ان اشیاء کی حرمت اٹھ جائے گی۔ **لو خيف على ذلك بالضرب الشديد و غلب على ظنه ذلك يباح له ذلك**۔ (ہدایہ جلد۳ صفحہ۲۴۳)

(۳) حرام لغیرہ از قبیل حق العبد مثلاً اتلاف مال الغیر وغیرہ (الف) اکراہ ملجی کی صورت میں مال غیر کا تلف کرنا مباح ہوگا۔ **لان مال الغير يستباح للضرورة و قد تحققت**۔ (ہدایہ جلد۳ صفحہ۲۴۳) **رخص في اتلاف مال الغير اذا قيل له اتلف هذا و الا اقتلك** (شامی شرح حسامی صفحہ ۱۲۰)۔ ہدایہ کی عبارت سے اباحت اور شامی کی عبارت سے رخصت ہی ہے اس کو اباحت سے تعبیر کردیا گیا ہے' گویا اباحت بمعنی اجازت ہے اصطلاحی اباحت نہیں۔

(ب) اس صورت میں اکراہ ملجی ہو جو کہ حاجت اصطلاحیہ ہے تو رخصت نہیں ہوگی۔

(۴) **حرام لغيره ازقبيل حق الله مثلا قتل صيد الحرم۔ قتل الصيد في الاحرام اجراء كلمة الكفر فساد الصلوة والصوم وغيره۔**
(الف) اکراہ ملجی کی صورت میں ان اشیاء کے ارتکاب کی رخصت ہوگی ان کی اباحت نہ ہوگی یعنی ان اشیاء کی حرمت علی حالہ باقی رہے گی البتہ دفعاً للحرج ارتکاب کی رخصت مل جائے گی مگر اس صورت میں صبر کرلے اور مارا جائے تو ماجور و مثاب ہوگا۔

(ب) صورت بالا میں اگر اکراہ غیر ملجی ہو جو حاجت اصطلاحیہ ہے تو رخصت نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ صورت اولی میں نہ اباحت ہوگی نہ رخصت بلکہ علی حالہ ممنوع ہوگا۔ صورت ثانیہ (الف) میں اباحت ہی نہیں بلکہ اقدام فرض ہوگا اور (ب) میں بشکل ظن غالب تلف نفس و عضو اباحت ہوگی صورت ثالثہ اور رابعہ کے (الف) میں رخصت ہوجائے گی جبکہ دونوں شکلوں کی (ب) میں رخصت بھی نہ ہوگی۔

مندرجہ ذیل اصول و قواعد پر مذکورہ بالا صورتیں متفرع و منطبق ہوتی چلی جائیں گی۔ **الضرورات تبيح المحظورات' الحرج مدفوع' الضرر يزال** وغیرہ۔

ضرورت معتبرہ' حدود و شرائط:

ضرورت معتبرہ عند الفقہاء جو اضطرار کا نام ہے یہ ہے کہ اگر انسان ممنوع و محرم کو استعمال میں نہ لاوے تو اس کی جان چلی جائے گی یا کوئی عضو تلف ہوجاوے گا' اس اضطراری حالت میں اشیاء ممنوعہ کا استعمال چند شرطوں کے ساتھ جائز ہوجاتا ہے جن کا بیان آگے آرہا ہے۔ **فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب و هذا يبيح تناول الحرام**۔ (اشباہ صفحہ ۱۰۸) ضرورت

کے نیچے چار چیزیں اور ہیں ان کی تعریف و وضاحت بھی ضروری ہے۔ حاجت یہ ہے کہ کسی شی محرم کو استعمال نہ کرنے سے ہلاکت تو نہیں ہوگی البتہ مشقت شدیدہ اور سخت تکلیف پہونچے گی عموماً اس سے اوامر میں رعایت و سہولت ملا کرتی ہے۔ ہاں ممنوع میں بھی اس کی تاثیر ہوتی ہے اس لئے فرمایا گیا" الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة "۔ منفعت یہ ہے کہ کسی شی کا استعمال بدن انسان کو مفید تو ہو لیکن نہ کرنے سے کوئی سخت تکلیف یا ہلاکت کا خطرہ نہ ہو' جیسے اطعمہ لذیذہ اور مقویات' اس کا اثر نہ ممنوعات میں ہوتا ہے اور نہ مامورات میں' اگر اس قسم کی اشیاء جائز طریقوں سے میسر ہو جائیں تو استعمال کرے ورنہ صبر سے کام لے۔ زینت' وہ امور جن سے بدن انسان کو کوئی تقویت نہ ملے بلکہ محض تفریح کے درجہ میں ہوں' اس کا اثر کسی بھی درجہ میں احکام شرعیہ کے اندر نہیں پڑتا ہے۔ فضول وہ امر جو مباح اور زینت کی حد سے خارج محض ہوا و ہوس ہو۔ ظاہر ہے کہ اس کی رعایت احکام شرعیہ میں کیا ہوتی اس سے احادیث میں ممانعت موجود ہے' من حسن اسلام المرء ترکه مالا یعنیه'' وغیرہ۔

شرائط : کسی حرام شی کا استعمال کرنا شرعاً تین شرطوں کے ساتھ درست ہے:

(۱) مستعمل کی حالت اضطرار کی ہو اس طرح کہ شی حرام کے استعمال نہ کرنے سے جان کا خطرہ ہو۔

(۲) یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ حالات و اسباب کے تحت خطرہ ہلاکت یقینی ہو یا مظنون بظن غالب۔

(۳) اس حرام کو استعمال کرنے سے جان کا محفوظ رہ جانا عادۃً یقینی ہو۔

یہ تینوں شرطیں حسب تصریح مفسرین آیات اضطرار سے مستفاد ہیں۔

ضرورت پر مبنی احکام درحقیقت وہ نصوص و شرعی قواعد سے استثنائی شکلیں ہوا کرتی ہیں جو مقاصد شرع خمسہ کے تحت وجود میں آیا کرتی ہیں کیونکہ دین' جان' مال' عقل و نسل کی حفاظت ہی احکام مشروع کئے جانے سے مطلوب و مقصود ہے۔ چنانچہ جان جب خطرہ میں پڑ جاتی ہے محض وہمی نہیں بلکہ یقینی طور پر تو مردار' خنزیر' شرب دم و خمر وغیرہ تک مباح ہو جاتا ہے۔ الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر و التلفظ بكلمة الكفر للاكراه (اشباہ صفحہ ۸۵) ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح بنادیتی ہیں۔ اسی وجہ سے شدید بھوک کی حالت میں مردار کا کھانا اور گلے میں پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب سے اتار لینا اور اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر کو زبان پر لے آنا جائز ہے' اور قانون قصاص کی تشریع بھی حفاظت جان کی خاطر ہوئی ہے' علی ہذا القیاس دین و مال' عقل و نسل کی حفاظت پر احکام شرعیہ دائر ہیں' اور یہ بات عیاں ہے کہ احکام مشروعہ میں مصالح ضرورت' مصالح حاجت' مصالح منفعت کارفرما ہوا کرتے ہیں اور تمام ہی احکام ان مصالح ثلاثہ کے گرد گھومتے ہیں' گویا یہ مقاصد شریعت کی روح اور بنیادی اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔

(۱) ضروری مصالح جو مقاصد خمسہ مذکورہ بالا کا مجموعہ ہے۔ یہ وہ امور ہیں جن پر انسان کی دینی' دنیوی زندگی کا دارومدار ہے۔ ان میں خلل واقع ہونے سے نہ صرف دنیوی زندگی میں فساد و انتشار پیدا ہو جاتا ہے بلکہ اخروی زندگی بھی بگڑ جاتی ہے۔ ثواب و راحت کے بجائے عذاب و مصیبت آجاتی ہے۔ بہرحال ان پانچ چیزوں کی حفاظت سے ہی دنیوی زندگی کی سلامتی اور آخرت کی نجات و سعادت

وابستہ ہے۔

(۲) حاجتی مصالح وہ امور جن پر انسان کی دینی و دنیوی زندگی موقوف تو نہیں ہے لیکن دفع حرج و مشقت کے لئے ان کی رعایت ضروری ہے۔ خواہ وہ حرج و مشقت عبادات میں ہو یا عادات میں یا معاملات میں یا جنایات میں۔ علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

چنانچہ عبادات میں اس کی مثال وہ رخصتیں ہیں جو مشقت لاحق ہونے کے اندیشہ سے دی گئی ہیں جو مرض یا سفر کی وجہ سے پیش آتی ہیں' اور عادات میں شکار کا حلال ہونا' پاکیزہ اور حلال چیزوں کے استعمال کی اجازت شامل ہے خواہ اس کا تعلق کھانے پینے کی چیزوں سے ہو یا لباس و مسکن اور سواری وغیرہ سے' اور معاملات میں اس کی مثال مضاربت' مساقات اور سلم وغیرہ کی اجازت ہے' اور جنایات میں قسامت اور عاقلہ پر دیت کا وجوب' اور صنعت والے پر ضائع شدہ مال کی ضمانت وغیرہ اس کی مثال ہیں۔ (الموافقات جلد ۲ صفحہ ۲۷۵)

(۳) تحسینی مصالح وہ جس کی رعایت پر نہ تو زندگی موقوف ہو اور نہ عدم رعایت سے حرج و مشقت ہی کا اندیشہ ہو بلکہ ان کا تعلق آداب زندگی' اخلاق و عادات سے ہو۔ انسانی مروت و عقل ان کے مستحسن ہونے کی متقاضی ہو اور فطرت سلیمہ کا تقاضا ہو کہ وہ خصلتیں انسانی معاشرہ میں پائی جائیں اور انسان ان خوبیوں سے آراستہ ہو۔ **اما التحسینیات فمعناها الاخذ بما یلیق من محاسن العادات و تجنب الاحوال المدنسات التی تانفها العقول الراجحات و یجمع ذلک قسم مکارم الاخلاق۔** رہے تحسینیات تو اس سے مراد اچھی عادتوں کا اختیار کرنا اور ان امور و احوال سے اجتناب ہے جن کو عقل سلیم ناپسند کرتی ہو اور ان سب کے مجموعہ کو مکارم اخلاق سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

فی العبادات کازالۃ النجاسۃ و الطہارۃ کلھا و ستر العورۃ و اخذ الزینۃ و التقرب بالنوافل الخیرات من الصدقات و القربات و اشباہ ذلک و فی العادات کآداب الاکل و الشرب و مجانبۃ الماکل النجسات و المشارب المستخبثات و الاسراف و الاقتار فی المتناولات و فی المعاملات کالمنع من بیع النجاسات و فضل الماء و الکلاء و فی الجنایات کمنع قتل النساء و الصبیان و الرھبان فی الجھاد۔

عبادات میں اس کی مثال نجاست کا ازالہ اور طہارت و پاکیزگی کا حصول ہے۔ ستر عورت' زینت و آرائش اور نفلی عبادتوں اور صدقات کے ذریعہ خدا کا قرب حاصل کرنے کی کوشش وغیرہ۔ عادات میں کھانے پینے کے آداب۔ ناپاک اور خبیث چیزوں سے اجتناب' اسراف اور بخل سے پرہیز' معاملات میں ناپاک چیزوں کی خرید و فروخت کی ممانعت' پانی اور چارہ کی زائد مقدار کی فروخت' اور جنایات میں عورتوں اور راہبوں کے جہاد کے دوران قتل کی ممانعت وغیرہ اس کی مثالیں ہیں۔

عرف وعادات:

عرف:۔ **العرف ماتعارفہ جمھور الناس و ساروا علیہ سواء کان قولا او فعلا او ترکا۔**

عرف وہ شئی ہے جو لوگوں میں عام ہو جائے اور لوگ اس پر عملدرآمد کرنے لگیں خواہ قول ہو یا فعل ہو یا ترک۔ (المدخل صفحہ ۲۶۰)

علامہ شامی نے یوں تعریف فرمائی ہے:

العرف و العادۃ ما استقر فی النفوس من جہۃ العقول و تلقتہ الطباع السلیمۃ بالقبول۔

عرف وعادت وہ امر ہے جو ذہنوں میں جم جائے جسے فطرت سلیمہ قبول کرلے (رسائل ابن عابدین جلد ۲ صفحہ ۱۱۴) اس کو تعامل استعمال الناس بھی کہا جاتا ہے۔

چونکہ اسلامی احکام کی مشروعیت کا مقصد انسانی معاشرہ کی اصلاح اور غلط عرف و رواج کو مٹاکر صحیح عرف قائم کرنا ہے اس لئے اسلام نے محض کسی شئی کے رواج پاجانے کو بنیاد نہیں بنایا البتہ وہ عادتیں جو اچھی تھیں ان کو برقرار بھی رکھا ہے اور اصلاح کی ضرورت تھی تو اصلاح و ترمیم بھی کی گئی ہے' یہی وجہ ہے کہ عرف وعادت کو مستقل دلیل شرعی نہیں مانا گیا بلکہ وہ مصلحت دفع مشقت سے متعلق جو اصول شرع ہیں انہی کا ایک حصہ ہے' چنانچہ شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

ان العرف عند التحقیق لیس دلیلا شرعیا مستقلا و ھو فی الغالب مراعاۃ المصلحۃ ۔

ازروئے تحقیق عرف کوئی مستقل دلیل شرعی نہیں ہے بلکہ اکثر و بیشتر مصلحت کی رعایت ہوا کرتی ہے۔ (علم اصول الفقہ صفحہ ۹۱)

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ شرعی نصوص کی توضیح' مطلق کی تقیید عام کی تخصیص میں عرف وعادت کی رعایت برتی جاتی ہے اور عرف کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔

و ھو یراعی فی تفسیر النصوص فیخصص بہ العام و یقید بہ المطلق و قد یترک القیاس بالعرف و لھذا صح عقد الاستصناع لجریان العرف بہ وان کان قیاسا لا یصح لانہ عقد فی معدوم۔

یعنی عرف کا لحاظ نصوص کی تفسیر' عام کی تخصیص' مطلق کی تقیید میں کیا جاتا ہے اور کبھی اس کی بنا پر قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے' چنانچہ عقد استصناع کے جواز کا حکم عرف ہی کی بنا پر دیا گیا ہے ورنہ قیاساً معدوم کی بیع ہونے کی وجہ سے ناجائز ہونا چاہئے۔ (علم اصول الفقہ صفحہ ۹۱)

و للعرف فی الشرع اعتبار و علیہ حکم قد یدار۔

یعنی شریعت میں عرف کا اعتبار ہے اور واقعی عرف پر حکم کو دائر کیا جاتا ہے۔

عرف کے معتبر ہونے کی چار شرطیں ملتی ہیں (۱) عرف عام ہو یعنی لوگ اپنی زندگی کے معاملات میں اس کا لحاظ کرتے ہوں ایسا نہ ہو کہ کبھی اختیار کیا اور کبھی چھوڑ دیا (۲) بوقت انعقاد معاملہ وہ عرف قائم ہو' عرف متاخر جسے عرف طاری کہتے ہیں اس کا اعتبار نہ ہوگا (۳) عرف تصریح کے خلاف نہ ہو' ورنہ عرف کا اعتبار نہ ہوگا (۴) وہ عرف کسی نص شرعی کی نفی کرنے والا اور اس کا معطل کرنے والا نہ

ہو' ورنہ وہ عرف فاسد کہلائے گا جس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

و انما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیہ (اشباہ صفحہ ۹۴)

عرف اور عموم بلوی کا شرعاً اعتبار ہے اور ضرورت و حاجت سے اس کا تعلق بیت و سببیت کا اس طرح ہے کہ اس کے ذریعہ حرج کو دفع کیا جاتا ہے۔ "**والحرج مدفوع**" اور اس سے مشقت کا ازلہ کرکے سہولت لائی جاتی ہے "**والمشقۃ تجلب التیسیر**"۔ "**والضرر یزال**" جیسا کہ عرف اور تعامل کی وجہ سے **استصناع** کو جائز قرار دیا گیا ورنہ عقلاً بیع معدوم ہونے کی بنا پر ناجائز ہونا چاہئے' اور یہ ظاہر ہے کہ استصناع کی لوگوں کو حاجت ہے' عدم جواز کی صورت میں مشقت میں پڑ جائیں گے۔

کما قال الشامی کثیر من الاحکام تختلف بحیث باختلاف الزمان لتغیر عرف اھلہ او لحدوث ضرورۃ او لفساد اھل الزمان بحیث لوبقی الحکم علی ما کان علیہ اولا للزم منہ المشقۃ و الضرر بالناس و لخالف قواعد الشرعیۃ المبنیۃ علی التخفیف والتیسیر و دفع الضرر والفساد۔

یعنی زمانہ کے اختلاف سے بہت سے احکام بدل جایا کرتے ہیں' لوگوں کا عرف بدل جانے سے یا ضرورت پیش آجانے یا اہل زمانہ میں فساد پھیل جانے کی وجہ سے' کیونکہ ان امور میں تبدیلی کے باوجود حکم کو پہلی ہی حالت پر باقی رکھا جائے تو لوگوں کو اس کی وجہ سے مشقت و ضرر پیش آجائے گا اور شریعت کے ان قواعد کے خلاف ہوجائے گا جو تخفیف و تیسیر اور دفع ضرر و فساد پر مبنی ہیں۔ (مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد ۲ صفحہ ۱۲۵)

چنانچہ عسر و عموم بلوی کی وجہ سے بھی بہت سے احکام شرعیہ میں سہولت آجاتی ہے' مثلاً نجاست خفیفہ ربع ثوب سے کم مقدار میں لگ جاوے یا غلیظہ درہم کی مقدار سے کم لگ جاوے تو عسر کی وجہ سے معاف ہے' اور ایسے کپڑے میں نماز صحیح ہے' اس قسم کی بیسیوں مثالیں کتب فقہ میں موجود ہیں۔

اباحت و رخصت در محرمات:

حرام لعینہ از قبیل حق العبد مثلاً قتل' جرح' زنا وغیرہ' اس مقام میں ضرورت کی بنا پر اباحت تو کیا ہوتی رخصت بھی نہیں ہوتی ہے' اس صورت میں صبر کر جاوے اور مارا جائے تو ماجور عند اللہ ہوگا۔

فانھم قالوا لو اکرہ علی قتل غیرہ بقتل لا یرخص لہ فان قتلہ اثم لان مفسدۃ قتل نفسہ اخف من مفسدۃ قتل غیرہ۔
(اشباہ صفحہ ۸)

فقہاء نے کہا ہے کہ کوئی شخص اگر دوسرے کے قتل پر قتل کی دھمکی دے کر مجبور کردیا گیا تو قتل غیر کی رخصت نہیں ملے گی' پس اگر اس نے غیر کو قتل کردیا تو گنہگار ہوگا اس لئے کہ اس کی اپنی جان کے قتل کا فساد دوسرے کے قتل کے فساد سے زیادہ خفیف ہے۔

من ابتلی ببلیتین فلیختر اھونھما' اس اصل پر بھی دسیوں جزئیات متفرع ہیں **کمافی کتب الفقہ**' مذکورہ حرام لعینہ از قبیل حق

العبد کے علاوہ دیگر محرمات میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت ہوتی ہے' ضرورت اصطلاحی جو اضطرار کی حالت ہے یہ اپنے حدود و شرائط کے ساتھ جہاں بھی متحقق ہوگی وہاں اباحت و رخصت بھی پائی جائے گی' کیونکہ حکم اپنی علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے یہی ان کی اصولی تحدید ہوگی' گویا "الضرورات تبیح المحظورات" یہ قاعدہ اکثریہ اغلبیہ ہے کلیہ نہیں ہے' اس سے محرمات لعینہ از قبیل حق العبد مستثنیٰ ہیں جیساکہ اوپر گذرا۔

حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں بھی ضرورت و حاجت کی بنا پر شرعاً اباحت و رخصت ملتی ہے اس کی جزئیات بکثرت ہیں

و کذا اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنہ و دفع الصائل و لو ادی الی قتلہ۔

ایسا ہی اکراہ کی وجہ سے مال غیر کو ہلاک کردینا اور مدیون کا مال اس کی اجازت کے بغیر لے لینا جب کہ وہ دین کی ادائیگی نہ کررہا ہو' حملہ آور شخص کو دفع کرنا اگرچہ یہ دفاع اس کے قتل تک منتہی ہو جائے گا' (اشباہ صفحہ ۸۵)۔

و افتو بالعفو عن بول السنور فی الثیاب دون الاوانی لانہ لا ضرورۃ فی الاوانی لجریان العادۃ بتخمیرھا۔

یعنی بلی کپڑوں میں پیشاب کردے تو فقہاء نے اس کے معاف ہونے کا فتویٰ دیا ہے نہ کہ برتن میں' کیونکہ کپڑوں میں حرج ہے اور برتنوں میں نہیں کہ کہ عادۃً لوگ برتنوں کو ڈھانپ لیتے ہیں (اشباہ صفحہ ۷۶)

ایسا ہی بکثرت مشائخ نے فرمایا ہے کہ جنگلی کنوؤں میں پڑی ہوئی مینگنیاں اگر قلیل ہوں تو معاف ہیں ضرورت و حاجت کی بنا پر اور کثیر معاف نہیں۔

لانہ لیس لھا رؤوس حاجزۃ و الابل تبعر حولھا (اشباہ صفحہ ۷۶) و الطبیب انما ینظر من العورۃ بقدر الحاجۃ۔

ڈاکٹر ستر کا حصہ بقدر ضرورت دیکھ سکتا ہے' اس کی مثال تداوی بالمحرم بھی ہے جو تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے **کماھو مصرح فی کتب الفقہ و الفتاوی۔**

ضرورت اضطرار کی خاص صورت ہے جس میں تلف نفس و عضو کا خطرہ ہوتا ہے اور حاجت جو اس سے کم تر درجہ ہے اس میں نفس و عضو کے تلف کا خوف تو نہیں مگر شدید تکلیف و مشقت کا اندیشہ ضرور ہوتا ہے' یہ دونوں اپنے حدود و قیود کی روشنی میں گو جداگانہ ہیں' اور محرمات کی اباحت کی وجہ سے بھی اباحت و رخصت محرمات میں دی جاتی ہے' گویا حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے' چنانچہ فقہاء کے یہاں قاعدہ مشہور ہے "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" اس کی متعدد مثالیں کتب فقہ و اصول میں موجود ہیں' علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ" یعنی حاجت ضرورت کے درجے میں اتار دیا جاتا ہے خواہ عام ہو یا خاص (اشباہ) حاجت ہی کی وجہ سے خلاف قیاس اجارہ کو اور بیع سلم کو اور استصناع کو جائز قرار دیا گیا ہے ورنہ لوگ تکلیف و مشقت شدیدہ کے شکار ہو جائیں گے جو "ماجعل علیکم فی الدین من حرج" کے خلاف ہے۔ **یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔** یعنی حاجت اصطلاحی والا شخص نفع دے کر قرض لے سکتا ہے جو کہ سود ہے مگر حاجت کی وجہ سے جائز ہے (اشباہ)

مثلاً حبس و ضرب سے اکراہ واقع ہوا جو کہ اکراہ غیر ملجی ہے اور حاجت کا درجہ ہے مگر اس سے ظن غالب نفس و عضو کے تلف کا ہو تو میتہ 'خنزیر وغیرہ محرمات کی اباحت ہو جائے گی' جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

لو خيف على ذلک بالضرب الشديد و غلب على ظنه ذلک يباح له ذلک (ہدایہ جلد ۳ صفحہ ۲۴۳) گویا یہاں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

محرمات و معاصی میں اباحت و رخصت پیدا کر دینا یہ ضرورت ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ حاجت اصطلاحی سے بھی یہ تاثیر ہو جایا کرتی ہے' مثلاً کذب جو کہ ممنوع ہے دفع ضرر کی خاطر مباح ہے' **اصلاح بين الناس' حرب' زوجه**' ان تین مواقع میں فقہاء نے کذب کی اجازت دی ہے جو اضطراری حالت نہیں ہے۔ محض دفع ضرر مقصود ہے' اسی طرح اپنے حق کی وصولیابی اور دفع ضرر کی خاطر رشوت کی شرعاً اجازت دی گئی ہے' **كما هو مصرح فى كتب الفقه**' اس طرح کی جزئیات میں ضرورت اصطلاحی نہیں ہے بلکہ حاجت ہی ہے۔

الضرر يزال' المشقة تجلب التيسير' الحرج مدفوع۔ وغیرہ قواعد و ضوابط پر وہ سب جزئیات متفرع ہوں گی جہاں صرف حاجت پائی جاتی ہو' البتہ دفع ضرر مقصود نہ ہو بلکہ جلب منفعت ہو تو پھر محظورات شرعیہ کے ارتکاب کی گنجائش نہیں ہو گی۔

علاج و معالجہ کے باب میں بہت سے امراض ایسے ہیں جن میں جان یا عضو کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے جو ضرورت و اضطرار کا درجہ ہے' یہاں حسب شرائط ثلاثہ جو تداوی بالمحرم کے لئے ہیں علاج معالجہ کی رخصت مل جائے گی کیونکہ جان کی حفاظت مقاصد شرع میں سے ہے' اگر محرمات سے شفاء یقینی ہو یہ معتبر طبیب اپنے تجربات کی بنیاد پر کہتا ہو یا محرمات سے شفاء جلدی ہو گی حلال دواؤں سے بدیر صحت ہو گی جس میں جان کا بھی خطرہ ہو سکتا ہے اس لئے یہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو کر ان محرمات کے استعمال کی شرعاً اجازت مل جائے گی' جیسا کہ **المشقة تجلب التيسير** وغیرہ اصول ہے۔

اب رہا یہ امر کہ "**الحاجة تنزل منزلة الضرورة**" وغیرہ اصول کے پیش نظر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے تو کیا یہ افراد و اشخاص کی حاجتوں تک محدود ہے یا امت کی اجتماعی حاجات کو بھی شامل ہیں' علامہ ابن نجیم نے تصریح فرمائی ہے کہ حاجت کو ضرورت کے درجہ میں اتار دیا جاتا ہے وہ عام ہو یا خاص' اور ظاہر ہے کہ اجارہ کو حاجت عامہ کی وجہ سے' بیع سلم کا جواز حاجت مفالیس کے باعث' **استصناع** کا جواز **حاجة الناس** کی بنا پر ہوا ہے' اس جیسی جزئیات فقہیہ سے بھی یہ واضح ہو جاتا ہے کہ امت کی اجتماعی حالت اس درجہ پہنچ جاوے کہ بغیر محرمات کے ارتکاب کے پوری امت مشقت میں پڑ جائے گی تو اصول و فروع کی روشنی میں محرمات کی اباحت و اجازت ہو جائے گی۔

☆ ☆ ☆

ضرورت اور حاجت کا تناظر فقہ اسلامی کی روشنی میں

از---جناب مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مفتاح العلوم۔ بھیونڈی' مہاراشٹر

اسلام آسان مذہب ہے جس میں ہر طرح کی سہولتیں آسانیاں فراہم ہیں یہاں تک کہ بہت سی ایسی چیزیں جس کو اسلام نے قطعی طور پر حرام اور ناجائز قرار دیا ہے' ضرورت شدیدہ کے وقت کسی بھی فرد بشر کے لئے جائز اور مباح قرار دیتا ہے۔ جس کا بھی اسلام سے رشتہ ہے اور حاجت کے وقت خصوصی طور پر جماعت کے لئے جائز و مباح کا حل تلاش کیا ہے۔ آج ہم جن بحثوں کو موضوع سخن بنا رہے ہیں اس کی دو اہم کڑی ہیں باقی چیزیں ذیلی اور ضمنی ہیں۔

۱۔ ضرورت' حاجت۔ دونوں میں بنیادی فرق اور دونوں کے مصداق۔

۲۔ مشتق ذبیحہ وغیرہ۔ اول مرحلہ میں ہم ضرورت کی شرعی حیثیت کتاب اللہ کی روشنی میں پیش کریں گے۔ ثانیا حدیث شریف' جس موقع پر بھی حضورؐ کا ایسا عمل ہو گا ثابت کرنے کی کوشش کریں گے۔ تیسرے نمبر پر ہم فقہاء کرام کے آراء جو دراصل ان ہی دو ماخذوں سے مستخرج ہیں' بیان کریں گے۔ قرآن میں ضرورت کی وضاحت---اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

انما حرم علیکم المیتۃ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (سورہ بقرہ ۱۷۳)

اللہ نے تو تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو (جو بہتا ہو) اور خنزیر کے گوشت کو اور (اسی طرح اس کے سب اجزاء کو بھی) اور ایسے جانور کو جو (بقصد تقرب) غیر اللہ کے نامزد کردیا گیا ہو۔ پھر بھی جو شخص (بھوک سے) بہت ہی بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ (قدر حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا ہے۔ واقعی اللہ تعالیٰ بڑے غفور الرحیم ہیں۔(ق)

اس آیت کریمہ کے تحت تقریباً پندرہ مسائل ذکر فرمادیا ہے جن میں سے ہم صرف اس مسئلے کو بیان کریں گے جو ہمارے بحث کا موضوع ہے۔ اس سے قبل ہم اضطرار کے معنی بیان کردینا چاہتے ہیں۔ اضطرار باب **افتعال** سے ہے ضرر اصل مادہ ہے۔ علامہ ابن العربی فرماتے ہیں کہ ضرر نام ہے **نقیض النفع** کا اور نفع وہ ہے **الذی لا ضرر فیہ** (جس میں کوئی ضرر نہ ہو) تو اضطرار کے معنی ہوئے مجبور اور بے بس ہونا۔ اس کا تعلق کبھی اثبات سے ہوتا ہے اور کبھی نفی سے۔ یعنی کبھی ایک چیز نہ کرنے کی تھی اس کے کرنے پر مجبور ہوتا ہے اور ایک چیز کرنے کی ہے ان کو نہ کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اول صورت تو آیت کریمہ سے متعلق ہے' اور ثانی صورت ہر مسلمان کے لئے ہر آن اسلام کا قلادہ کا لٹکانا ضروری ہو گا' بصورت دیگر دخول جہنم کا باعث بنے گا' لیکن اکراہ کے وقت جب کہ جان کا خطرہ ہو اس وقت

کلمہ کفر کا تلفظ اور بظاہر انکار اسلام سے کوئی گناہ نہ ہوگا' آیت کریمہ میں اضطر کا لفظ ہے جو مضطر کے معنی میں ہے۔ علامہ ابن العربی نے مضطر کا دو معنی ذکر فرمایا ہے:

لغت میں مضطر دو معنی میں مستعمل ہے (۱) حصول ضرر' (۲) دفع حصول ضرر' جس کی وضاحت یہ ہے کہ بادشاہ اور حکومت نے اپنی رعیت میں سے کسی کو ان کے مکان اور کوٹھیاں بیچنے پر مجبور کیا تو بادشاہ تو حصول ضرر کرنے والا ہے اور رعیت اپنی کوٹھیاں بیچ کر ضرر کو دور کرنے والی ہے' کیونکہ عدم بیع اور منع کی صورت میں بڑے خطرے کا اندیشہ ہے۔ مذکورہ آیت میں یہ دونوں معنی پائے جاتے ہیں کہ یہ مضطر جو بھوک کی تکلیف سے دوچار ہے اور ضرر و پریشانی میں مبتلا ہے اس کا قلع قمع کرنے کے لئے میتہ کے کھانے کی اجازت دی (یہ اول معنی کی وضاحت ہے) باقی رہا دوسرا معنی تو یہ شخص اس میں مامور ہے (لہٰذا اگر حکم نہیں مانا اور جان چلی گئی تو مواخذہ کی زد میں آجائے گا جو اس سے بھاری اور سخت تر ہوگا)۔ (احکام القرآن لابن العربی صفحہ ۵۵ جلد ۱)

آیت کریمہ کے دو رخ:

۱۔ میتہ (مردار)' خون (دم مسفوح)' خنزیر کا گوشت' اسی طرح غیراللہ کے نام کے ذبیحہ کی حرمت۔

۲۔ دوسرا رخ استثنائی صورت کے ساتھ وابستہ ہے کہ یہ حرام چیزیں حالت مجبوری میں حلال ہیں۔

ان دونوں مضمون سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ مذکورہ محرمہ اشیاء کو مطلقاً حرام قرار دیا ہے لیکن بعد میں استثنائی صورت ذکر کرکے یہ فرما دیا اور یہ وضاحت کردی کہ ضرورت کے وقت "ضرورت" "حرمت" کو دفع کرکے "حلت" میں تبدیل کردے گی جو ایک وقت خاص تک محدود رہے گا' کیونکہ حرمت کی اباحت ضرورتاً ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا "تقدر بقدر الضرورۃ" کے ساتھ ثابت ہوگا۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن لابن العربی)۔

حاصل بحث یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں اللہ نے ضرورت اور ضرورت کی حدبندی بہت ہی واضح انداز میں فرمادیا ہے۔

دوسری بات آیت کریمہ سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ حکم ہر فرد بشر کے لئے ہے جس کا بھی اسلام سے رشتہ اور تعلق ہے۔ باقی تمام بشر اجتماعی طور پر اس حکم میں شامل ہیں' الگ الگ بھی ہر فرد بشر بصورت اضطرار اس رخصت کے مجاز ہوں گے۔

من کے عموم سے کسی کو دھوکا نہ لگنا چاہیے کہ من صیغہ عموم کے لئے آتا ہے لہٰذا اس میں انتظام اور شمول کی قید ہوگی تب ہی رخصت کا حکم جاری ہوگا تو جاننا چاہیے کہ ایسا نہیں ہے' اور اس پر واضح دلیل یہ ہے کہ آگے "فلا اثم علیہ" موجود ہے جو ضمیر مفرد ہے' جو صیغہ "من" کی طرف راجع ہے نیز صیغہ "من" میں عموم اور شمول ہے اپنی جگہ مسلم ہے لیکن لفظ کے اعتبار سے یہ مفرد ہے لہٰذا ہر ہر فرد جس کو بھی یہ صورت لاحق ہو اس رخصت کے مجاز ہوں گے۔ باقی لفظ "من" اور صیغہ "من" کی پوری تحقیق کشف الاسرار علی اصول البزدوی جلد ۲ صفحہ ۱۱ پر دیکھئے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اس آیت کریمہ کو کس قسم میں شمار کیا جائے خاص کی قسم میں یا کوئی اور قسم میں۔ ہم نے غور و فکر کیا تو اس

نتیجہ پر پہنچے کہ یہ (من اضطر) امر ہے خاص کی قسم ہے۔ باقی رہا امر کے لئے صیغہ امر کا ہونا تو اس بارے میں واضح بات یہ ہے کہ امر کی دو قسم ہیں۔ امر مطلق اور امر غیر مطلق۔ آخرالذکر کے لئے صیغہ امر کا ہونا ضروری ہے باقی اول الذکر کے لئے صیغہ امر کا ہونا ضروری نہیں ہے' مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول "**ولا تقربا هذه الشجرة**" آدم و حوا سے خطاب کرتے ہوئے جس میں وجوب اور عدم وجوب پر کوئی قرینہ نہیں ہے لیکن صحیح ترین بات اس بارے میں یہ ہے کہ ایسے امر کا موجب بھی وجوب ہی ہے الا یہ کہ کوئی ایسی دلیل آجائے جو اس کے خلاف ثابت کرے تو اس وقت اس کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔ (اصول الشاشی' نور الانوار)

ہم نے مذکورہ تحت **العنوان** آیت کو اس امر مطلق میں شمار کیا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو ظاہر ہے کہ اس میں صیغہ امر نہیں ہے۔ دوسری وجہ جو وجوب سے متعلق ہے وہ بھی ثابت ہے۔ وہ اس طرح پر کہ اگر صورت مخمصہ کی ہے اور اللہ کی رخصت پر عمل نہیں کرتا ہے تو آثم اور گنہگار ہوگا' کیونکہ امر تام ہے امتثال امر کا (حکم بجالانے کا) جو طاعت و عبادت ہے' اور اس وجہ سے بھی کہ جان عزیز اللہ کی ملکیت اور امانت ہے اگر اس رخصت پر عمل نہ کیا اور جان رخصت ہوگئی تو یہ خود قتل نفس کا مرادف ہوگا جبکہ قتل نفس کی ممانعت واضح طور پر آچکی ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لا تقتلوا انفسکم (النساء- ۲۹) **و لا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ** (بقرہ- ۱۹۵)

غرض کہ ضرورت کی یہ صورت جو اضطرار کی صورت میں ثابت ہوتی ہے اس میں ہر ہر فرد علاحدہ علاحدہ شامل ہے۔ اجتماعی صورت کے ساتھ بھی اس کا تعلق ممکن ہے۔ (ایسا ہو سکتا ہے کہ تمام افراد ایسی صورت میں مبتلا ہو جائیں لیکن ایسا ہوتا نہیں ہے) مزید اس بارے میں آئندہ صفحات میں ضرورت اور حاجت کے تحت واضح ہو جائے گی۔

مضطر کے دو معنی ہیں' حقیقی اور مجازی۔

مضطر کے دو معنی لغت کے اعتبار سے ماقبل میں مذکور ہوئے۔ یہاں دوسرے دو معنی حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے بتلانا مقصود ہے۔ احکام القرآن میں ہے:

ہمارے علماء کے یہاں مضطر دو معنی میں مستعمل ہے۔ حقیقی اور مجازی' حقیقی معنی اس وقت ہوتا ہے جبکہ مضطر کو ملجا (مجبور) کے معنی میں لیا جائے اور مجازی معنی اس وقت ہوتا ہے جبکہ مضطر محتاج کے معنی میں ہو۔ (جلد ا صفحہ ۵۵)

مذکورہ دونوں معنی جو لفظ مضطر کے درج کئے گئے ہیں ان دونوں سے حاجت اور ضرورت کے معنی مستفاد ہوتے ہیں۔ لہٰذا جس طرح ضرورت کی بنیاد پر حرمت میں اباحت آجاتی ہے' حاجت کی بنیاد پر بھی یہ صورت اباحت کی ہوگی' لیکن ضرورت حقیقی معنی سے تعلق رکھتا ہے اور حاجت مجازی معنی سے تعلق رکھتا ہے۔ حاجت اور ضرورت سے متعلق مزید آئندہ آئے گا۔ نیز تنگی اور پریشانی کے وقت یسر کا حکم' ارشاد باری ہے "**یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر**"۔ خلاصہ یہ ہے کہ ضرورت و حاجت ہر ایک کا ثبوت قرآن سے ملتا ہے۔

حدیث نبویؐ سے ضرورت و حاجت کا ثبوت:

حدیث شریف میں ہے " ان خیر دینکم ایسرہ" اور ارشاد نبوی ہے انما اراد لھذہ الامۃ الیسر ولا یرید بھم العسر "اور بھی بہت سی روایتیں ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عسر اور تنگی کے وقت ایسی صورت کی تلاش کی جائے گی جو یسر اور سہولت پر مبنی ہو۔

نوٹ: اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے یہ اصل بحث کے لئے مقدمہ اور تمہید کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے۔ اصل بحث "ضرورت" سے شروع ہوتی ہے۔

اصل گفتگو :

۱۔۔۔ ضرورت ضرر سے مشتق ہے۔ ضرر کے معنی ماقبل میں گزر چکے ہیں' نیز ضرورت کے معنی کتاب التعریفات میں اس طرح مذکور ہے:

الضرورۃ مشتقۃ من الضرر و هو النازل مما لا مدفع لہ ۔

ضرر ایسے پیش آنے والے حادثہ پر بولا جاتا ہے جس کے سدراہ کا کوئی طریق نہیں ہوتا ہے۔ (قواعد الفقہ کتاب التعریفات صفحہ ۳۵۸)

فقہاء اور شریعت کی اصطلاح میں ضرورت کی حقیقت "کتاب التعریفات کی زبانی سنئے:

الضرورۃ ما لابد لہ فی بقائہ (کتاب التعریفات رسالہ واحدۃ من قواعد الفقہ)

ضرورت کی حقیقت یہ ہے کہ انسانی زندگی کی بقا اس کے بغیر دشوار سے دشوار تر ہو۔

حاجت:

۲۔۔۔ حاجت کے لغوی معنی ما یحتاج الیہ (جن چیزوں سے انسانی ضرورتیں وابستہ ہوں)

حاجت شریعت کی اصطلاح میں :

الحاجۃ ما یفتقر الیہ الانسان مع انہ یبقی بدونہ (کتاب التعریفات رسالہ واحدۃ من قواعد الفقہ) ۔

حاجت کا اطلاق ایسی چیزوں پر ہوتا ہے جس کی انسان کو ضرورت پڑتی ہے اور انسان اس کا محتاج ہوتا ہے۔ ہاں یہ الگ بات ہے کہ اس کے حصول کے بغیر بھی انسانی زندگی باقی رہ سکتی ہے گو کچھ دشواریوں ہی کا سامنا کرنا پڑے۔

۳۔ ضرورت اور حاجت کا باہمی تعلق اور فرق:

اس دفعہ ۳ میں دو چیزیں مطلوب اور مقصود ہیں۔ اول مرحلہ میں ہم ضرورت' اور حاجت میں تعلق کیا ہے' اس کی وضاحت کریں گے۔ ثانیاً دونوں (ضرورت اور حاجت) میں کیا فرق ہے؟ اس پر روشنی ڈالیں گے۔

ا۔ ضرورت اور حاجت میں باہمی ربط کیا ہے۔ فقہاء کرام نے "**المشقة تجلب التيسير**" کے تحت میں جو فقہ کے ان قواعد سے تعلق رکھتا ہے جو اساس دین میں سے ہے۔ اس اصول کے علاوہ چار قواعد اور ہیں گویا مجموعی طور پر پانچ ہیں۔ علامہ ابن نجیم نے ایک اور کا اضافہ کیا ہے گویا اب کل چھ ہوئے' ان قواعد کو اساس اور بنیاد کا مقام حاصل ہے۔ **مصطفیٰ** زرقاء مشہور فقیہ ہیں' فرماتے ہیں:

قواعد اسلسية كالاركان فى المذاهب هى ستة قواعد (قواعد كلية ملخوذة من المدخل الفقهى العلم صفحه ۱۲)

بنیادی قواعد واصول سب کو مذاہب فقہ میں ارکان کا مقام حاصل ہے وہ چھ ہیں۔

وہ پانچ قواعد جو علام ابن نجیم حنفی سے قبل وضع کئے گئے ہیں' ان قواعد کی مقام اساسیت کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ جلال الدین سیوطی شافعی فرماتے ہیں:

بنى الاسلام على خمس' و الفقة على خمس۔ (الاشباه و النظائر للسيوطى صفحه۸)

اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے اور فقہ کی بنیاد بھی پانچ چیزوں پر ہے' علامہ ابن نجیم نے جس قاعدہ کا اضافہ فرمایا ہے وہ ہے "**لا ثواب الا بالنيه**" دیکھئے الاشباہ والنظائر علامہ ابن نجیم حنفی صفحہ ۲۹۔

من جملہ ان چھ قواعد میں قاعد "**المشقة تجلب التيسير**" بھی ہے۔ اس قاعدے سے بہت سارے قاعدے متفرع ہوتے ہیں جس کو ہم موقع مناسب بیان کریں گے۔ من جملہ قواعد متفرعہ ایک "**الحاجه تنزل منزله الضرورة عامه كانت او خاصه**"۔

کبھی حاجت کو ضرورت کا درجہ اور مقام دے دیا جاتا ہے۔ حاجت خواہ عموی درجہ کا ہو یا خصوصی درجہ کا۔

حاجت اور ضرورت میں باہمی ربط کیا ہے اور حاجت ضرورت کے مقام و مرتبہ میں اتار دیا جاتا ہے' وہ حاجت کی وضاحت کیا ہے خصوصی حاجت یا عموی حاجت' ان جملہ پہلو پر غور کرنے سے قبل حاجت اور ضرورت کی مزید تشریح ملاحظہ فرمائیے۔

فقیہ **مصطفیٰ** زرقاء مدخل فقہی عام میں فرماتے ہیں:

الضرورة اشد دافعا من الحاجة. فالضرورة ما يترتب على عصيانها خطر۔ كما فى الاكراه الملجى و خشية الهلاک جوعا۔ (قواعد كلية مع شرح ملخوذه من مدخل فقهى علم صفحه۳ ۵)

ضرورت کو دفع کرنے کی زیادہ ضرورت ہے حاجت کے مقابلے میں' کیونکہ ضرورت کے عدم دفع پر خطرہ کا اندیشہ ہے جیسا کہ ملجی کے اکراہ کے وقت بھوک کی وجہ سے ہلاک کا خوف ہو۔

حاجت: **فهى ما يترتب على عدم الاستجابة اليها عسر و صعوبة.** حاجت وہ ہے جس کے عدم تکمیل پر مشکلوں اور تنگیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

حاجت کی دو قسم ہے حاجت عمومی اور حاجتِ خصوصی'

دونوں کی وضاحت مصطفیٰ زرقاء کی زبانی سنئے' فرمایا:

عمومی حاجت سے مراد یہ ہے کہ احتیاج میں تمام امت شامل ہو۔ اور خصوصی حاجت سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایک جماعت اس احتیاج میں شریک ہو' خواہ وہ کسی شہر کے باشندے ہوں یا کسی صنعت و حرفت سے تعلق رکھتی ہوں-- یہاں پر یہ یاد رہے کہ خصوصی حاجت سے شخص واحد کی حاجت مراد نہیں ہے۔ (حوالہ سابق)

خصوصی اور عمومی حاجت کا بیان آئندہ کے دفعہ میں مزید آئے گا۔

حاجت کی دونوں قسموں کا حاصل:

یہ ہے کہ حاجت خواہ عمومی ہو یا خصوصی دونوں ضرورت کی طرح ہیں۔ یعنی جس طرح ضرورت کی بناء پر بہت سی حرام چیزیں حلال اور بہت سی ناجائز چیزیں مباح ہو جاتی ہیں اسی طرح حاجت عمومی یا خصوصی کے پیش نظر بہت سی ناجائز چیزیں مباح ہو جاتی ہیں۔

اب ہم حاجت عمومی کی جو مقام و رتبہ میں ضروری کی طرح ہیں چند مثال بیان کرتے ہیں:

۱--- اجارہ کی مشروعیت' اجارہ میں منفعت کی بیع ہوتی ہے' قیاس کے نقطہ نظر سے عقد اجارہ درست نہ ہونی چاہئے کیونکہ منفعت معدوم ہے اور شی معدوم کی بیع نہیں ہوا کرتی' لیکن قیاس خفی اور استحسان کے پیش نظر جائز قرار دیا گیا ہے' کیونکہ یہ مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عقود کی مشروعیت بندہ کی حاجت دفع کرنے کے لئے کی ہے اور بندے کی حاجت اور ضرورتیں جہاں اور چیزوں سے وابستہ ہیں من جملہ حاجت کے اجارہ اور کرایہ داری بھی ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ تمام بنی آدم کے اقتصادی حالات یکساں نہیں ہیں بلکہ کسی کے لئے تو تمام ضروریات زندگی فراہم ہیں اور وافر مقدار میں موجود ہیں اور کسی کے لئے اس کا عشر عشیر بھی نہیں بلکہ یہ کہا جائے "یکے بر سریر یکے بر حصیر"۔

نہ رہنے کا گھر نہ زمین و جائداد اور نہ آمد و رفت کے لئے سواری ہی ہوتے ہیں' ایسے حالات میں اگر اجارہ کا جواز نہ ہوتا تو امت مسلمہ کے لئے یہ اہم ترین مسئلہ بن جاتا اور زندگی کا مزہ کرکرا بن کر رہ جاتا ہے۔ اس لئے شریعت بیضاء نے جو ہمیشہ یسر اور سہولتوں کی راہ تلاش کرتی ہے اجارہ کو جائز قرار دیا' جیسا کہ سلم میں ہے۔ (بدائع الصنائع جلد ۳ صفحہ ۱۷۴)

۲--- جعالہ' کسی کو کسی کام کے کرنے کے لئے متعین کیا اور وقت کی تعیین نہیں کی۔ جہالت کی وجہ سے ناجائز ہے لیکن حاجت ناس کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے۔

۳--- علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں:

اس کو بھی شریعت نے جائز قرار دیا ہے حاجت ناس کی وجہ سے۔

عمومی حاجت کی بناء پر جو چیزیں مشروع قرار دی گئیں ہیں وہ اجارہ' جعالہ' حوالہ وغیرہ ہیں۔ خلاف قیاس ان چیزوں کی مشروعیت

عمل میں آئی ہے کیونکہ اول صورت (اجارہ) میں عقد کا ورود منافع معدومہ پر ہے اور دوسری صورت (جعالہ) میں جہالت پر مبنی ہے' اور تیسری صورت (حوالہ) دین کی بیع دین کے عوض پر مشتمل ہے (جو ناجائز ہے) لیکن حاجت کے عام ہونے کی بناء پر جائز قرار دیا گیا۔ (الاشباہ و النظائر صفحہ ۸۸) کیونکہ " و الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة " حاجت جب عام ہو جاتی ہے تو اس کو ضرورت کا رتبہ اور مقام حاصل ہو جاتا ہے' اور ضرورت کی بناء پر محظور مباح ہو جاتا ہے۔

خلاصہ: ان تین دفعات میں عمومی حاجت کا ضرورت سے کیا رشتہ اور تعلق ہے۔ بیان کیا گیا ہے اب ہم خصوصی حاجت کا ضرورت کا کیا رشتہ ہے اس کی وضاحت سے قبل درمیان میں قاعدہ مذکورہ کا معنی بیان کریں گے۔ پھر خصوصی حاجت کو فقہاء نے ضرورت کا مقام دے کر جو تفریعات پیش کی ہیں بیان کریں گے۔

مذکورہ قاعدہ کا معنی فقیہہ مصطفیٰ زرقاء کی زبانی سنئے فرماتے ہیں:

مذکورہ قاعدہ کی وضاحت یہ ہے کہ تسہیلات شرعیہ جو استثنائی شکل میں پائی جاتی ہے یہ ضرورات ملجئہ پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق جماعت کی حاجتوں سے بھی ہے جس کا درجہ ضرورت کے مقابل اور برابر کا نہیں ہے بلکہ ضرورت سے کم ہے' جیسا کہ آنے والی تعریفات سے بات واضح ہو جائے گی۔

باقی رہا حاجت عامہ تو یہ بھی ضرورت کے درجہ میں اور تسہیلات شرعیہ استثنائیہ میں شامل ہوگی۔ جیسا کہ ابھی الاشباہ و النظائر سے گزرا۔

تفریعات :

خصوصی حاجت مقام ضرورت میں:

شیخ علامہ مصطفیٰ زرقاء فرماتے ہیں۔۔ حاجت اور ضرورت ہی کی بناء پر شریعت اسلامیہ میں عام قواعد سے ہٹ کر استثنائی احکام مشروع ہوتے ہیں۔ ان ہی کی زبانی چند تفریع ملاحظہ فرمایئے:

۱۔۔ حدیث شریف میں وارد ہے کہ نبی کریمؐ نے ایسی چیزوں کے بیچنے کی ممانعت فرمائی ہے جو انسان کے پاس نہ پائی جائے۔ لیکن اس کے باوجود شریعت نے بیع سلم کی اجازت دی باوجودیکہ یہ بیع معدوم ہے جس کی ممانعت نص عام سے ثابت ہے۔ لیکن حاجت ناس کے پیش نظر جائز قرار دیا اور رخصت سے نوازا۔ جو من جملہ تخفیفات شرع میں سے ایک ہے۔

۲۔۔۔اسی بنیاد پر فقہاء کرام نے اجتہادی احکام میں ایسے پھلوں میں جس کا کچھ حصہ نمودار ہو چکا ہے اور آفتوں سے مامون ہو چکا ہے بیع کو جائز قرار دیا ہے اگرچہ پھل کا اکثر حصہ پردۂ عدم میں ہے اور منصہ شہود پر نہیں آیا ہے لیکن حاجت ناس کی بنیاد پر جائز قرار دیا گیا ہے۔

۳۔۔۔اسی طرح فقہاء کرام نے نزول حمام کو اجرت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے باوجودیکہ غسل خانہ میں غسل کرنے کی مدت مجہول ہے

جبکہ مدت کی تعیین بھی ضروری ہے۔ اسی طرح غسل کرنے میں کتنا پانی استعمال کرے گا یہ بھی معلوم نہیں جبکہ یہ بھی ممکن ہے کہ تمام پانی ختم کروے۔ ان تمام چیزوں کے باوجود جس کو باب اجارہ میں ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ شریعت نے حاجت ناس کی بناء پر جائز قرار دیا ہے۔

۴۔۔۔اسی طرح بیع وفاء کو شریعت نے عام قاعدہ سے استثناء قرار دے کر حاجت کی بناء پر جائز قرار دیا ہے۔

بیع وفاء: مستقل عنوان اور اہم موضوع ہے۔ ہم مختصرا آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں جس سے مقصود حل ہو جائے۔

بیع الوفاء یہ ہے کہ کسی چیز کو اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ جب بائع (فروخت کنندہ) ثمن مشتری (خریدار) کو لوٹا دے گا تو اس کو مبیع واپس کردی جائے گی۔

مجلہ عثانیہ (۱۸) میں ہے:

بیع الوفاء یہ ہے کہ مال کو اس شرط کے ساتھ فروخت کیا جائے کہ بائع جب ثمن واپس کردے گا تو مشتری اسے مبیع لوٹا دے گا۔

شیخ مصطفیٰ زرقاء نے لکھا ہے:

"بیع الوفاء کی صورت یہ ہے کہ روپے کا ضرورت مند عقار (غیر منقولہ) جائیداد اس شرط پر فروخت کرے کہ جب وہ ثمن لوٹا دے گا تو اسے وہ جائداد واپس کردی جائے گی"۔ اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شیخ زرقاء کے نزدیک بیع الوفا عقار (غیر منقولہ) اشیاء کے ساتھ خاص ہے۔ لہذا منقول کے اندر بیع الوفاء کی صورت اس سے خارج ہوگی۔ اسی طرح بیع الوفاء کی صورت میں یہ قید لگانا کہ بائع نقد کا محتاج ہو' بیع الوفاء کے جواز کی لازمی شرط نہیں ہے۔ (ماخوذ بحث ونظر شارہ ۱۲)

۵۔۔۔ اسی طرح ایسے بہت سارے احکام ہیں جن میں فقہاء کرام نے حالات زمانہ میں تغیرات و تبدیلیاں ہونے کی بناء پر ترمیم و تبدیل کیا ہے اور احکام جدیدہ بیان فرمایا حاجت ناس کی بناء پر یہ سب ترمیم و تبدیل عمل میں آئی ہے' مثلاً قرن اول میں "اجرت علی التعلیم" ناجائز تھی بعد میں حاجت کے پیش نظر جائز قرار دیا گیا ہے' اور بھی بہت سی صورتیں اور مثالیں ہیں۔

۶۔۔۔عرف کا اعتبار۔ عرف خواہ عام ہو یا خاص حاجت ناس کی بناء پر جائز قرار دیا گیا اور مقام ضرورت میں اتار دیا گیا ہے۔

(یاد رہے کہ عرف کا اعتبار خواہ خاص ہو یا عام' یہ جب معتبر اور مستند ہوگا جب کہ عرف کے معتبر ہونے کی جو شرطیں ہیں وہ بھی پائی جائیں)۔

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء کی زبانی چھ تفریع کا بیان ماقبل میں گزرا۔ آخری اور چھٹی تفریع عرف سے متعلق تھی کہ عرف کی بناء پر حاجت ناس کو بھی ضرورت کا درجہ دے دیتے ہیں۔ کون سا عرف قابل قبول ہے اس کے ضمن میں ہم نے عرف کے دلائل و شرائط ضمنی طور پر بیان کئے جس کا تمام حصہ بحث و نظر سے ماخوذ ہے۔

اب ہم خصوصی حاجت جس کو ضرورت کا درجہ دے دیا گیا ہے مزید بیان کرتے ہیں۔

علامہ جلال الدین سیوطی شافعی فرماتے ہیں:

حاجت کا دوسرا درجہ حاجت خصوصی ہے۔ مثلاً چاندی کے ذریعہ برتن کو جوڑنا' حاجت کی بناء پر فقہاء نے جائز قرار دیا ہے اور

غیرفضہ سے بجز کا اعتبار نہیں کیا ہے' کیونکہ دونوں نقدین (سونا۔ چاندی) سے برتنوں کا جزنا بالاصل مباح ہے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے' لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ تضبیب سے غرض تزئین نہ ہو بلکہ تزئین کے علاوہ ہو' مثلاً ٹوٹے حصہ کا اصلاح' اسی طرح برتن کی مضبوطی اور پختگی مقصود ہو تو اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے اور حاجت کی بناء پر جائز ہے۔

اسی طرح سے دارالحرب میں بلا تقسیم کے مال غنیمت سے کھانا حاجت کی بناء پر جائز قرار دیا ہے' نیز یہاں یہ یاد رہے کہ مال غنیمت میں سے کھانے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور بھی کھانے والا ہو۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۸)

لہٰذا حاجت خاص کی جو صورت بیان کی گئی ہے وہ اپنی جگہ درست ہے اس آخری صورت سے اس کی تردید نہیں ہوتی ہے بلکہ یہاں تو یہ ذکر کیا گیا ہے غیر کی شرکت شرط نہیں ہے البتہ اگر شرکت غیر بھی ہو جائے یہاں تک کہ جماعت کو ضرورت پڑے کھانے کی تو اس میں گنجائش نکلتی ہے۔ یاد رہے کہ یہ صورت جو مال غنیمت سے کھانے کی بتلائی گئی ہے یہ اضطراری بھی نہیں ہے جیسا کہ عبارت سے مفہوم ہوتا ہے۔

یہ ساری تفصیلات جو گزری ہیں اس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ حاجت اور ضرورت میں کیا رشتہ ہے۔ مذکورہ بحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حاجت ضرورت کے مقام اور رتبہ میں بھی مستعمل ہے اور حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے' خواہ حاجت عام ہو یا خاص۔

حاجت اور ضرورت کا فرق:

حاجت اور ضرورت میں دو اعتبار سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء فرماتے ہیں:

۱۔ ضرورت کی بناء پر جو محظورات مباح قرار دے دئے جاتے ہیں اس میں یہ عموم ہوتا ہے کہ خواہ یہ اضطراری ضرورت فرد واحد کے لئے ہو یا کسی جماعت کے لئے ہو۔ ہر ایک کے لئے ان محظورات سے جو مباح قرار دیا گیا ہے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔

برخلاف حاجت کے کہ اس میں استثنائی صورت اسی وقت موثر ہوگی جبکہ حاجت کا تعلق جماعت سے ہو کیونکہ ہر ہر فرد کی حاجت مختلف ہوتی ہے اور شریعت کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر ایک کے لئے ایک خاص حکم نافذ کرے۔ رہا ضرورت میں ہر ہر فرد کے لئے اباحت تو نادر اور شاذ کی بناء پر ہے اس کا وقوع کم ہوتا ہے۔ بایں وجہ اس میں ہر ہر فرد کے بارے میں رخصت کا حکم مذکور نافذ فرمایا۔

۲۔ حکم استثنائی جو ضرورت پر موقوف ہوتا ہے اور محظور کو ممنوع قرار دیا جاتا ہے' یہ اسی وقت تک ہے جب تک ضرورت اور مانع درپیش ہے۔ **و اذا زال المانع عاد الممنوع** (اور جب مانع زائل ہو جائے تو ممنوع لوٹ آئے گا) یعنی اضطراری کیفیت کے زائل ہونے کے بعد محظور اشیاء کی محظوریت اباحت کے بعد لوٹ آئے گی اور اس رخصت سے صرف مضطر ہی فائدہ اٹھائے گا۔ برخلاف حاجت کے۔ حاجت کی بناء پر جو چیز ثابت ہوتی ہے اس سے محتاج اور غیر محتاج دونوں کے لئے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔

دوسری بات حاجت میں یہ ہے کہ حاجت گرچہ نص کے مخالف اور متصادم نہیں ہوتا ہے لیکن قواعد عامہ اور قیاس سے

ہوتا ہے' اور مزید یہ کہ حاجت کی بناء پر جو رخصت عمل میں آتی ہے وہ دائمی ہوتی ہے خواہ حاجت ہو یا نہ ہو۔ (**قواعد کلیہ ماخوذ من مدخل الفقہی العام صفحہ ۵۴**)۔

مذکورہ بیان سے حاجت اور ضرورت میں فرق واضح ہوگیا۔ نیز مذکورہ تفصیل سے ایک تیسری بات معلوم ہوئی۔ **شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء** فرماتے ہیں:

حاجت خاصہ اور عرف خاص میں فرق ہوگیا کیونکہ عرف خاص اہل عرف ہی پر منحصر ہوتا ہے۔ (حوالہ بالا)۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

شریعت اسلامیہ میں دنیا بھر کی تمام ضروریات کا حل موجود ہے۔ یہ بات دیگر ہے کہ انسانی عقل قرآن کے تمام گوشوں میں پہنچنے سے قاصر اور عاجز ہے۔ (**الاشباہ والنظائر** للسیوطی) مزید وضاحت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ضرورت کی وضاحت کرتے ہوئے یوں فرمایا ہے:

انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم۔ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے میتہ اور خون اور گوشت خنزیر کو حرام قرار دیا ہے اگرچہ خون اور مردار میں تفصیل ہے جو یہاں مقصود نہیں ہے۔

اللہ تبارک تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں مذکورہ اشیاء کی حرمت بیان کرتے ہوئے کلمہ "انما" کا استعمال فرمایا ہے جو حصر کے لئے آتا ہے جو نفی اور اثبات کے معنی کو ثابت کرتا ہے اور یہاں پر حصر سے مراد محرم اور حرام کردہ چیزوں کا حصر ہے اور اس کا پتہ خاص طور سے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اللہ نے اس کو آیت حلت کے بعد بیان کیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

یا ایھا الذین امنوا کلوا من طیبات ما رزقناکم۔ جو علی الاطلاق اباحت کا فائدہ دیتی ہے۔ غرض کہ مذکورہ سابقہ آیت میں اللہ نے چار چیز کی حرمت بیان فرمائی ہے۔

۱--- مردار کا استعمال حرام ہے۔

۲--- خون کا استعمال حرام ہے۔

۳--- خنزیر کا گوشت حرام ہے۔

۴--- غیراللہ کے نام کا ذبیحہ حرام ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ ایک شخص ایسے مقام میں ہے جہاں کھانے پینے اور خوردونوش کا کوئی انتظام نہیں ہے اور مذکورہ اشیاء میں سے تمام یا کچھ موجود ہے اور بھوک کی شدت ہے کہ جان سے ہاتھ دھولینے کا خطرہ ہے۔ جان بچانا یہ خود بہت بڑی ضرورت ہے' میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ اس سے بڑی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے تو ایسے موقع پر کیا کیا جائے۔ شریعت نے کہا کہ اس اہم ضرورت کی تکمیل کے لئے

یہ حرام چیزیں تمہارے لئے حلال ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ شریعت اسلامیہ میں ہر پیش آئندہ ضرورت کا اعتبار ہے۔ لیکن چونکہ حرمت والی اشیاء بدرجہ مجبوری مباح کی گئی ہیں' اور شرعی اصول یہ ہے کہ "**الضرورات تتقدر بقدر الضرورة**" کہ جو چیزیں ضرورتاً ثابت ہوتی ہیں وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہیں لہذا ان حرام اشیاء کا استعمال زندگی باقی رہنے کے بقدر ہی کی جاسکتی ہے' جیسا کہ قرآن کریم کے لفظ "**غیرباغ ولا عاد**" سے سمجھ میں آتا ہے۔ مزید تفصیل آئندہ کے دفعات میں ذکر کئے جائیں گے۔

۵۔ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل واثر:

پورے طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کا تفصیلی بیان دفعہ ۴ میں گزرا۔

۶۔ باقی محرمات میں اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کا کیا حکم ہے' تو اس بارے میں بھی تمام باتیں دفعہ ۴ کے تحت آچکی ہیں۔ محرمات اور حرام کردہ چیزیں جس کی ضرورت کی بناء پر اباحت ثابت ہوتی ہے تو **المحظورات** کے مباح ہونے کے بارے میں جو اصول اور ضابطہ ہے "**الضرورات تبیح المحظورات**" اس سے ثابت ہے۔ البتہ کس قدر' تو اس بارے میں دوسرا اصول "**الضرورات تتقدر بقدر الضرورة**" کہ جو چیز ضرورتاً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے' اور بقدر ضرورت کی مقدار کیا ہے۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور تصنیف تفسیر مظہری میں صراحت کی ہے' قدر سد رمق جس سے جان باقی رہے اور روح پرواز نہ کرے۔ آگے قاضی صاحب نے صراحت کیا ہے کہ مذکورہ مقدار سے زیادہ تناول جائز نہیں ہے۔ (دیکھئے تفسیر مظہری جلد اول صفحہ ۱۷۱)

نیز محرمات شرعیہ میں ضرورت کا دخل واثر یہ نفی گناہ کی حد تک ہے۔ رفع حرمت تک نہیں ہے' جیسا کہ "فلا اثم" سے ظاہر ہے۔ باقی یہ اباحت جواز کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک ہے۔ اس بارے میں حنفیہ کا رجحان وجوب کا ہے۔ (ایسی صورت میں اباحت سے فائدہ نہ اٹھانے والا گنہگار ہوگا) حضرت امام شافعی جائز کہتے ہیں۔ حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے اضطرار کی حالت میں اپنے بندے کو محرمات کے کھانے کی اجازت اور رخصت عنایت فرمایا۔ یہ اس بات کی طرف دال ہے کہ اگر بصورت اضطرار رخصت سے شرفیاب نہ ہوا اور جان دے دی تو اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا کیونکہ اضطرار کے وقت محرمات کا مباح ہونا یہ اللہ کی جانب سے رخصت ہے اور رخصت وجوبی امر نہیں ہے لہذا گناہ نہیں ہوگا۔ یہ بات امام شافعی کے اصح ترین قول میں سے شمار ہوتی ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کھانا واجب ہے۔

بصورت دیگر (نہ کھانے کی صورت میں) گنہگار ہوگا۔ اس لئے کہ ارشاد باری ہے **و قد فصل لکم ما حرم علیکم** (اور تحقیق کہ اللہ تعالیٰ نے صاف صاف واضح کردیا تمہارے لئے ان چیزوں کو جو تم پر حرام کی گئیں ہیں مگر وہ چیزیں جس کے کھانے کی طرف مجبور ہوجاؤ۔ مباح قرار دیا گیا ہے) اس میں "ما اضطررتم الیہ" کو مستثنیٰ قرار دیا گیا اور مستثنیٰ منہ محرمات مذکور ہیں۔ پس اصل کے لحاظ سے مباح پر باقی رہا اور مباح چیزوں کا استعمال اور کھانا جبکہ ہلاکت کا خطرہ ہو تو واجب ہوجاتا ہے۔ باقی فقہ احناف میں اس اباحت کو جو

رخصت کا نام دیا گیا ہے یہ مجازاً ہے۔ (تفسیر مظہری جلد ا صفحہ ۱۷۱)

قاضی صاحب کی عبارت میں دو بات مزید تفصیل و تحقیق کی متقضی ہیں۔ (۱) مباح کا شرعی حکم کیا ہے جائز یا واجب' (۲) اس حالت میں اباحت کی صورت کو رخصت کا نام دیا گیا مجازاً دوسرے محقق کی نظر میں اس کی حقیقت کیا ہے۔ متفق ہیں یا مختلف۔ اولاً ہم مباح کی حقیقت اور شرعی حکم بیان کرتے ہیں۔ ثانیاً رخصت کے اقسام اور تخفیفات شرع کے ضمن میں مذکورہ بحث کا رخصت مجازی ہونا بیان کریں گے۔

امام المنطق و الفقہ فخر العلماء ملا محب اللہ بہاری اپنی مشہور و معروف تصنیف مسلم الثبوت میں مباح کی حقیقت بیان فرماتے ہیں:

مباح یہ واجب کی جنس نہیں ہے کیونکہ واجب اور مباح دونوں حکم میں متبائن ہیں۔ (اس لئے کہ مباح تو وہ ہے جس میں شریعت نے کرنے اور نہ کرنے میں اختیار دے دیا ہو' اور واجب وہ ہے جس کے کرنے کو لازم کیا گیا ہو۔ لہٰذا دونوں الگ الگ دو حکم ہوئے تو پھر ایک دوسرے کے جنس سے نہیں ہو سکتے) بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ مباح واجب کی جنس سے ہے۔ وہ دلیل میں یہ پیش کرتے ہیں کہ مباح ماذون فی الفعل (جس کے کرنے کی شرعاً اجازت دی جاتی ہے) ہوتا ہے اور یہ (ماذون فی الفعل) حقیقت واجب کا جزء ہوتا ہے۔ ہم نے کہا کہ ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ یہ (ماذون فی الفعل) بعینہ مباح کی حقیقت و ماہیت ہے بلکہ یہ (مباح) فعل اور ترک میں برابر ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اختلاف نزاع لفظی پر مبنی ہو۔ (مسلم الثبوت صفحہ ۳۶)

حضرت موصوف کے بیان سے یہ معلوم ہوا کہ مباح واجب نہیں ہے اور نہ ہی جنس واجب ہے۔ بلکہ مباح جائز کے معنی میں کبھی کبھی مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ احسن الشارحین نے واضح کیا ہے۔ مزید آگے حضرت العلام مباح کی حقیقت بیان کرتے ہیں اور اس میں کعبی کا اختلاف ہے اس کو بیان کرتے ہیں۔ حضرت العلام فرماتے ہیں:

المباح لیس بواجب خلافا للکعبی۔

مباح واجب نہیں ہے کعبی کا اس بارے میں اختلاف ہے (مسلم الثبوت صفحہ ۳۶)

کعبی نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے یہ دلیل پیش کی ہے کہ ہر مباح حرام کا ترک کرنا ہے اور حرام کا ترک کرنا واجب ہے اگرچہ اس میں اختیار دیا گیا ہو۔ (حرام کی ضد واجب ہے اگرچہ اس میں اختیار دیا گیا ہو۔ کعبی کا "ولو مخیراً ذکرنا" اس میں حرف شرط لو سے یہ اشارہ ہے کہ اگر حرام کی ضد واجب ہے تو وہ واجب ہی ہے اور اگر حرام کی ضد متعدد کی قید کے ساتھ ہے تو بھی واجب ہے لیکن اس میں اختیار ہے۔ لہٰذا یہ ثابت ہو گیا کہ ہر مباح واجب ہے اگرچہ تخمیری کیوں نہ ہو

حضرت موصوف فرماتے ہیں کہ صغریٰ ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ (کعبی کا یہ کہنا کہ ہر مباح ترک حرام ہے یہ تسلیم نہیں ہے) لہٰذا جب صغریٰ تسلیم نہیں تو محض کبریٰ سے مدعا ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اب کعبی کی دلیل اور حضرت موصوف کا انکار حضرت موصوف ہی کی زبانی سنئے فرماتے ہیں:

و احتج بان کل مباح ترک حرام و کل ترک حرام واجب و لو مخبرا قلنا الصغری ممنوعۃ (حوالہ سابق)

کسی نے یہ حجت پیش کی ہے کہ ہر مباح حرام کا ترک کرنا ہے اور ہر ترک حرام واجب ہے اگرچہ اس میں اختیار نہ ہو۔ ہم نے کہا کہ صغری ممنوع ہے۔

باقی رہا یہ شبہ کہ جب مباح واجب نہیں ہوتا ہے تو پھر قاضی صاحب نے خوف ہلاکت کے وقت کیوں مباح کے واجب کا حکم جاری کیا۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ مباح کی ذات میں وجوب نہیں ثابت کیا ہے بلکہ مباح کو وجوب عارض ہوا ہے اور وہ ہلاک کا خوف ہے۔ حضرت قاضی صاحب نے جو مباح کو مذکورہ بحث میں واجب قرار دیا ہے تو جاننا چاہئے کہ کبھی کبھی مباح احناف کے یہاں واجب ہو جاتا ہے۔ (عوارض کی وجہ سے)

ملا محب اللہ بہاری فرماتے ہیں:

المباح قد یصیر واجبا عندنا کالنفل بالشروع خلافا للشافعی۔ حنفیہ کے نزدیک مباح کبھی واجب ہو جاتا ہے جیسا کہ نفل (جو مباح ہے) شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے۔ (مباح کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے واجب نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اس کا تارک اور اور نہ کرنے والا گنہگار نہ ہوگا۔ لیکن شروع کرنے سے واجب ہوگیا۔ لہذا اگر فاسد کر دیا تو اس کی قضا اس کے ذمہ لازم رہے گی تاکہ مومن کا عمل ضائع اور برباد نہ ہو۔ (حوالہ سابق)

انواع محرمات:

ماقبل میں یہ بات تفصیل سے آچکی ہے کہ محرمات میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے لیکن محرمات کی کون سی نوع اور قسم ضرورت سے اثرانداز ہوتی ہے یہ واضح نہ ہو سکا اور محرمات کی کون سی صورت حرمت کے سقوط کا احتمال رکھتی ہے۔ اب ہم اسی کی تفصیل کرنا چاہتے ہیں۔ پھر اس کے ذیل میں رخصت مجازی' اور رخصت حقیقی اور تخفیفات شرع کی وضاحت کریں گے۔ جو من جملہ ضروریات میں سے ہے جس کے ذکر کا ہم نے پچھلے صفحہ میں وعدہ بھی کیا ہے۔ قدرے انتظار کی ضرورت ہے۔ صاحب نورالانوار نے محرمات کی چند قسمیں بیان فرمائی ہیں:

۱۔ وہ حرمت ہے جس میں رخصت کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی ہے' مثلاً زنا بالمراۃ' یہ عذر اکراہ کی صورت میں حلال نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کا انجام فراش کو پراگندہ اور نسب کو ضائع و برباد کرنا ہے اور ولد الزنا کے لئے ہمیشہ کے لئے خسارہ اور نقصان ہے کیونکہ ماں پر اس کا نفقہ زانی پر اس کی تربیت واجب نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے اس اکراہ کو اکراہ فی المخط (وہ اکراہ جس میں نقصان ہی نقصان ہو) داخل مانا ہے۔

۲۔ وہ حرمت ہے جو علی الاطلاق سقوط کی گنجائش رکھتی ہے خواہ اکراہ کا عذر ہو خواہ اکراہ کا عذر نہ ہو۔ مثلاً شراب اور خمر کی حرمت' اسی طرح مردار اور خنزیر کے گوشت کی حرمت' ان چیزوں کی حرمت حالت اختیار میں تو ثابت ہوتی ہیں لیکن حالت اضطرار میں

اللہ تعالٰی کے قول " و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ " کی وجہ سے دو حالتوں میں (حالت مخمصہ اور اکراہ) میں مذکورہ حکم سے یہ مستثنیٰ قرار دیا گیا۔ یاد رہے کہ حرمت کی اس دوسری قسم کی مکمل تفصیل قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی عبارت مذکورہ میں آچکی ہے۔

۳۔ حرمت کی وہ صورت ہے جو سقوط کا احتمال تو نہیں رکھتی لیکن رخصت کا احتمال ضرور رکھتی ہے۔ مثلاً کلمہ کفر کا اجراء لذاتہ قبیح ہے اور اجراء کی حرمت ساقط نہیں ہے لیکن بحالت اکراہ جبکہ دل مطمئن ہو ایسی صورتوں میں کلمہ کفر کے اجراء کی شریعت نے رخصت دی ہے۔ اس بناء پر یہ رخصت کی قسم میں داخل ہو جاتی ہے۔

۴۔ حرمت کی یہ صورت سقوط کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراہ کے عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہے گو رخصت کا احتمال رکھتی ہے۔ مثلاً غیر کے اموال کا تناول اور نوش کرنا نص کی بنیاد پر حرام اور ناجائز ہے لیکن اجازت مل جانے کے بعد حرمت کے سقوط کا احتمال ہے' لیکن عذر اکراہ کی وجہ سے سقوط حرمت نہ ہو گا۔ ہاں اگر مجبور کیا ہے تو شرور سے بچنے کی خاطر اس کا یہ فعل درست ہے صورۃ مباح جیسا معاملہ ہے' لیکن اکراہ کے زائل ہونے کے بعد قیمت کا ضمان لازم ہو گا تاکہ غیر کا حق بھی ضائع نہ ہو اور اس کی جان بھی بچ جائے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ الاضطرار لا یبطل حق الغیر (نور الانوار صفحہ ۳۱۳)

رخصت کے اقسام:

رخصت کی مختلف لوگوں نے مختلف قسمیں بیان فرمائی ہیں۔ حضرت العلام ملا محب اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ نے چار قسم اور علامہ جلال الدین سیوطی شافعی نے سات قسم اور علامہ ابن نجیم نے بھی سات قسمیں اور سات سبب ذکر فرمائے ہیں۔ ہم ہر ایک کو بیان کریں گے۔ اول مرحلہ میں ہم مسلم الثبوت۔ ثانیاً الاشباہ والنظائر للسیوطی اور ثالثاً الاشباہ والنظائر علامہ ابن نجیم حنفی کی ذکر کردہ صورتیں ذکر کریں گے۔

ملا محب اللہ بہاری مسلم ثبوت میں چار قسم رخصت کی ذکر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

رخصت یہ ہے کہ عذر کی بناء پر عسر اور تنگی کو یسر اور آسانی سے بدل دے۔

۱۔ رخصت یہ ہے کہ حرمت اور حرمت کا حکم باقی رہنے کے باوجود مباح قرار دیا جائے' مثلاً کلمہ کفر کا زبان پر اکراہ کے وقت جاری کرنا' لیکن اس رخصت میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے اور اگر موت ہو جائے تو ماجور ہو گا۔

۲۔ حکم عذر کے زائل ہونے تک موخر ہو جائے۔ عذر زائل ہونے کے بعد حکم پھر لوٹ آئے۔ جیسے مریض اور مسافر کا رمضان شریف کے مہینہ میں افطار کرنا۔ اگرچہ اس میں بھی اصل پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے جبکہ ضرر کا اندیشہ نہ ہو لیکن اگر ضرر کے اندیشہ کے باوجود عزیمت پر عمل کرتا ہے اور موت واقع ہو جاتی ہے تو گنہگار ہو گا۔

۳۔ یہ ہے کہ وہ احکام جو پہلی امتوں پر نافذ کی گئیں تھیں امت محمدیہ سے تخفیفاً ہٹا لئے گئے' بالفاظ دیگر وہ احکام منسوخ کر دیئے

گئے ہیں۔ مثلاً موضع نجاست کا کاٹنا (بنی اسرائیل پر اللہ تعالیٰ نے یہ حکم لاگو کردیا تھا کہ اگر نجاست کپڑا یا بدن پر لگ جائے تو اس کے پاک ہونے کا ایک طریقہ ہے اور بس' اور وہ یہ ہے کہ موضع نجاست کو کاٹ ڈالو)

جائزہ: لیکن ہم موضع نجاست کے کاٹنے میں جو بدن سے متعلق ہے اتفاق نہیں رکھتے ہیں' کیونکہ بدن کے جس حصہ پر نجاست لگ جائے اس کے کاٹنے کا حکم جاری کیا جائے تو ذرا غور کیا جائے جن اعضاء سے نجاست کا خروج ہوتا ہے تو کیا اس عضو کو بھی کاٹ لیا جائے گا۔ خصوصاً احتلام اور جماع کے وقت عضو مخصوص کا اکثر حصہ نجاست سے آلودہ ہو جاتا ہے تو کیا ذکر کو کاٹ ڈالا جائے گا۔ عام طور پر کتابوں میں ایسی ہی بات ملتی ہے جو حضرت موصوف نے ذکر فرمایا اور محشی نے تشریح کی ہے۔ باقی حدیث شریف میں جو جلد کاٹنے کا تذکرہ ملتا ہے تو جلد کے معنی کھال کے ہیں یہ لوگ اکثر کھالوں کو ہی لباس کی جگہ استعمال کرتے تھے اور ہم جو کام کپڑا سے لیتے تھے وہ کھالوں سے لیا کرتے تھے۔ یہ مقام قابل غور ہے۔ علماء کو اس کی تحقیق کرنی چاہئے۔

۴۔ حرمت کی مشروعیت فی الجملہ باقی ہو لیکن عذر کی بناء پر ساقط ہوگیا۔ اس قسم کا نام رخصت اسقاط رکھتے ہیں۔ مثلاً میتہ کی حرمت کا ساقط ہونا مضطر کے لئے۔

علماء نے اخیر دو قسموں کو رخصت مجازی کہا ہے۔ (دونوں قسموں میں ذات ہی میں تغیر ہوگیا ہے) (مسلم الثبوت صفحہ ۷۴)

علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ تخفیفات شرع سات ہیں:

۱۔ تخفیف اسقاط' مثلاً جمعہ' حج' عمرہ اور جہاد کا ساقط ہونا عذر کی وجہ سے۔

۲۔ تخفیف تنقیص' مثلاً قصر۔

۳۔ تخفیف ابدال' مثلاً وضو اور غسل کا بدل تیمم' اور قیام فی الصلوۃ کا بدل قعود اور اضطجاع۔

۴۔ تخفیف تقدیم۔ مثلاً جمع بین الصلاتین ایام حج میں' اور زکوۃ کا سال گزرنے سے قبل ادا کرنا' اور صدقہ فطر کا رمضان ہی میں ادا کر دینا۔

۵۔ تخفیف تاخیر' مثلاً جمع بین الصلاتین' جمع تاخیر کے ساتھ ایام حج میں' اور رمضان کا موخر ہو جانا مریض اور مسافر کے لئے۔

۶۔ تخفیف ترخیص' مثلاً شراب کا پینا لقمہ اتارنے کے لئے' اور نجاست کا کھانا دوائی کے لئے۔

۷۔ تخفیف تغیر۔ مثلاً نماز کا مشہور و معروف طریقہ کا بدل جانا حالت خوف میں۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی صفحہ ۸۲)

علامہ ابن نجیم حنفی فرماتے ہیں:

اسباب تخفیف سات ہیں خواہ اس کا تعلق عبادت سے ہو خواہ غیر عبادت سے ہو۔

۱۔ سفر ہے' پھر سفر کی دو قسم ہے۔ ایک قسم کا تعلق طول سے ہے جس کی مقدار تین دن اور تین رات ہے۔ اس میں نمازوں میں قصر ہے۔ ایام رمضان میں فطر ہے اور ایک دن و رات سے زیادہ مدت مسح ہے اور قربانی کا ساقط ہونا ہے جیسا کہ غایت البیان میں درج ہے۔ (اسی طرح یہ مسئلہ سراج' اور نہایہ میں بھی ہے) اور دوسری قسم وہ ہے جو طول کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اس سے مراد مطلق

خروج ہے۔ خواہ شہر سے ہو (یا گاؤں سے) جس کی وجہ سے جمعہ' عیدین اور جماعت کے ترک کی رخصت مل جاتی ہے اور تنفل علی الدابہ اور تیمم جائز ہو جاتا ہے اور قرعہ اندازی اپنی بیگمات کے لئے مستحب ہو جاتا ہے اور مسافر کے لئے قصر عند الاحناف رخصت اسقاط ہے جو عزیمت کے معنی میں ہے یعنی اتمام' چار رکعت پڑھنا مشروع نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے ایسا کیا تو گنہگار ہو گا اور کسی نے چار رکعت مکمل پڑھی اور دو رکعت پر نہیں بیٹھا اور اقامت کی نیت بھی تیسری رکعت کے سجدے سے نہیں کی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

۲۔ مرض ہے۔ بحالت مرض بکثرت رخصتوں کا وقوع ہوتا ہے۔ نفس پر خوف کا اندیشہ ہے یا عضو کے شل ہو جانے کا خطرہ ہے یا مرض کے بڑھ جانے کا خطرہ ہے تو تیمم جائز ہے' اسی طرح فرض نماز بیٹھ کر' چت لیٹ کر' اشارہ کے ذریعہ پڑھنا جائز ہے۔ جماعت کا ترک کرنا جبکہ فضیلت جماعت سے بھی محروم نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح رمضان شریف میں شیخ فانی کے لئے افطار کی اجازت وجوب فدیہ کے ساتھ' صوم سے طعام کی طرف منتقل ہوتا کفارہ ظہار میں' اور رمضان شریف میں افطار کی اجازت' اور اعتکاف سے اٹھنا اور حج میں نائب اور قائم بنانا' اسی طرح رمی جمار میں' حالت احرام میں محظورات کا مباح ہونا اگرچہ فدیہ بھی لازم ہے' اور نجاستوں کا دوائی کے طور پر استعمال کرنا' اسی طرح خمر کو دوائی کے طور پر استعمال کرنا دو قولوں میں سے ایک قول کی بناء پر لیکن قاضی خاں نے خمر کو دوائی کے طور پر بھی استعمال کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اسی طرح لقمہ اتارنے کے لئے جب لقمہ گلا میں اٹک جائے شراب کا استعمال بالاتفاق جائز ہے' اور ڈاکٹر اور حکیموں کے لئے ستر عورت کا دیکھنا مباح قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ شرمگاہ کے دیکھنے کی بھی اجازت دی گئی ہے۔

۳۔ اکراہ' جن چیزوں کا اجراء غیر اکراہ کی صورت میں ناجائز ہے اکراہ کی صورت میں جائز ہے' جیسا کہ ماقبل میں گزرا۔

۴۔ نسیان ہے' کیونکہ خطاء اور نسیان امت سے رفع کر دیا گیا ہے۔

۵۔ جہل ہے۔ مزید تفصیل اس بارے میں آئندہ صفحات میں آئے گی۔

۶۔ عسر اور عموم بلویٰ' مثلاً اتنی مقدار نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا جس کو شریعت نے عفو کا درجہ قرار دیا ہے' جیسا کہ نجاست خفیفہ میں ربع ثوب سے کم اور نجاست غلیظہ میں قدر درہم کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے' اور معذور کی نجاست جس سے معذور کا کپڑا ملوث ہوتا رہتا ہے اور جب بھی نجاست کو زائل کرتا ہے تو پھر نجاست نکل پڑتی ہے (اس عسر کی بناء پر اسی صورت کے ساتھ نماز کی اجازت دے دی گئی) اسی طرح کپڑے کا پیو اور کھمی کے خون سے آلودہ ہو جانا' اور سوئی کی نوک اور سر کے برابر کپڑے پر پیشاب کی چھینٹ پڑ جانا' اسی طرح کیچڑ کا پڑ جانا اور نجاست کا اثر کپڑے پر اس طرح جم جانا کہ اس کا زائل کرنا دشوار سے دشوار تر ہو' اور بلی نہ پیشاب کر دینا پانی والے برتن کے علاوہ کسی دوسرے برتن میں' اور اسی پر فتویٰ ہے' اور کچھ لوگوں نے یہ قید نہیں لگائی ہے بلکہ عام رکھا ہے۔ خواہ وہ بلی ہو یا چوہا پانی والے برتن ہوں یا دوسرا' اور کبوتر اور گوریا کی بیٹ اگرچہ کثیر کیوں نہ ہوں (معاف ہے) اور ایسے پرندے کی بیٹ جس کا کھانا حرام ہے ایک روایت میں یہ (بھی رخصت کے حکم میں ہے) اسی طرح ایسا جانور جس کے لئے دم سائل نہ ہو' اور سونے والے کا تھوک' مفتی بہ قول کے مطابق' اور بچوں کا منہ اور گوبر کا غبار اور معمولی ناپاک دھواں اور مستفذ میان اور تر پاجامہ کو جب ریح اور پھسکی لگ جائے' اسی طرح تر مقعد جب ریح اور پھسکی سے ملوث ہو جائے جو کہ ناپاک ہے۔ عفو کر دیا گیا ہے یہی قول مفتی

یہ ہے۔ حضرت امام حلوانی اپنے پاجامہ میں نماز نہیں پڑھتے تھے جس کا واحد مقصد اختلاف سے بچنا تھا۔ اسی وجہ سے ہمارا قول یہ ہے کہ آگ گوبر اور پاخانہ وغیرہ کو جلانے کے بعد پاک بنادیتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے اس کی راکھ پر پاکی کا حکم جاری کیا ہے۔ بمقصد سہولت اور یسر ہے۔ اور روئی کی ناپاکی اکثر شہروں میں لازم نہیں آتی۔ اور اسی تیسیر ہی کی بنیاد پر چمگادڑ کا پیشاب پاک ہے' اسی طرح اس کا بیٹ بھی۔ (حا منظ نے کتاب البیان اور منیۃ المفتی میں یہ ذکر کیا ہے کہ خفاش اور چمگادڑ کے پیشاب اور بیٹ سے پانی ناپاک اور خراب نہیں ہوتا ہے' اور مجمع الفتاوی میں ذکر کیا ہے کہ خفاش کا پیشاب اگر ایک درہم کے بقدر ہے تو وہ نجاست میں موثر نہیں ہوگا' نیز یہ بھی ذکر کیا ہے کہ تمام پرندوں میں صرف اسی پرندہ کو پیشاب آتا ہے۔ نیز یہ بھی مان لیا جائے کہ صرف اسی پرندہ کو پرندوں میں حیض آتا ہے اور آدمی کی طرح بچہ دیتا ہے)

اور مینگنی جب دودھ کے برتن میں گر جائے اور دودھ میں اثر انداز ہونے سے پہلے ہی پھینک دی جائے' اور حضرات صاحبین کے نزدیک گوبر وغیرہ جیسے نجاسات کا منجمد ہونا اور نجاسات کے بخارات سے کپڑے کا آلودہ ہونا۔ صحیح قول کے مطابق' اور جانور کے رہنے کی جگہ سے جو چیز بہہ جائے جب تک غالب رائے اس کے نجاست کے بارے میں نہ ہو گا ناپاک نہ ہوگا۔ اسی طرح ماء طالق استحسانا اور اس کی صورت یہ ہے کہ نجاسات کو کسی مقام پر جلایا گیا پس پکی اینٹ سے نکلا ہوا پانی کسی انسان کو آلودہ کردیا تو استحسانا ناپاک قرار نہیں دیا جائے (اسی طرح اور بہت سی صورتیں ہیں جو عسر اور عموم بلوی کی بناء پر جس میں تخفیف کی گئی ہے' پوری تفصیل الاشباہ میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے)۔

۷۔ نقص ہے۔ مشقت کے من جملہ اقسام میں نقص اور کمی بھی ہے اور شرعی قاعدہ یہ ہے کہ (المشقة تجلب التيسير) اسی وجہ سے بچہ اور مجنون کو مکلف نہیں بنایا گیا ہے اور ان کے معاملے کو ان کے ولی کی جانب سونپ دیئے گئے ہیں اور ان کے حضانت و تربیت کو عورتوں کے حوالے کردیا ہے' اور حضانت کے بارے میں عورتوں پر جبر بھی نہیں کیا جائے گا جس کا مقصد ان پر تیسیر اور نرمی کا معاملہ کرنا ہے' اور اس کے علاوہ بھی عورتیں مردوں کے مقابلے میں بہت کم احکام شرع کی مکلف بنائی گئیں ہیں۔ مثلاً مردوں پر جمعہ' جہاد اور جزیہ وغیرہ ہے جو عورتوں پر نہیں ہے' اور تفصیل اصل کتاب ہی میں دیکھئے۔

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط وضوابط:

وہ ضرورت جو شریعت میں معتبر ہیں اس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گزر چکا ہے۔ باقی اس کے شرائط اور ضوابط کیا ہیں یہ بھی تقریباً بانحصار مذکور ہو چکے ہیں۔

۱۔ شریعت میں جو چیزیں ضرورت میں ثابت ہوتی ہیں وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہیں' لہٰذا بقدر ضرورت سے تجاوز کی اجازت نہ ہوگی ورنہ گنہگار ہوگا' جیسا کہ قرآن کریم کے "ولا عاد" کے لفظ سے سمجھ میں آتا ہے جو ایک فقہی اصول کی تائید کرتا ہے۔ الضرورات تقدر بقدر الضرورة۔

۲- جو ضرورت شریعت میں معتبر ہے اور جس کی بناء پر محظور مباح ہو جاتا ہے اس میں غیر کا حق تلف نہ ہو لہٰذا اگر غیر کا حق تلف ہو گیا ہو تو ضمان لازم ہے۔**الاضطرار لا یبطل حق الغیر**۔ خواہ اضطرار کی صورت میں ہو یا اکراہ کی صورت میں۔ شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء نے دونوں بات پیش کی ہیں۔ (دیکھئے قواعد کلیہ ماخوذ من مدخل فقہی العام)۔

۳- جو ضرورت شریعت میں معتبر ہے۔ اس کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس امر میں تمام ناس یا کوئی جماعت یا کوئی شہر کے افراد مبتلا ہوں تو اس کو بھی ضرورت کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ شرعی اصول "**الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ**" اسی بات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

۴- ضرورت وہ معتبر ہوگی جبکہ اس امر میں تنگی دشواریاں اور مشقتیں پیش آئیں تو اس وقت معاملہ میں وسعت ہوتی ہے۔ بصورت دیگر اس کو ضرورت ہی شمار نہیں کیا جائے گا۔ شرعی اصول "**الامر اذا ضاق اتسع**"۔ اسی بات کی رہنمائی کر رہا ہے۔ (مجموعہ قواعد الفقہ)۔

حاصل کلام وہ ضرورت جس کو شریعت نے ضرورت شمار کیا ہے اس ضرورت کی تکمیل مذکورہ چار شرطوں کے تحت رہ کر کی جائے گی۔ مذکورہ اصول و ضوابط سے ہٹ کر جو ضرورت کی تکمیل کرنے والا ہوگا وہ دراصل شریعت کے سہولت کا غلط استعمال کرنے والا ہوگا اور آثم ہوگا۔

۸- ضرورت پر مبنی حکم دراصل نصوص اور شریعت سے استثنائی صورت ہی کے ساتھ خاص ہوتی ہیں۔ اس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گزرا۔

۹- لوگوں کا حرج اور تنگی میں مبتلا ہو جانا اور ایسی تنگی کہ جان جانے کا خطرہ ہو خواہ اضطراری صورت کے ساتھ ہو یا اکراہ کی صورت ہو۔ اس کا بیان بھی ماقبل میں گزرا۔ یا حاجت کو دفع نہ کیا جائے تو انسان معاشی تنگی میں الجھ کر رہ جائے اور خدا کی عبادت سے بھی غافل ہو جائے تو شریعت نے ضرورت کا درجہ دیا ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گزر چکا ہے۔

۱۰- عرف اور عموم بلویٰ کا تعلق ضرورت سے اور دونوں کا مقام و مرتبہ:

عرف اور عموم بلویٰ کا تعلق ضرورت سے کیا ہے؟ اس سے قبل ہم عرف اور عموم بلویٰ کے معنی کی وضاحت کر دینا مناسب سمجھتے ہیں نیز یہ بات بھی واضح رہے کہ عرف اور عادت کے معنی تقریباً ایک ہی جیسے ہیں۔ اس لئے ایک کی تشریح و توضیح دوسرے کی توضیح ہوگی۔ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں۔

عرف اور عادت:

العادۃ عبارۃ عما یستقر فی النفوس من الامور المتکررۃ المقبولۃ عند الطباع السلیمۃ (الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۵)

عادت نام ہے ایسے امور متکررہ کا جو انسانی نفوس میں مستقر اور پیوست ہو جائے اور یہ پاکیزہ ذوق سلیم الطبع کے نزدیک محبوب و مقبول بھی ہوں۔

کتاب التعریفات میں ہے:

العرف ما استقرت النفوس علیہ بشھادۃ العقول و تلقتہ الطبائع السلیمۃ بالقبول۔

عرف یہ ہے کہ انسانی نفوس میں وہ جم جائے اور صاحب عقل و فہم اس پر شاہد ہوں اور پاکیزہ ذوق بھی اس کو قبول کرتا ہو۔

عموم بلویٰ:

عموم بلوی کی تعریف و توضیح کیا ہے۔ جستجو اور تلاش کے بعد بھی نہ پاسکا۔ اس بارے میں ہم اپنے ایک استاذ جو موجودہ دور کے ماہر اور مقبول استاذ شمار کئے جاتے ہیں وہ ہیں حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب دامت برکاتہم محدث دارالعلوم دیوبند۔ انہوں نے ابوداؤد شریف کی بحث میں جو اوائل کتاب میں ہے دوران درس "عموم بلوی" کی وضاحت یوں فرمائی کہ جس میں تمام فرد بشر سہیم و شریک ہوں۔ مثال سے وضاحت فرماتے ہوئے فرمایا کہ مثلاً سنڈاس (قضاء حاجت) وغیرہ اس کو تمام کے تمام ضروریات و حاجتوں کا اہم جزء شمار کرتے ہیں جس سے کسی کو مفر اور چھٹکارا نہیں۔" بعد میں عموم بلویٰ کے متعلق یہ بات ملی کشف الاسرار علی اصول البزدوی میں کہ عموم بلویٰ وہ ہے جس کی حقیقت ہر خاص و عام پر واضح ہوتی ہے۔ مثلاً زنا کی حرمت، ربوا کی حرمت اور محرم الامہات۔ (کشف الاسرار جلد ۳ صفحہ ۲۲)

عرف اور عموم بلویٰ:

ان دونوں کا تعلق ضرورت سے کیا ہے اول مرحلہ میں، ہم عموم بلویٰ کے سلسلے میں وضاحت کردینا چاہتے ہیں کہ اس کا تعلق ضرورت سے کیا ہے، تو یہ واضح رہے کہ ضرورت کی بناء خود تیسیر پر ہے اور تخفیف پر ہے اور عموم بلویٰ کی بناء پر جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں اس میں بھی تیسیر و تخفیف ہی مقصود ہوتی ہیں، اسی وجہ سے علامہ ابن نجیم حنفی 'الاشباہ و النظائر میں المشقۃ تجلب التیسیر کے تحت اسباب تخفیف سات ذکر فرمائی ہیں۔ جس میں نمبر ۶ پر عسر اور عموم بلوی کا تذکرہ کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عموم بلویٰ کا تعلق ضرورت سے تیسیر و تخفیف کی بنیاد پر ہے۔ باقی رہا عرف کا تعلق ضرورت سے، اس بارے میں مزید انتظار کیجئے۔

عرف اور ضرورت:

عرف کا تعلق ضرورت سے کیا اسی بنیاد پر ہے جس بنیاد پر عموم بلویٰ کا تعلق ضرورت سے ہے' یا کیا صورت حال ہے۔ یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ عرف مستقل اصول ہے جیساکہ آئندہ آئے گا لیکن باوجود اس کے اس کا تعلق ضرورت سے ہے یا نہیں۔ اس بارے میں فخرالاسلام علامہ بزدوی کی ایک عبارت نقل کرتے ہیں جو انہوں نے "باب ما تترک بہ الحقیقۃ" میں بیان فرمایا ہے۔

ما یترک به الحقیقة و هو خمسة انواع قد تترک بدلالة الاستعمال و العادة و قد تترک بدلالة اللفظ فی نفسه و قد تترک بدلالة سیاق النظم و قد تترک بدلالة ترجع الی المتکلم و قد تترک بدلالة محل الکلام۔ اما الاول فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء قال الله تعالی و صل علیهم ای ادع۔ ثم بها عبادة معلومة مجازا لما انها شرعت للذکر۔ - - حتی صارت الحقیقة المجهودة و انما صار هذا دلالة علی ترک الحقیقة لان الکلام موضوع لاستعمال الناس و حاجتهم لیصیر المجاز باستعمالهم کالحقیقة و مثاله ما قال علماء نا رحمهم الله فیمن نذر صلوة او حجا او المشی الی بیت الله۔ ان ذلک ینصرف الی المجاز المتعارف و مثاله کثیر۔ (کشف الاسرار جلد۲ صفحه ۹)

جن چیزوں کی وجہ سے حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے وہ پانچ قسموں پر مشتمل ہے۔

۱-- کبھی عادت اور استعمال کی دلالت کی بناء پر حقیقت سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔

۲--- اور کبھی حقیقت سے صرف نظراور ترک کرنے کی وجہ فی نفسہ لفظ کی دلالت ہوتی ہے۔

۳--- کبھی حقیقت سے صرف نظراور ترک کرنے کی وجہ سیاق (آئندہ) کلام ہوتا ہے۔

۴---- کبھی حقیقت کو متروک قرار دیا جاتا ہے ایسی دلالت کی وجہ سے جس کا تعلق بذات خود متکلم سے ہوتا ہے۔

۵--- اور کبھی محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو متروک قرار دیا جاتا ہے۔

یہ پانچ قسمیں مکمل ہوئیں۔ اول قسم کی وضاحت سنئے:

اول کی وضاحت مثلاً نماز ہے جس کے لئے شریعت میں صلاۃ کا لفظ آتا ہے' صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں لیکن بعد میں عبادت مخصوص اور ارکان خمسہ میں سے ایک خاص رکن کے لئے خاص کرلیا گیا۔ کیونکہ مناسبت اور قرینہ موجود ہے کیونکہ نماز بھی ذکر و دعا پر مشتمل ہے اور صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں۔ قرآن میں بھی اس کا تذکرہ ہے۔ ارشاد باری ہے صل علیھم جو ادع کے معنی میں ہے اور صلاۃ دوسرے معنی میں اس قدر جاری و ساری ہوا کہ اول معنی (ذکر' دعاء) بالکل نسیا منسیا (مجہول) ہوگیا۔ غرض کہ یہ آخری معنی میں ترک حقیقت پر دلالت موجود ہے (عادت اور استعمال) کیونکہ کلام کا استعمال لوگوں کی حاجت اور ضرورت کی تکمیل کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس بناء پر مجاز لوگوں کے استعمال کی بناء پر حقیقت کی طرح شمار ہوتا ہے اور علماء احناف اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ ایک شخص نماز یا حج بیت اللہ کی نذر مانتا ہے' اسی طرح ایک شخص خانہ کعبہ چلنے کی نذر مانتا ہے' مثلاً یوں کہتا ہے **لو فعلت کذا فعلی المشی الی بیت الله'** تو ایسی صورتوں کو مجاز متعارف کی طرف پھیردی جائے گی۔ اور اس کی بکثرت مثالیں ہیں (جس میں مجاز متعارف کی طرف اصل

حقیقت کو پھیر دیا جاتا ہے اور حقیقت کو متروک قرار دیا جاتا ہے۔

مذکورہ بیان سے یہ مستفاد ہوتا ہے' عادت اور استعمال کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے' گویا عرف عام کو حقیقت کے مقابلے میں ترجیح دی جاتی ہے' مثلاً مشی الی بیت اللہ ہی کی نذر کو لے لیجئے اس کو اگر حقیقت میں شمار کیا جائے تو یہ ایک شاق اور دشوار ترین امر بن جائے گا اس لئے اس سے متعارف معنی حج بیت اللہ مراد لیا جاتا ہے۔

دوسری بات علامہ بزدوی نے یہ فرمائی کہ "کلام کی وضع عمل میں آنے کا مقصد لوگوں کے حاجات و ضروریات کی تکمیل کرنی ہے اور یہ اسی کلام کے ذریعہ ہو سکتا ہے جو لوگوں میں متعارف ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو چیزیں ضرورت کے پیش نظر ثابت ہوتی ہیں اس کا مقصد بھی لوگوں سے حرج اور تنگی کو دور کر کے تیسیر اور سہولت کی راہ پر گامزن کرنا ہوتا ہے۔ عرف کے اعتبار اور ذوق سلیم اور پاکیزہ طبیعت رکھنے والے جن چیزوں کا اعتبار کرتے ہیں ظاہر ہے کہ وہ عسر اور تنگی پر مبنی نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ذوق سلیم اور پاکیزہ ذوق عسر اور تنگی کو اپنے خانہ قلب اور مرکز فکر وادراک میں جگہ دے ہی نہیں سکتا۔

غرض کہ ہمارا مقصد مذکورہ تحریر سے یہ ہے کہ عرف اگرچہ مستقل دلیل ہے اور ضرورت کے تحت نہیں ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا اس کے باوجود دونوں کا تعلق یسر اور تخفیف ہی سے ہے' اور یہ شبہ نہ کیا جائے کہ دونوں کی اصولی حیثیت جب جداگانہ ہے تو نفس تخفیف و تیسیر میں دونوں شریک و سہیم کیونکر ہو سکتے ہیں' کیونکہ ہر ایک کے اعتبار بدلے ہوئے ہیں۔ دونوں میں جداگانہ رشتہ الگ نوع کا ہے اور سماحت و شرکت کا رشتہ الگ نوع کا ہے۔ **لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ**

آخری بات :

اس بارے میں یہ کہ عرف جس قاعدہ سے متفرع ہے وہ خود اسی اصلیت کے اعتبار سے ایک دوسرے قاعدہ سے ثابت ہے۔ اس عرف کے حجت ہونے کے بارے میں قاعدہ ہے **استعمال الناس حجۃ یجب العمل بھا** (لوگوں کا عمل حجت ہے۔ اس پر عمل کرنا واجب اور ضروری ہے) یہ قاعدہ فقہیہ مذکورہ متفرع ہے قاعدہ خاصہ "العادۃ محکمۃ" سے اور اس میں عادت عرف کے معنی میں ہے (مدخل) اور خود اس قاعدہ کی اصلیت حدیث شریف ہے۔ حدیث شریف ملاحظہ کی جائے:

ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن ' جس کو مسلمان اور اہل اسلام اچھا سمجھیں وہ عند اللہ بھی اچھا ہی ہے۔

اس حدیث شریف کے بارے میں علامہ جلال الدین سیوطی شافعی نے الاشباہ و **النظائر** میں اسی طرح علامہ ابن نجیم حنفی نے الاشباہ میں علامہ علائی کا قول نقل کیا ہے کہ علامہ علائی نے کہا یہ حدیث مرفوعا ثابت نہیں ہے' اس سے آگے بڑھ کر انہوں نے کہا کہ سند ضعیف سے بھی اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ یہ عبداللہ بن مسعود کا قول ضرور ہے۔ (الاشباہ للسیوطی صفحہ ۸۹' الاشباہ لابن نجیم صفحہ ۱۵۰)

غرض کہ موقوفا ہو یا مرفوعا۔ یہ حدیث شریف عرف اور عادت کے بارے میں اصولی حیثیت رکھتی ہے' ہمیں یہ عرض کرنا ہے کہ حدیث شریف میں حسن کا لفظ آیا ہے۔ فقہی نقطہ نظر سے حسن کس کو کہتے ہیں' ویسے اصول فقہ میں حسن کا استعمال حسن لذاتہ اور حسن

غیرہ دونوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ دونوں کا حاصل خوبیوں پر مشتمل کسی چیز کا ہونا۔ خواہ خوبیاں ذاتی ہوں یا غیر کی وجہ سے ہوں۔

کتاب التعریفات میں حسن کی تعریف "کسی چیز کا موافق طبع رونما ہونا" سے کیا ہے' جیسے فرحت و مسرت' یا ایک شی کا صفت کمال کے ساتھ متصف ہونا' یا حسن نام ہے ایسی چیزوں کا جو مدح سے تعلق رکھتا ہو۔ ان تمام تفصیلات کا حاصل حسن سے یسر اور سہولت کا معنی ثابت کرنا ہے' لہٰذا اس وجہ سے بھی عرف کا تعلق ضرورت سے یسر کی بناء پر ثابت ہوتا ہے۔ مزید آئندہ آئے گا۔

عرف اور عموم بلوی میں فرق مراتب:

عرف و عادت مستقل اصول کی حیثیت سے ہے۔ ضرورت کے تحت اس کا وقوع نہیں ہے' جیسا کہ ماقبل کے بیان سے تفصیلا معلوم ہوا۔ باقی رہا عموم بلوی تو اس بارے میں بات گذر چکی ہے۔ مختصرا یہ ہے کہ علامہ ابن نجیم نے اسباب تخفیف کے چھٹے نمبر پر عسر اور عموم بلوی ہی کا تزکرہ کیا ہے اور اسباب تخفیف کو المشقۃ تجلب التیسیر کے تحت ذکر فرمایا ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عموم بلوی مستقل دلیل کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ ضرورت ہی کے تحت ہو کر پایا جاتا ہے۔

۱۱۔ محرمات میں ضرورت کا اثر اور دخل:

گزشتہ تحریر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ محرمات میں ضرورت کا اثر اور دخل ہوتا ہے لیکن یہ سوال کہ محرمات کی کون سی قسم میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے۔ تو اس بارے میں تفصیلی بیان گزشتہ بیان میں آچکا ہے۔ مختصرا یہ ہے کہ اسی مقالہ کے صفحہ ۱۹ پر انواع محرمات کے تحت محرمات کی چار قسموں کا تذکرہ گزرا ہے۔ جن میں تین کا تعلق ضرورت کے اثرانداز نہ ہونے سے ہے۔ باقی محرمات کی قسم میں ضرورت کا دخل اور اثر ہوتا ہے۔ باقی محرمات کی وہ قسمیں جس میں ضرورت اثرانداز اور دخیل ہوتی ہے انکی تحدید و تعریف یہ بھی مذکورہ صفحہ ۱۹ پر گزر چکا ہے۔ دوبارہ ذکر مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ باقی تین قسم جس میں اباحت بالکل اثرانداز نہیں ہوتی ہے کیا ہے' شیخ مصطفیٰ زرقاء نے فرمایا وہ محظورات جو کسی حالت میں مباح نہیں ہوتے ہیں' اگرچہ اضطرار کی وجہ سے اس کے گناہ میں تخفیف ہو جائے یہ تین ہمارے فقہاء کے یہاں کفر' قتل اور زنا ہیں (مدخل فقہی العام صفحہ ۵۱)

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات میں ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت کا دخل:

مثلاً بیع سلم' عقد اجارہ وغیرہ ہے جو ضرورت کی بناء پر مباح قرار دیئے گئے ہیں۔ اس کا تفصیلی بیان "حالت مقام ضرورت میں اتار دیا جاتا ہے" کے بیان میں گزرا۔ جہاں مزید حاجت عام اور خاص کی بھی خاصی وضاحت کی گئی ہے۔ بالکل اثرانداز نہیں ہوتی۔ کیا ہیں شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء نے فرمایا وہ محظورات جو کسی حالت میں مباح نہیں ہوتے ہیں اگرچہ اضطرار کی وجہ سے اس کے گناہ میں تخفیف ہو جائے۔ یہ تین ہمارے فقہاء کے یہاں کفر' قتل اور زنا ہیں۔

۱۳- محرمات شرعیہ کی اباحت، ضرورت کی طرح حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے:

جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے، ضرورت کی بناء پر یہی محظور مباح قرار دیئے جاتے ہیں، جیسا کہ تفصیلاً مذکور ہوا۔ اسی طرح اباحت کی بناء پر بھی ان چیزوں کو جن کو شریعت نے ممنوع و محظور قرار دیا ہے مباح ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ شریعت نے معدوم کی بیع، اسی طرح منفعت کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے، لیکن اس کے باوجود بیع سلم اور اجارہ وغیرہ کو جائز قرار دیا ہے اور حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر ان محظور چیزوں کو مباح قرار دیا ہے۔ اس کا تفصیلی بیان ما قبل میں گزرا۔

۱۴- چند صورتوں میں حاجت، ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے:

ان چند صورتوں کی وضاحت سے قبل اس بارے میں جو اصل ہے اس کا ذکر اول مرحلہ میں اولیٰ اور انسب ہے۔ اس بارے میں اصول یہ ہے **الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ۔**

اس بارے میں ساری تفصیل اور مثالیں دفعہ ۳ کے تحت گزر چکیں۔ حاجت عام، اور حاجت خاص پر ایک کو فرادی فرادی تفصیلاً بیان کیا جا چکا ہے۔

۱۵- محرمات میں اباحت کا اثر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ حاجت میں بھی پایا جاتا ہے۔ علاج معالجہ کا تعلق حاجت سے ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ کشف عورت حرام اور ناجائز قرار دیا ہے تو قیاس تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ حرمت کا حکم ہر وقت رہے خواہ کوئی بھی صورت ہو۔ لیکن قیاس خفی اور استحسان کی بنیاد پر علاج معالجہ کے موقع پر کشف عورت کو جائز قرار دیتا ہے۔ لہٰذا عدم تطبیق کا شبہ تو تب ہی پیدا ہو سکتا ہے جبکہ محرمات کی اباحت میں حاجت کا دخل اور اثر نہ مانا جائے جبکہ ہم دونوں کے لئے محرمات شرعیہ میں باب اباحت میں دخیل مانتے ہیں:

۱۶- ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط:

ضرورت سے متعلق سب سے اہم اصل اور قاعدہ "**المشقۃ تجلب التیسیر**" ہے۔ باقی اس کے علاوہ جو قواعد ہیں سب کے سب اسی سے متفرع ہیں، اس کا معتبر و مستند ہونے پر دلیل۔ قرآن کریم اور حدیث نبوی شاہد ہیں۔ قرآن کریم میں اللہ جل مجدہ کا ارشاد ہے "**یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر**"۔ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ یسر اور نرمی کا برتاؤ کرنا چاہتا ہے اور سختی اور تنگی کو پسند نہیں کرتا ہے، اور فرمایا "**و ما جعل علیکم فی الدین من حرج**" اللہ تعالیٰ نے تم پر دین کو آسان بنا کر پیش کیا ہے۔ مشکل بنا کر پیش نہیں کیا ہے، اور ارشاد نبوی ہے "**ان اللہ تعالی وضع عن امتی الخطا و النسیان و ما استکرھوا علیہ**"۔ اللہ کے رسول نے فرمایا اللہ نے

میری امت سے خطا اور بھول چوک کو درگزر فرمادیا ہے اور ان چیزوں کو بھی جس پر وہ مجبور کئے جائیں۔

اب قاعدہ مذکورہ "المشقۃ تجلب التیسیر" کا معنی یہ ہے کہ انسان ایسی مشقت کا شکار ہوجائے جو نصوص کے خلاف ترئیس و تخفیف کا داعی ہو۔ گویا وہ مشقت حدود عادیہ سے متجاوز ہو۔ جس کا برداشت کرنا انسان کے لئے مشکل سے مشکل ترین ہو۔ عام مشقت مراد نہیں ہے جو زندگی کو خوش گوار بنانے کے لئے عبادات کے ادا کرنے کی صورت میں لاحق ہوتی ہے کیونکہ اس قدر مشقت کا جدا ہونا تو ممکن بھی نہیں ہو سکتا۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ وہ مشقت جو حدود عادیہ سے تجاوز کرجائے تو اس میں تسہیل و تخفیف ہوجاتی ہے۔ اسی بنیاد پر حالت مرض میں اور حالت سفر میں رخصت اور یسر کا حکم نافذ فرمایا۔ چنانچہ بعض چیزوں کو بالکل ساقط کردیا۔ مثلاً نماز جمعہ' اور بعض چیز کو موخر کردیا' مثلاً روزہ' کیونکہ سفر میں غیر معمولی مشقتوں اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر تخفیف و ترئیس نہ ہو تو حرج عظیم لازم آئے گا اور حرج شرعاً مدفوع و مرفوع ہے۔ نیز بکثرت مقامات اور مواضع میں عرف کا معتبر ہونا اسی قاعدہ کی بنیاد پر ہے' لیکن یہ جب ہے کہ یہ عرف نصوص سے متصادم نہ ہو' اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عرف کا اعتبار نہ کرنے میں حرج عظیم کا سامنا کرنا پڑے گا جو شرع میں محبوب نہیں ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ قاعدہ صرف اضطراری حالت میں یسر اور سہولت ثابت کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ مذکورہ قاعدہ کا تعلق حرج اور عسر سے بھی ہے۔ اسی وجہ سے اس قاعدہ سے جو قاعدے متفرع ہیں ان میں ایک وہ قاعدہ بھی ہے جو عسر اور تنگی اور حاجت کو ضرورت کے قائم مقام ثابت کرتا ہے (الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ) ماخوذ (مدخل فقہی العام)

قواعد متفرعہ:

ضرورت سے متعلق کچھ قاعدے وہ ہیں جو مذکورہ قاعدہ (المشقۃ تجلب التیسیر) سے متفرع ہیں جو تقریباً پانچ ہیں۔

۱۔ "الامر اذا ضاق اتسع" ایسا ہی "اذا اتسع ضاق" جب کسی فرد یا جماعت کو کوئی ایسا امر عارض اور پیش آجائے جس سے مکلفین کو دشواریوں اور مشقتوں کا سامنا کرنا پڑے تو شریعت نے ایسے سنگین اور نازک حالات میں جب تک حالت کی سنگینیت باقی رہے تسہیل و تخفیف اور امر میں توسع کی اجازت دی ہے' اور جب دشواریاں معدوم ہوجائیں اور حالات سازگار ہوجائیں تو حکم اصلی لوٹ آتا ہے "اذا اتسع الامر ضاق" اسی بات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

۲۔ "الضرورات تبیح المحظورات" یہ قاعدہ قرآن کریم کی استثنائی صورت "الا ما اضطررتم" سے مستفاد ہے جو حالات ضروریہ کی وجہ سے نافذ کئے گئے ہیں اور وہ حالات ضروریہ اضطرار' اکراہ' اسی طرح علاج معالجہ کے لئے کشف عورت وغیرہ' اسی وجہ سے جن چیزوں کی حرمت ثابت ہوچکی ہے' مثلاً میتہ اور مردار کا استعمال' خنزیر کا گوشت' شراب وغیرہ' ایسی صورت میں جبکہ کھانے اور پینے کا سامان نہ ہو' اور بھوک اور پیاس کی شدت بھی اس درجہ کی ہو کہ جان جانے کا خطرہ ہے' ایسی صورت میں شریعت نے مردار اور

خنزیر کے گوشت کو، اسی طرح شراب کو مباح قرار دیا۔ لیکن یہ مستقل سوال ہے کہ اضطرار اور ضرورت کے وقت جب محظورات مباح ہو جاتے ہیں تو کیا تمام محظورات مباح ہو جاتے ہیں۔ اس بارے میں یہ بات گزر چکی ہے کہ تین قسم کے محظورات ہیں جن میں اباحت کو کوئی دخل اور اثر نہیں ہے گو بعض میں تخفیف پیدا ہو جاتی ہے۔

(۱) کفر، (۲) قتل، (۳) زنا۔

(۱) کفر، مثلاً ایک شخص کو کفر پر مجبور کیا جا رہا ہے اور قتل کی دھمکی دی جا رہی ہے (یعنی اگر کلمات کفر کا تلفظ نہیں کرے گا تو قتل کر دیا جائے گا) ایسی صورت میں مکرہ کو معذور نہیں شمار کیا جائے گا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر اس کا قلب مطمئن ہے تو کلمہ کفریہ کا اظہار مباح ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ قتل کو منظور کر لے تاکہ اعدائے اسلام کی نگاہ میں قوت اسلام اچھی طرح واضح ہو جائے، اور اسلام کے پاسبان کی یہی شان ہونی چاہئے۔

(۲) قتل، ایک شخص کو اس بات پر مجبور کیا جا رہا ہے کہ وہ فلاں کو قتل کر ڈالے بصورت دیگر اس کا کام تمام کر دیا جائے گا تو مکرہ کے لئے قتل مباح نہ ہوگا۔ ہاں اتنی تخفیف ضرور ہے کہ اگر اس نے قتل کر ہی ڈالا تو حکم قصاص مکرہ پر نافذ نہ ہوگا بلکہ مکرہ پر لازم ہوگا۔

(۳) زنا، زنا پر کسی کو مجبور کیا جائے اور نہ کرنے پر قتل کی دھمکی سنائی جائے تو مکرہ کے لئے اس صورت میں بھی مباح نہیں ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر قہراً جبراً زنا کر ہی لیا تو عقوبت حد کی زد میں نہیں آئے گا اور وجہ عدم مباح ہونے کی کیا ہے۔ ماقبل میں گزرا۔

۳- **"الضرورات تقدر بقدر الضرورۃ"** یہ قاعدہ سابق قاعدہ کے لئے قید ہے، سابق قاعدہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ محرمات و محظورات ضرورت اور حاجت کی بنیاد پر مباح قرار دیئے جاتے ہیں، اس قاعدہ سے یہ وضاحت مقصود ہے کہ جو چیز ضرورت کی بناء پر ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور استرسال اور توسع جائز نہیں ہے۔ اسی وجہ سے مضطر حالت مخمصہ میں شکم سیر ہو کر محرمات کے استعمال کا مجاز نہ ہوگا ورنہ آثم اور گستاخ شمار کیا جائے گا۔ اسی طرح طبیب عورت کا کشف اسی قدر کر سکتا ہے جتنی مقدار کی ضرورت اور حاجت ہے۔

۴- **"الاضطرار لا یبطل حق الغیر"**۔ عذر اضطرار کی وجہ سے گناہ گو ساقط ہو جاتا ہے لیکن حق غیر ساقط نہیں ہوتا، اسی وجہ سے مضطر کے لئے غیر کا مال کھانا جائز نہیں ہے اور اگر استعمال کر لیتا ہے تو ضمان لازم ہے اور غیر کے مال کا تلف بصورت اکراہ عمل میں آیا ہے تو ضمان مباشرا اور مکرہ پر ہوگا۔

۵- **الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ**۔ "اس قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ محرمات شرعیہ جس طرح ضرورت کی بنیاد پر مباح قرار دیئے جاتے ہیں اسی طرح حاجت کی بناء پر بھی مباح قرار دیئے جاتے ہیں اور صورت یہ ہوتی ہے کہ حاجت کو ضرورت کا مقام و مرتبہ دے کر ضرورت کے احکام اس پر جاری کئے جاتے ہیں پھر حاجت کا تعلق خواہ عام ہو یا خاص ہر صورت کو شامل ہے، اس قاعدہ پر تفصیلی بحث گزشتہ صفحات میں مرقوم ہے۔ (قواعد کلیہ ماخوذ من مدخل الفقہی العام)

۱۷۔۱۸ حاجت شدیدہ مقام ضرورت میں:

اس میں کوئی شک نہیں کہ حاجت شدیدہ کو ضرورت کا مقام و مرتبہ دے دیا جاتا ہے۔ اس یسر میں یا تو تمام افراد آئیں گے یا کوئی جماعت یا کسی شہر والے۔ حاجت کی خصوصی فہرست میں اسی صورت کو فقہاء نے شمار کیا ہے۔ خاص اور حاجت خاص سے مراد ہر ہر فرد کے لئے علاحدہ علاحدہ یسر ہو ایسا نہیں ہے کیونکہ ہر فرد کی حاجت جداگانہ ہے۔ غرض کہ حاجت کا تعلق اجتماعی صورت کے ساتھ خواہ تمام افراد ہوں یا کوئی مخصوص جماعت۔ "انفرادی حاجت کو ضرورت کا مقام و مرتبہ نہیں دیا جاسکتا" تفصیلی بیان ماقبل میں گزرا۔ (مدخل فقہی عام)

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت اور اس کے مواقع استعمال

از -- مولانا مفتی عبداللہ صاحب مظاہری
جامعہ مظہر سعادت، ہانسوٹ، گجرات

اسلام ایک کامل و مکمل دین ہے جس کو دیگر ادیان کے مقابلہ میں بہت سے امتیازات حاصل ہیں۔ منجملہ ان میں سے ایک امتیاز یہ ہے کہ اسلام میں ایسے اصول و ضوابط، مبادیات و روایات کو پیش نظر رکھا گیا جو ہر دور میں ہر ایک کے لئے موجب سعادت ہے۔ ان مبادیات و ضوابط کو...

علامہ ابو اسحاق شاطبی نے اپنی کتاب الموافقات جلد دوم صفحہ ۸ پر **تکالیف الشریعۃ ترجع الی حفظ مقاصدھا فی الخلق ثلاثۃ اقسام احدھا "الضروریۃ" و الثانیۃ "الحاجیۃ" و الثالث "التحسینیۃ"** سے احکام کے درجات اور ان کی رعایت کے حدود پر مفصل گفتگو فرماتے ہوئے فرمایا کہ شریعت کے مقاصد مخلوق کے حق میں پانچ ہیں۔ دین، جان، عقل، نفس، مال کی حفاظت..... پھر ان میں سے ہر ایک کے تین درجات ہیں۔ (۱) ضروریات (۲) حاجات (۳) تحسینیات. چونکہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ **انما یرید اللہ بکم الیسر** -- اسی طرح... **ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج** -- اور ارشاد ربانی... **یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا**۔ اسی طرح **و یضع عنھم اصرھم و الاغلال التی کانت علیھم** اور **ما جعل علیکم فی الدین من حرج**۔ وغیرہ آیات کا مقتضی یہ ہے کہ تنگی کے بجائے آسانی اور سہولت مطلوب ہے تاکہ عمل میں کوئی دشواری نہ ہو۔ لہذا مسائل جدیدہ کے حل کے لئے ان بنیادوں پر نظر رکھنا ہوگا جن کا اعتبار فقہاء نے فرمایا۔

من جملہ ان میں سے "ضرورت" ہے بلکہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "**یسروا و لا تعسروا**" **ما خیر بین الامرین الا اختار ایسرھما ما لم یکن اثما**" سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آسانی مطلوب ہے۔ اسی لئے فقہاء نے یہ اصول مقرر فرمائے ہیں کہ **الحرج مرفوع**... **و الضرر یزال**.. **و کلما ضاق اتسع**. **و الضرورۃ تبیح المحظورات**... چونکہ "ضرورت" ضرر سے مشتق ہے اور اصطلاح میں بھی "**ھو النازل مما لا مدفع لہ**"۔ یعنی وہ مصیبت جس کو دفع کرنے کی کوئی شکل نہ ہو۔ اسی لئے فقہاء نے ان قواعد کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمود جس کی تخریج امام ابوداؤد نے مرفوعا اور حضرت امام مالک نے موطا میں مرسلا فرمائی ہے کہ "**لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام**" کو ان قواعد کے لئے بنیاد بنایا۔ معلوم ہوا کہ ہر زمانہ میں تسہیل احکام اور دین کی فطری سہولت کو برقرار رکھنے کے لئے عرف و مصلحت ہی کی طرح ضرورت بھی مقاصد تشریع کی حفاظت کا موقع فراہم کرتی ہے۔

البتہ یہاں فقہاء نے دو مراحل تجویز کئے ہیں (۱) ضرورت (۲) حاجت، اور صاحب فتح القدیر نے پانچ مراحل ذکر فرمائے ہیں (۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) منفعت (۴) زینت (۵) فضول...

ممنوع کے ارتکاب نہ کرنے پر ہلاکت کا یقین ہو تو یہ ضرورت ہے۔ اور اگر یقین نہ ہو تو حاجت ہے۔ الغرض مزاج شریعت یہ ہے کہ ضرورت و حاجت کا خیال رکھا جائے کہ اگر ضرورت پر عمل نہ کیا گیا تو ضرر لازم آئے گا اور ضرر و حرج شریعت میں مدفوع ہیں۔ اس لئے **"الضرر یدفع بقدر الامکان"** و **"الضرر یزال"** جیسے قواعد مرتب فرمائے اور حاجت چونکہ ضرورت سے قریب ہے اس لئے **"الحاجة تنزل منزلة الضرورة"** کا قاعدہ مقرر فرمایا۔ جن مواقع میں اجازت ضرورت کی وجہ سے ہے وہاں یہ بھی ہے کہ جب ضرورت ختم ہو جائے گی تو اجازت بھی ختم ہو جائے گی۔ اسی لئے فقہاء نے یہ قاعدہ مقرر فرمایا کہ **"ما جاء بعذر بطل بزواله"**۔ البتہ ضرورت کا استعمال زیادہ تر حقوق اللہ میں کیا گیا۔ حقوق اللہ میں اس وقت گنجائش ہے جبکہ غیر کا حق باطل نہ ہو رہا ہو۔ اسی لئے یہ قاعدہ بھی ہے **"الاضطرار لا یبطل حق الغیر"** بلکہ اسی ضرورت ہی کے تحت سہولت اور تخفیف جو مظنہ مشقت کے موقع پر مطلوب ہے' جس کے لئے قاعدہ **"المشقة تجلب التیسیر"** مرتب کیا گیا۔

اس لئے یہ کہنا قرین قیاس ہے کہ عموم بلویٰ حاجت ہی کی طرح ضرورت کے قریب ہے۔ اسی ضرورت کی وجہ سے سفر' مرض' اکراہ' نسیان' جہل' نقصان اور عموم بلویٰ کو عوارضات میں شمار کیا گیا ہے' اور ان عوارضات ہی کی وجہ سے علماء نے تخفیف کی بھی سات انواع (۱) اسقاط (۲) تنقیص (۳) ابدال (۴) تقدیم (۵) تاخیر (۶) تغییر (۷) ترخیص' بیان فرمائی ہیں۔

الغرض ضرورت' حاجت اور عموم بلویٰ وغیرہ کو شریعت نے متعدد عوارضات کے موقع پر رفع حرج اور جلب تیسیر کے لئے بنیاد بنایا' اور بہت سے فروع اور جزئیات کے لئے ضرورت اور حاجت کو دلیل قرار دیا۔ جیسے احکام المعذورین' نجاست غلیظہ و خفیفہ کی مخصوص مقدار کا معاف ہونا۔ پانی کے مسائل میں مبتلیٰ بہ کا اعتبار وغیرہ ضرورت ہی کے پیش نظر ہے۔ اسی لئے علامہ ابن نجیم مصری نے اشباہ و نظائر میں فرمایا کہ ابواب فقہ کا غالب حصہ اسی قاعدہ کی طرف راجع ہے۔ البتہ یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یسر کا مطلوب ہونا اور حرج کا مدفوع ہونا قرآن و حدیث سے ثابت ہے' اور ضرورت کی اجازت بھی دفع حرج ہی کے لئے دی گئی' تو گویا ضرورت کی مستقل دلیل ماننے کے بجائے کتاب اللہ ہی کے تحت شامل کیا جائے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ضرورت و حاجت کو بنیاد بنا کر دین کو کھلونا بنا دیا جائے۔ جیسے موجودہ زمانہ کے بعض مغربی ذہنیت رکھنے والے متجددین کا حال ہے کہ اپنی ہر خواہش کے لئے اس کو معیار بنایا ہے۔

اسی ضرورت کو بنیاد بناتے ہوئے ہمارے فقہاء اور اکابرین نے اپنے فقہ کو چھوڑ کر دوسرے فقہ کی طرف عدول کیا ہے۔ حضرت تھانوی علیہ الرحمہ ارشاد فرماتے ہیں کہ ضرورت شدیدہ اور ابتلاء عام کے وقت حنفیہ کے نزدیک دوسرے ائمہ کے مذہب کو اختیار کر کے اس پر فتویٰ دینا بھی جائز ہے' لیکن یہ ضروری ہے کہ اس زمانہ کے محقق اور متدین علماء اس مسئلہ میں ضرورت کا **تحقق** تسلیم کریں' گویا ضرورت وہی معتبر ہے جس کو اہل بصیرت علماء ضرورت سمجھیں' اور معاملات میں تو فقہاء کرام نے ہمیشہ عرف اور تعامل کی بنیاد پر توسع اختیار فرمایا ہے کہ موجودہ زمانہ میں جدید اور پیچیدہ مسائل کے حل کے لئے ضرورت کو بنیاد بنانا وقت کا تقاضا ہے۔ اسی لئے فقہاء نے ابواب طہارۃ میں محض ضرورت دفع حرج کی خاطر طین شارع کو طاہر قرار دیا۔

البتہ فقہاء کے یہاں ضرورت کے دو مفہوم ملتے ہیں:

(۱) ایک تو ضرورت سے اصطلاحی ضرورت جس کو ضرورت شدیدہ سے تعبیر کیا گیا جو اکل میتہ اور شرب خمر کے لئے درکار ہوتی ہے۔ یہ ضرورت کا ایک خاص مفہوم ہے۔

(۲) دوسرا مفہوم یہ ہے کہ حاجت عامہ کو بھی ضرورت کے قائم مقام بنایا جائے۔ معاملات میں اسی وسیع مفہوم کو اختیار کیا گیا ہے۔ علامہ ابن نجیم مصری فرماتے ہیں **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة او كانت خاصة و لهذا جوزت الاستصناع للحاجة** صاحب اشباہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت خاصہ بھی ضرورت کے قائم مقام ہو جایا کرتی ہے' اور ضرورت کی بنا پر تخفیف کے احکام اس حاجت خاصہ سے منسلک ہو جاتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ حاجت خاصہ کی وجہ سے توسع اختیار کیا جائے۔ اسی ضرورت کی وجہ سے مسافر اور مہمان کے لئے فتور شہوت کے بعد امام ابویوسف نے خروج منی کو موجب غسل قرار نہیں دیا۔ علامہ شامی نے **"و ذلک من مواضع الضرورة"** فرماکر گویا اشارہ فرمایا کہ اس قسم کی ضرورت کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

اسی لئے علامہ شامی نے معراج سے نقل کرتے ہوئے فرمایا۔ **" لو افتى مفتى بشئى من هذه الاقوال فى مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا "** اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اصطلاحی شدید ضرورت مراد نہیں بلکہ یہاں ضرورت عامہ مراد ہے' اور وہ ایسی ضرورت کہ حاجت عامہ اور خاصہ بھی اس کے قائم مقام ہو سکتی ہے بلکہ مطلق رفع حرج اور دفع مشقت بھی اس ضرورت میں شامل ہے۔ بشرطیکہ وہ حرج و مشقت نص کے خلاف نہ ہو۔

ما قبل کی تفصیل سے ضرورت کا مفہوم واضح ہوگیا کہ وہ مخصوص حالات یا وہ مجبوری کہ جس میں عام حالات کے احکام پر عمل کرنے کی صورت میں ضیاع جان کا یقین ہو یا غالب گمان... اور ضرورت و حاجت کا فرق بھی واضح ہوگیا کہ ضروریات کا مبنی موجودہ حالات' اور حاجت کا مبنی موجودہ حالات کے پیش نظر متوقع حالات ہیں جبکہ موجودہ حالات کے حق میں گمان غالب ہو کہ مستقبل میں ضرورت کے مرحلہ میں داخل ہو جائیں گے تو شریعت جیسے ضرورت کے مرحلہ میں رخصت دیتی ہے ویسے حاجت کے مرحلہ میں بھی رخصت دے گی۔

مجبور کے لئے مردار کا کھانا ضرورت ہے اور علاج کے لئے ستر کا دیکھنا دکھانا حاجت ہے' تو گویا ضرورت میں انسانی معاشرہ اور انسان کی زندگی کے بقاء کی خاطر کسی بھی طرح صرف نظر ممکن نہ ہو' اور حاجت جس میں ایک درجہ کی مشقت اور صرف نظر ممکن ہو۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا یہاں ضرورت سے مراد وہ معروف صورت نہیں جس کو اضطرار سے تعبیر کرتے ہیں۔

جہاں تک یہ بات کہ عموم بلوئی کا ضرورت سے کیا تعلق ہے تو یہ قریب المعنی ہے یا دو علاحدہ صورت کے لئے مستعمل ہے اس کی تفصیل نہیں ملتی۔ البتہ یہ تو متعین ہے کہ ابتلاء عام کی صورت میں ضرورت پائی جاتی ہے لیکن ہر ضرورت ابتلاء عام نہیں۔ اس لئے کہ ضرورت کبھی شخصی و انفرادی بھی ہوتی ہے۔ لہٰذا ہر دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

حضرت تھانوی کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ حضرت تھانوی فرماتے ہیں حلت و حرمت میں ابتلاء عام کا اعتبار نہیں۔ البتہ نجاست و طہارت میں اعتبار ہے' اور عموم بلوئی کا اعتبار بھی ان مسائل میں زیادہ ہے جن میں اسلاف کا اختلاف رہا ہو۔ حضرت تھانوی

نے رعایت کے حدود پر کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ جہاں اصل پر عمل کرنے کی ضرورت قوی ہو وہاں عوام کی رعایت کی جائے اور جہاں رعایت کرنے میں دین کا نقصان ہو وہاں رعایت نہ کی جائے' اور ان دونوں باتوں کو حضرت زینب کے نکاح اور واقعہ حطیم کی مثال سے سمجھایا کہ 'اول میں رعایت نہیں کی اور ثانی میں رعایت کی.... البتہ ضرورت عامہ اور ابتلاء عام مستقل دلیل نہیں بلکہ اس کو کسی کلیہ شرعیہ کے تحت داخل کیا جائے۔

غرض حضرت تھانویؒ عموم بلویٰ اور ضرورت عامہ کی بنا پر توسع فی المسائل کے قائل ہیں۔ البتہ حضرت تھانوی کا یہ توسع صرف معاملات کی حد تک ہے' عبادات و دیانات میں نہیں' چونکہ اس میں کچھ اضرار نہیں۔

حضرت تھانوی نے کلمتہ الحق میں مثال دیتے ہوئے فرمایا کہ اسی لئے جمعہ فی القریٰ میں ابتلاء عام کے باوجود توسع نہیں۔ حضرت فرماتے ہیں جمعہ فی القریٰ کے باب میں احتیاط حنفی مذہب میں ہے' کیونکہ جس مقام کے مصر اور قریہ ہونے میں اختلاف ہو اگر وہ مصر ہی ہو اور اس میں کوئی ظہر پڑھے تو فرض ذمہ سے ساقط ہو جائے گا گو کراہت ہوگی' اور اگر وہ قریہ ہے اور وہاں جمعہ پڑھا تو جمعہ بھی نہ ہوا اور ظہر بھی ساقط نہ ہوئی۔

اس لئے ایسے مقام میں احتیاط ترک جمعہ ہی میں ہے۔ دوسرے یہ کہ ابتلاء بھی بدرجہ اضطرار نہیں کیونکہ لوگ چھوڑ سکتے ہیں 'اگر جمعہ نہ پڑھی تو کوئی تکلیف نہ ہوگی بلکہ اور زیادہ آرام ہوگا۔ اذان بھی زائد نہیں اور خطبہ بھی نہیں۔ بلکہ یہ اضطرار سے کم درجہ کی حالت ہے' جس کی وجہ سے آدمی سخت مصیبت میں مبتلا ہو جاتا ہے اگرچہ جان یا عضو جانے کا خطرہ نہیں ہوتا۔ ایسی حالت کو حکم ضرورت کا دے دیا جاتا ہے۔

یہی وہ کیفیت ہے جس کو صاحب الاشباہ و النظائر نے **"الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ"** کے قاعدہ میں ذکر کیا ہے۔ اور یہی وہ حال ہے جس کا علاج و معالجہ اور بہت سے معاملات میں اعتبار کیا گیا۔

البتہ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ ایک ضرورت شخصی ہے اور ایک ضرورت اجتماعی۔ معاملات میں اجتماعی ضرورت مراد ہے۔ البتہ مذہب غیر پر فتویٰ و اجازت میں ضرورت شخصی کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔

☆ ☆ ☆

اصطلاحی ضرورت وحاجت اوران کے احکام

از-جناب مفتی عبداللہ خالد صاحب
مدرسہ عزیزیہ، بہار شریف

۱- ضرورت لغت کے اعتبار سے ضرر سے ماخوذ ہے جس کے معنی نقصان کے ہیں جو کہ نفع کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔

الضرورۃ مشتقۃ من الضرر و ھو النازل مما لا مدفع لہ۔

ضرورت ضرر سے مشتق ہے اور ضرورت ایسے حالات کے پیش آنے کا نام ہے جس کے بغیر چارۂ کار نہ ہو۔

"ضرورت لغت کے اعتبار سے ضر سے ماخوذ ہے جو نفع کے خلاف (استعمال ہوتا) ہے۔ ازہری نے کہا ہے کہ فقر و احتیاج اور جسم کا سختی و تنگی کی وجہ سے پراگندہ حال (اور پریشان) ہونے کو ضر (بالضم) کہتے ہیں، بہرحال نفع کی ضد ضر پس وہ ضاد کے فتحہ کے ساتھ ہے۔" (الموسوعۃ الفقہیہ جلد ۱۶ صفحہ ۲۴۷)

مختلف علماء نے ضرورت کی تعریف الگ الگ کی ہے لیکن غور وفکر سے پتہ چلتا ہے کہ نتیجہ سب کا ایک ہی ہے، الفاظ کا صرف فرق ہے۔ البتہ بعض تعریفات انسان کی غذائی ضرورت کو پیش نظر رکھ کر کی گئی ہیں اس لئے وہ تعریفات ہر قسم کی ضرورت کو جامع نہیں ہیں۔ تمام تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ ضروریات وہ امور ہیں جن پر عام لوگوں کے دینی و دنیوی مصالح اس طرح موقوف ہوں کہ اگر وہ امور مفقود ہوجائیں تو زندگی مختل ہوجائے اور اس دنیا میں زندہ رہنا سخت مشکل ہوجائے اور آخرت میں عذاب اور جنت سے محرومی کا سبب بن جائے۔ اور ضرورت میں پانچ چیزوں کی محافظت کا خیال رکھا جائے گا۔ دین، نفس، عقل، نسل اور مال۔ (الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ صفحہ ۴۸)

بعض نے ضرورت کی تعریف اس طرح کی ہے النازل مما لا مدفع لہ (الموسوعۃ الفقہیہ جلد ۱۶ صفحہ ۲۴۷) ایسی حالت کا پیش آنا جس کے بغیر کوئی چارۂ کار نہ ہو۔

ضرورت کے فقہاء کے یہاں دو معنی ہیں اور ضرورت دونوں میں فقہاء کے یہاں مستعمل ہے۔ (۱) ضرورت بمعنی اضطرار، (۲) ضرورت بمعنی ضیق۔ ضرورت عام معنی کے لحاظ سے ہر اس حالت کو شامل ہے جو احکام میں تخفیف کا سبب ہوتا ہے۔ ان حالات کی اہمیت کے اعتبار سے علماء نے چودہ حالات بیان کئے ہیں جن میں ضرورت کی بنا پر تخفیف ہوتی ہے (۱) غذا کی ضرورت، (۲) دوا، (۳) اکراہ، (۴) نسیان، (۵) جہل، (۶) حرج یا تنگی، (۷) عموم بلوی، (۸) سفر، (۹) مرض، (۱۰) نقص طبعی، (۱۱) استحسان، (۱۲) مصالح مرسلہ، (۱۳) عرف، (۱۴) سد ذرائع۔ ضرورت کی ان حالتوں میں سے جب بھی کوئی حالت پائی جائے تو ممنوع کا ارتکاب جائز اور واجب کا ترک کرنا درست ہوتا ہے۔

۲- حاجت کے معنی لغت میں اس چیز کے ہیں جس کی احتیاج ہو۔

الحاجة تطلق على الافتقار و على ما يفتقر اليه (الموسوعة الفقهية جلد ۱۶ صفحه ۲۴۷ بحوالہ لسان العرب و تاج العروس)

حاجت بولا جاتا ہے احتیاج پر اور اس چیز پر جس کی احتیاج پائی جاتی ہو'

حاجت اصطلاح شرع میں ان چیزوں کو کہتے ہیں جس کی احتیاج عام لوگوں کو مشقت و حرج کو دور کرنے اور توسع پیدا کرنے کے لئے ہو۔ حاجت کا اعتبار کرنے سے وسعت اور آسانی پیدا ہوتی ہے اور حاجت کا اعتبار نہ کرنے سے فی الجملہ حرج اور تنگی میں انسان پڑجاتا ہے۔ البتہ اس طرح کا فساد واقع نہیں ہوتا جیساکہ ضرورت کا اعتبار نہ کرنے پر ہوتا ہے۔

"حاجیات اور ہم مراد لیتے ہیں اس سے وہ اشیاء جس کے عام لوگ حصول وسعت اور دفع حرج و مشقت کے لئے محتاج ہوں اور جس کی رعایت رکھنے میں وسعت و آسانی اور رعایت نہ رکھنے سے مکلف لوگوں پر فی الجملہ تنگی و حرج واقع ہو ایسا فساد نہ واقع ہو جو ضروریات کے ترک پر واقع ہوتا ہے"۔ (الاجتہاد فی الشریعہ الاسلامیہ صفحہ ۴۹)

یہی تعریف الموسوعہ الفقہیہ (۱۶؍۲۴۷) میں بھی حاجت کی نقل کی گئی ہے صرف الفاظ کا فرق ہے۔

۳- ضرورت اور حاجت دونوں کی تعریفات ہی سے ان دونوں کے درمیان فرق بھی واضح ہوگیا کہ ضرورت میں نفس 'عضو' مال وغیرہ کی ہلاکت یا زندگی کے مختل ہوجانے کا قوی گمان ہوتا ہے جب کہ حاجت میں محض مشقت و تنگی اور حرج و ضیق میں پڑجانے کا گمان غالب ہوتا ہے' اسی لئے احکام کے تغیرو تبدل اور جواز و عدم جواز کے سلسلے میں ضرورت کا مرتبہ حاجت سے اعلیٰ ہے' اسی لئے عام حالات میں حاجت کی وجہ سے حرام شئی حلال نہیں ہوتی نہ ہی ترک واجب درست ہوتا ہے بخلاف ضرورت کے۔ البتہ عموماً حاجیات ضروریات کے لئے اور **تحسینات** حاجیات کے لئے تکمل ہوا کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اصل مقدم ہوتا ہے تکمل پر' اس لئے اگر کسی جگہ ضرورت و حاجت میں تعارض ہو تو ضرورت اور اگر حاجت و تحسین میں تعارض ہو تو حاجت مقدم ہوگا اپنے تکمل پر۔

"پس جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب جاننا چاہئے کہ ضروری مقدم ہے حاجی پر ان دونوں کے تعارض کے وقت۔ اور تعارض کے وقت حاجی **تحسینی** پر مقدم ہوگا' اس کے معنی یہ ہیں کہ (ضروری و حاجی کے تعارض کی صورت میں) ہم اس حاجی کو جس کی ضرورت اصل مصلحت کو باقی رکھنے کے لئے نہیں ہے ترک کردیں گے۔ (اور حاجی و **تحسینی** کے تعارض کے وقت) ہم اس **تحسینی** کو جس کی اصل مصلحت کو باقی رکھنے کے لئے کوئی حاجت نہیں ہے ترک کردیں گے' ور تعارض کے وقت ان تینوں میں سے ہر ایک اپنے تکمل پر مقدم ہوگا"۔ (ضوابط المصلحۃ فی الشریعہ الاسلامیہ صفحہ ۲۵۱)

"اور حاجیات اگرچہ ضروریات سے کم درجے کا ہے چونکہ ضروریات ہی اصل ہیں لیکن حاجیات تکمل ہیں ضروریات کے لئے'

اور حاجیات کی محافظت ذریعہ ہے ضروریات کی محافظت کا' جیسا کہ حاجیات کا ترک مال کار کے لحاظ سے ضروریات کے ترک تک مفضی ہو جاتا ہے''۔ (الموسوعہ ۱۶؍۲۴۹)

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے جس کا ثبوت آیات قرآنی اور احادیث نبوی میں بکثرت ملتا ہے' اسی وجہ کر جمہور علماء و ائمہ میں سے کوئی بھی ضرورت کے اعتبار کا منکر نہیں ہے' قرآن کریم میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

''اس نے تم پر یہی حرام کیا ہے مردار جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی کا پھر جب کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں''۔ (ترجمہ حضرت شیخ الہند)

سورہ مائدہ کی (آیت ۳) میں اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں کی تفصیل بتانے کے بعد ارشاد فرمایا ہے:

''پھر جو کوئی لاچار ہو جائے بھوک میں لیکن گناہ پر مائل نہ ہو تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے''۔ (ترجمہ شیخ الہند)

اور سورہ نحل (آیت نمبر ۱۱۵) میں ارشاد باری ہے:

''اللہ نے تو یہی حرام کیا ہے مردار اور لہو اور سور کا گوشت اور جس پر نام پکارا اللہ کے سوا کسی کا پھر جو کوئی ناچار ہو جائے نہ زور کرتا ہو نہ زیادتی تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے''۔ (ترجمہ شیخ الہند)

اور سورہ انعام آیت نمبر ۱۱۹ میں ارشاد ہے:

''اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ مجبور ہو جائے اس کے کھانے پر''۔

(ترجمہ شیخ الہند)

ان تمام آیات میں ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے اضطرار کی حالت میں دم' میتہ' لحم خنزیر وغیرہ کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔

ضرورت کا اعتبار کیا جانا حدیثوں سے بھی معلوم ہوتا ہے' ابوداؤد قریشی کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں:

''میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم ایسی جگہ پہونچ جاتے ہیں جہاں ہمیں مخمصہ (اضطرار) کی حالت واقع ہو جاتی ہے تو کیا ہمارے لئے مردار حلال ہے' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم کوئی ایسی چیز نہ پاؤ جس سے صبح کا ناشتہ کر سکو نہ ایسی کوئی چیز پاؤ جس سے رات کا کھانا کھا سکو نہ ہی کھجور (یا کوئی سبزی) وغیرہ پاؤ تو تمہارے لئے مردار حلال ہے''۔ (رواہ احمد)

''جابر بن سمرہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اہل بیت مقام حرہ میں حالت احتیاج (اضطرار) میں تھے' راوی کہتے ہیں کہ ان کا یا کسی اور کا ایک اونٹ مر گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے کھانے کی اجازت مرحمت فرما دی' راوی کہتے ہیں کہ ہم نے اس کو بقیہ موسم سرما یا باقی سال تک محفوظ رکھا (اور استعمال کیا)''۔ (رواہ احمد)

ان دونوں حدیثوں میں ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے اضطرار و مخمصہ کی حالت میں مردار کھانے کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت مرحمت فرمائی ہے۔

(۳) کلب معلم یا باز وغیرہ سے شکار کو جب کہ قواعد شرعیہ کے مطابق ہو جائز قرار دیا گیا ہے جیسا کہ ابوداؤد شریف کی حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے' علماء نے لکھا ہے کہ یہ بھی ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے ہی جائز قرار دیا گیا ہے' اسی طرح تیر کے شکار کو بھی صحاح ستہ کی حدیثوں میں جائز قرار دیا گیا ہے' یہ بھی ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ خود اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کا لحاظ فرماتے ہوئے احکام میں تغیر و تبدل یا کر عام حالات سے ضرورت کی حالت کو مستثنیٰ فرمایا ہے' اسی وجہ کر ہر زمانہ میں فقہاء و علماء نے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے مسائل مستنبط فرمائے ہیں۔

۵- محرمات شرعیہ میں ضرورت اثر انداز ہوتا ہے' اس کی دلیل خود قرآن کریم میں موجود ہے' حکم قرآنی کے مطابق اکل میتہ' شرب دم' لحم خنزیر' شرب خمر وغیرہ حرام ہیں لیکن مضطر کے لئے ضرورتاً استثناء کرتے ہوئے ان کو جائز قرار دیا گیا ہے' سورہ انعام آیت ۱۱۹ میں قاعدہ کلیہ بتادیا گیا کہ:

" و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه "

اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر'

(ترجمہ شیخ الہند)

علامہ ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں تحریر فرمایا ہے:

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور ان میں سے بعض آیات میں ضرورت پائے جانے پر مطلقاً بغیر کسی شرط و صفت کے جواز کو بیان کیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول "و قد فصل...." پس یہ آیت تقاضہ کرتی ہے اباحت کے واجب ہونے کی ان میں سے بعض میں ہر اس حالت میں جس میں ضرورت پائی جائے۔

مذاہب اربعہ کے فقہ کی کتب اس کے نظائر سے بھری پڑی ہیں۔ حالت اکراہ' حالت نسیان' حالت اضطرار وغیرہ کے جتنے احکام ہیں جن میں قواعد شرعیہ کے مطابق بظاہر یہ معاملہ درست نہیں ہونا چاہئے لیکن فقہاء نے انہیں جائز قرار دیا ہے یہ سب ضروریات ہی کی بناپر ہیں۔

۶- اس اعتبار سے محرمات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) پہلی قسم میں تو وہ معاملات ہیں جو اصل اسلام سے متعلق ہوں یا اس میں دوسرے کسی شخص کی حق تلفی ہوتی ہو' ان دونوں صورتوں میں تو ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے ضرورت پر عمل کرنا رخصت اور اس کے خلاف پر عمل کرنا عزیمت ہے' یعنی پہلی قسم میں ضرورت پر عمل کرنا بالاتفاق جائز ہے واجب نہیں ہے' (۲) دوسری قسم وہ چیزیں ہیں

جو نہ تو اصل اسلام سے متعلق ہوں نہ ہی اس کے ساتھ کسی غیر کا حق متعلق ہو' مثلاً حرام اشیاء مثل میتہ' دم' لحم خنزیر' خمر وغیرہ کے استعمال کی شرعی ضرورت متحقق ہو تو اس صورت میں ضرورت کا کیا حکم ہے' اس میں دو قول ہے: اصحاب ظواہر' امام ابویوسف' ابو اسحاق شیرازی اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں بھی ضرورت کا اعتبار کرنا مباح ہے واجب نہیں۔ دوسرا قول احناف کا ظاہر روایت کے مطابق' مالکیہ اور اصح روایت کے مطابق شافعیہ کا' اور حنابلہ کا مختار مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں ضرورت کے مطابق عمل کرنا واجب ہے اور اتنی مقدار حرام کا استعمال کرنا جس سے نفس و عضو ہلاکت سے محفوظ رہ سکے شرعاً ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت میں رخصت پر عمل کرنا اباحت کے درجہ میں ہے اور اس صورت میں احکام میں ضرورت کی تاثیر صرف نفی گناہ تک نہیں بلکہ رفع حرمت تک ہوتی ہے (نظریہ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۲۸۵ تا ۲۸۷)

۸۔ جی ہاں ضرورت پر مبنی حکم نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی ہوتی ہے۔

و علی هذا فان حالة الضرورة مستثناة بالنص فلا یبقی عندئذ حرمة لكان الامر اباحة لا رخصة (نظرية الضرورة الشرعية صفحه ۲۸)

اور اسی بنا پر ضروت کی حالت نص سے استثناء کی ہوتی ہے اسی لئے ضرورت کے وقت حرمت باقی نہیں رہتی پس معاملہ اباحت کا ہو جاتا ہے نہ کہ رخصت کا۔

۹۔ ضرورت کے اسباب چودہ ہیں جو کہ جواب نمبر(۱) میں ذکر کئے جاچکے ہیں۔

۱۰۔ ان پر بھی احکام کی بنا ضرورت ہی کی بنا پر ہوتی ہے جیسا کہ اسباب ضرورت کے سلسلہ جواب نمبر(۱) میں ذکر کیا گیا ہے۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بنا پر رخصت حاصل ہوتی ہے البتہ حقوق العباد میں ضرورت کی بنا پر اباحت حاصل نہیں ہوتی' نیز گرچہ ضرورت کی بنا پر حقوق العباد کا تلف یا غیر لوگوں کی چیزوں کا استعمال درست ہو جاتا ہے لیکن اس سے دوسروں کا حق ساقط نہیں ہوتا' مثلاً اگر کوئی شخص حالت اضطرار میں کسی دوسرے کی چیز کھالیتا ہے تو گرچہ اس کا کھانا جائز ہے اور اس پر مواخذہ بھی نہیں ہو گا لیکن شخص مضطر پر ضمان واجب ولازم ہو گا۔

اضطرار دوسرے کا حق باطل نہیں کرتا۔ یہ قاعدہ مقید کرتا ہے پہلے قاعدہ کو جس میں کہا گیا ہے کہ ضرورت ناجائز کو مباح کردیتا ہے' اور اس کے معنی یہ ہیں کہ حالت اضطرار اگرچہ کسی فعل کے مباح ہونے کے اسباب میں سے ایک سبب ہے جیسا کہ میتہ کے کھانے' خون اور شراب کے استعمال کی صورت میں' یا گناہ کے مواخذہ و سوال نہ ہونے کے اسباب میں سے ایک سبب ہے' جیسا کہ

اکراہ کے وقت کلمہ کفر کا تلفظ۔ البتہ اضطرار دوسرے انسان کے حق کو ساقط نہیں کرتا... اس لئے کہ لوگوں کے حقوق کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور (یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ) ضرر کو ضرر سے دور نہیں کیا جاسکتا۔ (نظریہ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۲۵۹)

۱۳ تا ۱۸۔ حاجت کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوکر ضرورت ہی کے درجے کو پہنچ جاتی ہے عام طور پر فقہاء نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ "**الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ**" (الاشباہ) حاجت خواہ عام ہو یا خاص ضرورت کے قائم مقام ہوا کرتا ہے۔

اس میں حاجت عام ہے خواہ عمومی حاجت ہو یا خصوصی 'شخصی حاجت ہو یا اجتماعی' دونوں قسم کی حاجتیں احکام کے تغیر میں موثر ہیں اور کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوا کرتی ہیں' اور ضرورت کے قائم مقام ہونے کی بنا پر ضرورت ہی کی طرح اس قسم کی حاجتیں بھی ممنوعات و محرمات کے جواز اور واجب کے ترک کے جواز کا سبب بنتی ہیں۔

حاجت خواہ عام ہو یا خاص ضرورت کے قائم مقام ہوتا ہے... اور حاجت جب عام ہو جائے تو ضرورت کی طرح (اس کے احکام) ہوتے ہیں۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی صفحہ ۱۷۹)

فقہی قواعد میں سے یہ قاعدہ ہے جس کا ذکر ابن نجیم' سیوطی اور زرکشی نے کیا ہے اور یہ دونوں قواعد (یعنی یہ قاعدہ اور اس سے قبل ذکر کردہ قاعدہ) مجلۃ الاحکام میں موجود ہیں۔ (قاعدہ فقہیہ یہ ہے کہ) حاجت عمومی ہو یا خصوصی ضرورت کے قائم مقام ہوا کرتا ہے' اور حاجت کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عام لوگ اس کے محتاج ہوں جس کی ان کو عام مصالح تجارت و زراعت 'صنعت و سیاست وغیرہ میں ضرورت پڑتی ہو.... اور خاص حاجت کا مطلب یہ ہے کہ جس کی حاجت کسی ایک پر یا محدود افراد یا خاص طبقہ کو ہو۔ جیسا کہ کسی خاص پیشہ کے لوگ۔ اور حاجت کے ضرورت کے قائم مقام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حاجت بھی احکام میں موثر ہوگا' پس ممنوعات کو مباح اور واجب کے ترک کرنے کو جائز کردے گا' اور اس کے علاوہ وہ سب چیزیں جو اصلی قاعدے سے مستثنیٰ ہوتے ہیں....اور حاجت جب عام ہو جائے تو ضرورت کے مثل ہو جاتا ہے پس اس حاجت پر حقیقی ضرورت غالب آجاتی ہے۔ (الموسوعۃ الفقہیہ)

اور الاشباہ والنظائر میں ہے:

الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (الاشباہ مع شرح حموی)

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتا ہے خواہ حاجت عام ہو یا خاص۔

حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیئے جانے کی بیشمار مثالیں شریعت میں موجود ہیں' نمونہ کے طور پر چند لکھی جاتی ہیں:

(۱) بیع سلم میں عقد نامعلوم شی کا ہوا کرتا ہے اس لئے قواعد کے مطابق اسے ناجائز ہونا چاہئے اس جگہ اصطلاحی ضرورت بھی نہیں پائی جاتی' ہاں حاجت اصطلاحی پائی جاتی ہے اور حاجت ہی کو ضرورت کے قائم مقام قرار دے کر بیع سلم کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

(۲) اجارہ بھی بظاہر درست نہیں ہونا چاہیے' اس لئے کہ اس میں منافع معلوم نہیں ہے لیکن اس مقام پر بھی حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دے کر اجارہ کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

(۳) مضاربت۔

(۴) مساقات' ان کو بھی خلاف قاعدہ جائز قرار دیا گیا ہے' ان سب کی عام لوگوں کو حاجت ہے' ناجائز قرار دینے کی صورت میں لوگ تنگی اور مشقت میں پڑ جائیں گے اس لئے حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دے کر جائز قرار دیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت اور ان سے متعلق اصول واحکام

از--جناب مولانا محمد ابوبکر صاحب
مدرسہ اسلامیہ شکرپور بھرواڑہ، دربھنگہ (بہار)

شریعت کے بہت سے احکام ومسائل کا تعلق ضرورت وحاجت سے ہے اس لئے ضرورت وحاجت سے متعلق احکام واصول کی تفصیل بیان کرنے سے پہلے ضرورت وحاجت اور ان کے مواقع استعمال کو ذکر کیا جاتا ہے، بعدہ ان اصول کو بیان کیا جائے گا جن کی روشنی میں فقہاء کرام نے ضرورت وحاجت سے متعلق احکام ومسائل کی تخریج کی ہے، اور انہی اصول کے ضمن میں ضرورت وحاجت سے متعلق احکام ومسائل کا ذکر ہوگا۔

ا۔ ضرورت کی تعریف اور مواقع استعمال :

ضرورت لغت میں ایسی دشواری کو کہا جاتا ہے کہ جسے دور نہ کیا جاسکے، چنانچہ لغت کی مشہور کتاب المعجم الوسیط میں ہے :

الضرورة شدة مالا مدفع لها (معجم وسيط صفحه ٥٣٨)

ایسی دشواری جس کو دفع نہ کیا جاسکے۔

اور شریعت کی اصطلاح میں ضرورت کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جس کے بغیر دینی ودنیاوی مصالح کا قیام ممکن نہ ہو، دوسرے لفظوں میں ضرورت ایسی چیز کو کہتے ہیں جو انسان کی بقاء کے لئے لازم ہو، چنانچہ قواعد الفقہ میں ہے :

الضرورة ما لابد له في بقائه (قواعد الفقه صفحه ٣٥٧)

ضرورت وہ چیز ہے جو انسان کی بقاء کے لئے لازم ہو، یعنی جس کے بغیر چارہ کار نہ ہو، قواعد الفقہ ہی میں ایک دوسری جگہ ضرورت کی تشریح یوں کی گئی ہے :

الضرورة مشتقة من الضرر و هو النازل مما لامدفع له (قواعد الفقه صفحه ٣٥٨)

ضرورت ضرر سے مشتق ہے ضرورت ایسے حادثہ کو کہتے ہیں جس کو دفع نہ کیا جاسکے۔

حضرت علامہ شاطبی علیہ الرحمہ نے اپنی معرکۃ الاراء کتاب الموافقات میں ضرورت کے سلسلہ میں بڑی اچھی بحث کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں :

الضرورة معناها انه لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الآخرة فوت النجاة و النعيم والرجوع بالخسران المبين۔

ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ جس کا وجود دینی اور دنیاوی مصالح کے قیام کے لئے ایسا ضروری ہو کہ اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح شکل میں باقی نہ رہیں بلکہ اس میں فساد و بگاڑ پیدا ہو جائے اور زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے اور آخرت میں نجات اور نعمتوں سے لطف اندوز ممکن نہ ہو اور گھاٹا ہی گھاٹا حصہ میں آئے۔

حضرت علامہ شاطبی علیہ الرحمتہ نے ضرورت کی اس جامع مانع تعریف کرنے کے بعد اس کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں :

والضروريات خمسة هي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل۔

ضرورت پانچ ہیں' دین کی حفاظت' جان کی حفاظت' نسل کی حفاظت' مال کی حفاظت اور عقل کی حفاظت۔

ضرورتوں کی تقسیم کرنے کے بعد آگے موصوف نے تحریر فرمایا ہے کہ ان کا تعلق عبادت سے بھی ہے اور عادت سے بھی' معاملات سے بھی ہے اور جنایات سے بھی' چنانچہ لکھتے ہیں :

و هي جارية في العبادات والعادات و المعاملات والجنايات ففي اصول العبادات مثل الايمان والنطق بالشهادتين و الصلوة والصيام لحفظ الدين۔ و في اصول العادات كاصل تناول الماكولات والملبوسات والمسكونات وما اشبه ذلك لحفظ النسل و العقل' و في اصول المعاملات كاصل النكاح والبيع و ماشبه ذلك لحفظ النسل و المال' و في اصول الجنايات كحد القتل للمرتد لحفظ الدين و القصاص والديات لحفظ النفس و حد الشرب لحفظ العقل و حد الزنا لحفظ النسل والقطع والتضمين لحفظ المال' (الموافقات جلد٢ صفحہ ٨ - ١٠)

ضرورتوں کا تعلق عبادات' عادات' معاملات اور جنایات سب سے ہے' عبادات میں ایمان' شہادتین کا تکلم' نماز اور روزہ کی فرضیت دین کی حفاظت کے پیش نظر ہے۔ اور عادات میں ماکولات' ملبوسات' اور مسکونات اور اس طرح کی دوسری چیزیں نسل اور عقل کی حفاظت کے لئے ہے۔ اور معاملات میں نکاح' بیع اور اس طرح کی دوسری چیزیں نسل اور مال کی حفاظت کے لئے ہے۔ اور جنایات میں مرتد کا قتل دین کی حفاظت کے لئے' اور قصاص و دیت جان کی حفاظت کے لئے ہے' اور شراب نوشی پر حد کا نفاذ عقل کی حفاظت کے لئے' اور زنا کی حد نسل کی حفاظت کے لئے اور چور کا ہاتھ کاٹنا اور ضامن بنانا مال کی حفاظت کے لئے ہے۔

حضرت علامہ شاطبی علیہ الرحمہ کی مذکورہ تصریحات سے ضرورت کی تعریف اور اس کی قسموں کا علم ہوا' مذکورہ تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ ضرورت اس کو کہتے ہیں کہ جس کے بغیر دینی اور دنیاوی مصالح کا قیام ممکن نہ ہو اور اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح شکل میں باقی نہ رہیں بلکہ اس میں فساد اور بگاڑ پیدا ہو جائے۔ ضرورتیں پانچ قسم کی ہیں :

(١) دین کی حفاظت (٢) جان کی حفاظت (٣) نسل کی حفاظت (٤) مال کی حفاظت (٥) عقل کی حفاظت۔

علامہ شاطبی اور دیگر فقہاء کرام کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے ضرورت کا اطلاق مذکورہ پانچ چیزوں پر کیا ہے (ملاحظہ ہو الاشباہ والنظائر' اصول الفقہ خلاف' اصول الفقہ حضری' بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی صفحہ ١٨١' سیمینار نمبر ٣)

دیگر بعض فقہاء نے ضرورت کے پانچ درجات کا ذکر دوسری طرح کیا ہے' چنانچہ علامہ حموی نے شرح الاشباہ والنظائر میں

بحوالہ فتح القدیر نقل کیا ہے کہ ضرورت کے پانچ درجات ہیں۔ (۱) ضرورت بمعنی اضطرار (۲) ضرورت بمعنی حاجت (۳) ضرورت بمعنی منفعت (۴) ضرورت بمعنی زینت (۵) ضرورت بمعنی فضول۔

اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے التبلیغ (جلد ۴ صفحہ ۱۶۶) میں ضرورت کی تعریف کرنے کے بعد ضرورت کے صرف چار درجات کا ذکر فرمایا ہے اور التبلیغ النعم المرغوبۃ (صفحہ ۲۶) میں ضرورت کے مذکورہ چاروں درجارت کا ذکر اس طرح فرمایا ہے (۱) ضرورت (۲) آسائش (۳) آرائش (۴) نمائش (بحوالہ فقہ حنفی کے اصول وضوابط صفحہ ۱۹۶' از محمد زید مظاہری' ندوی)

راقم سطور کا خیال ہے کہ لغت اور تصریحات فقہاء کے حوالہ سے ضرورت کی جو تعریف اوپر بیان کی گئی ہے اس کی رو سے ضرورت کی صرف وہ تقسیم صحیح معلوم ہوتی ہے جو علامہ شاطبی اور دیگر فقہاء نے ذکر فرمائی ہے' بلکہ خود حضرت مولانا اشرف علی رحمۃ اللہ علیہ نے ضرورت کی جو یہ تعریف کی ہے کہ ضرورت کی حقیقت یہ ہے کہ بدون اس کے کوئی ضرر لاحق ہونے لگے اور ضرر سے مراد حرج اور تنگی اور مشقت ہے (فقہ حنفی کے اصول صفحہ ۱۹۶) اس تعریف کی رو سے بھی ضرورت کی وہی تقسیم درست معلوم ہوتی ہے جو علامہ شاطبی علیہ الرحمہ نے درج کی ہے ۔۔۔ البتہ جس طرح ضرورت کا دائرہ وسیع ہے اسی طرح عوام الناس کے نزدیک ضرورت کے مفہوم میں بھی وسعت ہے' عام لوگ اپنے ہر کام کو ضرورت کا درجہ دے دیتے ہیں خواہ وہ صحیح ہو یا غلط ہو' اس لئے علامہ حموی وغیرہ نے عام انسانی ذہنوں کا لحاظ کر کے ضرورت کی اصل حقیقت سے قطع کر کے ضرورت کے پانچ یا چار درجات کا ذکر فرمایا ہے' پھر ہر ایک کے ر، احکام کی تفصیل بیان فرمائی ہے' بعدہ جس ضرورت کو مبیح محرمات قرار دیا ہے وہ صرف ضرورت بمعنی اضطرار ہے' اور ضرورت بمعنی اضطرار سے مراد ایسی ضرورت و پریشانی ہے کہ اگر حرام کا ارتکاب نہ کیا جائے تو جان کی ہلاکت کا سخت خطرہ ہو' تو ایسی پریشانی کی حالت میں بقدر ضرورت حرام کا ارتکاب کر کے جان بچانے کی اجازت اور حکم ہے' اور مشہور فقہی قاعدہ "الضرورات تبیح المحذورات" میں ضرورت سے مراد یہی ضرورت ہے۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۴۰ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی' سیمینار ۴ جلد ۴ صفحہ ۳۶۴)

مطلب یہ ہے کہ ایسی ضرورت و پریشانی لاحق ہو جائے کہ اگر ممنوع و حرام چیز کو استعمال نہ کرے تو انسان ہلاک ہو جائے یا قریب المرگ ہو جائے تو ایسی پریشانی کی حالت کو اضطرار کہا جاتا ہے اور اسی اضطرار کی حالت میں حرام و ممنوع اور محذور شرعی چیزوں کا استعمال چند ضروری و بنیادی شرائط کے ساتھ جائز ہو جاتا ہے' چنانچہ خود باری تعالیٰ نے حالت اضطرار میں میتہ (مردار) کے استعمال کی اجازت مرحمت فرمائی ہے (ملاحظہ ہو سورہ بقرہ آیت ۱۷۳)

مندرجہ بالا تصریحات علماء و فقہاء سے جہاں ضرورت کی تعریف لغوی اور حقیقت شرعی کا علم ہوا وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ فقہاء کرام کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال کیا ہیں نیز ضرورت کا مصداق کیا ہے' اسی ضمن میں ضرورت کی تقسیم اور اس کے درجات کا بھی علم ہو گیا۔ هذا من عندي والله سبحانه و تعالى اعلم۔

۲۔ حاجت کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور مواقع استعمال:

حاجت لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر انسان پریشان ہو' چنانچہ لغت کی مشہور کتاب منجد میں ہے۔

الحاجہ ما یحتاج الیہ (منجد صفحہ ۱۵۵) حاجت وہ چیز ہے جس کی طرف (انسان کو) احتیاج ہو' اور فقہاء کے نزدیک حاجت ضرورت بمعنی اضطرار سے فروتر ہے' یعنی ایسی حالت جس میں ہلاکت کا خطرہ تو نہ ہو لیکن آدمی کسی بیماری یا سخت تکلیف میں مبتلا ہو اور وہ تکلیف کسی ممنوع و حرام چیز کے استعمال سے دور ہو سکتی ہو۔ قواعد الفقہ میں ہے :

الحاجۃ ما یفتقر الانسان الیہ مع انہ یبقی بدونہ (قواعدالفقہ صفحہ ۲۵۷)

حاجت یہ ہے کہ انسان کسی چیز کا ضرورت مند ہو مگر اس کے بغیر زندہ رہ سکتا ہو۔

حضرت علامہ شاطبی نے الموافقات میں حاجت کی شرعی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ :

الحاجۃ و ھی التی یحتاج الیھا الناس للنفع المشقۃ و رفع الحرج عنھم و اذا فقدت لا تختل بفقدھا حیاتھم بل یصیبھم من فقدھا حرج و مشقۃ لا یبلغان مبلغ الفساد المتوقع فی فقدان الضروریات کا باحۃ السلم والاستصناع والمزارعۃ والمساقات۔

حاجت وہ ہے جس کی انسان کو ضرورت ہو' تنگی اور مشقت کو دور کرنے کے لئے اور جس کے فقدان سے ان کی زندگی بالکل ختم تو نہ ہو البتہ ان کو مشقت و پریشانی لاحق ہو' لیکن یہ پریشانی اس حد تک نہ ہو جس کی توقع ضرورتوں کے فقدان کی صورت میں ہوتی ہے' جیسے سلم' استصناع' مزارعت' مساقات کی اباحت۔ (الموافقات جلد ۲ صفحہ ۱۰ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی جلد ۴ صفحہ ۱۸۲)

علامہ شاطبی علیہ الرحمہ کے مذکورہ ارشاد کی روشنی میں حاجت کا اطلاق ان چیزوں پر ہوگا جن کی لوگوں کو مشقت اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ضرورت ہو اور جن کے ختم ہونے سے ان کی زندگی ختم تو نہیں ہوتی ہاں ان کے فقدان سے ان کو مشقت اور پریشانی لاحق ہوتی ہے' اسی حاجت ہی کے پیش نظر شریعت مطہرہ نے سلم' استصناع' مزارعت اور مساقات کی اجازت دی ہے (مجلہ فقہ اسلامی جلد ۴ صفحہ ۱۸۲)

مجلہ فقہ اسلامی میں ایک دوسری جگہ لکھا ہے کہ :

حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک نہیں ہوگا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی' یہ صورت اضطرار کی نہیں ہے' اس لئے اس کے واسطے نماز' طہارت' وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئیں ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی (مجلہ فقہ اسلامی جلد ۴ صفحہ ۴۵۶)

مذکورہ سطور میں حاجت کا جو مفہوم عرض کیا گیا احادیث نبویہ میں بھی حاجت کا لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے' چنانچہ مسلم شریف کتاب الصید والذبائح میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنھما سے مروی ایک حدیث ہے جس میں فرمایا گیا ہے :

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل الحمار الاھلی یوم خیبر و کان الناس احتاجوا الیھا (مسلم شریف جلد ۲ صفحہ ۱۴۹)

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن گھر میں رہنے والے گدھے کے کھانے سے منع فرمایا اور لوگوں کو اس کی حاجت تھی۔

اس حدیث میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حاجت کا لفظ مشقت و دشواری اور پریشانی کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے' یعنی لوگوں کو کھانے کے سلسلہ میں کچھ پریشانی و تنگی درپیش تھی لیکن اس کے باوجود حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو گدھا کے کھانے سے منع فرمایا' اور ایک دوسری حدیث میں ہے کہ گدھا کے کھانے کو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا۔

عن ابی ثعلبة قال حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الحمر الاهلية (مسلم شریف جلد ۲ صفحہ ۱۴۹) مذکورہ حدیث نبوی سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حاجت کا لفظ حدیث پاک میں کس مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حاجت کی بنیاد پر محرمات کی اباحت نہیں ہوتی' اور ابوداؤد شریف کی جس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو گدھے کے کھانے کی اجازت دی تھی' تو اولاً تو وہ حدیث سند کے اعتبار سے مضطرب ہے' ثانیاً وہ حالت اضطرار پر محمول ہے' چنانچہ خود الفاظ حدیث میں غور کرنے سے اس کی تائید ہوتی ہے (ملاحظہ ہو حاشیہ مسلم شریف للنووی جلد ۲ صفحہ ۱۴۹) یاد رہے کہ جمہور کا مسلک تو یہی ہے کہ حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت نہیں ہوتی' البتہ بعض احادیث نبویہ سے بوقت حاجت بھی محرمات کے استعمال کی اباحت معلوم ہوتی ہے جس کی بنیاد پر بعض حضرات فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جلب منفعت کے لئے بوقت حاجت محرمات کے استعمال کی اباحت نہیں ہوتی' ہاں دفع مضرت کی خاطر بطور دوا وغیرہ کے بوقت حاجت محرمات کے استعمال کی اجازت ہو سکتی ہے۔ (ملاحظہ ہو جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۳۴' فقہ حنفی کے اصول و ضوابط صفحہ ۱۹۳)

مذکورہ بالا تفصیل سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حاجت کی وجہ سے محرمات کے استعمال کی اباحت ہوتی ہے یا نہیں وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا' لغت اور اصطلاح شرع میں حاجت کا کیا مفہوم ہے' اور فقہ و حدیث میں اس کے مواقع استعمال و مصداق کیا ہیں۔

۳۔ ضرورت و حاجت کے درمیان فرق :

ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے بغیر دینی و دنیاوی مصالح کا قیام ناممکن و محال ہو جاتا ہے' اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح بگڑ جاتے ہیں اور اپنی صحیح شکل میں باقی نہیں رہ پاتے' اور آخرت میں انسان نجات اور نعمتوں سے محروم ہو جاتا ہے اور صریح گھاٹے میں پڑ جاتا ہے' اس کے برعکس حاجت ایسی چیز ہے کہ جس کے بغیر انسان پریشان اور تکلیف میں تو ضرور مبتلا ہو جاتا ہے لیکن اس کے فقدان سے دینی و دنیاوی مصالح کا قیام ناممکن نہیں ہو جاتا اور نہ حیات انسانی ہلاکت کا شکار ہو جاتی ہے' یہی وجہ ہے کہ حاجت کی وجہ سے حرام کو حلال تو نہیں کیا جاتا البتہ بہت سے احکام میں سہولت اور رعایت دے دی جاتی ہے۔۔ قواعد الفقہ میں حاجت و ضرورت کی جو تعریف کی گئی ہے اس میں غور کرنے سے حاجت و ضرورت کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے' قواعد الفقہ کی عبارت یہ ہے :

الحاجة ما يفتقر الانسان اليه مع انه يبقى بدونه والضرورة ما لابد له في بقائه (قواعد الفقه صفحه ۲۵۷)

حاجت یہ ہے کہ انسان جس کا محتاج ہو مگر اس کے بغیر باقی رہے' اور ضرورت یہ ہے کہ انسان اپنی بقاء میں اس کا محتاج ہو (بغیر اس کے باقی نہ رہ سکے)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ انسانی پریشانی کا آخری مرحلہ جس میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو ضرورت ہے' اسی طرح جس چیز کے بغیر دنیاوی و دینی مصالح کا قیام محال ہو جائے وہ ضرورت ہے' اور جو درجہ اس سے کمتر ہو جس میں انسان پریشان تو ہو لیکن جان کی ہلاکت کا کوئی خطرہ نہ ہو' یا دینی و دنیاوی مصالح کا قیام ناممکن نہ ہو تو ایسی صورت کو حاجت کہا جاتا ہے۔

۴۔ کیا شریعت میں ضرورت کا اعتبار ہے :

شریعت اسلامیہ نے انسانی ضرورتوں کا اعتبار کیا ہے' علامہ شاطبی علیہ الرحمۃ کے بقول انسان کو پانچ قسم کی ضرورتوں سے سابقہ پڑتا ہے (۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت ۔۔۔ شریعت اسلامیہ نے مذکورہ پانچوں قسم کی ضرورتوں کے لئے علیحدہ علیحدہ قوانین وضع کئے ہیں اور انسان کی ہر قسم کی ضرورتوں کا لحاظ کیا ہے اور جس قسم کی ضرورتوں کے لئے جیسے قانون کی ضرورت تھی اس کو وضع کیا' بلکہ اگر کہیں انسانی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے حرام تک استعمال کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی تو اس کی بھی اجازت دی گئی' چنانچہ حالت مخمصہ میں مردار کھانے کی اجازت اور اس سے متعلقہ آیات اس کی واضح نظیر ہیں بلکہ شریعت اسلامیہ کا نزول ہی انسانی ضرورت کی تکمیل کے پیش نظر ہے' جو ضرورت دائمی تھی اس کے لئے دائمی حکم' اور جو عارضی تھی اس کے لئے عارضی حکم جاری کیا گیا' حاصل کلام یہ ہے کہ شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے اور اس کے لحاظ سے دستور سازی بھی کی گئی ہے۔

۵۔ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر :

جو ضرورت اضطرار کے درجہ کی ہو اس کا اثر محرمات شرعیہ کی اباحت میں ظاہر ہوتا ہے' البتہ کبھی صرف مضطر کے لئے محرمات کی حرمت ختم ہو جاتی ہے لیکن دوسروں کے لئے حرمت باقی رہتی ہے' اور کبھی مضطر کے لئے بھی محرمات کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے صرف اس سے گناہ اٹھالیا جاتا ہے' اور عارضی طور پر محرمات کے استعمال کی اجازت دے دی جاتی ہے اور وہ بھی بقدر ضرورت ہی' یہی وجہ ہے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں جہاں یہ اصول درج ہوتا ہے کہ الضرورات تبیح المحذورات (الاشباہ صفحہ   ) ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کردیتی ہیں' وہیں یہ اصول بھی مندرج ہوتا ہے کہ الضرورات تتقدر بقدرها (الاشباہ صفحہ   ) کہ ضرورتیں بقدر ضرورت ہی تسلیم کی جائیں گی' یعنی محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورتوں کا لحاظ بقدر ضرورت ہی ہوگا' چنانچہ حالت مخمصہ (شدت بھوک) میں مردار کھانے کی اجازت بقدر ضرورت ہی ہے یعنی جتنی مقدار کھانے سے انسان زندہ رہ سکتا ہے بس اتنی ہی مقدار کھانے کی اجازت ہے
:

اس سے زائد نہیں۔ ورنہ گنہ گار ہوگا اور عند اللہ وہ شخص مجرم شمار ہوگا۔ چنانچہ جہاں قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے کہ :

و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم (الانعام۔ ۱۱۹)۔

اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کو تم پر حرام قرار دیا ہے ان کی تفصیل بیان کردی گئی ہے مگر جب تم مجبور ہو جاؤ یعنی حالت اضطرار میں حرام چیزوں کو تم استعمال کرسکتے ہو۔ وہیں دوسری جگہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے :

فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان اللہ غفور رحیم (النحل۔ ۱۱۵)

جو شخص بالکل بے قرار ہو جائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اللہ تعالیٰ بخش دینے والا اور نہایت مہربانی کرنے والا ہے۔

سورہ مائدہ میں حق تعالیٰ سبحانہ کا ارشاد ہے :

فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (المائدہ۔ ۳)

جو شخص شدت کی بھوک میں بے تاب ہو جائے (اس کے لئے مردار کے استعمال کرنے کی اجازت ہے) بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو۔

حالت اضطرار میں محرمات کو استعمال کرنے کے سلسلہ میں سب سے زیادہ تفصیل سبحانہ و تعالیٰ نے سورہ بقرہ میں بیان فرمائی ہے :

انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (البقرہ۔ ۱۷۳)

تم پر حرام کیا ہے، مردار، خون اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو، جو شخص مجبور ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کوئی گناہ نہیں بلاشبہ اللہ تعالیٰ بڑے غفور رحیم ہیں۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمتہ اللہ علیہ نے سورہ بقرہ کی مذکورہ آیت کی تفسیر میں "اضطرار و مجبوری کے احکام" کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ آیت مذکورہ میں چار چیزوں کو حرام قرار دینے کے بعد ایک حکم استثنائی مذکور ہے :

فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم۔

اس حکم میں اتنی آسانی کردی گئی ہے کہ جو بھوک سے بہت ہی بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو کھانے میں طالب لذت ہو اور نہ قدر ضرورت سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس حالت میں ان حرام چیزوں کو کھالینے سے بھی اس شخص کو کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ بے شک اللہ تعالیٰ بڑے غفور رحیم ہیں۔ اس میں مضطر کے لئے جان بچانے کے واسطے دو شرطوں کے ساتھ ان حرام چیزوں کے کھالینے سے بھی گناہ اٹھا دیا گیا ہے، مضطر شرعی اصطلاح میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کی جان خطرہ میں ہو، معمولی تکلیف یا ضرورت سے مضطر نہیں کہا جاسکتا، تو جو شخص بھوک سے ایسی حالت پر پہنچ گیا کہ اگر کچھ نہ کھائے تو جان جاتی رہے گی اس کے لئے دو شرطوں کے ساتھ یہ حرام چیزیں کھالینے

کی گنجائش دی گئی ہے' ایک شرط یہ ہے کہ مقصود جان بچانا ہو' کھانے کی لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ صرف اتنی مقدار کھائے جو جان بچانے کے لئے کافی ہو' پیٹ بھر کر کھانا یا قدر زائد سے کھانا اس وقت بھی حرام ہے۔

اہم فائدہ :

یہاں قرآن عزیز نے اضطراری حالت میں بھی حرام چیزوں کے کھانے کو حلال نہیں فرمایا بلکہ "لااثم علیہ" فرمایا' جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں تو اب بھی اپنی جگہ حرام ہی ہیں' مگر اس کے کھانے والے سے بوجہ اضطرار کے استعمال حرام کا گناہ معاف کر دیا گیا' حلال ہو جانے اور گناہ معاف کر دینے میں بڑا فرق ہے' اگر اضطراری حالت میں ان چیزوں کو حلال کر دینا مقصود ہوتا تو حرمت سے صرف استثناء کر دینا کافی ہوتا' مگر یہاں صرف استثناء پر اکتفا کر دینے کے بجائے "لااثم علیہ" کا اضافہ فرما کر اس نکتہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ حرام تو اپنی جگہ حرام ہی ہے اور اس کا استعمال گناہ ہی ہے مگر مضطر سے یہ گناہ معاف کر دیا گیا۔ (معارف القرآن جلد ۱ صفحہ ۴۲۵ مطبوعہ مکتبہ مصطفائیہ دیوبند)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کا اثر محرمات شرعیہ کی اباحت میں تو ضرور ہوتا ہے مگر بقدر ضرورت ہی' نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ حالت اضطرار میں بھی محرمات کی حرمت ختم نہیں ہوتی بلکہ اس کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے البتہ اس کے استعمال سے مضطر کو کوئی گناہ نہ ہوگا بلکہ معاف کر دیا جائے گا' اب یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ سطور میں جو یہ ذکر کیا گیا کہ محرمات کی حرمت حالت اضطرار میں بھی ختم نہیں ہوتی تو کیا فقہاء کرام کا یہ متفقہ قول ہے یا اس میں تفصیل ہے' تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی تصریحات نیز خود حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی دوسری کتابوں کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر مضطر کے حق میں تو یقیناً حرمت باقی رہتی ہے' رہا مضطر کے حق میں تو اس سلسلہ میں تفصیل ہے کبھی مضطر کے حق میں حرمت ختم ہو جاتی ہے اور وہ حرام چیز اس کے لئے مباح ہو جاتی ہے بلکہ مضطر پر بعض حالات میں واجب ہو جاتا ہے کہ حرام چیز کو استعمال کرے ورنہ گنہ گار ہوگا' چنانچہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے جواہر الفقہ جلد دوم میں ایک جگہ لکھا ہے' جو شخص پیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے خاص شرائط اور حدود کے اندر حرام و نجس چیزوں کو استعمال کر کے جان بچالینا نہ صرف جائز بلکہ اس پر لازم کر دیا گیا ہے۔ (جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۲۷)

ہاں بعض حالات میں مضطر پر حرام چیزوں کا ارتکاب مباح تو ہو جاتا ہے لیکن محرمات کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے' یہی وجہ ہے کہ اگر وہ اس اباحت پر عمل نہ کرے تو گنہ گار نہ ہوگا بلکہ اسے ثواب ملے گا' جیسے کہ حالت اکراہ میں زبان سے کلمہ کفر کا تکلم جائز تو ہے لیکن اگر کوئی اس سے بچتا رہے اور تکلم نہ کرے اور قتل ہو جائے تو اسے ثواب ملے گا (اصول الشاشی صفحہ ۱۰۵' حسامی صفحہ ۶۰) اور بعض حالتوں میں تو حرام چیزوں کا ارتکاب حالت اضطرار میں بھی حلال نہیں ہوتا' چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں کو قتل کر دو' ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا' تو یہ حالت اگرچہ اضطرار ہی کی ہے مگر اپنی جان بچانے کی خاطر دوسرے کی جان لینا اور اس کو

قتل کردینا حلال نہیں ہے (جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۳۰، فصول الحواشی شرح اصول الشاشی صفحہ ۳۶۲)

مذکورہ تصریحات سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر ظاہر ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مختلف حا[illegible] ضرورت کے اثر کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔

۶۔ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے اثر انداز ہونے کی نوعیت :

جیسا کہ عرض کیا گیا محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے اور مذہب اسلام نے اسے معتبر مانا ہے لیکن کہیں یہ تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے، جیسا کہ حالت اکراہ کامل میں کلمہ کفر کا تکلم کہ اگر کوئی کرلے تو جائز ہے گنہ گار نہیں ہوگا، لیکن نہ کرے تو عنداللہ ماجور ہوگا اور اس کا یہ فعل قابل ستائش اور محمود ہوگا، لیکن کلمہ کفر کے تکلم کی حرمت حالت اکراہ میں بھی باقی رہتی ہے، اور فقہاء نے اس کی مثال یوں دی ہے کہ جس طرح کوئی جنایت معاف ہوجائے، تو جنایت تو بہرحال جنایت ہی ہوتی ہے اور اس کی حرمت باقی ہی رہتی ہے لیکن معاف کردینے کی وجہ سے اس جنایت کے ارتکاب کی وجہ سے مواخذہ نہ ہوگا، اصول فقہ کی مشہور و معروف کتاب اصول الشاشی کے اندر رخصت کی بحث میں ہے :

احدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو في باب الجنايات و ذلک نحواجراء کلمة الکفر علی اللسان مع اطمئنان القلب عند الاکراه و سب النبي و اتلاف مال المسلم و حکمه انه لو صبر حتی قتل يکون ما جورا لامتناعه عن الحرام تعظيما لنهي الشارع (اصول الشاشي صفحه ۱۰۵)

رخصت کی ایک قسم یہ ہے کہ حرمت باقی رہے اور فعل حرام کے کرنے کی اجازت ہوجائے اور یہ جنایت کے باب میں معافی کے درجہ میں ہے، اور یہ جیسے کلمہ کفر کو زبان پر جاری کرنا، اکراہ کے وقت اطمینان قلب کے باوجود اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا، اور مسلمان کے مال کو ضائع کرنا، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر صبر کرے یہاں تک کہ قتل کردیا جائے تو ثواب پائے گا حرام سے رکنے، اور شارع کے نہی کی تعظیم کرنے کی وجہ سے۔

اصول الشاشی کی اس تفصیلی عبارت سے معلوم ہوا کہ اضطرار و اکراہ کے وقت کبھی فعل حرام کا کرنا حرام تو ہو جاتا ہے لیکن اس کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے --- اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حالت اکراہ میں بھی فعل حرام کی نہ حرمت ہی ختم ہوتی ہے اور نہ ہی اباحت ہوتی ہے بلکہ اس کا مرتکب گنہ گار ہوتا ہے، چنانچہ حالت اکراہ ہی میں اگر کسی نے مجبور کیا کہ ایک بے قصور مسلمان کو قتل کردو تو اس کو قتل کرنا جائز نہیں بلکہ حرام و ناجائز ہے، لیکن اگر قتل کردیا تو اس قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا، حالانکہ اگر یہی شخص کسی بے قصور مسلمان کو بغیر حالت اکراہ کے قتل کردیتا تو اس سے قصاص لیا جاتا اور اس کے قصاص میں اسے قتل کردیا جاتا، لیکن حالت اکراہ میں اس کے کسی بے قصور مسلمان کو قتل کردینے سے اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، البتہ یہ شخص گنہ گار ہوگا۔ چنانچہ اصول الشاشی کی شرح الحواشی میں ہے :

واما قتل المسلم فان حرمة قتله باقية لانه معصوم الدم بايمانه لكن عذر في قتله للضرورة فلا يوخذ بالقصاص لكن لم يسمح ان يقدم على قتله بل يصبر حتى يقتله فان قتله كان آثما فان قتل المسلم مما لا يستباح بوجه الا لمعان ثلاث و هي الرجم والقود و الارتداد و فيما نحن فيها ليس منها (اصول الحواشي مطبوعہ مکتبہ رحیمیہ دیوبند صفحہ ۳۶۲)

بہرحال مسلمان کو قتل کرنا تو یقیناً اس کے قتل کی حرمت باقی ہے' اس لئے کہ وہ محفوظ الدم ہے اپنے ایمان کی وجہ سے' لیکن ضرورت کی وجہ سے یہاں قاتل کو معذور قرار دیا جائے گا' پس اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا لیکن اس کے قتل کرنے میں پیش قدمی کرنا جائز نہیں بلکہ مکرہ کو چاہئے کہ صبر کرے یہاں تک کہ وہ قتل کردیا جائے پس اگر اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ اس (معصوم الدم مسلمان) کو قتل کردیا تو یہ قاتل گنہ گار ہوگا' کیونکہ کسی مسلمان کو قتل کرنا سوائے تین صورتوں کے کسی صورت میں جائز نہیں ہے (اور صورت بالا اس میں سے نہیں ہے)۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضرورت کی بعض صورتوں میں مثلاً حالت اکراہ میں بھی کبھی نہ فعل حرام کی حرمت ختم ہوتی ہے اور نہ اس کی اباحت ہوتی ہے' ہاں اگر مضطر و مکرہ شخص اس فعل حرام کا ارتکاب کرلے تو باوجودیکہ گنہگار ہوگا لیکن اس کے مضطر ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ کچھ نرمی برتی جائے گی' اور اضطرار کی بعض حالتوں میں صرف مضطر کے لئے فعل حرام کی حرمت ختم ہوجاتی ہے اور اس پر ضروری ہوجاتا ہے کہ وہ اس فعل حرام کا ارتکاب ضرور کرے ورنہ گنہ گار ہوگا' چنانچہ اصول الشاشی میں ہے :

والنوع الثاني تغير صفة الفعل بان يصير مباحا في حقه قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة و ذلك نحو الاكراه على اكل الميتة و شرب الخمر و حكمه انه امتنع عن تناوله حتى قتل يكون آثما بامتناعه عن المباح و صار كالقاتل نفسه (اصول الشاشی صفحہ ۱۰۵)۔

رخصت کی دوسری قسم یہ ہے کہ فعل حرام کی صفت بدل جائے بایں طور کے وہ اس (مکرہ ومضطر) کے حق میں مباح ہوجائے' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ' جو بھوک کی حالت میں بے تاب ہوجائے' اور یہ جیسے مردار کھانے اور شراب پینے پر اکراہ' اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس حرام شی کے استعمال سے رکا رہا یہاں تک کہ قتل کردیا گیا تو گنہ گار ہوگا فعل مباح سے رکنے کی وجہ سے' اور یہ خودکشی کے مانند ہوگا۔

اصول الشاشی کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ ضرورت کی وجہ سے بعض موقع پر حرام چیز کی حرمت ساقط ہوجاتی ہے اور فعل حرام کا ارتکاب مضطر کے لئے مباح ہوجاتا ہے' یاد رہے کہ یہاں پر مباح سے مراد واجب ہے یعنی مضطر پر واجب ہوجاتا ہے کہ وہ فعل حرام کو کرے ورنہ گنہ گار ہوگا' ہاں بعض موقع پر فعل حرام کا ارتکاب واجب تو نہیں ہوتا البتہ صرف مباح رہتا ہے' چنانچہ حالت اکراہ میں دوسرے کسی شخص کے مال کو استعمال کرنا ادائیگی تاوان کی شرط کے ساتھ صرف جائز ہے واجب نہیں ہے' چنانچہ الاشباہ والنظائر کے حاشیہ پر علامہ محمد علی رافعی نے بحوالہ فتح القدیر لکھا ہے :

قال في الفتح المذهب عندنا في المضطر انه لا يجب عليه اكل مال الغير مع الضمان۔

فتح القدیر میں کہا ہے کہ ہمارا مذہب مضطر کے سلسلہ میں یہ ہے کہ تاوان کے ساتھ اس پر غیر کا مال کھانا واجب نہیں ہے (حاشیہ الاشباہ صفحہ ۴۵)

فقہاء کرام کی مذکورہ تصریحات سے معلوم ہوا کہ ضرورت کی وجہ سے محرمات شرعیہ کی جو اباحت ہوتی ہے تو کہیں محرمات کے استعمال سے گناہ نہیں ہوتا لیکن حرمت باقی رہتی ہے' کہیں رفع حرمت ہو جاتا ہے اور محرمات کا استعمال جائز ہوتا ہے' اور کہیں جواز سے بڑھ کر محرمات کا استعمال واجب ہو جاتا ہے' کہیں نہ حرمت ہی رفع ہوتی ہے اور نہ گناہ ہی رفع ہوتا ہے' البتہ حکم میں کچھ تخفیف ہو جاتی ہے' مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ نے قرآن پاک کی سورہ بقرہ کی آیت اضطرار کی تفسیر میں جو مطلقاً لکھا ہے کہ حالت اضطرار میں محرمات کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے' البتہ مضطر کو اس کے استعمال سے کوئی گناہ نہ ہوگا تو یہ صحیح نہیں ہے' نیز حالت اضطرار میں محرمات کی حرمت کی بقا پر "لا اثم علیہ" کے لفظ سے جو استدلال کیا گیا ہے وہ بھی درست نہیں ہے' کیونکہ ذکر حرمت کے بعد حالت اضطرار میں اباحت اکل کی تصریح رفع حرمت پر صاف دال ہے' اور آیت اضطرار میں لفظ "لا اثم علیہ" آیت سعی میں واقع لفظ "لا جناح" کے مثل ہے۔ یعنی جس طرح لفظ "لا جناح" وجوب سعی بین الصفا والمروہ کے منافی نہیں' اسی طرح لفظ "لا اثم" رفع حرمت محرمات کے منافی نہیں' بلکہ دراصل "لا اثم" کا لفظ ایک شبہ کو دور کرنے کے لئے لایا گیا ہے' اور وہ شبہ یہ ہے کہ مضطر کے لئے جب محرمات کی اباحت کا اعلان کیا گیا تو ممکن ہے کہ کسی صاحب ایمان کے دل میں یہ خیال گذرے کہ ٹھیک ہے اللہ تعالی نے بندہ کی پریشانی کا لحاظ فرما کر محرمات کے استعمال کی اجازت مرحمت فرمادی' لیکن جب وہ محرم چیزیں اصلاً موجب گناہ ہیں تو ممکن ہے کہ حالت اضطرار میں بھی ان کے کھانے سے گناہ لازم آئے تو اللہ تعالی نے بندوں کو یہ کہہ کر تسلی دی کہ شبہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جس ذات نے تم کو حالت اضطرار میں محرمات کے استعمال کرنے کی اجازت دی اسی نے اضطراری حالت میں محرمات کے کھانے سے گناہ کو اٹھالیا ہے' لہٰذا تم اس حالت میں بقدر ضرورت حرام چیزوں کو بے فکر ہو کر کھاسکتے ہو۔ مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ لفظ "لا اثم" حالت اضطرار میں محرمات کی حرمت کی بقاء پر ہرگز دال نہیں' **هذا ما الهمت من كلام الفقهاء**۔

۷- ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط :

جیسا کہ شروع میں علامہ شاطبی کے حوالہ سے عرض کیا گیا ہے کہ انسانوں کو پانچ چیزوں کی حفاظت کی ضرورت پڑتی ہے۔ (۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت ------ اگر مذکورہ پانچوں چیزوں کی حفاظت جائز و مشروع طریقے سے ہو جاتی ہے تو بہتر ہے' اور اگر حفاظت کا کوئی جائز طریقہ موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں بسا اوقات مذکورہ پانچوں چیزوں کی حفاظت کے لئے محرمات کی اباحت بھی ہو جاتی ہے' مثلاً جان کی حفاظت ایک اہم ضرورت ہے' اگر کسی شخص کے پاس کوئی حلال چیز نہ ہو کہ جس کو کھا کر وہ اپنی جان بچا سکے تو ایسے موقع پر شریعت نے اس شخص کو محرمات کا استعمال کر کے جان بچانے کی اجازت دی ہے' اسی طرح قصاص کی مشروعیت بھی حفاظت جان کے پیش نظر ہے' نیز ضعیف راویوں کی غیبت کی اجازت حفاظت دین کی خاطر

ہے' نیز مرتد کو قتل کر دینے کا حکم حفاظت دین کے پیش نظر ہے' اور زنا کی سزا میں مجرم کو کوڑا مارنا یا سنگسار کرنا حفاظت نسل کے پیش نظر ہے۔ مذکورہ تفصیل سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مذہب اسلام میں اباحت محرمات کے لئے ضرورت معتبرہ کے حدود کیا ہیں اور کس قسم کی ضرورتوں پر مذہب اسلام میں محرمات کی اباحت ہوتی ہے' اب رہی یہ بات کہ محرمات کا استعمال کن شرطوں کے ساتھ جائز ہے تو حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے آیت اضطرار کی تفسیر میں بحالت اضطرار حرام دواؤں کے استعمال کی بابت مفصل بحث کی ہے اور اسی ذیل میں محرمات کی اباحت کی شرطوں کو ذکر فرمایا ہے' جس کا حاصل یہ ہے کہ حرام چیزوں کے استعمال کی پانچ شرطوں کے ساتھ اجازت ہے (۱) حالت اضطرار کی ہو یعنی جان جانے کا خطرہ ہو (۲) دوسری کوئی حلال چیز موجود نہ ہو یا مفید نہ ہو (۳) اس حرام چیز سے مذکورہ ضرورت کا پورا ہو جانا یقینی ہو یا ظن غالب ہو (۴) اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو' (۵) قدر ضرورت سے زائد اس کو استعمال نہ کیا جائے۔ (مستفاد از معارف القرآن جلد ا صفحہ ۴۲۶)

مذکورہ پانچ شرطوں کے علاوہ احقر کی رائے میں ایک چھٹی شرط کا اضافہ بھی ضروری ہے' اور وہ یہ ہے کہ اس حرام کے استعمال کی اجازت نیک و صالح' متقی و پرہیزگار' معتمد و ماہر اور جانکار اشخاص نے دیا ہو' جیسا کہ حرام دواؤں کے استعمال کے سلسلہ میں خود فقہاء کرام نے کسی معتمد و ماہر ڈاکٹر اور حکیم کی تجویز کو شرط قرار دیا ہے' اس آخری شرط کا اضافہ اس لئے ضروری ہے کہ کسی حرام چیز کو استعمال کرنے کے سلسلہ میں مذکورہ شرائط و قیود کی پوری پابندی ضروری ہے جن کے تحت قرآن کریم نے حرام چیزوں کے استعمال کا فیصلہ و اعلان کیا ہے' دور حاضر میں عوام تو عوام بلکہ بہت سے پڑھے لکھے لوگ بھی اس معاملہ میں اکثر غلط فہمی کا شکار ہو جاتے ہیں کہ ہر انسانی مجبوری کو اگرچہ اس کا تعلق منفعت' زینت اور فضول ہی سے کیوں نہ ہو اس کو ضرورت شرعیہ اور اضطرار حقیقی یا حاجت شدیدہ کا درجہ دے دیتے ہیں اور حرام چیزوں کے استعمال کو جائز قرار دے دیتے ہیں جب کہ شریعت میں ایسا کرنا ہرگز جائز نہیں ہے' یہی وجہ ہے کہ ایک موقع پر جب حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نئے پیش آمدہ مسائل کے حل کے سلسلہ میں فرما تھا کہ **"اجمعوا لہ الفقہاء العابدین من امتی و اجعلوا شوری بینکم و لاتقضوا برأی واحد" رواہ الطبرانی فی معجمہ** اس لئے حدیث مذکور کی روشنی میں احقر کی رائے یہ ہے کہ محرمات کے استعمال کی اباحت کے سلسلہ میں مذکورہ پانچوں شرطوں کو ملحوظ رکھنے کے ساتھ اس سلسلہ میں متقی و پرہیزگار اور ماہر و جانکار قسم کے لوگوں سے مشورہ کرلینا بھی ضروری ہے۔۔۔ مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ محرمات کی اباحت میں ضرورت معتبرہ کی حدود پانچ ہیں' لیکن چونکہ جان کی حفاظت کی ضرورت زیادہ پڑتی ہے اس لئے فقہاء نے عموماً جان ہی کی حفاظت کی ضرورت کے لئے محرمات کی اباحت کی شرطوں کو تفصیل سے بیان کیا' لیکن اس میں غور کر کے دیگر قسم کی ضرورتوں کے لئے بھی محرمات کی اباحت کی شرطوں کو جانا جا سکتا ہے۔

۸- ضرورت پر مبنی حکم کی شرعی حیثیت:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت عموماً عارضی حکم کی ہوتی ہے (مجلہ فقہ اسلامی جلد ۲ صفحہ ۴۶۴) اسے دوسرے لفظوں میں نصوص

اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت لینا چاہئے' چنانچہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے سورہ بقرہ میں واقع آیت اضطرار کی تفسیر میں محرمات کی اباحت والے حکم کو استثنائی حکم قرار دیا ہے' (معارف القرآن جلد۱ صفحہ ۳۲۴) اور خود الفاظ قرآنی سے اس کی تائید ہوتی ہے' لیکن کہیں ایسا بھی ہوتا ہے کہ ضرورت دائمی ہوتی ہے تو اس ضرورت کی تکمیل کے لئے جو احکام و قوانین نافذ کئے جاتے ہیں وہ دائمی حیثیت رکھتے ہیں' ذیل کی بحثوں سے اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

۹- ضرورت کے اسباب و دواعی:

بنیادی طور پر انسان کو پانچ چیزوں کی حفاظت کی ضرورت پڑتی ہے' (۱) دین و عزت کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت۔۔۔ اس لئے مذہب اسلام میں جتنے بھی احکام ہیں' وہ انہیں مذکورہ پانچوں چیزوں کی حفاظت سے متعلق ہیں اور یہی مذکورہ چیزیں ضرورت کے اعتبار کی داعی اور سبب کا درجہ رکھتی ہیں' اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضرورت کے اسباب پانچ ہیں اور انہی پانچوں اسباب کی وجہ سے نظام شریعت کے نفاذ کی ضرورت پڑی' اور بہت سی ممنوع چیزوں کو گوارا کیا گیا' مثلاً کسی کو قتل کرنا سخت گناہ کا باعث ہے' لیکن حفاظت دین کی خاطر جہاد کو مشروع کیا گیا جس میں بہت سے لوگ کام آتے ہیں اور درجہ شہادت حاصل کرتے ہیں' اور بہت سے لوگ حفاظت دین میں رکاوٹ بننے کی وجہ سے قتل کئے جاتے ہیں' اسی طرح حفاظت جان کی خاطر قصاص کا حکم جاری کیا گیا' کون نہیں جانتا کہ کسی کی غیبت کرنا مذہب اسلام میں سخت ممنوع ہے' لیکن حفاظت دین کے پیش نظر حدیث کے صحت و ضعف کو جاننے کے لئے راویوں کی جرح اور ان کی غیبت کی اجازت دی گئی اور اسے نصیحت کہا گیا' اسی طرح مردار کا کھانا حرام و ناجائز ہے' لیکن حفاظت جان کی خاطر حالت اضطرار میں مضطر کے لئے جبکہ کھانے کی کوئی مباح چیز نہ ہو مردار کے کھانے کو مباح کیا گیا بلکہ اس کے کھانے کو لازم و واجب قرار دیا گیا' اگر کوئی جان بوجھ کر حالت اضطرار میں نہ کھائے اور مرجائے تو گنہ گار ہوگا:

قال فی المغنی لابن قدامہ (جلد ۸ صفحہ ۵۹۶) و سبب الاباحۃ الحاجۃ الی حفظ النفس عن الھلاک لکون ھذہ المصلحۃ اعظم من مصلحۃ اجتناب النجاسات و الصیانۃ عن تناول المستخبثات (بحوالہ جواہر الفقہ۲ر ۳۲) اسی طرح کسی کا ہاتھ کاٹنا' کسی کو کوڑا مارنا یا کسی کو پتھر مار کر ہلاک کردینا سخت ناجائز ہے اور موجب سزا ہے' لیکن حفاظت مال اور حفاظت نسل کی خاطر چور کا ہاتھ کاٹنے اور زانی کو کوڑا مارنے اور سنگسار کرنے کی اجازت دی گئی' اسی طرح حفاظت عقل کے پیش نظر شراب پینے والے کو کوڑا مارنے کا قانون جاری کیا گیا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ پانچوں اسباب کی بنا پر مذہب اسلام نے بہت سی ایسی چیزوں کو بعض خاص حالات میں مشروع قرار دیا ہے جن کا ارتکاب بغیر ان اسباب کے ہرگز درست نہیں' مذکورہ تفصیل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ضرورت کے اسباب کیا ہیں' اور کن دواعی کی بنیاد پر ضرورت کا اعتبار کرکے محرمات شرعیہ کو مباح قرار دیا جاتا ہے۔

۱۰۔ عرف و عموم بلوی کا ضرورت سے کیا تعلق ہے؟:

عرف اور عموم بلوی کی شریعت میں ایک مستقل حیثیت ہے' بغیر ضرورت کے بھی بسا اوقات عرف اور عموم بلوی کی وجہ سے شریعت کے بہت سے احکام ثابت ہو جاتے ہیں' اسی طرح ضرورت کی بھی ایک مستقل حیثیت ہے' جس کی وجہ سے بہت سے احکام کا ثبوت ہوتا ہے' باوجودیکہ اس کے سلسلہ میں نہ کوئی عرف ہوتا ہے اور نہ عموم بلوی' ہاں بعض احکام کے ثبوت میں عرف و عموم بلوی اور ضرورت سب کا اجتماع ہو جاتا ہے' اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے عموم خصوص من وجہ کا تعلق ہے' من شاء التفصیل فلیطالع القاعدة الخامسة و السادسة من الاشباه و النظائر لابن نجیم۔

۱۱۔ بربنائے ضرورت اباحت محرمات کے مواقع کی تعیین:

ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں نہیں ہوتی بلکہ ان محرمات کے حق میں ہوتی ہے جن کا تعلق یا تو حق اللہ سے ہو یا ایسے حق العبد سے جو مال سے متعلق ہو' جان سے نہیں' ہاں اگر خود شریعت نے کسی جگہ منصوص طریقے سے جان کے سلسلہ میں وضاحت کردی ہے تو پھر وہاں جان سے متعلق بھی اباحت ثابت ہوتی ہے' ورنہ نہیں' نیز مال کے سلسلہ میں بھی اباحت اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ خود صاحب مال مضطر نہ ہو' ورنہ نہیں' نیز مال غیر کی اباحت ضمان کی شرط کے ساتھ ہوتی ہے۔

مذکورہ تفصیل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ضرورت اباحت محرمات میں کن مواقع میں اثرانداز ہوتی ہے' مزید تفصیل و تائید کے لئے عبارات ذیل ملاحظہ ہو' فقہ کی مشہور کتاب بدائع الصنائع میں ہے:

اما النوع الذی لایباح و لا یرخص بالاکراہ اصلا فهو قتل المسلم لغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما و کذا قطع عضو من اعضائه و لو اذن له المکرہ علیه فقال للمکرہ افعل لایباح له ان یفعل۔ (بدائع الصنائع ۷ / ۱۷۷)

اسی طرح اصول الشاشی کی مشہور شرح فصول الحواشی میں ہے:

اما قتل المسلم (فی حالة الاکراہ) فان حرمة قتله باقیة لانه معصوم الدم بایمانه (الی قوله) فان قتله کان آثما فان قتل المسلم مما لایستباح بوجه الا لمعان ثلاث (و هی الرجم و القود و الارتداد) (فصول الحواشی صفحه ۳۶۲ مطبوعه رحیمیه دیوبند)

آیت اضطرار کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں رقم فرمایا ہے:

فاباح الله عند الضرورة اکل جمیع ما نص علی تحریمه (فی آیة الاضطرار) (احکام القرآن للجصاص ۲ / ۳۱۱)

تفسیر کبیر میں حضرت امام رازی علیہ الرحمہ نے رقم فرمایا ہے:

ان الضرورة تبیح تناول طعام الغیر من دون الرضا بل علی سبیل القهر۔ (تفسیر کبیر للرازی ۳ / ۲۴)

فتاوی بزازیہ کی کتاب الاکراہ میں ہے: **مال الغیر یباح عند المخمصة** (فتاوی بزازیہ علی حاشیۃ الہندیہ ۶/ ۱۳۱)

اور فتاوی عالمگیری میں ہے:

مضطر لم یجد میتۃ و خاف الھلاک فقال لہ رجل اقطع یدی و کلھا او قال اقطع منی قطعۃ و کلھا لا یسعہ ان یفعل ذلک و لا یصح امرہ بہ کما لا یسع للمضطر ان یقطع قطعۃ من نفسہ فیاکل کذا فی فتاوی قاضی خان و فتاوی عالمگیری۔ ۵/ ۳۳۸، باب ۱۱ (بحوالہ جواہر الفقہ ۲/ ۳۹)

اور شرح سیر کبیر میں ہے: **الا تری انہ لو ابتلی بمخمصۃ لم یحل لہ ان یتناول احدا من اطفال المسلمین لدفع الھلاک عن نفسہ۔ (شرح سیر کبیر ۳/ ۲۶۹-۲۷۰ مطبوعہ دکن) بحوالہ جواہر الفقہ ۲/ ۳۹) و لہ ایضا ان المسلم لا یحل لہ ان یقی روحہ بروح من ھو مثلہ فی الحرمۃ کما لو اکرہ بوعید القتل علی ان یقتل مسلما، (شرح السیر الکبیر ۳/ ۲۶۹ بحوالہ جواہر الفقہ ۲/ ۳۱)** اور تکملہ البحر الرائق کی کتاب الحظر و الاباحۃ میں ہے کہ **و فی النوادر امرأۃ حامل اعترض الولد فی بطنھا و لا یمکن الا بقطعہ اربابا و لو لم یفعل ذلک یخاف علی امہ من الموت فان کان الولد میتا فی البطن فلا باس بہ و ان کان حیا لایجوز لان احیاء نفس بقتل نفس أخری لم یرد فی الشرع، (تکملہ بحر ۸/ ۲۰۳ بحوالہ جواہر الفقہ ۲/ ۳۱) واللہ اعلم**

۱۲۔ ضرورت کی بنیاد پر حقوق العباد و معاملات میں محرمات کی اباحت:

اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ضرورت کی بنا پر حقوق العباد اور معاملات میں بھی شرعا محرمات کی اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے، **قال فی اکراہ البزازیۃ مال الغیر یباح عند المخمصۃ، (فتاوی بزازیہ علی ھامش الھندیہ ۲/ ۱۳۱) و قال فی الاشباہ و النظائر لابن نجیم تحت القاعدۃ الخامسۃ، لو اضطر و عندہ میتۃ و مال الغیر فانہ یاکل المیتۃ و عن بعض اصحابنا رحمھم اللہ من وجد طعام الغیر لا تباح لہ المیتۃ و عن ابن سماعۃ الغصب اولی من المیتۃ و بہ اخذ الطحاوی وغیرہ (الاشباہ لابن نجیم مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی صفحہ ۳) جوزت الاجارۃ علی خلاف القیاس للحاجۃ (الی قولہ) جواز السلم علی خلاف القیاس لکونہ بیع المعدوم دفعا لحاجۃ المفالیس، و منھا جواز الاستصناع للحاجۃ (الی قولہ) و فی القنیۃ و البغیۃ یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ لابن نجیم صفحہ ۳۶)**

۱۳۔ کیا بوقت حاجت بھی محرمات کی اباحت ہوتی ہے؟

ضرورت کی بناء پر محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں تو علماء کا اتفاق ہے کیونکہ یہ مسئلہ خود قرآن پاک میں مذکور ہے، البتہ حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر فقہاء اس صورت میں محرمات کی اباحت کے قائل نہیں ہیں، یعنی محرمات کے استعمال کرنے کو جائز نہیں کہتے، ہاں بعض دوسرے فقہاء اس کی اجازت دیتے ہیں، چنانچہ بغیر اضطراری حالت کے عام بیماریوں میں حرام و ناپاک دواء کے استعمال کرنے کے سلسلہ میں جمہور فقہاء کی رائے تو یہی ہے کہ جائز نہیں ہے، لیکن فقہائے متاخرین

نے موجودہ زمانہ میں حرام و ناپاک دواؤں کی کثرت اور ابتلاء عام اور عوام کے ضعف پر نظر کرتے ہوئے اس شرط کے ساتھ اجازت دی ہے کہ کوئی دوسری حلال اور پاک دوا اس مرض کے لئے کارگر نہ ہو یا موجودہ نہ ہو' چنانچہ فصل البیر سے قبل در مختار میں مذکور ہے کہ:

اختلف فی التداوی بالمحرم و ظاهر المذهب المنع كما فی رضاع البحر لكن نقل المصنف ثمة و هنا عن الحاوی و قيل يرخص اذا علم فيه الشفاء و لم يعلم دواء اخر كما رخص الخمر للعطشان و عليه الفتوى (الدر المختار على هامش رد المحتار ١/ ١٥٤)

حرام چیزوں کے ذریعہ دوا کرنے کے سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے' ظاہر مذہب میں ممانعت ہے' جیسا کہ بحر کی کتاب الرضاع میں ہے' لیکن مصنف نے وہاں پر اور یہاں حاوی سے نقل کیا ہے کہ کہا گیا ہے کہ اس کی رخصت دی گئی ہے' جبکہ شفاء کا علم ہو (یا غلبہ ظن ہو) اور دوسری دوا کی جانکاری نہ ہو جیسا کہ پیاسے کو شراب پینے کی رخصت دی گئی ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ بوقت حاجت بعض فقہاء کے یہاں بطور دوا کے محرمات کے استعمال کی اباحت ہو جاتی ہے لیکن احتیاط تو بہرحال احتیاط ہے' خصوصاً جبکہ کوئی شدید ضرورت بھی نہ ہو' خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت کی بنا پر محرمات کی اباحت میں فقہاء کا اتفاق ہے' لیکن حاجت کی بنا پر محرمات کی اباحت میں علماء و فقہاء کا اتفاق نہیں ہے بلکہ اختلاف ہے' البتہ مفتی بہ قول کے مطابق بوقت حاجت محرمات کے استعمال کی اجازت ہے' مگر تحرز و احتیاط اولی اور بہتر ہے۔ یاد رہے کہ حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں جو علماء کا اختلاف ہوا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں اس سلسلہ میں کچھ مذکور نہیں ہے' البتہ بعض روایات حدیث میں بوقت حاجت محرمات کی اباحت کا ذکر ہے' چنانچہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو بطور دوا کے اونٹ کا پیشاب پینے کا حکم دیا تھا جبکہ عام حالات میں اونٹ یا کسی جاندار کا پیشاب پینا جائز نہیں ہے' اسی طرح حضور پاک ؐ نے حضرت عرفجہ صحابی کو سونے کی ناک لگانے کی اجازت دی تھی جبکہ سونا مردوں کے لئے حرام قطعی ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بوقت حاجت محرمات کی اباحت ہو جاتی ہے' لیکن مسلم شریف کتاب الصید والذبائح میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ایک حدیث ہے جس میں وارد ہوا ہے کہ حاجت کے باوجود بھی حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے گھریلو گدھے کے کھانے کی اجازت نہیں دی بلکہ حرام قرار دیا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت کے وقت محرمات کی اباحت نہیں ہوتی' یہ دو قسم کی روایتیں ہیں جو بظاہر متعارض معلوم ہو رہی ہیں اور حاجت کے وقت محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں کوئی دو ٹوک فیصلہ نہیں ہو پا رہا ہے اس لئے اس سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہو گیا' لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آخری روایت کا تعلق جلب منفعت سے ہے اور ابتدائی روایات کا تعلق دفع مضرت سے ہے' مطلب یہ ہے کہ جلب منفعت کے لئے تو بوقت حاجت محرمات کی اباحت نہیں ہوتی البتہ دفع مضرت کے لئے ہو جاتی ہے' چنانچہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے بوقت حاجت محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں یہی تفصیل درج فرمائی ہے' اس تفصیل سے جہاں روایات حدیث میں تطبیق ہو جاتی ہے وہیں بوقت حاجت محرمات کی اباحت کا مسئلہ بھی واضح ہو جاتا ہے۔ واللہ اعلم

۱۴۔ کن حالات میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے:

گزشتہ بحث سے یہ بات تو عیاں ہو چکی ہے کہ کبھی کبھی حاجت کی وجہ سے بھی محرمات کی اباحت ہو جاتی ہے' لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ حکم کس نوع کی حاجت کا ہے نیز کیا حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' اگر ہوتی ہے تو کن حالات میں' نیز کیا اجتماعی حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت ہوتی ہے یا انفرادی حاجت کی صورت میں بھی' تو علامہ سیوطی شافعی علیہ الرحمہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ یہ حکم عمومی و اجتماعی حاجت کا ہے' یعنی جب عمومی و اجتماعی قسم کی حاجت ہو تو اس صورت میں حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو کر مبیح محرمات ہوتی ہے' چنانچہ الاشباہ والنظائر للسیوطی میں ہے کہ:

الحاجۃ اذا عمت کانت کالضرورۃ (کتاب مذکورہ صفحہ ۱۷۹) یعنی جب حاجت عام ہو جائے تو وہ ضرورت کے مانند ہو جاتی ہے' لیکن علامہ ابن نجیم مصری کی تصریحات اور قواعد الفقہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت خواہ اجتماعی قسم کی ہو یا انفرادی قسم کی بہر صورت کبھی کبھی وہ ضرورت کے مانند ہو جاتی ہے' چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر کے قاعدہ خامسہ کے آخر میں تحریر فرمایا ہے' **الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ** (الاشباہ صفحہ ۳۶) حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو جاتی ہے' خواہ وہ عام ہو یا خاص ہو' بعینہ یہی عبارت قواعد الفقہ کے صفحہ ۷۵ پر قاعدہ ۱۰۸ کے تحت درج ہے۔

راقم السطور نے یہاں پر ایک بات عرض کر دینا مناسب بلکہ ضروری سمجھا ہے اور وہ یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ اگرچہ اپنی جگہ درست ہے لیکن اپنے ظاہر کے اعتبار سے علمائے ظاہر کے لئے موجب فتنہ ہے کیونکہ وہ اس قاعدہ سے جہاں چاہیں گے استدلال کرنا شروع کر دیں گے' حالانکہ یہ قاعدہ عام نہیں ہے' اس لئے اس کی مختصر توضیح ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

دراصل احکام شرعیہ دو طرح کے ہیں' ایک کو اصلی اور دوسرے کو عارضی کہنا چاہیے۔ اصلی حکم تو کسی شئی کی ذات پر نظر کر کے دیا جاتا ہے اور عارضی حکم ضرورت کے وقت دیا جاتا ہے' چنانچہ شریعت کے اندر بہت سی چیزیں ہیں جو حکم اصلی کے اعتبار سے ممنوع و ناجائز ہیں' لیکن عوارض اور ضرورت کے وقت وہی چیزیں جائز قرار دی گئی ہیں' چنانچہ اسی حقیقت کی طرف شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں ایک جگہ ارشاد فرمایا ہے اور اس کی ایک مثال تحریر فرمائی ہے کہ:

الفصد فھو جرح لا یجوز الاقدام علیہ من غیر حاجۃ و عند الحاجۃ یکون دواء (مبسوط سرخسی ۱۳، ۱۲۱)

فصد کھلوانا (آپریشن) اصلاً تو زخم لگانا ہے اس لئے بغیر حاجت کے اس پر پیش قدمی کرنا جائز نہیں ہے' ہاں حاجت کے وقت وہ دواء ہے' (لہذا جائز ہے)

اسی طرح جھوٹ بولنا' رشوت دینا وغیرہ شریعت میں سخت ناجائز و حرام ہے' لیکن عارضی طور پر دفع مضرت کی خاطر یا اپنا حق حاصل کرنے کے لئے بعض موقع پر خود شریعت نے جھوٹ بولنے اور رشوت دینے کی اجازت دی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب اسلام ایک آسان مذہب ہے' خالق کائنات نے اس میں فطرت انسانی کے مطابق لچک رکھی ہے اور بندوں سے حرج و تنگی کو اٹھایا ہے'

یہی وجہ ہے کہ جب انسان تنگی میں پڑتا ہے اور کوئی ضرر اس کو لاحق ہوتا ہے تو شریعت نے اس سے تنگی کو اٹھاتے ہوئے دفع ضرر کے لئے بعض ممنوع چیزوں کی اجازت دی ہے' البتہ دفع ضرر کے علاوہ محض حصول نفع کی خاطر محظورات کے ارتکاب کی شریعت نے ہرگز اجازت نہیں دی ہے' چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مسئلہ کی توضیح کرتے ہوئے "بوادر النوادر" میں رقم فرمایا ہے کہ:

"بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں' لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اس کی اجازت دیدی جاتی ہے خواہ نصاً' خواہ اجتہاداً' جیسے اکل میتہ' تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغۃ لقمہ غاصہ میں... البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے' سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں' ایک تحصیل منفعت کے لئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں' مثلاً محض تحصیل قوت ولذت کے لئے حرام دوائی کا استعمال و مثل ذلک' اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے' جبکہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے' مثلاً دفع مرض کے لئے دوائے حرام کا استعمال جبکہ دوسری دواء کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو' کیونکہ بدون اس کے ضرورت ہی کا تحقق نہیں ہوتا۔" (بوادر النوادر ۲/۷۹۸ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی ۴/۷۶۲)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ کے مذکورہ بالا ارشاد اور اوپر کی تفصیلات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ حاجت خواہ اجتماعی ہو یا انفرادی وہ ضرورت کا درجہ اختیار کرکے مبیح محرمات اس وقت ہوتی ہے جبکہ اس سے مقصود دفع مضرت ہو اور اگر دفع مضرت کے بجائے تحصیل منفعت مقصود ہو تو پھر اس وقت حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو کر مبیح محظورات نہیں ہو سکتی' دور حاضر میں اس کی واضح نظیر بیمہ ہے کہ بعض علماء نے دفع مضرت ہی کی بنا پر اس کے جواز کا قول کیا (اگرچہ احقر کو اس میں کلام ہے) لیکن بہت سے لوگوں نے اس جواز پر عمل تحصیل منفعت کی نیت سے شروع کر دیا ہے' جس کا نتیجہ یہ سامنے آیا اور آرہا ہے کہ وہ لوگ اپنی نادانی کی وجہ سے اپنی اصل رقم سے بھی محروم ہو گئے کیونکہ بیمہ کمپنی کی شرائط کے مطابق وہ لوگ روپیہ صحیح طریقے سے قسط وار جمع نہیں کر سکے' بعض قسطیں جمع کیں اور بعض قسطیں مدت مقررہ میں جمع نہ کر سکے' جس کے سبب اپنی اصل رقم سے بھی انہیں ہاتھ دھونا پڑا اور اس طرح خسر الدنیا والآخرۃ کے مصداق ٹھہرے' **اللھم احفظنا منہ**' اسی لئے فقہاء کرام نے بہت درست فرمایا ہے کہ **درء المفاسد اولی من جلب المنافع (الاشباہ والنظائر صفحہ ۳۵)** یعنی نفع حاصل کرنے کے مقابلہ میں مفاسد کو دور کرنا زیادہ بہتر ہے۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حاجت خواہ اجتماعی ہو یا انفرادی ضرورت کے درجہ میں ہو کر دفع مضرت کے لئے مبیح محرمات ہو سکتی ہے' جلب منفعت کے لئے نہیں' واللہ تعالیٰ اعلم۔

۱۵- بوقت حاجت محرمات سے علاج:

اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق دفع مضرت کے لئے شریعت نے حاجت کو بھی ضرورت کا قائم مقام قرار دیا ہے' لہٰذا دفع مرض کے لئے حرام دوا کا استعمال جبکہ دوسری حلال دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو جائز ہے'

كما صرح العلامة الحصكفي في الدر المختار قبيل فصل ۸/ ' اختلف في التداوي بالمحرم و ظاهر المذهب المنع كما في رضاع البحر لكن نقل المصنف ثمة و هنا عن الحاوي و قيل يرخص اذا علم فيه الشفاء و لم يعلم دواء آخر كما رخص الخمر للعطشان و عليه الفتوى - قال في ردالمحتار لان الحرمة ساقطة عند الاستشفاء كحل الخمر و الميتة للعطشان و الجائع من البحر افاد سيدي عبدالغني انه لايظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة - قلت الاختلاف محمول على المظنون و الا فجوازه باليقين اتفاق كما صرح به في المصفى و ما قال في الدر المختار في التداوي بالمحرم ظاهر المذهب المنع فهو محمول على المظنون' و الفتوى على خلافه و نقل الحموي ان لحم الخنزير لا يجوز التداوي به و ان تعين (هذا كله ملخوذ من رد المحتار قبيل فصل البئر ۱/ ۱۵۴) والله اعلم۔

۱۱۔ ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط کی تحقیق و تحدید:

گزشتہ صفحات میں عرض کیا جاچکا ہے کہ ضرورت و حاجت سے متعلق مسائل و ضوابط قرآن و سنت ہی کی تصریحات سے ماخوذ ہیں لیکن یاد رہے کہ ضرورت و حاجت سے متعلق جو قواعد و ضوابط مشہور ہیں وہ عام نہیں ہیں بلکہ فقہاء کرام نے ان کی تحقیق و تحدید فرمائی ہے' چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں جہاں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ "**الضرورات تبیح المحظورات**" اور پھر اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں' وہیں آگے چل کر اس قاعدہ کی یہ تحدید فرمائی ہے کہ "**ماابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا**" یعنی جو چیز ضرورۃً مباح قرار دی گئی ہو تو اس کی اباحت بقدر ضرورت ہی ہوگی اور پھر اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں کہ حالت اضطرار میں اکل میتہ کی اجازت جان بچانے کے لئے صرف اس مقدار میں دی گئی ہے کہ جس سے جان بچ جائے' اس سے زائد جائز نہیں' اسی طرح جھوٹی قسم کھانے کی جو بعض خاص موقع پر اجازت دی گئی ہے' اگر تعریض سے کام چل جائے تو صراحۃً جھوٹی قسم کھانی جائز نہ ہوگی' اسی طرح ڈاکٹر علاج کے لئے مریض کی شرمگاہ کو صرف اس مقدار میں دیکھ سکتا ہے جتنے کو دیکھ کر وہ علاج کردے اور اس سے زائد کو دیکھنا جائز نہ ہوگا بلکہ بوقت علاج ضروری ہوگا کہ موضع علاج کے علاوہ شرمگاہ کے دیگر حصہ کو کپڑا وغیرہ سے چھپادے۔

اسی طرح جو چیز ضرورت کی وجہ سے مباح قرار دی جاتی ہے جب ضرورت پوری ہوجائے تو پھر اس کی اباحت ختم ہوجائے گی اور اس کی سابق حرمت لوٹ آئے گی' چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری علیہ الرحمۃ نے اس بات کو اپنے الفاظ میں اسے یوں ذکر کیا ہے' **ماجاز بعذر بطل بزوالہ**(الاشباہ صفحہ ۴۳) جو چیز عذر کی وجہ سے جائز ہو جب عذر زائل ہوجائے وہ چیز باطل ہوجائے گی' مثلاً کوئی شخص مریض ہے' اس کو مرض کی وجہ سے وضو کے بجائے تیمم کی اجازت دی گئی لیکن جب اس کا مرض زائل ہوگیا یعنی وہ ٹھیک ہوگیا تو اب اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا' بلکہ اس پر ضروری ہوگا کہ وضو کرے'---اسی طرح ضرر کو ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص کو اپنی جان بچانے کے لئے مردار کھانے کی اجازت دی گئی تو اس شخص کے لئے اس حالت میں اپنی جان بچانے کے لئے مردار کھانا یقیناً جائز ہے' لیکن یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرا مجبور شخص ہو اسی درجہ کا ہے اگر اس نے اپنی جان بچانے کے لئے کچھ مردار وغیرہ کھانے

کی چیز رکھ رکھا ہے تو اس کو اس سے لے کر کھالے' **لا یاکل المضطر طعام مضطر آخر** (**الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۳**) ایک طرح ایک شخص مکرہ ہے' اس کو مجبور کیا گیا کہ تم دوسرے کو قتل کردو ورنہ تم کو قتل کردیا جائے گا تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی جان بچانے کی خاطر دوسرے کو قتل کردے اور اس کو ہلاک کردے' **قالوا لو اکرہ علی قتل غیرہ بقتل لا یرخص لہ فان قتلہ اثم لان مفسدۃ قتل نفسہ اخف من مفسدۃ قتل غیرہ** - (**الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۳**)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضرر کو دور تو کیا جائے گا لیکن دوسرے کو ضرر پہونچا کر نہیں۔ اسی لئے علامہ ابن نجیم مصری رحمتہ اللہ علیہ نے جہاں یہ قاعدہ ذکر کیا کہ **الضرر یزال** وہیں اس کی تحدید کی **الضرر لا یزال بالضرر** (کتاب مذکور صفحہ ۴۳) ہاں ایک ضرر عام ہے اور دوسرا ضرر خاص ہے تو اس صورت میں ضرر عام کو دفع کرنے کی خاطر ضرر خاص کو گوارا کیا جاسکتا ہے اور ضرر خاص کے ذریعے ضرر عام کو دور کیا جاسکتا ہے' اسی لئے فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ **یتحمل الضرر الخاص لاجل الضرر العام** (**الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۳**) - ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ اسی قاعدہ کے پیش نظر اگر کسی جگہ کافروں سے لڑائی ہو رہی تھی' اسی دوران کافروں نے کچھ مسلمانوں کو یا ان کے بچوں کو آگے کرکے آڑ بنالیا' تاکہ اگر مسلمانوں کی گولی لگے تو مسلمانوں ہی کو لگے کسی کافر کو نہ لگے' تو ایسی صورت میں فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمان گولی چلانے سے نہ رکیں بلکہ گولی چلاتے ہی رہیں' لیکن گولی چلانے کا مقصد کافروں کو مارنا ہو' مسلمانوں کو مارنے کی نیت سے نہیں۔ اب اگر اس گولی سے مسلمان ہی کیوں نہ مرجائیں لیکن گولی چلانے والا مسلمان گنہ گار نہ ہوگا کیونکہ یہاں دو ضرر جمع ہیں' ایک ضرر ہے چند مسلمانوں کا یا ان کے بچوں کا مرجانا جو ایک خاص قسم کا ضرر ہے' اور دوسرا ضرر یہ ہے کہ اسلامی لشکر چند مسلمانوں کا خیال کرکے گولی نہ چلائے تو اسلامی فوج کی جان ہلاک ہو اور اسلامی فوج شکست کھاجائے' ظاہر ہے کہ یہ ضرر پہلے ضرر کے مقابلہ میں عام ہے' اس لئے اس ضرر عام کو دفع کرنے کی خاطر ضرر خاص کو برداشت کیا گیا: **قال فی البحر و اما جواز رمیھم و ان تترسوا ببعضنا فلان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضۃ الاسلام** - (**البحر الرائق ۵ , ۷٦**)

اسی طرح اگر کوئی تاجر گراں فروشی کرتا ہے' تو حاکم ضرر عام کو دفع کرنے کی خاطر اس تاجر کو گراں فروشی سے روک سکتا ہے اور سامان کی قیمت مقرر کرسکتا ہے' اسی طرح ایک شخص کے گھر کی دیوار شارع عام (عام سڑک) کی طرف مائل ہوگئی ہے تو ضرر عام کو دفع کرنے کی خاطر اس دیوار کو اس کے گرنے سے پہلے توڑ دینا ضروری ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع کرنا اگر دونوں برابر درجہ کا ہو درست نہیں ہے' ہاں اگر ایک ضرر خاص قسم کا ہے اور دوسرا ضرر عام ہے تو ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جاسکتا ہے' اسی لئے فقہاء نے "**الضرر لا یزال بمثلہ**" والے قاعدہ کو مذکورہ قاعدہ کے ساتھ مقید کیا اور اسی مذکورہ قاعدہ کے ہم معنی یہ قاعدہ بھی ہے جو علامہ ابن نجیم مصری علیہ الرحمہ نے الاشباہ و النظائر میں ذکر کیا ہے کہ:

ان الاشد یزال بالاخف- (کتاب مذکور صفحہ ۴۴) ضرر اشد کو ضرر اخف کے ذریعہ دور کیا جائے گا۔

مثلاً کسی شخص نے کوئی زمین غصب کرکے اس پر مکان بنالیا یا اس میں پودا لگالیا اب اگر زمین کی قیمت زیادہ ہے تو مکان کو توڑا ئے گا اور پودے کو اکھیڑ دیا جائے گا اور زمین مالک کے حوالہ کردی جائے گی اور اگر مکان یا پودے کی قیمت زیادہ ہوگی تو ایسی صورت ں مکان بنانے والا اور پودا لگانے والا زمین کی قیمت کا ضامن ہوگا اور وہ قیمت مالک زمین کے حوالہ کرے گا' مطلب یہ ہے کہ دو ررروں میں جو ضرر ہلکا ہو اس کے ذریعے بھاری ضرر کو دور کیا جائے گا۔ اسلامی حدود و قصاص میں چور کا ہاتھ کاٹنا' زانی محصن کو سنگسار رنا' شرابی اور زانی غیر محصن کو کوڑے لگانا' قاتل کو اس کے جرم میں قتل کرنا بھی اسی قبیل سے ہے' کیونکہ جن جرائم کی بنیاد پر یہ زائیں جاری کی جاتی ہیں ان جرائم کا ضرر ان کی سزاؤں کے بالمقابل زیادہ ہے اور اشد ہے' اسی طرح جہاد میں قتل و قتال کا جواز بھی رر اشد ہی کو دفع کرنے کی خاطر ہے کیونکہ **ضرو الکفر اعظم من ضرر قتل النفس' (فتاوی ابن تیمیہ ۲ / ۵۲)**

مذکورہ قاعدہ ہی سے نکلا ہوا اور اسی سے مشابہ قاعدہ یہ بھی ہے:

اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما (الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۴)

جب دو مفسدوں یعنی فساد کی دو بنیادوں میں تعارض ہو تو اخف کا ارتکاب کرکے بڑے ضرر کا لحاظ کیا جائے گا۔

سی قاعدے سے ملتا جلتا یہ قاعدہ ہے:

من ابتلی ببلیتین و ھما متساویتان یاخذ بایتھما شاء و ان اختلفا یختار اھونھما (الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۴)

جو شخص دو تکلیفوں کے ذریعہ آزمایا جائے اور وہ دونوں برابر درجہ کی ہوں تو ان میں جن کو چاہے اختیار کرے اور اگر مختلف رجہ کی ہوں تو اہون (زیادہ آسان) کو اختیار کرے' مثلاً ایک شخص مضطر ہے اور اس کے پاس مردار اور مال غیر دونوں ہے لیکن مال غیر کا تاوان دینے کی اس کو صلاحیت نہیں تو مردار کھاکر جان بچائے۔

ہذکورہ قاعدہ ہی کی نظیر یہ قاعدہ بھی ہے:

دوء المفسد اولی من جلب المنافع- (الاشباہ صفحہ ۴۵)

منافع حاصل کرنے سے بڑھ کر مفاسد کو دور کرنا ہے۔

مثلاً ایک عورت پر غسل واجب ہے لیکن پردہ کی کوئی جگہ نہیں ہے تو اسے چاہیے کہ غسل کرنے کو موخر کرے' کیونکہ غسل کرنا جلب منفعت ہے لیکن بے پردہ ہونا مضرت ہے اور ایک بڑا مفسدہ ہے اور مضرت کو دفع کرنا جلب منفعت کے مقابلہ میں زیادہ بہتر ہے' اس لئے غسل کرنے کو موخر کرے' لیکن اس کے لئے بے پردہ نہ ہو' ہاں (اگر کوئی کام ایسا ہو کہ اس کا نفع اس کے نقصان سے زیادہ ہو تو وہاں نفع والے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے ضروری ہے کہ اس نفع والے پہلو کو اختیار کرے' مثلاً نماز ہے کہ اس کا نفع زیادہ ہے لیکن اس کی کوئی شرط فوت ہورہی ہے' مثلاً ستر عورت یا استقبال قبلہ' بحالت اکراہ تو یہ جائز نہیں ہے کہ نماز ہی کو چھوڑ دے بلکہ اس وقت بھی ضروری ہے کہ ستر عورت کے فوت ہونے کے باوجود نماز کو ادا کرے نہ یہ کہ ستر عورت یا کسی اور شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے نماز ہی کو چھوڑ دے۔

مذکورہ بالا قواعد کے ذیل میں علامہ ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ حاجت ضرورت کے درجہ میں ہوجاتی ہے' خواہ وہ عام ہو یا خاص ہو' مذکورہ سیاق سے معلوم ہوتا ہے دفع مضرت ہی کی بنیاد پر حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے' جلب منفعت کے لئے نہیں' لہذا حصول نفع و زیادتی طاقت کے لئے حرام چیزوں اور دواؤں کا استعمال جائز نہیں' ہاں دفع مضرت کے لئے یا دفع مرض کے لئے حرام و ممنوع دواؤں کا استعمال جائز ہے' جن فقہاء نے بیع الوفاء کو جائز قرار دیا انہوں نے دفع مضرت ہی کے پیش نظر جائز کہا' اسی طرح جن حضرات فقہاء نے محتاج کے لئے سودی قرض لینے کو جائز قرار دیا ہے' وہ دفع مضرت ہی کے لئے' ورنہ بہت سے مالدار قسم کے لوگ جو اپنے کو محتاج ظاہر کرکے جلب منفعت کے لئے سودی قرض لیتے ہیں تو یہ ان کے لئے ہرگز جائز نہیں ہے۔ ھذا من عندی واللہ اعلم۔

۱۷۔ ضرورت کی پانچ صورتیں اور ان کے احکام:

عام انسان اپنے جن پیش آمدہ مسائل و معاملات اور حالات کو اپنی ضرورتوں میں شمار کرتا ہے' اس کے اعتبار سے فقہاء کرام نے ضرورت کی پانچ صورتیں لکھی ہیں (۱) ضرورت بمعنی اضطرار (۲) ضرورت بمعنی حاجت (۳) ضرورت بمعنی منفعت (۴) ضرورت بمعنی زینت (۵) ضرورت بمعنی فضول (مجلہ فقہ اسلامی ۴ر ۳۶۴)

ضرورت کی مذکورہ پانچوں صورتوں کی مختصر تعریف و توضیح ذیل میں درج کی جاتی ہے:

(۱) ضرورت بمعنی اضطرار کا مطلب یہ ہے کہ ایسی حالت ہوجائے کہ جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو تو ایسی پریشانی میں بقدر ضرورت محرمات کا ارتکاب کرکے جان بچانے کی اجازت ہے۔

(۲) ضرورت بمعنی حاجت کا مطلب یہ ہے کہ ایسی حالت ہو کہ جس میں جان کی ہلاکت کا خطرہ تو نہ ہو' لیکن آدمی بیماری یا سخت تکلیف میں مبتلا ہو' تو ایسی صورت میں حرام چیزوں کے ارتکاب کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے' لیکن احقر کے نزدیک مفتی بہ قول کے مطابق حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں دفع مضرت اور رفع مرض کی خاطر حرام چیزوں کا استعمال بقدر حاجت جائز ہے' ہاں جلب منفعت کے لئے محرمات کا ارتکاب جائز نہیں' نیز قرآن و حدیث کی تصریحات کی روشنی میں شریعت نے نماز و روزہ اور طہارت وغیرہ کے بہت سے مسائل و معاملات میں حاجت کی وجہ سے سہولتیں دی ہیں۔

(۳) منفعت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی بالکل ٹھیک ہو' نہ اس کی جان کو ہلاکت کا کوئی خطرہ ہو اور نہ ہی وہ کسی پریشانی میں مبتلا ہو بلکہ اس کی حالت بالکل درست ہو' البتہ وہ بدن کی تقویت کے لئے عمدہ قسم کی غذائیں کھائے یا مقوی دوائیں پئے تو ایسی حالت میں نہ کوئی حرام حلال ہوتا ہے اور نہ ہی روزہ افطار کرنا جائز ہے' بلکہ مباح و جائز طریقے سے انسان اگر اپنے مقصد میں کامیاب ہوجائے تو بہتر ہے ورنہ صبر کرے۔

(۴) زینت کا مطلب یہ ہے کہ جس سے بدن کو تقویت پہونچانا مقصود نہ ہو' بلکہ محض نفس کو خوش کرنا مقصود ہو' ظاہر ہے کہ اس

صورت میں کوئی ناجائز چیز جائز نہیں ہو سکتی' ہاں مباح طریقے سے بشرط وسعت انسان اپنی اس خواہش کی تکمیل کر سکتا ہے۔

(۵) فضول کا مطلب یہ ہے کہ جو زینت کے دائرہ سے گزر کر اس درجہ کو پہونچ جائے کہ نہ اس میں دین کا کوئی فائدہ ہو اور نہ ہی دنیا کا' بلکہ دوسروں کو دکھانے اور ان کی نظر میں بڑا بننے کے لئے اپنی ہوس کی تکمیل کی جائے' تو ایسی حالت میں نہ محرمات ہی کی اباحت ہوتی ہے اور نہ ہی حلال مال خرچ کرنے کی شریعت میں اجازت ہوتی ہے' بلکہ ایسی حالت میں مال خرچ کرنے کو شریعت نے اسراف سے تعبیر کیا ہے اور اس میں مشغول ہونے والے کو شیطان کا بھائی قرار دیا ہے' اور خود خالق کائنات نے ایسے لوگوں سے اپنی ناراضگی کا اظہار فرمایا ہے' نیز بہت سی احادیث میں اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے' اس لئے ایسی صورت میں احکام میں کوئی رعایت ہونے کے بجائے شریعت نے مال خرچ کرنے کو حرام قرار دیا ہے' (مستفاد از جواہر الفقہ ۲/۲۸-۲۹ و مجلہ فقہ اسلامی ۳/۳۵۵-۳۵۶)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ضرورت کے چار درجات کا ذکر فرمایا ہے (۱) ضرورت (۲) آسائش (۳) آرائش (۴) نمائش' پہلے کے تین درجے تو مباح ہیں بلکہ پہلا درجہ واجب ہے اور چوتھا درجہ حرمت کا ہے' (فقہ حنفی کے اصول و ضوابط ملخصا صفحہ ۱۹۶) واللہ اعلم۔

۱۸۔ کیا انفرادی و اجتماعی ہر حال میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے:

فقہاء کرام نے دفع مضرت کی خاطر حاجت شدیدہ کو جو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا ہے' اس میں بظاہر تعمیم ہے' یعنی خواہ وہ حاجت افراد و اشخاص کی شخصی حاجتوں تک محدود ہو' یا امت کی اجتماعی حاجت سے اس کا تعلق ہو بہر دو صورت اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے' چنانچہ قواعد الفقہ اور الاشباہ والنظائر کی یہ عبارت اس کی واضح دلیل ہے:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة۔ (قواعد الفقہ' الاشباہ و النظائر صفحہ ۳۶)

حاجت خواہ عام ہو یا خاص ہو وہ ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے۔

لیکن یاد رہے کہ حاجت کو خواہ شخصی حا... ...خواہ اجتماعی حاجت میں ضرورت کا درجہ دیا جائے' مگر محض دفع مضرت ہی کی خاطر ہونا چاہئے نہ کہ جلب منفعت کے لئے' ورنہ اس ہوس رانی کے دور میں اسلامی شریعت کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا اور محرمات کا استعمال عام ہو جائے گا جس کے ذمہ دار ہمارے سادہ لوح علماء ہوں گے۔

مذکورہ قاعدہ کے سلسلہ میں تفصیلی بحث ۱۴ کے تحت گزر چکی ہے۔

خلاصہ جوابات بابت ضرورت و حاجت

۱) ضرورت لغت میں ایسی دشواری کو کہتے ہیں جسے دور نہ کیا جا سکے' اور اصطلاح شرع میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر دینی و دنیاوی

مصالح کا قیام محال ہو یا ایسے حادثہ کو کہا جاتا ہے جس کو دور نہ کیا جا سکے' فقہاء کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال پانچ ہیں' لیکن ضرورت بمعنی اضطرار ضرورت کا حقیقی معنی ہے۔

(۲) حاجت لغت میں ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کے لئے انسان پریشان ہو' اور فقہ میں حاجت کا استعمال مشقت شدیدہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

(۳) ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے' یا اس کے فقدان سے دینی و دنیاوی مصالح کا قیام محال ہو جاتا ہے' لیکن حاجت میں نہ جان کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے نہ اس کے فقدان سے دینی و دنیاوی مصالح کا فقدان محال ہوتا ہے' ہاں اس میں سخت پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے' دوسرے لفظوں میں ضرورت ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کا انسان اپنی بقا کے لئے محتاج ہو اور حاجت ایسی چیز کو کہا جاتا ہے کہ جس کے بغیر بھی آدمی زندہ رہ سکے۔

(۴) شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے' جیسی ضرورت ہو اسی کے مطابق دستور سازی کی گئی ہے۔

(۵) محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر ہوتا ہے' البتہ اس اثر کی نوعیت مختلف احکام میں مختلف ہوتی ہے'

(٦) ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت کبھی نفی گناہ تک ہوتی ہے' کبھی رفع حرمت تک' اور کبھی صرف اباحت ہوتی ہے اور کبھی محرمات کے استعمال کا وجوب ہو جاتا ہے' اور کبھی اباحت بھی نہیں ہوتی بلکہ حرمت باقی رہتی ہے البتہ حکم میں کچھ تخفیف ہو جاتی ہے۔

(۷) جس ضرورت کو شریعت نے مبیح محرمات کے لئے معتبر مانا ہے' اس کی چھ شرطیں ہیں (۱) جان جانے کا خطرہ ہو' (۲) دوسری حلال چیز موجود نہ ہو یا مفید نہ ہو' (۳) اس حرام چیز سے ضرورت کا پورا ہو جانا یقینی یا کم از کم ظن غالب ہو' (۴) لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو (۵) قدر ضرورت سے زیادہ استعمال نہ کیا جائے' (٦) کسی نیک و صالح اور جانکار و ماہر شخص نے اس ضرورت کو تسلیم کر کے محرمات کے استعمال کی اجازت دی ہو۔

(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت عارضی یا استثنائی حکم کی ہوتی ہے' ہاں اگر ضرورت دائمی ہو تو اس پر مبنی حکم کی حیثیت بھی دائمی ہوگی۔

(۹) ضرورت کے اعتبار کے اسباب و دواعی پانچ ہیں جن کا حاصل مصالح دین و دنیا کی حفاظت ہے۔

(۱۰) عرف اور عموم بلوی کی ایک مستقل حیثیت ہے اور کبھی ضرورت کے ساتھ ان دونوں کا اجتماع بھی ہو جاتا ہے' اس طرح ضرورت اور عرف و عموم بلوی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کا تعلق ہے۔

(۱۱) ضرورت کی بناء پر محرمات کی اباحت تمام محرمات کے حق میں نہیں ہوتی بلکہ حق اللہ میں یا ایسے حق العبد میں جس کا تعلق مال سے ہو' ضمان کی شرط کے ساتھ' اور جس حق العبد کا تعلق جان سے ہو اس میں اباحت نہیں ہوتی۔

(۱۲) حقوق العباد کے مالی معاملات میں ضرورت کی بنا پر محرمات کے استعمال کی اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے۔

(۱۳) ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت میں اتفاق ہے' اور حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت میں اختلاف ہے' لیکن مفتی بہ

قول کے مطابق دفع مضرت کے لئے بقدر ضرورت محرمات کے استعمال کی اباحت ہو جاتی ہے' اگرچہ یقین کے بجائے ظن غالب ہی کیوں نہ ہو۔

(۱۴) حاجت دفع مضرت کے لئے ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' جیسے ازالہ مرض کے لئے حرام دواؤں کا استعمال جبکہ حلال دوائیں تجربہ کی روشنی میں مفید نہ ہوں' اور حرام دواؤں سے ازالہ مرض کا کم از کم ظن غالب ہو۔

(۱۵) محرمات کی اباحت صرف ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ احادیث نبویہ کی رو سے حاجت کو بھی شامل ہے جبکہ دفع ضرر مقصود ہو' ہاں قرآن پاک سے صرف بوقت ضرورت محرمات کی اباحت مفہوم ہوتی ہے لیکن دفع ضرر کے لئے بوقت حاجت محرمات کی اباحت اس پر محمول و مقیس بہ ہو سکتی ہے۔

(۱۶) ضرورت و حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت قرآن و سنت کی تصریحات سے ماخوذ ہے لیکن یاد رہے کہ محرمات کی اباحت مطلقاً نہیں ہوتی بلکہ اس میں کچھ تحدید ہے' مثلاً یہ کہ محرمات کی اباحت بقدر ضرورت ہی ہوگی نیز مضطر کے لئے جو مال غیر کی اباحت ہوتی ہے اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ غیر مضطر نہ ہو' نیز حالت اضطرار میں جو اباحت ہوتی ہے وہ عارضی ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی ضرر کو اس کے مثل ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا' ہاں ضرر اخف کے ذریعہ ضرر اشد کو دور کیا جا سکتا ہے' اور حاجت کی وجہ سے محرمات کی جو اباحت ہوتی ہے وہ دفع مضرت کی خاطر ہوتی ہے' نہ کہ جلب منفعت کے لئے۔

(۱۷) فقہاء نے ضرورت کی پانچ صورتیں جو لکھی ہیں اس میں ضرورت مبیح محظورات ہے' حاجت موجب تخفیفات ہے اور کبھی مبیح محظورات بھی' منفعت و زینت کی تکمیل جائز چیزوں کے ذریعہ مباح ہے' اور فضول اسراف میں داخل ہو کر ناجائز ہے۔

(۱۸) حاجت شدیدہ کو دفع ضرر کے لئے جو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے اس میں تعمیم ہے' یعنی انفرادی و اجتماعی دونوں صورتوں میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت و حاجت

از ۔۔ نعیم اختر قاسمی ندوی، تخصص فی الفقہ
دارالعلوم سبیل السلام، حیدر آباد

ضرورت:

لغتہ: ضرورت ضرر سے ماخوذ ہے جو نفع کی ضد ہے، ازہری فرماتے ہیں کہ اگر اس کا تعلق انسانی بدن سے ہو تو بضمہ اشاد ہے اور اگر نفع کی ضد ہو تو بفتحہ اشاد۔

الضرورة في اللغة: من الضر خلاف النفع، قال الازهري: كل ما كان سوء حال و فقر و شدة في بدن فهو ضر بالضم و ما كان ضد النفع فهو بفتحها۔ (۱)

ضرورت لغت میں ضرر سے ماخوذ ہے جو نفع کی ضد ہے۔ ازہری کے بقول ہر قسم کی بدحالی، فقر اور تکلیف جس کا تعلق بدن سے ہو تو وہ ضر بضمہ اشاد ہے اور اگر نفع کی ضد ہو تو بفتحہ اشاد۔

اصطلاحاً: وہ امور جن کی حیثیت یہ ہو کہ اگر وہ فوت ہو جائیں تو اس سے مصالح خمسہ یعنی دین، عقل، نفس، مال اور نسل کا فقدان بھی لازم آئے۔

فاما الضرورية فمعناها انها لابد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الآخرة فوت النجاة و النعيم و الرجوع بالخسران المبين (۲)

ضرورت کی حقیقت یہ ہے کہ مصالح دین و دنیا کا قیام اس کے بغیر ممکن نہ ہو یعنی اس کے مفقود ہونے کی صورت میں دنیاوی مصلحتیں راہ استقامت پر نہ ہوں بلکہ اس کی جگہ خلل و فساد اور بدامنی لے لے اور آخرت میں نجات اور انعام باری سے محرومی اور خسارہ کے ساتھ لوٹنے کا باعث ہو۔

چنانچہ گمراہ کرنے والے کافر کے قتل کی ضرورت حفاظت دین کے لئے، وجوب قصاص کا حکم تحفظ نفس کے لئے، حد شرب کی ضرورت تحفظ عقل کے لئے، حد زنا کی ضرورت تحفظ نسل کے لئے، اور قطع ید کی ضرورت تحفظ مال کے لئے ہے۔

هذه المصالح الخمس حفظها واقع في رتبة الضروريات فهي اقوى المراتب في المصالح و مثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل و عقوبة المبتدع الداعي الى بدعته، لان هذا يفوت على الخلق دينهم و قضاءه بايجاب القصاص اذ به حفظ النفوس و ايجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف و ايجاب حد الزاني اذ به حفظ النسب و ايجاب زجر الغصاب و السراق اذ به يحصل حفظ الاموال التي هي معاش الناس و هم مضطرون اليها (۳)

ان مصالح خمسہ کی حفاظت ضرورت کے درجہ میں داخل ہے' لہٰذا مصالح کے اندر یہ سب سے قوی درجہ ہے۔ اسکی مثال جیسے گمراہ کن کافر کے قتل کا فیصلہ کرنا اور اس بدعتی کو سزا دینے کا فیصلہ کرنا جو اپنی بدعت کی طرف لوگوں کو مائل کرتا ہو' کیونکہ یہ چیز مخلوق کے دین میں بگاڑ پیدا کرنے والی ہے۔ اسی طرح وجوب قصاص کا حکم کہ اس کی وجہ سے لوگوں کی جانیں محفوظ ہوتی ہیں' اور شراب پینے پر حد کا واجب ہونا کیونکہ اس سے عقل انسانی کی حفاظت مقصود ہے جو مدار تکلیف ہے' اسی طرح زانی پر حد کا وجوب کہ اس سے نسب محفوظ رہتا ہے' اور غاصب اور چور کو سزا دینے کا وجوب کہ یہ ان اموال کی حفاظت کا ضامن ہے' جو زندگی کا سفینہ چلانے کا ذریعہ اور مخلوق کی ضروریات زندگی سے متعلق ہیں۔

حاجت:

لغتہ: حاجت کا اطلاق محتاجی پر ہوتا ہے اور اس چیز پر بھی جس کا انسان محتاج ہوتا ہے۔ چنانچہ لسان العرب' تاج العروس وغیرہ میں ہے: **الحاجۃ تطلق علی الافتقار و علی ما یفتقر الیہ(۴)**

اصطلاحاً: وہ امور جن کی انسان کو حاجت ہو بایں طور کہ اگر اس سے صرف نظر کی جائے تو انسان کو حرج و مشقت کا سامنا کرنا پڑے لیکن ضرورت کی طرح کسی مصلحت کے بالکلیہ فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ چنانچہ علامہ شاطبی رقمطراز ہیں:

و اما الحاجیات فمعناھا انھا مفتقر الیھا من حیث التوسعۃ و رفع الضیق المودی فی الغالب الی الحرج و المشقۃ اللاحقۃ بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل علی المکلفین علی الجملۃ الحرج و المشقۃ و لکنہ لا یبلغ مبلغ الفساد العادی المتوقع فی المصالح العامۃ(۵)

حاجت کا معنی یہ ہے کہ اس کی ضرورت بایں معنی ہو کہ تھوڑی وسعت پیدا کرکے اس تنگی کو دور کیا جائے' جس سے اکثر حرج و مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو مطلوب کے فوت ہونے سے لاحق ہوتی ہے' لہٰذا اگر اس سے چشم پوشی کی جائے تو لوگوں پر فی الجملہ حرج و تنگی لاحق ہو لیکن (اس کی رعایت نہ کرنے میں) پیدا ہونے والی خرابی اس درجہ کی نہ ہو جو عام مصالح کی رعایت نہ کرنے کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔

یہی تعریف امام ابو زہرہ نے بھی کی ہے' فرماتے ہیں:

مرتبۃ الحاجی و ھو الذی لایکون الحکم الشرعی فیہ لحمایۃ اصل من الاصول الخمسۃ بل یقصد رفع المشقۃ او الحرج او الاحتیاط لھذہ الامور الخمسۃ(۶)

حاجت کا درجہ یہ ہے کہ اس سے متعلق حکم شرعی مصالح خمسہ میں سے کسی مصلحت کی حفاظت کے لئے نہ ہو بلکہ اس کا مقصد یہ ہو کہ مصالح خمسہ کو جس حرج و مشقت کا سامنا ہو اسے دور کردیا جائے۔

موسوعہ فقہ عمر بن الخطاب میں اس کی تعریف یوں ہے:

الحاجة ما يفتقر اليه الانسان مع انه يبقى بدونها (۷)

حاجت یہ ہے کہ اس کا انسان محتاج ہو البتہ اس کے بغیر بھی باقی رہے۔

دونوں کے مابین فرق اور باہمی ربط:

دونوں کے درمیان پہلا فرق یہ ہے کہ حرام لعینہ ضرورت کی بنا پر مباح ہوتا ہے نہ کہ حاجت کی بنا پر' اور حرام لغیرہ حاجت کی بنا پر مباح ہوتا ہے نہ کہ ضرورت کی بنا پر۔ امام ابوزہرہ لکھتے ہیں:

ان المحرم لذاته لایباح الا للضرورة . . . . و اما المحرم لغیره فانه یباح للحاجة لا للضرورة (۸)

حرام لعینہ ضرورت ہی کی وجہ سے مباح ہوتا ہے اور حرام لغیرہ حاجت کی وجہ سے مباح ہوتا ہے نہ کہ ضرورت کی وجہ سے۔

دوسرا فرق جیسا کہ دونوں کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ اگر اس سے صرف نظر کرنے میں مصالح دنیوی و اخروی کا فقدان لازم آئے تو وہ ضرورت ہے' اور حاجت کے اندر ان کا فقدان تو نہیں ہوتا البتہ حرج و مشقت لاحق ہوتی ہے' تو گویا ضرورت اعلیٰ اور حاجت اس سے کمتر درجہ کی ہوتی ہے۔

والفرق بین الحاجة والضرورة ان الحاجة و ان كانت حالة جهد و مشقة فهي دون الضرورة و مرتبتها ادنى منها و لا يتاتى بفقدها الهلاك (۹)

حاجت و ضرورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حاجت میں بھی گو مشقت و تنگی ہوتا ہم ضرورت کی بہ نسبت کم ہو' اور حاجت کا درجہ ضرورت سے کمتر ہے اور حاجت کے فقدان سے اصل شئی مفقود نہیں ہوتی۔

اور جہاں تک دونوں کے مابین تعلق کی بات ہے تو جاننا چاہئے کہ حاجت تکملہ ہے ضرورت کا' اور اسی طرح تحسین تکملہ ہے حاجت کا' یعنی ضرورت دونوں (حاجت و تحسین) کی اصل ہے' لہٰذا اگر ضرورت میں خلل واقع ہوگا تو لازمی طور پر اس کا اثر حاجت و تحسین کے اندر بھی ظاہر ہوگا' لہٰذا حاجت کے اوپر مداومت ضرورت پر مداومت کا ذریعہ بنے گی۔ (۱۰)

و الحاجيات و ان كانت ادنى رتبة من الضروريات باعتبار ان الضروريات هي الاصل الا ان الحاجيات مكملة لها و المحافظة عليها وسيلة للمحافظة على الضروريات (۱۱)

حاجت کا درجہ اگرچہ اس اعتبار سے "ضرورت" سے کمتر ہے کہ ضرورت کی حیثیت اصل کی ہے تاہم حاجت ضرورت کی تکمیل کرتی ہے اور حاجت پر پابندی اور مداومت ضرورت پر مداومت کا ذریعہ ہے۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

احکام شرعیہ میں ضرورت معتبر ہے' اس کا ثبوت قرآن' حدیث' اجماع امت اور قیاس سے ہے۔

قرآن: قرآن پاک میں ارشاد ربانی ہے "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ" آیت کریمہ سے صراحۃ اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ احکام شرعیہ میں ضرورت معتبر ہے۔

حدیث: حدیث شریف میں حضور اکرمؐ کا ارشاد ہے:

ان رجلا سال النبیؐ فقال انا نکون بالارض تصیبنا المخمصۃ فمتی تحل لنا المیتۃ قال متی مالم تصطبحوا او تغتبقوا او تجتفوا لھا بقلا فشانکم (۱۲)

ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کیا کہ اگر ہم کسی سرزمین میں ہوں اور شدت کی بھوک محسوس کریں تو ہمارے لئے میتہ کب حلال ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ جب تک تمہیں صبح و شام دودھ ملے یا اس سرزمین میں گھاس موجود ہو اس وقت تک حلال نہیں اور اگر یہ بھی دستیاب نہ ہو تو اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ ضرورت معتبر ہے۔

اجماع: علمائے امت کا اس کے اعتبار پر اجماع ہے' چنانچہ آج تک کسی نے اسے غیر معتبر قرار نہیں دیا۔

قیاس: جب یہ بات مسلم ہے کہ احکام شرعیہ کے مقاصد حفظ امور خمسہ ہیں لہٰذا ان کی حفاظت بہر صورت واجب ہوگی لیکن ان کی حفاظت کی راہ میں بعض مرتبہ رکاوٹ پیدا ہو سکتی ہے لہٰذا اس رکاوٹ کو دور کر کے **اصل** مقصد کی حفاظت کی جائے گی۔

اب فقہائے کرام کے ارشادات ملاحظہ فرمائیں۔ "الفقہ الاسلامی وادلتہ" میں ہے:

الضرورۃ نظریۃ متکاملۃ تشمل جمیع احکام الشرع یترتب علیھا اباحۃ المحظور و ترک الواجب (۱۳)

ضرورت ایک کامل نظریہ ہے جو تمام احکام شرع کو محیط ہے جس کی وجہ سے کوئی ممنوع چیز مباح ہو جاتی ہے اور کوئی واجب چھوڑ دیا جاتا ہے۔

"الموسوعۃ الفقہیہ" میں ہے:

و ھی مسالۃ لا یرتاب فی ثبوتھا شرعا احد ممن ینتمی الی الاجتھاد من اھل الشرع و ان اعتبارھا مقصود للشرع و دلیل ذلک استقراء الشریعۃ و النظر فی ادلتھا الکلیۃ و الجزئیۃ و ما انطوت علیہ من ھذہ الامور العامۃ (۱۴)

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے شرعی ثبوت میں کسی شرعی مجتہد کے لئے شک کی کوئی گنجائش نہیں اور نہ اس بات میں شک ہو سکتا ہے کہ ضرورت کا معتبر ہونا شریعت کا مقصود ہے' دلیل اس کی یہ ہے کہ تمام اصول شرع کا بغور جائزہ لیا گیا اور اس کے کلی و جزئی دلائل اور جن عام مصالح پر یہ مشتمل ہیں ان کے اندر غور و خوض کیا گیا۔

محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر:

مندرجہ بالا عبارات سے یہ بات منقح ہو کر منظر عام پر آگئی کہ محرمات شرعیہ کے اندر ضرورت اثر انداز ہوتی ہے جس کی بنا پر

ایک حرام چیز مباح ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ایک فقہی قاعدہ ہے۔ "الضرورات تبیح المحظورات" اس کی بنا پر مردار، شراب، کلمہ کفر کا تلفظ باللسان وغیرہ جو حرام ہیں ضرورت کے وقت جائز ہو جاتے ہیں۔ علامہ ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰) اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "الاشباہ و النظائر" کے اندر رقمطراز ہیں:

الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ و اساغۃ اللقمۃ بالخمر و التلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ و کذا اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنہ و دفع الصائل و لو ادی الی قتلہ (۱۵)

ضرورت ممنوع شی کو مباح کر دیتی ہے، چنانچہ سخت بھوک کے وقت میتہ کا کھانا اور لقمہ پھنس جانے کی صورت میں شراب کے ذریعہ اسے اتارنا، اکراہ اور مال برباد کرنے کی دھمکی کے وقت کلمہ کفر کا زبان سے تلفظ، قرض نہ ادا کرنے والے کا مال بغیر اس کی اجازت کے لینا، حملہ آور کا دفاع کرنا اگرچہ نتیجتہً حملہ آور قتل ہو جائے یہ تمام چیزیں جائز ہیں۔

ضرورت کے اعتبار کا حکم:

اس سلسلے میں دو چیزیں ہیں، ایک ہے عزیمت اور دوسرے رخصت، اگر حالت اضطرار میں حرام شی مباح نہ ہو بلکہ صرف رفع اثم ہو تو یہ عزیمت ہے، یعنی اگر اس نے اس حرام شی سے فائدہ نہ اٹھایا اور ضرر لاحق ہوا تو عند اللہ ماجور ہوگا، جیسے حالت اکراہ میں کلمہ کفر کا تلفظ جو کہ حلال نہیں اگر اس سے اپنی زبان کو محفوظ رکھ کر جان دیدے تو ماجور ہوگا۔

اور اگر وہ شی حرام مباح ہو جاتی ہو تو یہ رخصت ہے، یعنی اس سے انتفاع ضروری ہے، اگر عدم انتفاع کی صورت میں ضرر لاحق ہوا تو گنہگار ہوگا کیونکہ یہ شی اس کے حق میں مباح ہو گئی تھی۔ اس کی مثال جیسے حالت اضطرار میں میتہ کا کھانا، لیکن واضح رہے کہ اس میں مفسرین کا اختلاف ہے کہ اس صورت میں میتہ مباح ہو جائے گا یا صرف رفع اثم ہوگا۔ قرآنی آیات میں ایسے اشارے موجود ہیں کہ دونوں ہی نقطہ نظر کے حاملین ان سے استدلال کرتے ہیں (۱۶)

صاحب ہدایہ نے اباحت کو ترجیح دی ہے جب کہ امام ابو یوسف کا قول رفع اثم کا ہے، چنانچہ ہدایہ میں تحریر فرماتے ہیں:

لان تناول ھذہ المحرمات انما یباح عند الضرورۃ کما فی حالۃ المخمصۃ لقیام المحرم فیما وراء ھا و لا یسعہ ان یصبر علی ما توعد بہ فان صبر حتی اوقعوا بہ و لم یاکل فھو اثم . . . و عن ابی یوسف انہ لا یاثم لانہ رخصۃ اذ الحرمۃ قائمۃ فکان اخذا بالعزیمۃ (۱۷)

اس لئے کہ ان حرام چیزوں کا استعمال ضرورت کے وقت مباح ہوا تھا جیسا کہ سخت بھوک لگنے کی حالت میں (میتہ کی اباحت) کیونکہ ضرورت نہ ہونے کے وقت حرمت اپنی حالت پر باقی ہے، اور مضطر کے لئے درست نہیں کہ وہ دھمکی پر صبر کرے چنانچہ اگر صبر کیا اور ہلاک کر دیا گیا تو وہ گنہگار ہوگا۔ امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وہ گنہگار نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ رخصت ہے کیونکہ حرمت باقی ہے لہٰذا اس نے عزیمت کو اختیار کیا۔

ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط:

(۱) ضرورت کا وجود فی الحال ہو نہ کہ مستقبل میں متوقع ہو' یعنی فی الحال جان و مال کی حفاظت کا ظن غالب ہو کہ اگر اس کا استعمال نہ کرے تو جان پر بن آئے یا کوئی عضو تلف ہو جائے یا مال ہلاک ہو جائے۔

(۲) اس حرام شی کے استعمال کے بغیر اور کوئی چارہ کار نہ ہو۔

(۳) ایسا عذر بھرپور پایا جائے جو حرام پر اقدام کو مباح کردے' جیسے جان یا کسی عضو کی حفاظت مقصود ہو' یا اندیشہ ہو کہ راستہ چلنے پر قادر نہ ہوگا اور قافلہ سے بچھڑ کر ہلاک ہو جائے گا۔

(۴) ضروریات دین کی خلاف ورزی لازم نہ آئے' چنانچہ زنا' قتل' کفر' غصب کسی صورت میں جائز نہ ہوں گے کیونکہ یہ بذاتہ فاسد ہیں' ہاں کلمہ کفر کا زبان سے تلفظ کرنے کی گنجائش ہے بشرطیکہ قلب مطمئن ہو۔

(۵) ضرورت سے زائد استعمال کی اجازت نہیں اس لئے کہ حرام کی اباحت ضرورت کی وجہ سے تھی' لہذا جب ضرورت پوری ہوگئی تو حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ آئے گا۔

(۶) حالت علاج میں شی حرام کا نسخہ ایسا حکیم تجویز کرے جو عادل و دیانتدار اور علم کے اندر قابل اعتبار اور حاذق ہو' اور اس کے علاوہ دوسرا علاج ممکن نہ ہو (۱۸)

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

قرآن کریم میں ضرورت کی بنا پر بعض چیزوں کا استثناء کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت شرعی قواعد سے استثناء کی ہوگی۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

" و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه' ' استثناء من التحريم' و الاستثناء من التحريم حل او اباحه كما يقرره الاصوليون(۱۹)

اللہ نے تم پر حرام کی ہوئی چیزوں کی تفصیل بیان کردی مگر جس کی طرف تم مضطر ہو جاؤ' حرمت سے استثناء ہے اور حرمت سے استثناء حلت یا اباحت ثابت کرتی ہے جیسا کہ اہل اصول کی رائے ہے۔

اسباب ضرورت:

اس میں عرف' عموم بلوی' اکراہ' عضو و جان کی ہلاکت کا خوف' نسیان' جہل وغیرہ داخل ہوں گے۔

عرف اور عموم بلویٰ:

عرف کی دو قسمیں ہیں۔ صحیح اور فاسد' عرف صحیح یہ ہے کہ وہ کسی نص قطعی کے خلاف نہ ہو' اور عرف فاسد یہ ہے کہ اس سے کسی نص قطعی کا مطلق اہمال لازم آئے۔

شریعت میں عرف صحیح ایک اصل ہے جس کی بناء پر بہت سارے مسائل میں قیاس کو ترک کرکے عرف کو پیش نظر رکھا جاتا ہے' اسی لئے عرف کی تبدیلی سے حکم کے اندر بھی اثر پڑتا ہے' اسی تغیر عرف کی بنا پر بہت سارے مسائل میں متقدین اور متاخرین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ عرف کے اصل ہونے کی دلیل حضور اکرمؐ کا ارشاد ہے: **" ما رآہ المسلمون حسنا فهو عند الله امر حسن"** اور فقہاء کا قول **"الثابت بالعرف کالثابت بالنص"** (۲۰)

عرف اور عموم بلویٰ کا اعتبار "ضرورت" ہی کے تحت ہے' یعنی یہ اصول تو ہیں مگر مستقل نہیں' چنانچہ عرف کے تغیر سے احکام بھی متغیر ہوتے ہیں' لہٰذا معلوم ہوا کہ جب اس کی ضرورت تھی تو حکم کچھ اور تھا اور جب عرف میں تبدیلی سے ضرورت مندفع ہوگئی تو حکم بھی بدل گیا۔ علامہ عبدالوہاب خلاف "علم اصول فقہ" میں لکھتے ہیں:

" والعرف عند التحقيق ليس دليلا شرعيا مستقلا و هو في الغالب من مراعاة المصلحة المرسلة و هو كما يراعى في تشريع الاحكام يراعى في تفسير النصوص فيخصص به العام و يقيد به المطلق (۲۱)

تحقیق کے بعد جو بات منظر عام پر آتی ہے وہ یہ ہے کہ عرف مستقل دلیل شرعی نہیں ہے بلکہ عام طور پر مصلحت مرسلہ ہی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے' اور یہ جس طرح تشریع احکام میں معتبر ہے اسی طرح آیات کی تفسیر میں بھی اس کا اعتبار ہے' لہٰذا اس سے عام کی تخصیص اور مطلق کی تقید کی جاسکتی ہے۔

کن ابواب میں ضرورت موثر ہوتی ہے:

ان تمام محرمات کے اندر ضرورت موثر ہوگی جن میں اساسیات دین کی مخالفت نہ لازم آئے لیکن اگر اساسیات دین کی خلاف ورزی لازم آئے جیسے قتل' زنا' غصب' کفر وغیرہ تو ان محرمات کے اندر ضرورت موثر نہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیں :

ان لا يخالف المضطر مبادي الاسلام فلا يحل الزنا والقتل والكفر والغصب باي حال لانها مفاسد في ذاتها (۲۲)

مضطر اسلام کے اصول کی خلاف ورزی نہ کرے' لہٰذا زنا' قتل' اور غصب کسی بھی صورت میں مباح نہیں کیونکہ فساد ان کی ذات میں ہے۔

حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں ضرورت کا اثر:

معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے کیونکہ جب حاجت کی بنا پر ان مسائل میں اباحت و

رخصت ثابت ہوتی ہے تو ضرورت کے اندر تو بدرجہ اولی ثابت ہوگی۔

" الحاجة تراعی فی العبادات والمعاملات و العادات والجنایات (۲۳)

حاجت عبادات' معاملات' عرف اور جنایات میں معتبر ہے۔

اور جہاں تک حقوق العباد کے مسائل کی بات ہے تو جاننا چاہئے کہ فی الجملہ حقوق العباد کے مسائل میں ضرورت موثر ہوتی ہے جب کہ اس قاعدہ کو پیش نظر رکھا جائے۔ " **لو کان احدھما اعظم ضررا من الاخر فان الاشد یزال بالاخف**'' (اگر ایک ضرر دوسرے ضرر سے بڑا ہو تو چھوٹے ضرر کو برداشت کرکے بڑے ضرر کو دور کیا جائے گا)۔ چنانچہ حالت اضطرار میں دوسرے کا قتل اور زنا جائز نہ ہوگا' اسی طرح دوسرے مضطر کا مال جبرا لینا بھی جائز نہیں کیونکہ یہاں اشد کو اس سے زیادہ اشد سے زائل کیا جارہا ہے' اسی طرح اس قاعدہ کی رعایت میں " **یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام**'' (ضرر خاص کو برداشت کرکے ضرر عام کو دور کیا جائے گا)۔

حقوق عباد میں ضرورت موثر ہوگی اس کے چند نظائر پیش خدمت ہیں:

(۱) وجوب نقض حائط مملوک مال الی طریق العامة علی مالکھا دفعا للضرر العام۔

اگر کوئی مملوکہ دیوار عام شاہراہ کی جانب جھکی ہوئی ہو تو ضرر عام کو دور کرنے کے لئے اسے توڑنا واجب ہوگا۔

(۲) جواز الحجر علی السفیہ عندھما و علیہ الفتوی۔

صاحبین کے نزدیک کم عقل پر پابندی اسی لئے جائز ہے اور یہی مفتی بہ قول ہے۔

(۳) بیع مال المدیون المحبوس عندھما لقضاء دینہ۔

گرفتار قرض دار کے مال کی بیع دین چکانے کے لئے صاحبین کے نزدیک۔

(۴) التسعیر عند تعدی ارباب الطعام فی بیعہ بغبن فاحش۔

بازار والوں کا غبن فاحش کے ساتھ غلہ بیچنے کی صورت میں غلہ کا نرخ مقرر کرنا۔

(۵) بیع طعام المحتکر جبرا علیہ عند الحاجة و امتناعہ من البیع (۲۴)

ذخیرہ اندوزی کرنے والے کے غلہ کو جبرا فروخت کرنا جب کہ اس کی ضرورت ہو اور وہ فروخت کرنے سے انکار کرے۔

والی غیر ذلک من نظائر لا تحصی ولا تعد۔

حاجت بھی کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے:

ضرورت و حاجت دونوں کے میدان عمل علیحدہ علیحدہ ہیں لیکن کبھی کبھی کسی مصلحت کی بنا پر حاجت بھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے' اس کی نظیر شریعت کا اجارہ کو جائز قرار دینا ہے' اسی طرح استصناع کا مسئلہ بھی ہے۔ علامہ شیخ عبدالوہاب مصری نے اس

قاعدہ کو مفصل بیان کیا ہے:

و مما يتفرع على هذا المبدا حكم كثير من عقود المعاملات و ضروب الشركات التي تحدث بين الناس و تقتضيها تجارتهم فانه اذا قام البرهان الصحيح و دل الاستقراء التام على ان نوعا من هذه العقود او التصرفات صار حاجة للناس بحيث ينالهم الحرج والضيق اذا حرم عليهم هذا النوع من التعامل ابيح لهم قدر ما يرفع الحرج عنه و لو كان محظورا مما فيه من الربا او شبهة بناء على ان الحاجات تبيح المحظورات و تقدر بقدرها كالضرورات(۲۵)

اس اصل پر بہت سارے احکام متفرع ہیں یعنی معاملات کا عقد اور شرکت کی مختلف انواع جو لوگوں کے درمیان رائج ہیں اور تجارت ان کی متقاضی ہے' چنانچہ جب پختہ دلیل قائم ہو جائے اور استقراء تام اس امر پر دال ہو کہ عقد و معاملہ کی یہ قسم لوگوں کے حق میں حاجت کا درجہ رکھتی ہے بایں معنی کہ اگر تعامل کی اس قسم کو ناجائز قرار دیا جائے' لوگوں کو حرج و مشقت سے دوچار ہونا پڑے تو ان کی حاجت کے بقدر اسے مباح قرار دیا جائے گا گو وہ حرام ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اس کے اندر ربا یا شبہہ ربا ہے۔

بریں بنائے ایں کہ حاجت بھی محظور و ممنوع شی کو مباح کر دیتی ہے اور حاجت ہی کے بقدر وہ مباح ہوتی ہے جس طرح ضرورت کے اندر۔

ضرورت و حاجت' قواعد کلیہ و ضوابط- تحقیق و تحدید:

ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کلیہ اور ان کی اصولی تحقیق و تحدید تو بڑا پتہ مار کام ہے پھر بھی فقہائے کرام نے حتی الامکان اس گتھی کو سلجھانے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ ذیل میں ملاحظہ فرمائیں:

ضرورت:

اس سلسلے میں ہم علامہ ابن نجیم مصری کی مایہ ناز تالیف الاشباہ والنظائر کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

(۱) الضرورات تبيح المحظورات۔

ضرورت ممنوع کو مباح کر دیتی ہے۔

(۲) ما ابيح للضرورة يقدر بقدرها۔

جو چیز بربنائے ضرورت مباح قرار دی گئی ہو وہ ضرورت ہی کے بقدر مباح ہوگی۔

(۳) الضرر لا يزال بالضرر۔

ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے زائل نہیں کیا جائے گا۔

(۴) يتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام۔

ضرر خاص کو برداشت کرلیا جائے گا جب کہ ضرر عام کا ازالہ مقصود ہو۔

(۵) درء المفاسد اولی من جلب المصالح۔

مفسدہ کو دور کرنا تحصیل مصلحت سے اولی ہے۔

(۲) الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ (۲۶)

حاجت بھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

حاجت:

اس سے متعلق "الموسوعۃ الفقہیہ" میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

شروط الحاجۃ:

(۱) ان لا یعود اعتبارھا علی الاصل بالابطال۔

یہ ہے کہ اس کا اعتبار کرنے میں اصل شرعی کا ابطال لازم نہ آئے۔

(۲) ان تکون الحاجۃ قائمۃ لا منتظرۃ ۔

حاجت فی الحال موجود ہو آئندہ اس کا اندیشہ نہ ہو۔

(۳) ان لا یکون الاخذ بمقتضی الحاجۃ مخالفا لقصد الشارع۔

مقتضائے حاجت کے اختیار کرنے میں شارع کے مقصد کی مخالفت نہ ہو۔

الحدود:

الحاجۃ تقدر بقدرھا۔

حاجت کا اعتبار بقدر حاجت ہی ہوگا۔

الحاجات غیر المحدودۃ لا ترتب فی الذمۃ۔

حاجات غیر محدودہ ذمہ میں مرتب نہ ہوں گی۔

تقدیم الحوائج بعضھا علی بعض۔

بعض حاجات کو بعض پر مقدم کرنا۔

اثرالحاجہ:

الاستثناء من القواعد الشرعیۃ۔

قواعد شرعیہ سے استثناء۔

الاخذ بالاعراف و العادات۔

عرف و عادت کا اعتبار۔

اباحۃ المحظور للحاجۃ و کذلک ما حرم سدا للذریعۃ۔

حاجت کی وجہ سے ممنوع چیز کی اباحت اور ایسے ہی وہ چیز جو بطور سد ذریعہ حرام کی گئی ہو۔

اعتبار الشبہات فی درء الحدود(۲۷)

حدود کے دفع کرنے میں شبہات کا اعتبار۔

مراتب خمسہ:

علامہ ابن ہمام صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ یہاں پانچ مراتب ہیں۔ ضرورت' حاجت' منفعت' زینت' اور فضول۔

ضرورت:

جو اس حد کو پہنچ جائے کہ اگر حرام کا استعمال نہ کرے تو ہلاکت یقینی ہو اور یہ مبیح حرام ہوتی ہے۔

حاجت:

جیسے بھوکا آدمی اگر کھانا نہ پائے تو وہ زندہ تو رہ سکتا ہے مگر پریشانی اور مشقت لاحق ہوگی۔ یہ مبیح حرام نہیں البتہ حالت صوم میں مبیح فطر ہوتی ہے۔

منفعت

جیسے گیہوں کی روٹی اور بکرے کے گوشت کی خواہش۔

زینت:

جیسے حلوا اور مٹھائی کی خواہش۔

فضول:

جیسے حرام اور مشتبہ چیز کا استعمال' یہ حرام ہے(۲۸)

حاجت خاصہ و عامہ:

حاجت کبھی تو بعض افراد یا ایک گروہ یا بعض قوم تک محدود ہوتی ہے' مثلاً ایک معین پیشہ والے' اس کو اصطلاح اصول میں

حاجت خاصہ سے تعبیر کرتے ہیں' یا وہ حاجت پوری نوع انسانی کو عام ہو اور عام مصلحتوں مثلاً کاشتکاری' صناعت' سیاست عادلہ وغیرہ سے متعلق ہو اس کو حاجت عامہ کہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ وہ کونسی حاجت ہے جو کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے عامہ یا خاصہ یا دونوں۔

اس سلسلہ میں جاننا چاہئے کہ دونوں ہی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ خاصہ کی مثال جیسے مجاہدین کے لئے دار الحرب میں رہتے ہوئے بقدر ضرورت مال غنیمت کے استعمال کا جواز۔ اسی طرح خارش دور کرنے کے لئے ریشم کا استعمال۔ اور عامہ کی مثال جیسے اجارہ کی مشروعیت جب کہ معقود علیہ یعنی نفع معدوم ہوتا ہے۔ اسی طرح صلح کی مشروعیت جب کہ اس کے اندر غیر کے مال کو غیر مشروع طریقے سے حاصل کیا جاتا ہے(۲۹)

والله سبحانہ و تعالی اعلم بالصواب و علمہ اتم۔

خلاصہ الجوابات

(۱) لغۃ: ماخوذ ہے ضرر سے جو نفع کی ضد ہے۔ اصطلاحا: وہ امور جن پر مصالح خمسہ کا مدار ہو۔

(۲) لغۃ: اس کا اطلاق محتاجی اور محتاج الیہ پر ہوتا ہے' اصطلاحا: وہ امور جو مصالح خمسہ کے معاون ہوں۔

(۳) فرق: ضرورت حرام لعینہ کے اندر اور حاجت حرام لغیرہ کے اندر موثر ہوتی ہے' اور ضرورت کے فقدان سے مصالح خمسہ فوت ہوتے ہیں اور حاجت کے فقدان سے ضرر و مشقت لاحق ہوتی ہے۔ ربط: حاجت ضرورت کا تکملہ ہے۔

(۴) ضرورت شریعت میں معتبر ہے۔

(۵) محرمات شرعیہ میں ضرورت موثر ہوتی ہے۔

(۶) تاثیر اباحت و رخصت کی حد تک ہوتی ہے۔

(۷) ضرورت کا وجود فی الحال ہو' حرام کے استعمال کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ ہو' عذر بھرپور ہو' اساسیات دین کی خلاف ورزی نہ ہو' ضرورت سے زیادہ استعمال نہ ہو۔

(۸) استثنائی صورت ہوتی ہے۔

(۹) عرف' عموم بلوی' اکراہ' جہل' نسیان' سفر' نقص وغیرہ۔

(۱۰) اصول ہیں مگر مستقل نہیں۔

(۱۱) [illegible] کے علاوہ تمام محرمات کے اندر موثر ہوتی ہے۔

(۱۲) [illegible] اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے۔

(۱۳) حاجت بھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

(۱۴) جب کہ اس کے اندر کوئی مصلحت ہو۔ مثال: اجارہ، سلم، استصناع۔

(۱۵) یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں۔

(۱٦) ملاحظہ فرمائیں صفحہ ۹۔

(۱۷) صحیح ہے۔

(۱۸) حاجت خاصہ و عامہ دونوں کا حکم ایک ہے۔

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) الموسوعہ الفقہیہ ۱٦ر ۲۴۷

(۲) الموافقات للشاطبی ۲ر۴، اصول الفقہ للامام محمد ابی زھرۃ صفحہ ۳۴۸

(۳) المستصفی ۲ر۲۸۸

(۴) لسان العرب، تاج العروس، الکلیات مادہ (حوج)

(۵) الموافقات للشاطبی ۲ر۵

(٦) اصول الفقہ للامام محمد ابی زہرہ۔ ۳۴۸

(۷) موسوعہ فقہ عمر بن الخطاب۔ ۳۷

(۸) اصول الفقہ لابی زہرہ۔ ۳۰

(۹) الموسوعہ الفقہیہ۔ ۱٦ر ۲۴۷

(۱۰) دیکھئے الموافقات للشاطبی ۲ر۹

(۱۱) الموسوعہ الفقہیہ ۱٦ر ۲۴۹

(۱۲) احکام القرآن للجصاص ار ۱۳۰۔ ط۔ دار الکتب العربیہ

(۱۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر ۵۱۴

(۱۴) الموسوعہ الفقہیہ ۱٦ر ۲۴۹

(۱۵) الاشباہ والنظائر لابن نجیم صفحہ ۸۵۔ والسیوطی صفحہ ۱۷۳

(۱٦) دیکھئے "روح المعانی" ۲ر ۴۲

(۱۷) ھدایہ ۳ر ۳۴۸

(۱۸) دیکھئے الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱٦۔ ۵۱۸

(۱۹) حوالہ سابق ۳ر ۵۱٦

(۲۰) دیکھئے اصول الفقہ للامام ابی زہرہ ۲۵۴۔ ۲۵۷

(۲۱) علم اصول الفقہ للخلاف۔ ۹۱

(۲۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر ۵۱۷

(۲۳) الموسوعہ الفقہیہ ۱٦ر ۲۵۰

(۲۴) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۷

(۲۵) علم اصول الفقہ للخلاف۔ ۲۱۰

(۲٦) الاشباہ والنظائر لابن نجیم۔ بحث: الضرر یزال۔

(۲۷) الموسوعہ الفقہیہ ۱٦ر ۱٦، بحث: الحاجہ

(۲۸) غمز عیون البصائر شرح الاشباہ والنظائر لابن نجیم ار ۲۷٦۔ ۲۷۷

(۲۹) ھذا کلہ فی الموسوعہ الفقہیہ ۱٦ر ۲۵٦۔ ۲۵۷

ضرورت و حاجت

از۔ مولانا فضل الرحمٰن رشادی
اننت پور، آندھرا پردیش

ضرورت :

" فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قارب و هذا يبيح تناول الحرام۔ "

کوئی شخص شدت بھوک یا پیاس کی وجہ سے اس حالت کو پہنچ جائے (اور حلال چیز موجود نہ ہو) کہ اگر وہ حرام چیز نہیں کھائے گا تو یقینی طور پر ہلاک ہو جائے گا، یا خطرہ کی اس منزل تک پہونچ جائے گا جس کے بعد موت یقینی ہے ایسی صورت میں حرام اشیاء کا استعمال اس کے لئے مباح ہو گا، اسی طرح ایک آدمی کو کھاتے ہوئے نوالہ حلق میں اٹک گیا اور پانی قریب میں موجود نہیں ہے یا پانی پہنچنے سے پہلے اس کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو اس شخص کو سامنے رکھی ہوئی شراب پی کر لقمہ پیٹ سے اتارنا جائز ہے۔ سمندر میں کشتی چل رہی ہے اور سامان اس کثرت سے ہیں کہ ان کے بوجھ سے کشتی کے ڈوبنے اور سارے لوگوں کے غرقاب ہونے کا اندیشہ ہو تو کشتی کے وزنی اشیاء سمندر میں ڈال کر (کشتی ہلکا کر کے) جان کی حفاظت کر سکتے ہیں۔

حاجت :

" الحاجة كالجائع لو لم يجد ما ياكله لم يهلک غير انه يكون في جهد و مشقة و هذا لا يبيح الحرام و يبيح الفطر في الصوم " ۔

حاجت کی مثال سخت بھوکے آدمی کی طرح ہے، کھانا نہ ملنے کی صورت میں ہلاک ہو جانے کا خطرہ تو نہیں ہے لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ مشقت شدیدہ میں گرفتار ہو جائے گا، حاجت کی وجہ سے حرام چیز حلال تو نہیں ہوتی مگر شرعاً کچھ سہولتیں ملتی ہیں، نماز کھڑے ہو کر نہ پڑھ سکنے کی صورت میں بیٹھ کر، اور یہ بھی نہ ہو سکنے کی صورت میں لیٹ کر پڑھنے کی اجازت ہے اور رمضان میں مشقت شدیدہ ہی کی خاطر روزہ افطار کرنے کی سہولت ملتی ہے۔

ضرورت اور حاجت دونوں میں مشقت شدیدہ ہوتی ہے، فرق یہ ہے کہ ضرورت میں جان کا خطرہ یقینی ہے اور حاجت میں ہلاکت کا خطرہ نہیں، ضرورت کی بنا پر محرمات میں اباحت ہوتی ہے، اور حاجت میں یہ حکم نہیں۔ ہاں بعض صورتوں میں حاجت کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے، فقہی اصول ہے **"الضرورات تبيح المحظورات"** اسی لئے اگر کسی شخص کو اکل میتہ اور شراب پینے پر مجبور کر دیا گیا اور اسے دھمکی دی گئی کہ عمل نہ کرنے کی صورت میں

نظر بند یا قید کر دیئے جاؤ گے یا تمہیں سخت مارا جائے گا تو اس کے لئے ممنوعات کا استعمال جائز نہ ہو گا' ہاں اگر جان کا خطرہ ہو یا اپنے کسی جزء بدن کے کاٹ دیئے جانے کا اندیشہ ہو تو ممنوع کا استعمال اس کے لئے مباح ہو گا۔

و ان اکرہ علی ان یاکل المیتۃ او یشرب الخمر فاکرہ علی ذلک بحبس او بضرب او قید لم یحل لہ الا ان یکرہ بما یخاف منہ علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ فاذا خاف ذلک وسعہ۔

محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کے احکام حسب ذیل ہیں:

۱۔ ضرورت سے صرف گناہ کی نفی ہوتی ہے' اور حرمت بدستور باقی رہتی ہے۔

۲۔ ضرورت سے کبھی حرمت زائل ہو جاتی ہے۔

۳۔ بعض صورتوں میں صرف اجازت کی حد تک ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔

۴۔ بعض صورتوں میں وجوب کی حد تک ضرورت کی تاثیر ثابت ہے۔

خلاصہ یہ کہ کسی حرام چیز کا حلال ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے:

۱۔ حالت اضطرار کی ہو کہ حرام کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہو'

۲۔ دوسرے یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بنا پر عادتاً یقینی جیسا ہو'

۳۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان کا بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً یقینی ہو' ان تینوں شرطوں کے ساتھ باتفاق فقہائے امت استعمال حرام جائز ہوتا ہے۔ (جواہر الفقہ جلد ثانی صفحہ ۳۰)

۱۰۔۔۔ عرف اور عموم بلوی الگ الگ اصول ہیں ان کا ضرورت سے کوئی تعلق نہیں ہے' نص صریح کی موجودگی میں عموم بلوی کا کوئی اعتبار نہیں' ہاں البتہ اس کی وجہ سے تخفیف وہاں ہوتی ہے جہاں کوئی نص شرعی نہ ہو۔

نجاست غلیظہ بقدر درہم اور نجاست خفیفہ ربع ثوب سے کم ہو تو اس کے ساتھ نماز کی اجازت عموم بلوی ہی کی وجہ سے ہے' اسی طرح شرع میں عرف کا بھی اعتبار ہے' منصوص علیہ میں عرف کا اعتبار نہیں' ہاں جہاں شرعی نص نہ ہو عرف معتبر ہو گا۔

"**و انما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیہ**" عمل کثیر مفسد صلوۃ ہے' شریعت میں عمل کثیر کی تعیین نہیں ہے' لہذا اسے عرف کے حوالہ کیا گیا' اگر دیکھنے والا نمازی کی حرکت کو دیکھ کر یہ سمجھے کہ یہ نماز نہیں پڑھ رہا ہے تو اس کی نماز فاسد ہے۔

ان الکثیر ما یستکثرہ الناظر و من ذلک العمل المفسد للصلوۃ مفوض الی العرف لو کان بحیث لو راہ راء یظن انہ خارج الصلوۃ (الاشباہ)

اموال ربویہ کے کیلی یا وزنی ہونے میں جہاں شرعی صراحت نہ ہو عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ جہاں کسی چیز کے ناپے جانے والی یا

توڑے جانے والی ہونے کا واضح ثبوت شریعت میں موجود ہو تو وہاں عرف نظرانداز کردیا جائے گا۔

۱۱۔۔ اصولی اعتبار سے ضرورت کی بناپر تمام محرمات میں اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے مگر ان میں سے بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے۔ عیب کی وجہ سے خرید کردہ چیز کی واپسی' خیار بیع اور حجر مع اپنے سارے انواع و فروع کے' حق شفعہ' اجارہ' بیع سلم ان سب میں شریعت کی عطاکردہ سہولت و رخصت پائی جاتی ہے۔

اصولی اعتبار سے محرمات کی اباحت تو صرف ضرورت ہی میں ہوتی ہے البتہ حاجت بھی کبھی کبھی اس میں موثر ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

حاجت ہی کے پیش نظر اجارہ کو خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا ہے' بیع سلم جو درحقیقت بیع معدوم ہے' غریبوں کی حاجت اور ان سے تنگی دور کرنے کے لئے جائز قرار دیا گیا ہے۔

آرڈر دے کر جو چیزیں بنائی جاتی ہیں اور اس کے لئے پہلے ہی قیمت مقرر کردی جاتی ہے' یہ بھی دراصل غیر موجود پر عقد بیع ہے چونکہ لوگوں کو اکثر حاجت رہتی ہے۔ عدم جواز کی صورت میں حرج و تکلیف ہے' ازالہ ضرر اور کثرت حاجت کے پیش نظر ہی اس کے جواز کا حکم لگایا گیا ہے۔

ایک شخص کو قرض ملنا مشکل ہے اور کوئی دینے پر آمادہ نہیں ہے' تو وہ صاحب المال سے اس وعدہ پر قرض لے سکتا ہے کہ میں ہردن نفع کا کچھ حصہ آپ کو ادا کرتا رہوں گا اور آپ کا قرض بھی واپس کردیا جائے گا' تو یہ شکل اگرچہ کہ ناجائز ہے مگر مشقت شدیدہ کے پیش نظر استقراض بالربح کی علماء نے اجازت دی ہے۔

الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة'

جوزت الاجارة على خلاف القياس'

جواز السلم لكونه بيع المعدوم دفعا لحاجه المفاليس'

جواز الاستصناع للحاجة'

و يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح' (الاشباه والنظائر)

ہاں جہاں مصلحت مفسدہ پر غالب ہو۔

مجمع فتاوی میں مذکور ہے کہ اپنا جائز حق حاصل کرنے اور اپنے اوپر آنے والے ظلم کو روکنے کے لئے جھوٹ بولنا جائز ہے جیسے حق

شفعہ میں شرکت رکھنے والا آدمی رات میں طے شدہ خرید و فروخت پر واقفیت کے باوجود صبح سویرے گواہی دیتے ہوئے کہتا ہے کہ بیع کا علم تو مجھے اب ہوا ہے۔ ورنہ عین ممکن ہے کہ اس کا حق مارا جائے۔

اسی طرح وہ لڑکی جس کا نکاح غیرولی نے کیا ہو، درمیان رات میں اچانک بالغ ہو گئی اور چونکہ طے شدہ نکاح کے فسخ کا اسے اختیار (خیار بلوغ) حاصل ہے، صبح کو کہتی ہے کہ خون تو میں اب دیکھ رہی ہوں۔ (حموی علی الاشباہ)

حاجت جسے ضرورت کا درجہ دیا جائے افراد و اشخاص کی مخصی حاجتوں تک کے لئے ہی محدود نہیں ہے بلکہ امت کی اجتماعی حاجات بھی اگر اس درجہ میں پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جا سکتا ہے۔ بیع بالوفا جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی جائداد غیرمنقولہ و مکانات اس شرط کے ساتھ فروخت کرتا ہے کہ جائیداد مذکورہ مقررہ مدت تک مشتری کی سمجھی جائے گی۔ مشتری اس سے منتفع ہو سکتا ہے۔ مدت معینہ گزرنے پر بائع قیمت اول بعینہ لوٹا کر اپنی جائیداد پر قبضہ کرلے گا۔ یہ رہن کی ایک صورت ہے، جسے مرتہن کسی بھی صورت میں استعمال نہیں کر سکتا اور اس سے فائدہ اٹھانا سود کی ایک شکل ہے، ان سارے مفاسد کے پیش نظر علماء نے اسے ناجائز قرار دیا تھا۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

البیع الذی تعارف اهل زمننا احتیالا للربا و سموه بیع الوفاء هو فی الحقیقة رهن الخ۔ جب اہل بخاریٰ زیادہ مقروض ہو کر افلاس و تنگ دستی کا شکار ہو گئے تو ان کی مشقت شدیدہ کو دور کرنے کے لئے علماء نے بیع بالوفاء کی اجازت دی اور اسی طرح اہل مصر بھی اس سہولت سے فیض پاتے رہے،

الافتاء بصحة بیع الوفاء حین کثرالدین علی اهل بخاری و هکذا بمصر۔ (الاشباہ)

خلاصہ کلام

ضرورت کے موقعہ پر حرام و ناجائز اشیاء کا استعمال اس وقت جائز ہے جبکہ:

۱۔ جان بچانے کے لئے کوئی حلال چیز دستیاب نہ ہو۔

۲۔ حرام چیز کے استعمال سے جان کا بچ جانا یقینی ہو۔

۳۔ ضرورت کی بنا پر جو چیزیں مباح قرار دی گئیں وہ بقدر ضرورت ہی استعمال کی جائیں۔

۴۔ ضرورت کے ٹل جانے پر حرمت بدستور باقی رہتی ہے۔

۵۔ ضرورت ایک استثنائی صورت ہے۔

٦۔ حالت مخمصہ میں شریعت کی دی ہوئی سہولت کو اپنانا لازم ہے ورنہ اسی حالت میں اگر موت آگئی تو آثم ہو گا۔

۷۔ جلب مصلحت کے مقابلہ میں برائیوں کا ازالہ ضروری ہے۔

۸- مضطر کا طعام جبکہ بقدر سد رمق ہو' دوسرے مضطر کے لئے غیر جائز ہے۔

۹- عبادات و معاملات میں بھی ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

۱۰- عموم بلوی و عرف منصوص علیہ کی غیر موجودگی میں معتبر ہیں۔

۱۱- حاجت یعنی مشقت شدیدہ میں عبادات وغیرہ میں شرعی سہولتیں ملتی ہیں۔

۱۲- حاجت بھی ضرورت کا قائم مقام ہوتی ہے۔

۱۳- امت کے اجتماعی حاجات بھی مبیح محظورات بن سکتے ہیں۔

۱۴- علاج معالجہ کے باب میں جبکہ مرض شدید ہو اور صحت یابی کے لئے کوئی جائز دوا کارگر نہ ہو تو معتمد حکیم کے کہنے پر بشرطیکہ اس حرام چیز سے شفا عادتاً یقینی ہو' جائز ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت

محمد عارف مظہری (تخصص فی الفقہ)
دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد

ضرورت کا لغوی معنی:

ضرورت ضرر سے ماخوذ ہے جو نقصان کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ ازہری نے کہا ہے کہ ہر بری حالت، احتیاج اور تکلیف دہ بات "ضر" (بالضم) سے ہے اور "ضر" بالفتح کا معنی نقصان ہے، چنانچہ القاموس المحیط میں ہے:

الضرورة لغة من الضر خلاف النفع قال الازهری کل ما کان سوء حال و فقر و شدة فی بدن فهو بالضم و ما کان ضد النفع فهو بفتحه۔ (۱)

ضرورت ضرر سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی نقصان کے ہیں۔ ازہری فرماتے ہیں کہ ضر (پیش کے ساتھ) کے معنی بد حالی، فقر اور بدن کی تکلیف کے ہیں، اور ضر (زبر کے ساتھ) کے معنی نقصان کے ہیں۔

اس کی تعریف "جرجانی" نے کچھ اس طرح کی ہے:

عرفها الجرجانی بانها النازل مما لا مدفع له۔ (۲) وہ در پیش معاملہ جس سے راہ خلاصی نہ ہو۔

حاجت کا لغوی معنی:

لغت میں حاجت کا اطلاق خود محتاجی پر بھی ہوتا ہے اور اس چیز پر بھی جس کا آدمی محتاج ہو، چنانچہ تاج العروس میں ہے: **الحاجة تطلق علی الافتقار و علی ما یفتقر الیه۔ (۳)**

ضرورت اصطلاح شرع میں:

شریعت میں "ضرورت" کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بغیر مصالح دینی و دنیوی کا قیام ہی ممکن نہ ہو سکے اور اس کے فوت ہونے سے مصالح کا بقا متحقق نہ ہو جس سے دنیا کی بربادی یقینی ہو یا آخرت میں نجات و نعیم کا فقدان، چنانچہ "الموافقات" میں ہے:

فاما الضرورية فمعناها انها لابد منها من قیام مصالح الدین و الدنیا بحیث اذا فقدت لم تجر مصالح الدین علی استقامة بل علی فساد و تهارج و فوت حیاة و فی الآخرة فوت النجاة والنعیم۔ (۴)

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اعتبار دینی و دنیوی مصلحت کے لئے ناگزیر ہو کہ اگر اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو مصالح دنیوی

درست نہ رہ سکے' بلکہ بگاڑ' انتشار اور تنگی حیات پیدا ہو جائے اور آخرت میں نجات و نعیم سے محرومی ہو جائے۔

اور امام ابو زہرہ نے اس کو مزید وضاحت سے کہا ہے:

فمعنى الضرورة الخشية على الحياة اذا لم يتناول المحظور او يخشى ضياع ماله كله(٥)

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ اگر حرام و ممنوع کا استعمال نہ کرے تو زندگی کا خطرہ' یا تمام مال کے ضیاع کا خوف در پیش ہو۔

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ اگر ممنوع شی کا استعمال نہ کرے تو زندگی سے ہی ہاتھ دھو بیٹھنے یا پورے مال کے ضائع ہو جانے کا قوی تر خطرہ در پیش ہو۔ ضرورت جن امور میں معتبر ہے وہ پانچ ہیں:

حفظ دین' نفس (جان)' نسل' مال اور عقل اور اس کی رعایت اور اس کا اعتبار ہر ملت و مذہب میں ہے' چنانچہ موافقات میں ہے:

و مجموع الضروريات خمسة و هي حفظ الدين والنفس و النسل و المال و العقل و قد قالوا انها مراعاة في كل ملة(٦)

ضرورت پانچ چیزوں کا مجموعہ ہے اور وہ پانچ چیزیں دین' جان' مال' عقل و نسل کی حفاظت ہیں' فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ رعایت تمام مذاہب میں ہے۔

حاجت اصطلاح شرع میں:

شریعت میں حاجت کا مطلب ہے کہ آدمی اس کا اس طرح محتاج ہو کہ اگر وہ اس کا استعمال نہ کرے تو حرج اور مشقت میں گرفتار ہو جائے لیکن اس سے کسی مصلحت کے بالکلیہ فوت ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو' چنانچہ موافقات میں ہے:

و اما الحاجيات فمعناها انها مفتقر اليها من حيث التوسعة و رفع الضيق المودي في الغالب الى الحرج و المشقة اللاحقة بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج و المشقة و لكن لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة و هي جارية في العبادات والمعاملات والجنايات(٧)

شریعت میں حاجت کا مطلب یہ ہے کہ توسع اور تنگی کو ختم کرنے کے لئے اس کی ضرورت پڑے جو مطلوب کے فوت ہونے سے اکثر حرج و مشقت میں ڈال دیتے ہیں' اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو تمام لوگوں کو حرج و مشقت سے دوچار ہونا پڑے' لیکن اس عام فساد کی حد تک رسائی نہ ہو سکے جس کی توقع عام مصلحتوں میں کی جاتی ہے اور یہ عبادات' معاملات اور جنایات میں جاری ہوتی ہیں۔

ضرورت و حاجت کا مصداق و مواقع استعمال:

پس ضرورت کا استعمال اور اس کا محل فقہاء ایسی حالت کو قرار دیتے ہیں کہ اس کے ارتکاب نہ کرنے کی صورت میں جان کے تلف ہونے کا خطرہ ہو' عام طور پر یہ کیفیت حالت اضطرار و اکراہ میں پیدا ہوتی ہے' فقہاء نے عام طور پر ضرورت کے تحت اسی کیفیت کا

ذکر کیا ہے' چنانچہ ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰) لکھتے ہیں:

الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بکلمة الکفر للاکراه(۸)

ضرورتیں ممنوع اشیاء کو مباح قرار دیتی ہیں اسی سبب جان کنی کے وقت مردار کھانا اور پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب کے ذریعہ حلق سے اتارنا اور اکراہ کے حالے کلمہ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے۔

اور حاجت کا استعمال فقہاء ایسی مشقت و تنگی کے مواقع پر کرتے ہیں جس جگہ نص موجود نہ ہو' چنانچہ اشباہ لابن نجیم میں ہے:

المشقة الحرج انما یعتبران فی موضع لا نص فیه و اما مع النص بخلافه فلا(۹)

مشقت و حرج کا اعتبار ان مقام میں ہوتا ہے جہاں نص نہ ہو' رہا نص کے خلاف تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

ضرورت و حاجت کا فرق:

ان دونوں کے درمیان پہلا فرق یہ ہے کہ محرم لذاتہ کی اباحت ضرورت کی حد تک ہے اور حاجت سے محرم لغیرہ مباح ہوتا ہے' چنانچہ امام ابو زہرہ اپنی کتاب اصول الفقہ میں لکھتے ہیں:

و اما الحاجة التی تبیح المحرم لغیره او لعارض لذاته ان یترتب علی الترک ضیق و حرج اذا المحرم لذاته لا تباح الا للضرورة ..... و اما المحرم لغیره فانه یباح للحاجة لا للضرورة (۱۰)

وہ حاجت جو کسی عارضی یا غیر کی وجہ سے حرام کو مباح کرتی ہے یہ ہے کہ اس کے ترک پر حرج و تنگی لاحق ہوتی ہے کیونکہ حرام بعینہ ضرورت ہی کی وجہ سے مباح ہوتا ہے۔... رہا حرام لغیرہ، صرف حاجت کی وجہ سے مباح ہوتا ہے۔

اور سیوطی اشباہ میں لکھتے ہیں:

فالضرورة بلوغه حدا ان لم یتناوله الممنوع هلک او قارب و هذا یبیح الحرام ... والحاجة الذی لو لم یجد ما یاکله لم یهلک غیر انه یکون فی جهد و مشقة و هذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم(۱۱)

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس حد تک پہنچ جائے کہ اگر وہ شی ممنوع کا استعمال نہ کرے تو ہلاک یا ہلاکت کے قریب ہو جائے اور اس حد تک کی ضرورت حرام کو مباح کر دیتی ہے' اور حاجت کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی کھائی جانے والی چیز نہ پائے تو ہلاکت تو نہ ہو لیکن مشقت و تنگی میں گھر جائے اور یہ حاجت حرام کو مباح نہیں کرتی لیکن رمضان میں افطار کو مباح کرتی ہے۔

الموسوعہ الفقہیہ میں ایک دوسرا فرق اس طرح مذکور ہے کہ حاجت کا درجہ ضرورت سے کم ہوتا ہے اور حاجت کے فقدان سے ہلاکت سے دوچار نہیں ہونا پڑتا:

و الفرق بین الحاجة و الضرورة ان الحاجة و ان کانت حالة جهد و مشقة فهی دون الضرورة و مرتبتها ادنی منها و لا یتاتی

بفقدها الهلاك (۱۲)

حاجت و ضرورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حاجت میں گو کیفیت مشقت و تنگی کی ہی ہوتی ہے لیکن وہ ضرورت سے کم درجہ رکھتی ہے اور اس کا درجہ ضرورت سے کم تر ہے اور حاجت کے فقدان سے ہلاکت سے دوچار نہیں ہونا پڑتا۔

ضرورت کا دخل واثر:

جہاں تک محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے دخل واثر کی بات ہے تو یہ ضرورت کا احکام میں موثر ہونا ایسی حقیقت ہے جس سے مفر کی گنجائش نہیں۔ ارشاد خداوندی ہے "**فمن اضطر غیر باغ ولا عاد**" نیز فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: "**لاضرر ولا ضرار**" اور ان کی روشنی میں مستنبط فقہاء کے قاعدے "**الضرورات تبیح المحظورات**" اور "**المشقة تجلب التیسیر**" سے ضرورت و حاجت کے اعتبار کا واضح طور پر پتہ چلتا ہے کہ ان تمام میں اسی ضرورت و حاجت کا ہی اعتبار کر کے تخفیف کی گئی ہے اور اس کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

چنانچہ زحیلی فرماتے ہیں:

الضرورة نظرية متكاملة تشتمل جميع احكام الشرع بترتب اباحة المحظور و ترك الواجب (۱۳)

ضرورت ایک ایسا کامل نظریہ ہے جو تمام احکام شرعیہ پر مشتمل ہے جس کی وجہ سے ایک ممنوع شی مباح اور کسی واجب کا ترک جائز ہو جاتا ہے۔

ضرورت کا اثر مختلف محظورات میں جداگانہ ہے' کہیں رفع اثم اور نفی اثم یا رفع حرمت ہے' اور کہیں اباحت مطلقہ اور اس کے ارتکاب کے وجوب کی حد تک ہے کہ اگر اس سے فائدہ نہ اٹھایا تو گنہگار اور عنداللہ قابل مواخذہ ہوگا' اس سلسلہ میں مختلف مفسرین اور اصولیین کی عبارتیں نقل کی جارہی ہیں:

(فلا اثم عليه) اى فى تناوله بل ربما يأثم بترك التناول (ان الله غفور رحيم) فلذا اسقط الحرمة فى تناوله و رخص و قيل الحرمة باقية الا انه سقط الاثم عن المضطر (۱۴)

اس پر کوئی گناہ نہیں یعنی اس کے استعمال میں' بلکہ بسا اوقات استعمال نہ کرنے کی صورت میں گنہگار ہوگا' ان اللہ غفور رحیم' بلاشبہ اللہ مغفرت کرنے والے بڑے رحیم ہیں' چنانچہ اسی سبب سے اس کے استعمال کی حرمت کو ختم کر کے رخصت مرحمت فرمائی۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے البتہ مضطر سے گناہ ساقط کر دیا جاتا ہے۔

فان الله غفور رحيم' ان يغفر المعاصى فلاولى الا يأخذ بما رخص فيه و من رحمته انه رخص (۱۵)

بیشک اللہ مغفرت والے بڑے رحم والے ہیں کہ گناہوں کو معاف فرما دیا تو یہ خدا کی رحمت ہے کہ اس نے رخصت عطا کی اور رحمت کی شایان شان یہ ہے کہ وہ اپنی رخصتوں کے سلسلے میں مواخذہ نہ کرے۔

فان التحریم یرتفع فلک بحکم الاستثناء و یکون مباحا (۱۶)

کیونکہ حرمت اس کو استثناء کے طور پر زائل کردیتی ہے اور وہ شی مباح ہو جاتی ہے۔

نیز خلاف اپنی کتاب اصول الفقہ میں لکھتے ہیں:

لمن اضطر فی مخمصة الی میتة او دم او ای محرم فلا اثم علیه فی تناولها (۱۷)

جو شخص میتہ' خون یا کسی حرام شی کے استعمال میں مجبور ہو تو اس کے استعمال میں کوئی گناہ نہیں۔

اور در مختار علی الرد میں ہے:

الاکل للغذاء و الشرب للعطش و لو من حرام او میتة او مال غیره و ان ضمنه فرض یثاب علیه بحکم الحدیث . . ان الله لیوجر فی کل شئ حتی اللقمة یرفعها العبد الی فیه فان ترک الاکل و الشرب حتی هلک فقد عصی لان فیه القاء النفس الی التهلکة و انه منهی عنه فی محکم التنزیل (۱۸)

بھوک پیاس کے وقت کھانا پینا اگرچہ حرام مال سے یا میتہ یا غیر کے مال سے ہو اور اس کے کھانے سے وہ ضامن ہو فرض ہے اور اس پر ثواب ملے گا' کیونکہ حدیث شریف میں اسی کا حکم ہے' بلاشبہ اللہ اجر دیتے ہیں' تمام چیزوں میں حتی کہ اس لقمہ میں بھی جس کو انسان اپنے منہ تک لے جاتا ہے' اس کے باوجود اگر کوئی کھانا پینا ترک کرکے ہلاک ہو جائے تو گنہگار ہوگا' کیونکہ اس نے خود کو ہلاکت میں ڈالا' اور آیت کریمہ میں اس کے متعلق ممانعت وارد ہے۔

ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط:

ضرورت معتبر ہونے کے شرائط مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ضرورت بالفعل موجود ہو محض مستقبل میں اس میں گرفتار ہونے کا خطرہ نہ ہو۔

(۲) اس کے لئے محظور شرعی کے ارتکاب کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہو۔

(۳) ایسا عذر بھرپور پایا جائے جو حرام پر اقدام کو مباح کردے۔

(۴) ضرورت کے تحت وہی کام کیا جاسکتا ہے جس کی حرمت ضروریات دین اور اساسیات دین میں سے نہ ہو۔ جیسے زنا و قتل وغیرہ۔

(۵) دفع ضرر کے لئے جو کم سے کم مقدار مطلوب ہے اس پر اکتفا کرے۔

(۶) اگر مسئلہ علاج کا ہو تو کسی حاذق ڈاکٹر نے تشخیص کیا ہو (۱۹)

اور اس کے حدود میں مندرجہ ذیل باتیں قابل ذکر ہیں:

(۱) جو شی ضرورۃً مباح کی گئی ہو وہ ضرورت کے بقدر ہی جائز ہوگی۔

(۲) جو شی کسی عذر کے سبب جائز ہو عذر کے ختم ہو جانے پر وہ باطل ہو جائے گی۔

(۳) ایک ضرر کو دوسرے اسی درجہ کے ضرر سے دور نہیں کیا جائے گا۔

(۴) ضرر خاص کو ضرر عام دور کرنے کے لئے برداشت کیا جائے گا۔

(۵) دو عظیم ضرر میں سے اشد کا ازالہ اخف کے ذریعہ کیا جائے گا۔

(۶) دفع مضرت کو جلب منفعت سے مقدم رکھا جائے گا(۲۰)

ضرورت کے معتبر ہونے کی حدود کو جاننے کے لئے فقہاء کی اس تقسیم کو ملحوظ رکھنا چاہئے کہ ضرورت کے تین درجات ہیں: مباح' مرخص اور حرام۔ چنانچہ بدائع میں اس کی تفصیل اس طرح مذکور ہے:

النوع الذی هو مباح فاكل الميتة و الدم . . . اذا كان الاكراه تاما بان كان بوعيد تلف۔

ضرورت کی وہ قسم جو مباح ہے وہ میتہ اور دم (خون) کا کھانا ہے... یہ اس صورت میں روا ہے جب اکراہ پورے طور پر ہو کہ ہلاک کرنے کی دھمکی دی جائے۔

النوع الذی هو مرخص فهو اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب بالايمان۔

ایک قسم مباح ہے جیسے 'دلی اطمینان کے ساتھ کلمہ کفر ادا کرنا (زبان پر لانا)۔

النوع الذی لا يباح و لا يرخص بالاكراه اصلا فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الاكراه ناقصا او تاما(۲۱)

ایک تیسری قسم جو نہ مباح ہے اور نہ اس کی اکراہ کے پائے جانے کے باوجود رخصت ہے' جیسے مسلمان کا ناحق خون کرنا' خواہ اکراہ کامل ہو یا ناقص ہو۔

عرف و عموم بلوئی:

عرف کا اعتبار علماء حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مسلم ہے اور انہوں نے حضور کے فرمان **"ماراٰه المسلمون حسنا فهو عند الله امر حسن"** سے اس کا ثبوت حاصل کیا ہے' اسی لئے علماء مالکیہ و حنفیہ نے کہا کہ **"ان الثابت بالعرف الصحيح غير الفاسد ثابت بدليل شرعی"** اور سرخسی المبسوط میں فرماتے ہیں: **"الثابت بالعرف كالثابت بالنص"** پس عرف اصول استنباط میں سے ایک اصل ہے اور جو عرف کتاب و سنت کے خلاف ہو اور اس پر عمل کرنا نص کے کالعدم ہو جانے کو مستلزم ہو' جیسے شرب خمر اور اکل ربا پر عرف قائم کرلیتا تو اس عرف کا اعتبار نہ ہوگا(۲۲) اسی وجہ سے خصوصا حنفیہ کے یہاں بہت سے مسائل میں عرف کی تبدیلی کی بنا پر مختلف علاقوں اور زمانوں میں الگ الگ احکام لگائے جاتے ہیں بلکہ خود امام صاحب اور صاحبین کے درمیان بہت سے اختلافات عرف و رواج ہی کی تبدیلی کا نتیجہ ہیں' عموم بلوئی کے معتبر ہونے کی بھی روح وہی ہے جو عرف کے معتبر ہونے کی ہے کہ جب کسی چیز پر ابتلاء عام ہو جائے تو اس سے اجتناب دشوار ہو جاتا ہے' مالکیہ ایسے مواقع پر مصالح مرسلہ سے کام لیتے ہیں۔

ضرورت کے موثر ہونے کے مواقع:

ضرورت کی بنا پر اباحت اور رخصت تمام محرمات میں نہیں ہوتی بلکہ اگر وہ محرم شئی اس ضرورت سے بڑھی ہوئی ہو تو اس وقت ضرورت کو ترک کرکے اس کا لحاظ کیا جائے گا' مثلاً اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے قتل پر مضطر ہو تو اس کو اپنی جان گنوا دینا اس کے قتل سے بہتر ہے اور یہاں اس کی ضرورت کا لحاظ نہ ہوگا' چنانچہ الاشباہ والنظائر لابن نجیم کی یہ عبارتیں اسی کی طرف مشیر ہیں:

و زاد الشافعی علی هذه القاعدة (ان الضرورات تبیح المحظورات) بشرط عدم نقصانها' فقالوا: لیخرج ما لو كان المیت نبیا فانه لا یحل اكله للمضطر لان حرمته اعظم فی نظر الشرع من مهجة المضطر و لكن ذكر اصحابنا رحمهم الله ما یفیده فانهم قالوا لو اكره علی قتل غیره بقتل لا یرخص له فان قتله اثم' لان مفسدة قتل نفسه اخف من مفسدة قتل غیره . . . و قالوا: لو دفن بلا غسل و اهیل علیه التراب صلی علی قبره و لا یخرج(۲۳)

امام شافعی نے "الضرورات تبیح المحظورات" قاعدہ پر عدم نقصان کی شرط کا اضافہ کیا ہے' چنانچہ اگر میت نبی ہے تو مضطر کے لئے اس کا کھانا حلال نہ ہوگا کیونکہ نبی کی ذات کا محترم ہونا شرعی نقطہ نظر سے مضطر کی جان سے زیادہ ہے۔ لیکن ہمارے اصحاب (حنفیہ) نے ایسی ہی باتیں ذکر کی ہیں جو ماقبل باتوں کا فائدہ دیتی ہیں کہ اگر کسی کو خود اس کی جان کے بدلے دوسرے کو قتل پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ اس کا قتل گناہ ہے اور اپنی ذات کو قربان کردینے کا مفسدہ دوسرے کی جان لینے سے ہلکا ہے (زیادہ خفیف ہے) نیز فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر میت بلا غسل دفن کردی جائے تو قبر پر نماز پڑھی جائے گی اور اس کو نکالا نہیں جائے گا۔

جن مقامات میں ضرورت موثر ہوتی ہے اس کی اصولی تحدید مذکورہ عبارت کو مد نظر رکھ کر یہ کی جاسکتی ہے کہ وہ مقامات جہاں ایک ضرورت کی تکمیل میں اس سے شدید ضرر کا ارتکاب کرنا پڑتا ہو وہاں اس کا اعتبار نہ ہوگا اور نہ اس پر عمل کرنا روا ہوگا۔

اسباب ضرورت:

ضرورت کے اسباب و محرکات میں مصالح خمسہ کی تکمیل کے لئے حارج تمام چیزیں شامل ہوں گی' فقہاء نے ان میں خصوصیت سے سات امور کا ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہیں:

سفر' مرض' اکراہ' نسیان' عسر و عموم بلوی' جہالت اور نقص(۲۴)

حقوق العباد و معاملات میں اباحت کا حصول اور ضرورت و حاجت کا مقام:

حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی وجہ سے رخصت حاصل ہوتی ہے' جیسا کہ اضطرار میں غیر کے مال کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے اور معاملات میں تو ضرورت ہی نہیں بلکہ حاجت جو ضرورت سے ادنی درجہ رکھتا ہے اس کا بھی اعتبار کرتے ہوئے

ہے قرار دیا گیا ہے اور وہ حاجت اس حد تک ضرورت کے درجہ میں ہو جاتی ہے' چنانچہ علم اصول الفقہ لخلاف میں ہے:

و مما يتفرع على هذا المبدأ حكم كثير من عقود المعاملات و ضروب الشركات التي تحدث بين الناس و تقتضيها تجارتهم فقد اذا قام البرهان الصحيح و دل الاستقراء التام على ان نوعا من هذه العقود او التصرفات صار حاجيا للناس بحيث ينال الحرج و الضيق اذا حرم عليهم هذا النوع من التعامل ابيح لهم قدر ما يرفع الحرج منه و لو كان محظورا لما فيه من الربا او شبهه بناء على ان الحاجات تبيح المحظورات كالضرورات و تقدر بقدرها كالضرورات(۲۵)

اس اصل پر بہت سارے معاملات کے عقد اور مختلف قسم کی ان شرکتوں کے احکام متفرع ہیں جو لوگوں کے درمیان رائج ہیں اور ان کی تجارت اس بات کی متقاضی ہے' کیونکہ جب قطعی دلیل قائم اور مکمل تفتیش اس بات پر دلالت کرے تو عقود یا تصرفات کی یہ قسم لوگوں کی حاجات میں داخل ہے یعنی اسے حرام قرار دینے میں لوگوں کو تعامل کے سبب حرج و تنگی سے دوچار ہونا پڑے تو ان کے لئے اتنی مقدار مباح قرار دی گئی جو ان کی تنگی کو دور کردے اگرچہ وہ ممنوع ہو کیونکہ اس کے اندر ربا یا شبہ ربا ہے جو اس بات پر مبنی ہے کہ حاجتیں ممنوع اشیاء کو ضرورتوں کی طرح اسی کے بقدر مباح قرار دیتی ہیں۔

تو جب حاجت کے تئیں معاملات میں یہ رعایت ہو تو ضرورت میں تو بدرجہ اولی یہ جائز ہوگا' چنانچہ اشباہ میں ہے:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة و لهذا جوزت الاجارة على خلاف القياس للحاجة(۲۶)

حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو جاتا ہے خواہ عام ہو یا خاص' اور اسی سبب سے حاجت کے تحت اجارہ خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا ہے۔

اس سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ حاجت معاملات میں بھی ضرورت کے درجہ میں اور اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے' وہ حاجت عام ہو یا خاص۔

انفرادی واجتماعی حاجت:

حاجت اور ضرورت کبھی خاص ہوتی ہے اور اس کا تعلق کسی خاص فرد یا طبقہ سے ہوتا ہے اور کبھی یہ عام ہوتی ہے' چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

الحاجة قد تكون عامة بمعنى ان الناس جميعا يحتاجون اليها فيما يمس مصالحهم العامة كالحاجة الى الزراعة و الصناعة و التجارة و السياسة العادلة و الحكم الصالح .. و قد تكون الحاجة خاصة بمعنى ان يحتاج اليها فرد او افراد محصورون و ذلك مثل الحاجة الى تضبيب الاناء بالفضة ... و اباحة تحلية آلات الحرب غيظا للمشركين و التبختر بين الصفين في الحرب(۲۷)

حاجت کبھی عام ہوتی ہے کہ کبھی لوگ اپنے مصالح عامہ میں اس کے محتاج ہوتے ہیں' جیسے زراعت' سیاست' تجارت اور صنعت کی حاجت وغیرہ' اور کبھی حاجت خاص ہوتی ہے کہ ایک یا چند مخصوص افراد محتاج ہوتے ہیں' جیسے برتنوں پر چاندی کے قبضہ' اور

آلات حرب کو زیور سے آراستہ کرنا' دشمنوں کو غصہ دلانے اور میدان جنگ میں دشمنوں کی صف میں اترا کے چلنے کی اباحت۔

فقہاء کے یہاں ایسی صراحتیں موجود ہیں کہ افراد و اشخاص کے لئے بھی حاجت معتبر ہے' ایسی صورت میں عمومی حاجت کا اعتبار ظاہر ہے کہ بڑھ کر ہوگا' اس لئے کہ "الضرر العام يدفع بالضرر الخاص" یعنی ضرر عام تو ضرر خاص کے تحمل کے باوجود معتبر ہوتا ہے تو عام حالات میں اس کا معتبر ہونا ظاہر ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم بالصواب

خلاصہ

(۱) ضرورت کا لغوی معنی ضرر و نقصان کے ہیں اور اصطلاح شرع میں ایسے شدید خطرہ کو کہتے ہیں جس کی موجودگی میں مصالح کا بقا متحقق نہ ہو' فقہاء عام طور پر اس کا استعمال حالت اضطرار و اکراہ کے مواقع پر کرتے ہیں۔

(۲) حاجت کا لغوی معنی محتاجی ہے' اور اصطلاح شرع میں اس محتاجی کو کہتے ہیں کہ اگر وہ اس کا استعمال نہ کرے تو مشقت اور حرج میں پڑ جائے' اس کا استعمال عام طور پر ایسی مشقت اور تنگی کے موقع پر ہوتا ہے جہاں اس کے خلاف کوئی نص موجود نہ ہو۔

(۳) ضرورت میں محرم لذاتہ اور حاجت میں محرم لغیرہ مباح ہوتا ہے' دوسرا فرق یہ ہے کہ حاجت کا درجہ اباحت میں ضرورت سے کم ہوتا ہے' ضرورت میں شی محرم کے عدم استعمال سے ہلاکت اور حاجت میں تنگی میں گرفتاری ہوتی ہے۔

(۴) ضرورت کا اعتبار شریعت میں ہوتا ہے۔

(۵) محرمات کی اباحت میں ضرورت موثر ہوتی ہے جس کا ثبوت آیت قرآنیہ' حدیث نبوی اور قواعد فقہاء سے مشہور و معروف ہے۔

(۶) کبھی وجوب کی حد تک اور کبھی رفع اثم کی حد تک ہے۔

(۷) بالتفصیل مذکور ہیں۔

(۸) جی ہاں' استثنائی صورت ہوتی ہے۔

(۹) سات ہیں' اکراہ' سفر' مرض' نسیان' عسر و عموم بلوی' جہالت اور نقص۔

(۱۰) عرف و عموم بلوی مستقل اصول ہیں۔

(۱۱) رخصت تمام محرمات میں نہیں ہوتی بلکہ ان میں ہوتی ہے جہاں محرم شی اس ضرورت سے بڑھی ہوئی نہ ہو۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بنا پر رخصت حاصل ہوتی ہے۔

(۱۳) محرمات کی اباحت حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

(۱۴) جب کسی معاملہ میں شدید حرج لاحق ہو جائے۔

(۱۵) یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض حاجات ضرورت بن جاتے ہیں۔

(۱۷) ان دونوں کے قواعد کلیہ کی مکمل تحدید ممکن نہیں' ضروری قواعد لکھ دیے گئے ہیں۔
(۱۸) یہ تاثیر انفرادی و اجتماعی دونوں حالتوں میں معتبر ہوتی ہے۔

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) القاموس المحیط ر ۵۵۰
(۲) الموسوعۃ الفقیہ کویت ۱۶ار ۲۴۷
(۳) تاج العروس ۲ر ۲۵
(۴) الموافقات للشاطبی ۲ر ۴
(۵) اصول الفقہ لابی زہرہ ر ۴۰
(۶) الموافقات للشاطبی ۲ر ۵
(۷) الموافقات ۲ر ۵
(۸) الاشباہ والنظائر ر ۸۵ بیروت
(۹) الاشباہ والنظائر ر ۸۳ بیروت
(۱۰) اصول الفقہ ر ۴۰
(۱۱) الاشباہ والنظائر ر ۱۷۶
(۱۲) الموسوعۃ الفقیہ ۱۶ار ۲۴۸
(۱۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر ۵۱۳' دار الفکر' دمشق
(۱۴) روح المعانی ۲ر ۴۲' احیاء التراث العربی
(۱۵) احکام القرآن للقرطبی ۲ر ۳۴۴
(۱۶) احکام القرآن لابن العربی ار ۵۵
(۱۷) اصول الفقہ ر ۲۰۸
(۱۸) الدر المختار علی حاشیہ الرد ۵ر ۲۱۵
(۱۹) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر ۱۸۔۵۱۶
(۲۰) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۹۱۔۸۳
(۲۱) بدائع الصنائع ۷ر ۷۷۔۱۷۶
(۲۲) اصول الفقہ لابی زہرہ ر ۲۵۵
(۲۳) الاشباہ والنظائر ر ۸۶۔۸۵
(۲۴) الاشباہ والنظائر ر ۸۱۔۷۵
(۲۵) علم اصول الفقہ للخلاف ر ۲۱۰
(۲۶) الاشباہ والنظائر ر ۹۲
(۲۷) الموسوعۃ الفقیہ ۱۶ر ۵۱۔۲۵۰

ضرورت سے متعلق مرسلہ سوالات کے مختصر جوابات

از---جناب مولانا محمد اقبال قاسمی صاحب
اسلامک فقہ اکیڈمی، پھلواری شریف پٹنہ

۱- ضرورت کا لغوی مفہوم:

مشقت، حاجت، سخت پریشانی جس کو دفع نہ کیا جاسکے، سخت تنگی، اہل عرب بولتے ہیں: رجل ذو ضاورة و ضرورة ای ذو حاجة، اور اس کے ہم معنی اضطرار ہے، بولا جاتا ہے: اضطره الیه ای احوجه والجاه، ایک چیز نے اس کو مجبور اور محتاج بنادیا(۱)

ضرورت کا شرعی مفہوم:

"نظریہ الضرورة الشرعیہ" میں شارح اشباہ علامہ حموی کے حوالہ سے لکھا ہے:

"بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك" (۲)

کسی شخص کی حالت کا اس حد تک پہونچ جانا کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہیں کرے گا تو ہلاک ہو جائے گا۔

اور بعض حضرات نے تعریف بایں الفاظ کی ہے:

هي حالة يخاف على من تعتريه من النفس الموت باليقين او مقاربة الموت لاجل تلك الحالة اذا كلف صاحبها بالعمل بالحكم العام (۳)

وہ ایسی حالت ہے کہ جس شخص کو وہ پیش آجاتی ہے تو اس پر یقینی طور پر موت یا قریب الموت ہونے کا اندیشہ ہونے لگتا ہے، اگر اس کو عام حکم پر عمل کرنے کا مکلف بنایا جائے۔

اور زیادہ جامع تعریف وہ ہے جس کو علامہ وہبہ الزحیلی نے نظریۃ الضرورة الشرعیہ میں قلم بند کیا ہے:

"کسی بھی شخص پر خطرہ یا انتہائی مشقت کی ایسی حالت کا آجانا کہ جس سے جان، عضو، عزت، عقل، مال اور دین میزان سب کے توابع پر ضرر شدید کا اندیشہ ہو اور اس وقت حرام کا ارتکاب یا واجب میں تاخیر یا ترک واجب متعین یا مباح ہو جائے"(۴)

فقہاء ضرورت کے لفظ کو کبھی کبھی حاجت کی جگہ اپنے معنی کے اعتبار سے کر لیتے ہیں

۲- حاجت کا لغوی مفہوم:

حاج حوجا، محتاج ہونا ضرورت مند ہونا، حاجت جمع حاج و حاجات و حوائج، احوج الیہ، افتقر، و جعله محتاجا، محتاج بنانا(۵)

حاجت کا شرعی مفہوم:

الموافقات میں ہے:

"حاجت وہ چیز کہلاتی ہے جس کی طرف احتیاج وسعت پیدا کرنے اور حرج و تنگی کو دور کرنے کے لئے پڑتی ہے جو مصلحت کو فوت ہونے کی صورت میں عموماً حرج اور مشقت کا سبب بنتی ہے اور اس کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے مکلف کوئی الجملہ تنگی اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے"۔(٦)

۳۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق:

(الف) ضرورت کی بنیاد ایسے امور پر ہوتی ہے جس کو کرنا ذمہ داری سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے ضروری اور لازم ہے' ترک فعل کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی' جب کہ حاجت کی بنیاد توسع اور تسہیل پر ہوتی ہے جس کو ترک کرنے کی بھی گنجائش ہوتی ہے۔

(ب) وہ استثنائی احکام جو ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں' وہ عموماً ایک متعین وقت تک کے لئے مباح ہوتے ہیں۔ اور وہ نص صریح کے بالکل متصادم اور مخالف ہوتے ہیں' اور جو احکام حاجت پر مبنی ہوتے ہیں وہ عموماً دوام اور استقرار کی صفت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں' محتاج اور غیر محتاج سب اس سے مستفید ہوتے ہیں' نیز نص صریح کے مخالف نہیں ہوتے بلکہ عام شرعی قواعد کے مخالف ہوتے ہیں' اسی طرح احکام شرعیہ میں سے اکثر حکم جو خلاف قیاس جائز ہوتے ہیں ان کی بنیاد حاجت پر ہی ہوتی ہے۔

(ج) ضرورت کا رتبہ اور درجہ اعلیٰ اور ارفع اور حاجت کا درجہ اس سے ادنیٰ اور نیچے ہے۔

ان دونوں کا باہمی ربط اور تعلق یہ ہے کہ ضرورت کا لفظ حاجت کی جگہ استعمال کرلیتے ہیں نیز کبھی کبھی وہ احکام جو حاجت کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں وہ ان احکام کے مماثل ہوتے ہیں جو ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں اور اس سے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے نیز تاخیر واجب اور ترک واجب کی اجازت ہو جاتی ہے۔(٧)

اصول الفقہ میں ہے: " الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة "۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اسکی بنا پر بہت سے احکام شرعیہ میں رخصتیں دی جاتی ہیں۔

آیات قرآنیہ:

(ا) انما حرم عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير . . . فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه(٨)

(٢) حرمت عليكم الميتة والدم . . فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم(٩)

(٣) و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه(١٠)

(۴) قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ... فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان ربک غفور رحیم۔ (۱۱)

ان تمام آیات میں محرمات سے حالت اضطرار کا استثناء کیا گیا ہے اور تحریم سے استثناء اباحت ہوا کرتا ہے اس لئے کہ کلام سے مقصود مستثنیٰ کے علاوہ ہے اور یہ سب چیزیں تحریم سے قبل مباح تھیں' لہٰذا حالت ضرورت میں بھی اسی اباحت پر باقی رہے گی اور یہاں اجمالا اباحت کا مقصد رفع اثم اور آخرت میں مواخذہ کا نہ ہونا ہے۔(۱۲)

احادیث:

(۱) عن ابی واقد اللیثی قال : قلت یا رسول اللہ انا بارض تصیبنا مخمصۃ فما یحل لنا من المیتۃ فقال اذا لم تصطبحوا و لم تغتبقوا و لم تحتفئوا بھا بقلا فشانکم بھا (احمد)

ابو واقد لیثی سے مروی ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ ہم لوگ ایسی جگہ رہتے ہیں جہاں بھوک کی وجہ سے ہماری حالت مخمصہ اور اضطرار تک پہنچ جاتی ہے تو کیا ہمارے لئے میتہ حلال ہے؟ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم لوگوں کو صبح و شام کھانے پینے کی کوئی چیز نہ ملے اور نہ ہی کھجور پاؤ تو تم میتہ کھا سکتے ہو۔"

(۲) عن جابر بن سمرۃ ان اھل بیت کانوا بالحرۃ محتاجین قال: فماتت عندھم ناقۃ لھم او لغیرھم فرخص لھم رسول اللہ فی اکلھا (احمد)

حضرت جابر سے روایت ہے کہ ایک گھر والے مقام حرہ میں مقیم تھے اور وہ بہت ہی نادار اور حاجت مند تھے' ان لوگوں کی یا کسی دوسرے کی اونٹنی مرگئی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اونٹنی کے استعمال کی اجازت دے دی۔

(۳) من قتل دون دینہ فھو شھید و من قتل دون دمہ فھو شھید و من قتل دون مالہ فھو شھید (اصحاب السنن)

حضورؐ نے فرمایا کہ جو شخص اپنے دین' جان اور مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے۔

مذکورہ بالا احادیث میں سے بعض میتہ اور بعض جان' مال اور دین سے دفاع کے متعلق مروی ہے۔

۵-۴- اسباب ضرورت کی تحدید کرتے ہوئے علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

" الاضطرار لا یخلو اما ان یکون باکراہ من ظالم او بجوع فی مخمصۃ" (۱۳)

اضطرار کا وقوع یا تو کسی ظالم کی جانب سے اکراہ کی وجہ سے ہوتا ہے یا حالت مخمصہ میں سخت بھوک کی وجہ سے۔

امام فخرالدین رازی کے نزدیک بھی یہی دونوں اسباب ضرورت ہیں اور ضرورت انہی دونوں میں منحصر ہے۔(۱۴)

خلاصہ یہ ہے کہ اسباب ضرورت دو ہیں (۱) غذا' اور اس میں بھوک اور پیاس نیز دواء بھی داخل ہے' (۲) اکراہ۔

محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت سے چار احکام متعلق ہوتے ہیں۔

(۱) فعل حرام کی اباحت' جیسے مردار' خون' شراب اور خنزیر کے گوشت کے استعمال کی اجازت' یہ سخت بھوک' پیاس اور اکراہ ملجی' (جان یا عضو کے تلف کرنے کی دھمکی) کے وقت جائز ہے اس لئے ان اشیاء کی حرمت نصوص شرعیہ سے حالت اختیار میں ثابت ہے اور حالت ضرورت میں حرمت سے استثناء ہے اور حرمت سے استثناء اباحت ہوا کرتا ہے' ارشاد باری ہے:

" و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ " ۔

چنانچہ اگر کوئی شخص اس حال میں اباحت کا علم رکھتے ہوئے میتہ وغیرہ کے استعمال سے رکا اور اس کی جان چلی گئی تو وہ گنہگار ہوگا' آیت سے مضطر کا حکم معلوم ہوا اور یہی حکم مستکرہ کا بھی ہے' اکراہ غیر ملجی کی صورت میں مذکورہ رخصت نہیں۔

(۲) رخصت مع حرمۃ الفعل' یعنی فعل حرام مباح نہیں ہوتا ہے' ہاں فی الجملہ رخصت اور اجازت مل جاتی ہے' اس کا تعلق حقوق العباد سے ہے' مثلاً دوسرے کے مال کو تلف کرنا' مضطر کا بغیر اجازت کے دوسرے کا مال استعمال کرنا' لہٰذا اگر کوئی شخص دوسرے کے مال کو لینے یا تلف کرنے پر مجبور ہو جائے اور اس کی حالت ضرورت کی حد تک پہنچ جائے' یا کوئی شخص دوسرے کے مال کو تلف کرنے پر اکراہ کرے اور قتل کرنے کی دھمکی دے تو دوسرے کے مال کو استعمال کرنا فی نفسہ ظلم ہے' اور ضرورت یا اکراہ کی وجہ سے مال کا احترام صاحب مال کے حق میں زائل نہیں ہوتا لہٰذا مال کا اتلاف رخصت کے ساتھ ساتھ حرمت پر باقی رہے گا' لہٰذا اگر مستکرہ یا مضطر صبر کرلے اور اس کی وجہ سے جان چلی جائے تو وہ شہید شمار ہوگا اس لئے کہ دفع ظلم کے لئے اس نے جان دی ہے۔ اسی بناء حرمت اور عدم اباحت کی طرف نظر کرتے ہوئے احناف اور حنابلہ مکرہ اور مضطر پر تلف شدہ اشیاء کی ضمان کو واجب قرار دیتے ہیں۔۔۔ لیکن یہ حرمت کبھی کبھی صاحب مال کے تصرف کی اجازت دینے سے ساقط ہو جاتی ہے۔

(۳) رخصت فعل' یعنی اکراہ کی وجہ سے وہ حرام فعل جائز نہیں ہوگا' اس لئے کہ اس کی حرمت موبدہ ہے لیکن گناہ اور اخروی مواخذہ اس سے ساقط ہو جائے گا' مثلاً اکراہ ملجی کی صورت میں کلمہ کفر کا زبان سے تلفظ' اگر کوئی شخص صبر کرلے اور قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا' اسی لئے احناف اور حنابلہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ کلمہ کفر کا تلفظ نہ کرے۔

دوسری اور تیسری صورت نتیجہ اور اکراہ کے اثر کے اعتبار سے ایک ہے مگر دوسری صورت کی حرمت کبھی کبھی ساقط ہو جاتی ہے اور تیسری صورت کی حرمت کبھی بھی ختم نہیں ہوتی ہے' اور دوسری صورت کے تحت اللہ کے وہ حقوق بھی آئیں گے جو دنیا میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں' جیسے عبادات' اکراہ ملجی کی وجہ سے اس کا ترک جائز ہوگا۔

(۴) حرمت فعل من غیر رخصت' یعنی اس فعل کی کبھی بھی رخصت نہیں دی جاسکتی ہے' جیسے ناحق قتل' زنا وغیرہ' یہ امور اکراہ کی وجہ سے کبھی بھی جائز نہیں ہوتے ہیں' ہاں اکراہ ملجی ہو تو حد ساقط ہو جائے گا۔(۱۵)

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط:

(۱) ضرورت بالفعل موجود ہو بالقوۃ ضرورت کا کوئی اعتبار نہیں' یا یوں کہا جائے کہ واقعتاً جان یا مال کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو۔ تعبیر ثالث یہ ہے کہ ضروریات خمسہ (دین' نفس' عقل' نسل اور مال) میں سے کسی ایک پر خطرہ متحقق ہو جن کی حفاظت تمام ہی شرائع اور ادیان سماویہ نے کی ہے' لہٰذا اس وقت خطرہ سے بچنے کے لئے احکام استثنائیہ پر عمل کرنا مباح ہوگا اگرچہ اس سے ضمناً دوسروں کو ضرر اور نقصان پہنچ جائے۔

(۲) ضرر کو دور کرنے کے لئے کوئی جائز وسیلہ اور ذریعہ نہ ہو اور جان کو بچانے کے لئے اور امور شرعیہ یا نواہی کی مخالفت کے سوا کوئی مفر نہ ہو' مثلاً کوئی شخص ایسی جگہ پر ہے جہاں حرام ہی حرام اشیاء دستیاب ہیں مباح اور حلال اشیاء نایاب ہیں۔

(۳) ضرورت عملی ہو' بایں طور پر کہ جان یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو اگرچہ مباح چیزیں بڑی کثرت سے اس کے پاس موجود ہوں' مثلاً کسی شخص پر اکراہ کیا گیا کہ وہ میتہ یا خنزیر کا گوشت کھائے ورنہ قتل کردیا جائے گا حالانکہ طیب اور حلال کھانا اس کے پاس ہے۔

(۴) ضرورت کے مقتضی پر عمل شریعت اسلامیہ کے بنیادی مقاصد (حقوق العباد کی حفاظت' عدل و مساوات کا قیام' عزت و جان کی حفاظت اسلامی عقائد وغیرہ کے خلاف نہ ہو' لہٰذا زنا' قتل' کفر اور غصب کسی بھی حال میں جائز نہ ہوگا اس لئے کہ یہ سب چیزیں اسلام کے بنیادی مقاصد کے خلاف ہیں۔

(۵) ضرورت علاج کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک ماہر حاذق مسلم ڈاکٹر یہ کہے کہ اس بیماری کی شفا حرام دواء میں ہے کوئی جائز دواء یا تدبیر اس کے قائم مقام نہیں ہے۔

جب یہ شرطیں پائی جائیں گی تو محظورات بقدر ضرورت اس کے لئے جائز قرار دیا جائے گا اس لئے کہ حرام کی اباحت ضرورت ہے "والضرورة تقدر بقدرها"(۱۶)

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت یہ ہے کہ وہ نصوص شرعیہ اور مشہور قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے(۱۷)
الرخص الشرعیہ میں ہے:

"احکام رخصت احکام اصلیہ نہیں ہیں بلکہ وہ ایسے احکام ہیں جن کو شارع نے مکلف پر تخفیف' حرج اور تنگی کو دور کرنے کے لئے وضع کیا ہے گویا رخصت شارع کی جانب سے مکلف پر تسہیل و تیسیر ہے"(۱۸)

رہا یہ سوال کہ کیا مقتضاء ضرورت پر عمل واجب ہے؟ تو جاننا چاہئے کہ وہ تمام چیزیں جن کا تعلق حرام فعل کی اباحت سے ہے' مثلاً مردار' خون' شراب اور خنزیر کا گوشت وغیرہ تو ان کا استعمال مضطر یا مکرہ کے لئے احناف کی ظاہر روایت مالکیہ شافعیہ کی اصح روایت اور حنابلہ کا مسلک مختار کے مطابق شرعاً واجب اور ضروری ہے' اور استعمال نہ کرنے کی وجہ سے اگر جان چلی گئی تو وہ عنداللہ

گنہگار ہوگا اس لئے کہ خود اس نے اپنی جان ہلاکت میں ڈال دیا ہے' حالانکہ ارشاد باری ہے:

" ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ "

"تم اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو"

ولا تقتلوا انفسکم" تم اپنے آپ کو قتل نہ کرو"۔

اور ظاہریہ' ابویوسف' ابواسحاق' شیرازی شافعی اور حنابلہ سے ایک روایت ہے کہ استعمال صرف مباح اور جائز ہے' لہذا اگر کوئی شخص اباحت کو جانتے ہوئے استعمال کرنے سے رکا اور موت واقع ہوگئی تو کوئی گناہ نہیں اس لئے کہ مذکورہ اشیاء پر اقدام رخصت ہے اور بچنا عزیمت ہے۔

اور وہ چیزیں جن کا تعلق اصل اسلام سے ہو (جیسے کلمہ کفر کا تلفظ) یا اس میں دوسروں کی حق تلفی ہوتی ہو یا عزت لٹتی ہو جیسے دوسروں کے مال کو تلف کرنا' قتل اور زنا وغیرہ تو یہاں پر ضرورۃ [illegible] واجب نہیں ہاں رخصت ہے اور اس کی وجہ سے آخرت کا مواخذہ ساقط ہو جائے گا۔(۱۹)

۹۔ اسباب ضرورت اپنے معنی خاص (تعریف [illegible]) کے اعتبار سے اختلاف الروایات دو یا تین ہیں: (۱) اکراہ' (۲) جوع' (۳) فقر' اور اپنے معنی عام کے اعتبار سے جو ہر اس چیز کو شامل ہے جو کہ [illegible] پر تخفیف کا متقاضی ہو تقریباً چودہ ہیں: (۱) غذا' دواء' (۲) اکراہ' (۳) نسیان' (۴) جہل' (۵) عسر' عموم بلوی' (۶) مرض' (۷) نقص طبعی' (۸) دفاع شرعی' (۹) سفر' (۱۰) استحسان ضرورت' حاجت' (۱۱) مصالح مرسلہ للضرورۃ او حاجۃ' (۱۲) عرف' (۱۳) سد ذرائع' (۱۴) ظفر بالحق (۲۰)

۱۰۔ عرف اور عموم بلوی کوئی مستقل دلیل اور اصول نہیں ہیں بلکہ ضرورت کے اسباب ہیں اس لئے کہ عرف کی بنیاد دفع حرج' ضرورت' حاجت اور مصلحت پر ہوتی ہے' چنانچہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

" العوائد الجاریۃ ضروریۃ الاعتبار شرعاً " (۲۱)

"عرف و عادات کا اعتبار شرعاً ضروری ہے"۔

چنانچہ عرف کی وجہ سے نص کو چھوڑ دیا جاتا ہے' نص میں تخصیص کرلی جاتی ہے' ضرورت' حاجت کبھی عرف کو وجود میں لانے کا سبب بن جاتے ہیں' اسی وجہ سے بہت سی جگہوں پر عرف کی بنیاد وہ مشقت ہے جو حکم شرعی میں تخفیف اور تیسیر کا متقاضی ہوتا ہے اور ایسے وقت عرف کو تغییر حکم یا اباحت فعل کے اسباب میں ایک سبب شمار کیا جائے گا' اس لئے کہ عرف کے اعتبار نہ کرنے میں اس وقت حرج عظیم ہے' علامہ ابن قیم لکھتے ہیں:

" و ھذا فصل عظیم النفع جدا و قد وقع بسبب الجھل بہ غلط عظیم علی الشریعۃ او حسب من الحرج و المشقۃ و تکلیف

صلاً سبیل الیہ'' ۔ (۲۲)

یہ بڑا ہی عظیم و مفید باب ہے اور اس سے ناواقف رہنے کی وجہ سے شریعت کے سلسلہ میں بہت بڑی غلطی یا ایک قسم کی پریشانی اور مشقت لاحق ہو جاتی ہے اور ایسی چیز کا مکلف بنایا جاتا ہے جس کی طرف کوئی سبیل اور راہ نہیں ہوتی ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"بہت سے فقہی مسائل ایسے ہیں جن کی بنیاد مجتہد اپنے زمانے کے عرف پر رکھتا ہے بایں طور کہ اگر وہ عرف حادث کے زمانہ میں ہوتا تو وہ مجتہد بھی اس کے خلاف کہتا جو پہلے کہا ہے' اسی وجہ سے علماء نے مجتہد کے لئے لوگوں کے عرف و عادات سے واقف ہونا شرط قرار دیا ہے کیونکہ بہت سے احکام زمانہ کے بدلنے سے بدلتے رہتے ہیں' اہل زمانہ کے عرف بدلنے یا کسی درپیش ضرورت کی وجہ سے یا لوگوں میں فساد یا خرابی پیدا ہو جانے کی وجہ سے' اس طرح کہ اگر پہلا حکم باقی رکھا جائے تو اس سے لوگوں کو مشقت اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑے اور ان قواعد شرعیہ کی مخالفت لازم آئے جو تخفیف' تیسیر اور دفع حرج پر مبنی ہیں' یہی وجہ ہے کہ اگر آپ مشائخ مذہب کی کتابوں کا مطالعہ کریں گے تو بہت سے ان مسائل میں جن کی بنیاد ان کے امام زمانہ کے عرف پر تھا ان میں اپنے امام کی مخالفت کی اور ان کے خلاف فتویٰ دیا کیونکہ وہ مشائخ اس سے بخوبی واقف تھے کہ اگر امام بھی اس زمانہ میں ہوتا تو وہ بھی وہی فتویٰ دیتا جو ان مشائخ نے دیا ہے کیونکہ وہ فتویٰ بھی امام کے مذہب کے قواعد سے ماخوذ ہے۔(۲۳)

اور عموم بلویٰ یعنی کسی بھی بلا اور پریشانی کا اس طرح شائع اور عام ہونا کہ آدمی کے لئے اس سے دور رہنا اور بچنا بہت مشکل ہو جائے یہ بھی اسباب تخفیف میں سے ایک سبب ہے' خصوصاً عبادات اور طہارت میں' اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں (۱) معفو عنہا' نجاست کے ساتھ صحت نماز' (۲) استنجا بالاحجار کا جواز حالانکہ پتھر اور ڈھیلے سے مکمل نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا ہے۔

۱۱'۱۲۔ فقہاء عبادات' معاملات اور عقوبات ان تینوں سے بحث کرتے ہیں اور ان تینوں میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے' عبادات کی مثال (۱) صلاۃ الخوف کا جواز جب مسلمان اور دشمنوں کے درمیان سخت جنگ ہو رہی ہو' (۲) افطار کی اجازت جب قتل یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو' اسی طرح حاملہ' مرضعہ کے لئے افطار کا جواز اگر جنین یا بچہ کی ہلاکت کا خطرہ ہو' اسی طرح زکوۃ' حج وغیرہ بوقت ضرورت ترک کی اجازت ہے۔

معاملات اور حقوق العباد کی مثال مکرہ اور مضطر کے لئے دوسرے کے مال کو تلف کرنا' دوسرے کے مال کا استعمال کرنا جائز ہے اگرچہ متلف اور متناول پر ضمان واجب ہوگا۔

عقوبات و حدود کی مثال' قحط سالی کے زمانہ میں چوری کرنے پر حد سرقہ کا واجب نہ ہونا' شراب بوقت ضرورت یا بوقت اکراہ پی لینے پر کسی بھی امام کے نزدیک حد شرب خمر لازم نہیں ہے۔(۲۴)

۱۳- حاجت کا مفہوم ضرورت سے زیادہ عام ہے' اس لئے کہ حاجت کی رعایت نہ کرنے پر تنگی اور مشقت اور حرج کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور ضرورت کی عدم رعایت پر جان یا عضو کو خطرہ اور سخت ضرر لاحق ہو جاتا ہے' اسی لئے ضرورت حکم شرعی کی مخالفت پر زیادہ ابھارنے والا ہے اور اس کا درجہ حاجت سے بہت زیادہ اعلیٰ و ارفع ہے مگر اس کے باوجود ضرورت ہی کی طرح حاجت بھی احکام کے بدلنے اور رخصت ملنے میں موثر ہے' لہٰذا حاجت کی وجہ سے ایک ناجائز چیز جائز ہو جائے گی اور واجب کو چھوڑنا نیز واجب میں تاخیر جائز ہو گا چاہے وہ حاجت عام ہو یا خاص' اصول فقہ کا ایک مسلمہ قاعدہ ہے:

الحاجة العامة او الخاصة تنزل منزلة الضرورة (۲۵)

حاجت عامہ: وہ اشیاء ہیں جن کے تمام ہی لوگ اپنے اپنے مصالح عامہ (زراعت' صنعت' تجارت اور سیاست) میں محتاج ہوں' جیسے سلم' اجارہ' وصیت' جعالہ' حوالہ' کفالہ' شُفعہ' مضاربت' قرض وغیرہ۔

حاجت خاصہ: وہ اشیاء ہیں جن کی طرف احتیاج عام لوگوں کی نہ ہو بلکہ ایک شہر' ایک متعین حرفت و صنعت والے یا چند متعین افراد یا فرد واحد اس کے محتاج ہوں جیسے جنگ اور جہاد میں ریشم کو پہننا' تداوی کی غرض سے ستر کو دیکھنا' یا گواہی دیتے وقت' منگنی کرتے وقت پڑھنے اور پڑھانے کے وقت چہرہ کا کھولنا وغیرہ'

۱۴- حاجت کے شروط و ضوابط:

(۱) حاجت کو معتبر قرار دینے سے ضرورت کا ابطال لازم نہ آئے' مثلاً جان اور روح کی حفاظت ضرورت ہے اور عزت و وقار کی حفاظت حاجت ہے' اسی وجہ سے نجاست کا استعمال حرام ہے' لیکن اگر ضرورت جان کو بچانے کے لئے ناپاک چیز استعمال کرنے کی طرف داعی ہو تو حاجت کا اعتبار کئے بغیر ضرورت کی وجہ سے نجاست کا استعمال جائز ہو گا' یا جہاد ایک ضرورت ہے اور اس کے لئے مسلمان حاکم کا ہونا ضروری ہے اور حاکم میں عدالت' دین داری' تقویٰ حاجت ہے جو ضرورت کے لئے ایک تکمل کی حیثیت رکھتی ہے اور تکمل (عدالت) کی وجہ سے اگر ضرورت (جہاد) کا ابطال لازم آئے تو تکمل کو غیر معتبر قرار دے کر ضرورت کو پورا کیا جائے گا' لہٰذا فاسق' غیر دیندار حاکم کے ساتھ مل کر جہاد کرنا جائز ہو گا اسی لئے حدیث پاک میں ہر نیک و بد حاکم کے ساتھ مل کر جہاد کرنے کا حکم آیا ہے۔

(۲) حاجت فی الحال موجود ہو' آئندہ حاجت کا انتظار نہ ہو' مثلاً سفران اعذار میں سے ہے جس کی وجہ سے نماز میں قصر جائز ہو جاتا ہے' لہٰذا جب تک سفر شروع نہ کیا جائے قصر جائز نہ ہو گا۔

(۳) مقتضاء حاجت پر عمل شارع کے قصد کے خلاف نہ ہو' مثلاً اجارہ کی مشروعیت عوام کی حاجت کی وجہ سے ہے' لہٰذا ایسے امور سے اجتناب ضروری ہو گا جن سے شریعت نے منع کیا ہے' چنانچہ نوحہ' گانا' ظلم اور ہر وہ چیز جس کی منفعت حرام ہے اس پر اجرت

لینا جائز نہ ہوگا' اسی طرح کوئی شخص سفر اس لئے کرے کہ نماز میں قصر یا رمضان میں کھانے پینے کی اجازت مل جائے گی ناجائز اور حرام ہے(۲۶) اگرچہ قصر اور افطار کی رخصت مل جائے گی۔

(۴) عام اور اصلی حکم شرعی کی مخالفت پر ابھارنے والا امر حرج اور غیر معتاد مشقت کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو۔

(۵) حاجت متعین ہو' یعنی مقصود حاصل کرنے کے لئے حکم اصلی کی مخالفت کے علاوہ کوئی جائز اور مشروع طریقہ نہ ہو۔

(۶) حکم استثنائی کو اختیار کرنے میں اوسط درجہ کے شخص کا اعتبار ہو۔

مذکورہ شرائط جب پائے جائیں گے تو ایک ناجائز چیز بھی جائز ہو جائے گی لیکن جو صرف حاجت کی وجہ سے جائز ہوگی وہ بقدر حاجت ہی جائز رہے گی اور حاجت سے تجاوز جائز نہ ہوگا(۲۷)

۱۵۔ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہی' حاجت عام ہو یا خاص' اور علاج معالجہ کا تعلق حاجت ہی سے ہے لہٰذا شارع نے علاج معالجہ کے باب میں بھی شرعی رخصت دی ہے۔

۱۶۔ ضرورت اور سے متعلق قواعد کلیہ اور ضوابط:

(۱) مشقت آسانی کو کھینچ کر لاتی ہے' (۲) جب کسی امر میں تنگی ہو جاتی ہے تو پھر وسعت اور گنجائش نکل آتی ہے' (۳) ضرورت ناجائز چیز کو جائز کر دیتی ہے' (۴) جو چیز ضرورت کی وجہ سے جائز ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت جائز رہتی ہے۔ (۵) اضطرار دوسروں کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے (۶) جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہوتی ہے عذر کے زائل ہونے سے اس کا جواز ختم ہو جاتا ہے۔ (۷) حاجت عامہ یا خاصہ کو کبھی کبھی ضرورت کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے۔

۱۷۔ حاجت یعنی مشقت شدیدہ کو جو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے اور اسے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے وہ افراد و اشخاص کی مخصی حاجتوں تک محدود نہیں ہے بلکہ امت کی اجتماعی حاجات کو بھی ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ بیع' اجارہ' مضاربت' مساقات' کفالہ' حوالہ' سلم' جعالہ' اور وصیت وغیرہ(۲۸)

اسی طرح اگر حرام کسی ملک میں عام ہو جائے اور حلال چیزیں بہت کم دستیاب ہوتی ہوں تو وہاں کے باشندگان کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ بقدر حاجت حرام چیز کا استعمال کریں اور ضرورت کی مقدار پر توقف نہ کریں' اس لئے کہ اگر ضرورت کی مقدار پر توقف کیا جائے گا تو اس شکل میں لوگوں میں کمزوری اور ضعف پیدا ہو جائے گا' کفار کا اسلامی ملک پر تسلط اور قبضہ ہو جائے گا اور لوگ حرفت و صنعت

اور ان اسباب سے محروم ہو جائیں گے جن پر مخلوق کے مصالح موقوف ہیں، لیکن اس طرح کشادگی اور وسعت بھی نہیں دی جائے گی جس طرح حلال مال میں وسعت، کشادگی اور فراخی ہوتی ہے۔ (۲۹)

واللہ اعلم و علمہ اتم واحکم

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) المعجم الوسیط ار ۵۳۷-۵۳۸
(۲) نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ ر ۶۷
(۳) الوجیز لاصول الفقہ ر ۲۳۲
(۴) نظریہ ر ۶۷
(۵) المنجد صفحہ ۱۶۰، بیروت
(۶) الموافقات ۲ر ۱۰-۱۱
(۷) نظریۃ الضروریہ الشرعیہ ر ۲۷۳-۲۷۴
(۸) بقرہ آیت ر ۱۷۳
(۹) مائدہ آیت ۳
(۱۰) انعام آیت ۱۱۹
(۱۱) انعام آیت ۱۴۵
(۱۲) کشف الاسرار ۴ر ۱۵۱۸
(۱۳) الجامع لاحکام القرآن ۲ر ۲۲۵
(۱۴) التفسیر الکبیر ۲ر ۲۰۷
(۱۵) یہ احکام نظریہ الضرورۃ الشرعیہ ر ۲۸۰ تا ۲۸۲ میں ہے
(۱۶) نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ ر ۶۹ تا ۷۱
(۱۷) ایضا ر ۲۷۹
(۱۸) الرخص الشرعیہ ر ۴۲
(۱۹) نظریۃ الضرورہ ر ۲۸۵-۲۸۷
(۲۰) نظریۃ الضرورہ الشرعیہ ر ۷۳-۷۴
(۲۱) الموافقات ۲ر ۲۸۶
(۲۲) اعلام الموقعین ۳ر ۱۴
(۲۳) رسائل ابن عابدین ۲ر ۱۲۵
(۲۴) موسوعہ الفقہی الاسلامی ۱۳ر ۶۴ تا ۱۰۵
(۲۵) نظریۃ الضرورہ الشرعیہ ر ۲۶۱
(۲۶) الموسوعہ الفقہیہ ۱۶ر ۲۵۲-۲۵۴
(۲۷) نظریۃ الضرورہ الشرعیہ ر ۲۷۵
(۲۸) الموسوعہ الفقہیہ ۱۶ر ۲۵۰
(۲۹) ایضا ۱۶ر ۲۵۸

ضرورت وحاجت

از --- جناب مولانا محمد شہباز عالم ندوی
تخصص فی الفقہ، دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد

ضرورت کی تعریف: ضرور۔ لغت میں ہر طرح کی بدحالی، محتاجی اور جسمانی تکلیف کو کہتے ہیں، ضرورت "ضر" سے ماخوذ ہے، یہ نفع کی ضد ہے۔ بہ قول جرجانی، ایسی ابتلاء کا نام ہے جس کا کوئی مداوا نہ ہو سکے، چنانچہ القاموس میں ہے:

الضرورة لغة من الضر، خلاف النفع، كل ما كان سوء حال و فقر و شدة في بدن فهو ضر بالضم، و ما كان ضد النفع فهو بفتحها (١) و عرفها الجرجاني بانها النازل مما لا مدفع له (٢)

ضرورت لغت میں "ضر" سے ماخوذ ہے جو نفع کی ضد ہے کہ وہ بدحالی جو انسانی بدن کو محسوس ہو فقروفاقہ اور شدت تکلیف میں سے، تو وہ "ضر" ضمہ کے ساتھ ہے اور جو نفع کا برعکس ہے وہ بالفتح پڑھا گیا ہے۔ اور جرجانی کی تعریف کہ ایسی مصیبت جسے دفع نہ کیا جا سکے۔

اصطلاحی ضرورت: اصطلاح فقہ میں ضرورت ان امور کو کہا جاتا ہے کہ جو انسانوں کی زندگی کو برقرار رکھنے اور دنیا و آخرت میں فلاح اور کامیابی کے لئے لازمی ہوں، اس کی حیثیت انسانی زندگی کی بقا کے لئے لازمی ہوتی ہے، ورنہ زندگی دشوار گزار ہو جائے اور مقصد حیات یکسر فوت ہو جائے اور آخرت میں ناکامی اور نعمت خداوندی سے محرومی کا سبب ہو۔ علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

فاما الضرورة فمعناها انها لابد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا، بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على تهارج وفوت حياة و في الاخرة فوت النجاة و النعيم و الرجوع بالخسران المبين۔ (٣)

ضرورت کا معنی یہ ہے کہ دین و دنیا کی مصلحتوں کی رعایت اور اس کا لحاظ اس طور پر رکھی گئی ہو کہ جب وہ مفقود ہو جائیں تو دنیوی مصالح اپنی صحیح حالت پر باقی نہ رہ سکیں، بلکہ فساد و خرافات کا سامنا کرنا پڑے اور آخرت میں نعمت و کامیابی کا خاتمہ ہو جائے اور کھلے گھاٹے کا سامنا کرنا پڑے۔

حاجت کی تعریف: حاجت لغت میں محتاجی کو کہتے ہیں، اسی طرح اس چیز کو بھی حاجت کہہ دیا جاتا ہے جس کی احتیاج ہو۔ جیسا کہ تاج العروس میں ہے:

" ان الحاجة تطلق على نفس الافتقار و على الشئ الذي يفتقر اليه۔ (٤)

حاجت محض محتاجی کو کہتے ہیں اور اس چیز پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس کی احتیاج ہو۔

اصطلاحی حاجت: اصطلاح میں حاجت اس تنگی کو دور کرنے کا نام ہے جس سے انسانی زندگی میں مشقت اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑے' اور یہ صورت مشقت کی حد تک رہے' ناگزیر نہ ہو کہ جس کے بغیر زندگی گزارنا محال ہو جائے۔ جیسا کہ موسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

الحاجة اصطلاحا ما يفتقر اليها من حيث التوسعة و رفع الضيق المؤدى فى الغالب الى الحرج و المشقة اللاحقة بفوت المصلحة (٥)

اصطلاح فقہ میں حاجت اس کو کہتے ہیں کہ جس کی وسعت و فراخی میں احتیاج ہو جس کے بغیر عام طور پر حرج و مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

ضرورت سے مراد: ضرورت کا استعمال فقہاء کے ہاں اکراہ کی یا ایسی کوئی صورت حال درپیش ہو کہ اسے کم از کم غالب گمان ہو جائے کہ مصالح خمسہ' یعنی اپنا دین و عقل' اور مال و عزت و آبرو میں سے کوئی بھی خطرہ میں پڑ جائے یا اس کی اصلیت یکسر مفقود ہو جائے تو حرام چیز مباح اور جائز ہو جاتی ہے۔ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

انه ان صبر الى تلك الحالة لما ازيل عنه الاكراه يباح ان يتناولها للحال' دل ان العبرة لغالب الراى و اكثر الظن دون صورة الايعاد (٦)

اگر وہ اسی حالت پر صبر کرتا رہے تو اس سے اکراہ کی صورت ختم نہ ہو تو اس کے لئے فوراً کھا لینا درست ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اعتبار پختہ رائے اور غالب گمان پر ہے نہ کہ دھمکی کی صورت کا۔

ضرورت شرعی جس کی بنا پر "محظورات" کی اجازت دی جاتی ہے وہ یہی ہے کہ انسانی نظام حیات مختل ہو جانے کا خطرہ ہو' جیسے مخمصہ کی حالت ہے' ہندیہ میں ہے:

السلطان اذا اخذ رجلا و قال لاقتلنك او لتشربن هذا الخمر كان فى سعة تناوله بل يفترض عليه التناول اذا كان فى غالب رايه انه لو لم يتناول يقتل فانه لم يتناول حتى قتل كان اثما (٧)

حاکم وقت نے کسی کو گرفتار کیا یہ کہہ کر کہ یا تو اس شراب کو پی لو ورنہ تمہیں قتل کر دیا جائے گا۔ اب اس کے لئے یہ گنجائش ہے کہ اسے استعمال اس وقت کرے جبکہ ظن غالب ہو کہ اگر استعمال نہ کیا تو قتل کر دیا جائے گا' اگر اس نے استعمال نہ کیا حتی کہ قتل کر دیا گیا تو وہ گنہگار ہوگا۔

حاجت سے مراد: حاجت سے مراد یہ ہے کہ جو امور فوت ہو رہے ہیں ان سے انسان مشقت و پریشانی میں تو مبتلا ہو لیکن اس سے نظام حیات مختل اور بالکلیہ فوت نہ ہو' مثلاً سونا چاندی سے ٹوٹے ہوئے دانتوں کے خلا کو پر کرنا کہ اگر آدمی دانت نہ بھی بنوائے پھر بھی کام چل سکتا ہے لیکن مشقت و حرج کا سامنا کرنا پڑے گا چنانچہ حاجت کی بنا پر سونے سے بھی دانت بنوانا درست ہو گیا۔ جیسا کہ مجمع الانہر میں ہے:

التحلی بالذهب و الفضة لا يجوز للرجل الا شد السن ... قال فی التبیین عند الامام ابی یوسف لان المحرم لا یباح الا للضرورة و هی تندفع بالفضة و قال محمد یجوز بالذهب ایضاً۔ (۸)

مرد کے لئے سونے چاندی کے زیور حرام ہیں' دانت درست کرنے کے علاوہ۔ تبیین میں ہے کہ یہ قول امام ابو یوسف کے نزدیک ہے اس لئے کہ حرام اشیاء ضرورت کے سوا مباح نہیں ہوتے اور یہاں چاندی ہی سے ضرورت پوری ہو رہی ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ سونے سے بھی درست ہے۔

حاجت اور ضرورت میں فرق: حاجت اور ضرورت کے مابین جو امتیازی فرق ہے وہ یہ کہ ضرورت میں ہلاکت کا اندیشہ قوی ہوتا ہے اور اس کے اسباب سامنے موجود ہوتے ہیں اس کے برخلاف حاجت میں محض مشقت شدیدہ کا اندیشہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ موسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

و الفرق بین الحاجة و الضرورة ان الحاجة و ان کانت حالة جهد و مشقة فهی دون الضرورة و مرتبتها ادنی و لایتاتی بفقدها الهلاک۔ (۹)

حاجت و ضرورت کے مابین فرق یہ ہے کہ حاجت اگر مشقت و پریشانی میں مبتلا کرنے والی ہو تو یہ ضرورت سے کم درجہ کی چیز ہوئی' اور ضرورت میں ابتدائی درجہ یہ ہے کہ اس کے نہ ہونے کی وجہ سے ہلاکت یقینی ہوتی ہے۔

ضرورت کا اعتبار: ضرورت کا اعتبار ان مصالح خمسہ کے تحفظ کے لئے کیا جاتا ہے جن کی رعایت احکام شرعیہ کا اصل مقصود ہے' اور اس کی تکمیل اس وقت متحقق ہوتی ہے جبکہ اس کے سوا کوئی دوسری صورت ممکن نہ ہو اور اس کے بغیر چارۂ کار نہ ہو۔ یہ کیفیت درجہ یقین یا کم از کم ظن غالب تک پہونچ جائے' ایسے وقت ضرورت کا اعتبار کرکے محرمات کے استعمال کی اجازت دی جاتی ہے۔ ورنہ ضرورت کا اعتبار نہیں۔ بدائع میں ہے:

ان کان فی اکثر رایه انه ان صبر الی تلک الحالة لما ازیل عنه الاکراه یباح ان یتناولها للحال دل ان العبرة لغالب الرائی۔ (۱۰)

مبتلا بہ کی غالب رائے یہ ہو کہ اگر اس نے اسی حالت پر صبر اختیار کیا تو یہ حالت اکراہ دور نہیں ہوگی تو اسے فی الفور کھالینا

درست ہے' اس سے معلوم ہوا کہ اعتبار غالب رائے کا ہے۔

ضرورت مواقع کے اعتبار سے مختلف ہوگی: "ضرورت حیات" یہ ہے کہ اس کے بغیر زندگی کا قیام و بقا ناممکن ہو جائے' "ضرورت مال" یہ ہے کہ اس کی رعایت کے بغیر اس کا تحفظ نہ ہو سکے۔ "نسل و نسب" کی ضرورت یہ ہے کہ اولاد کا تحفظ یا نسلی شناخت ممکن نہ رہے' "عقل" کی ضرورت یہ ہے کہ ایسی اشیاء استعمال میں نہ لائی جائے جو عقل کو مفلوج کر دیتی ہیں۔ ابو زہرہ نے امام غزالی کی صراحت نقل کی ہے:

ھذہ المصالح الخمس حفظھا واقع فی رتبۃ الضرورۃ' فھی اقوی المراتب فی المصالح و مثالہ قضاء الشرع بقتل الکافر المضل و عقوبۃ المبتدع الداعی الی بدعتہ لان ھذا یفوت علی الخلق دینھم و قضاؤہ بایجاب القصاص اذ بہ حفظ النفوس و ایجاب حد الشرب اذ بہ حفظ العقول التی ھی ملاک التکلیف و ایجاب حد الزنی اذ بہ حفظ النسب و ایجاب زجر الغصاب و السراق' اذ بہ یحصل حفظ الاموال التی ھی معاش و ھم مضطرون الیھا۔ (۱۱)

ان پانچ مصلحتوں کی حفاظت حقیقت میں ضرورت کے درجہ میں ہے اور تمام مصلحتوں میں سب پر فائق ہیں۔ اس کی مثال شریعت کا گمراہ کرنے والے کافر کو قتل کرنے کا فیصلہ کرنا' اس بدعتی کو سزا دینے کا فیصلہ جو داعی الی البدعت ہو کیونکہ وہ لوگوں کے دین کو بگاڑنے والا ہے' اور قصاص جاری کرنا کہ اس سے انسانی جانوں کی حفاظت ہوتی ہے' شراب پینے پر حد جاری کرنا کہ اس سے عقل کی حفاظت ہوتی ہے جو مکلف ہونے کا مدار ہے' اسی طرح زنا کی حد جاری کرنا جس سے نسب کا تحفظ ہوتا ہے۔ اسی طرح نصاب و چوری پر تعزیر جاری کرنا کہ اس سے مال کی حفاظت مقصود ہے جو معاش کا ذریعہ ہے اور لوگ اس کی جانب بے حد محتاج ہوتے ہیں۔

ضرورت کا اثر: محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے اثر کی کئی صورتیں ہیں' بعض صورتوں میں استعمال کی اجازت ہوتی ہے' کبھی صرف اس کی حرمت ختم ہوتی ہے اور کبھی رفع اثم کی حد تک ضرورت کارگر ہوتی ہے' لیکن کبھی استعمال کو واجب قرار دیتی ہے۔

رفع اثم یا رفع حرمت: حالت اضطرار میں محرمات کے استعمال کا ذکر اور رفع اثم کا تذکرہ خود قرآن کریم میں واضح الفاظ میں موجود ہے:

انما حرم علیکم المیتۃ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم۔ (۱۲)

اس نے تم پر یہی حرام کیا ہے مردہ جانور' اور لہو' اور گوشت سور کا' اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا' پھر جو بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں' بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

فقہی جزئیات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں "ضرورت" سے فائدہ نہ اٹھانے کی صورت میں گنہ گار بھی قرار دیا جاتا ہے' بعض اوقات اس کی حرمت ہی کو ختم کردیا جاتا ہے جیساکہ احکام القرآن میں ہے:

"اباحة المیتة رخصة للمضطر و ذلک لان اکل المیتة فرض علی المضطر" ۔ (۱۳)

مردار کا کھانا مجبور کے لئے درست اس لئے ہے کہ مضطر کے لئے مردار کھانا فرض ہے۔

اس کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: **"و قد فصل علیکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه"** یہاں آیت کریمہ میں حرمت سے اضطرار کا استثناء کیا ہے۔ ابن عربی لکھتے ہیں:

"فان التحریم یرتفع ذلک بحکم الاستثناء و یکون مباحا" (۱۴)

حرمت حکم استثنائی کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے اور مباح ہو جاتا ہے۔

ضرورت ـ اباحت کی حد تک:

ضرورت و حاجت کی بنا پر بعض امور صرف مباح ہوتے ہیں' چنانچہ خلاف لکھتے ہیں:

و دل الاستقراء التام علی ان نوعا من هذہ العقود او التصرفات صار حاجیا للناس بحیث ینالهم الحرج و الضیق اذا حرم علیهم هذا النوع من التعامل ابیح لهم قدر ما یرفع الحرج منه و لو کان محظورا لما فیه من الربا او شبهته بناء علی ان الحاجات تبیح المحظورات کالضرورات و تقدر بقدرها کالضرورات (۱۵)

تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان عقود و معاملات میں سے بعض لوگوں کی حاجت بن چکی ہیں کہ جب ان پر حرام قرار دیا جائے گا تو اس طرح کے معاملات بقدر حرج جس سے دفع حرج ہو جائے درست قرار دیا جائے گا خواہ وہ ممنوع معاملہ ربا یا شبہ ربا میں سے ہی ہو' اس وجہ سے کہ حاجت بھی ضرورت کی طرح محظورات کو جائز قرار دیتی ہے اسی طرح ضرورت بھر وہ درست قرار پائے گا یعنی حاجت بھی اسی اندازہ کے مطابق درست ہے جب اس کی تکمیل ہو ضرورت کی طرح۔

ضرورت ـ فرض کی حد تک:

اضطرار کی بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ اگر اس نے حرام چیز کا استعمال نہ کیا تو گنہ گار ہوگا۔ ایسے وقت فقہاء حرام اشیاء کو استعمال میں لانا فرض قرار دیتے ہیں' جیساکہ مفسر جصاص لکھتے ہیں:

اباحة المیتة رخصة للمضطر و ذلک لان اکل المیتة فرض علی المضطر و الاضطرار یزیل الحظر۔ (۱٦)

مضطر کے لئے مردار درست قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ مردار کا کھا لینا مضطر کے لئے فرض ہے اور ضرورت ممانعت کو زائل کردیتی ہے۔

اسی طرح علامہ شامی مزید وضاحت کے ساتھ تحریر فرماتے ہیں:

الاکل للغذاء' و الشرب للعطش و لو من حرام او میتة او مال غیرہ و ان ضمنه فرض یثاب علیه بحکم الحدیث' قوله

الحدیث " قال صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ لیوجر فی کل شئی حتی للقمۃ یرفعھا العبد الی فیہ فان ترک الاکل و الشرب حتی ھلک فقد عصی لان فیہ القاء النفس الی التھلکۃ و انہ منھی عنہ فی حکم التنزیل۔ (۱۷)

غذا کے طور پر کھانا اور پیاس بجھانے کے لئے پینا خواہ حرام چیز یا مردار ہی سے کیوں نہ ہو فرض ہے بلکہ حدیث کی وجہ سے اسے ثواب ملے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز میں ثواب عطا کرتا ہے حتیٰ کہ اس لقمہ پر بھی جس کو انسان اپنے منہ میں ڈالتا ہے۔ اگر اس نے کھانا پینا چھوڑ دیا جس کی وجہ سے وہ مرگیا تو وہ گناہ کا مستحق ہوگا چونکہ اس نے خود کو ہلاکت میں ڈالا ہے اور یہ قرآنی نص سے حرام ہے۔

ضرورت کی حدیں: اگر کسی شخص کے سامنے ہلاکت جان یا عضو کا خطرہ موجود ہو یا بھوک کی کیفیت میں مبتلا ہو اور ظن غالب ہو کہ اب یہ حالت دور نہیں ہو سکتی ہے یا تو وہ بھوکوں مرجائے یا استعمال کرے' ایسی حالت میں محرمات کی اجازت دی جائے گی اور اس کو رخصت و مباح قرار دیا جائے گا' لیکن اگر اس ضرر کا ازالہ اسی درجہ کے ضرر سے کیا جارہا ہو تو اسے صبر کرنا ضروری ہوگا اور محرمات کے استعمال کی اجازت نہیں ہوگی' جن صورتوں میں مباح یا رخصت قرار دیا گیا ہے وہ "اکل میتہ" اور "کلمہ کفر" کہنا ہے۔ بدائع میں ہے:

التصرفات الحسیۃ التی تقع علیھا الاکراہ فی حق احکام الآخرۃ ثلاثۃ انواع' نوع ھو مباح' و نوع ھو مرخص' و نوع ھو حرام لیس بمباح و لا مرخص' اما النوع الذی ھو مباح فاکل المیتۃ و الدم . . و اما النوع الذی ھو مرخص فھو اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان مع اطمینان القلب۔ (۱۸)

وہ حسی تصرفات احکام آخرت میں سے جس پر اکراہ متحقق ہو سکتی ہے اس کی تین قسمیں ہیں' ایک مباح' دوسری رخصت' اور تیسری حرام کی قسم ہے جو نہ تو مباح ہے اور نہ رخصت میں سے ہے' جو اشیاء مباح ہیں وہ ہیں مردار اور خون کا استعمال' اور رخصت کی مثال کلمہ کفر کا اپنی زبان پر لانا جبکہ اس کا دل مطمئن ہو۔

یہاں دو صورتیں قابل غور ہیں' ایک یہ کہ "اکل میتہ" کو مباح قرار دیا ہے اور رخصت کے ذیل میں "کلمہ کفر" کا تلفظ مذکور ہے' ان دونوں صورتوں میں رخصت و اباحت کے نتیجہ میں محرمات کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے' اس صورت میں بلا کسی تامل و بلا تفصیل اجازت ہے' چونکہ ان شکلوں میں مصالح کی رعایت اور تکمیل مقصود ہے' کسی کے لئے ضرر یا کسی بھی حیثیت سے مفاسد نہیں پائے جاتے ہیں۔

لیکن ایک تیسری صورت بھی پائی جاتی ہے کہ ایک پہلو اس میں جلب منفعت کا ہے تو دوسرا مضرت کا اندیشہ جس کی وجہ سے اس عمل درست نہیں ہے۔

ضرورت کے باوجود حرمت: فقہ میں ایک مسلم قاعدہ ہے "الضرر لا یزال بالضرر" یعنی کسی پر اکراہ تام ہو لیکن اس اکراہ کے نتیجہ میں دوسروں پر اس ضرر کا اثر مرتب ہوتا ہو اور اس ضرر کا ازالہ اسی وقت ممکن ہو جبکہ دوسروں کو اس ضرر کا سامنا کرنا پڑے تو ایسے وقت مضطر کے لئے حرام ہوگا کہ وہ سہولت اختیار کرے اور اس ضرر کو دوسرے کی جانب پھیر دے بلکہ اسے صبر کرنا لازم ہوگا۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

اما النوع الذی لا یباح و لا یرخص بالاکراہ اصلا فھو قتل المسلم بغیر حق لا یحتمل الاباحۃ بحال قال اللہ تعالی " و لا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق " ... فکانت الحرمۃ قائمۃ بحکمھا فلا یرخص الاقدام علیہ و لو اقدم یاثم۔ (۱۹)

وہ پہلو کہ نہ تو مباح ہے اور نہ ہی رخصت کے ذیل میں ہے کہ اکراہ کی وجہ سے اس میں رخصت پیدا ہو جائے وہ ہے ناحق کسی مسلم کو قتل کرنا یہ کبھی بھی درست نہیں ہو سکتا' اللہ تعالی کا فرمان ہے "اور ناحق کسی بھی جان کو قتل مت کرو" اس حکم کی بنا پر حرمت موجود ہوگی' لہٰذا اس پر پیش قدمی کی اجازت نہ ہوگی اگر کسی نے کر گزرا تو وہ گنہ گار ہوگا۔

اسی حکم کے دائرہ میں زنا بھی داخل ہے کہ اگر کسی کو مجبور کیا گیا تب بھی زنا کرلینا درست نہیں ہوگا' اگر اس کا ارتکاب کرلیا خواہ شبہ کی بنا پر تو حد جاری تو نہیں ہوگی لیکن عقر لازم ہوگا' اسی طرح دوسرے کو قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ورنہ تمہیں قتل کردیا جائے گا' اس نے اگر قتل کرکے اپنے کو بچالیا تو چونکہ خوف کا شبہ تھا اس لئے دیت ادا کرنا لازمی ہے خواہ قصاص نہ لیا جائے۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

فیمنع وجوب الحد و لکن یجب العقر علی المکرہ لان الزنا فی دار السلام لا یخلو عن احدی الغرامتین ... و لو اکرہ علی القتل ... لا یرخص لہ ان یفعل احدھما و لو امتنع عنھما لا یاثم۔ (۲۰)

حد لازم نہ ہوگی لیکن مجبور شخص کو تاوان ادا کرنا ہوگا اس لئے کہ دارالسلام میں زنا کی وجہ سے دو تاوانوں میں کا ایک ضروری ہے۔ اور اگر قتل اور زنا پر مجبور کیا گیا تو پھر انہیں اجازت نہ ہوگی وہ کسی کا بھی ارتکاب نہیں کر سکتا اور اگر صبر کرکے دونوں سے رکا رہا ، وہ ثواب کا مستحق ہوگا۔

ضرورت کی شرطیں: ضرورت کے تحقق کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

(ا) ضرورت کا وجود یقینی ہو چاہے جانی ہلاکت کا مسئلہ ہو یا مالی ہلاکت کا احساس خطرہ یقین یا ظن غالب کے درجہ تک پہونچ گیا ہو' اگر مستقبل میں اس کے پائے جانے کا اندیشہ ہو تو اسے اضطرار کا درجہ حاصل نہ ہوگا۔ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

ان تکون الضرورۃ قائمۃ لا منتظرۃ فی المستقبل الی ان یحصل فی الواقع خوف الھلاک علی النفس او المال بغلبۃ الظن حسب التجارب۔ (۲۱)

ضرورت بعینہ متیقن ہو مستقبل میں متوقع نہ ہو' یعنی یقیناً ہلاکت جان کا خوف لاحق ہو یا تجربہ سے مال کے ضائع ہونے کا خوف

غالب گمان ہو۔

(۲) محرمات سے بچاؤ کا کوئی دوسرا راستہ نہ ہو' اگر کسی مباح شی کا سہارا لینا چاہے تو اسے یہ اختیار حاصل نہ ہو بلکہ محظور کا ارتکاب لابدی ہو۔

ان یتعین علی المضطر ارتکاب المحظور الشرعی ای الا یکون ھناک وسائل اخری من المباحات لدفع الحظر الا تناول الحرام لان سبب استعمال المحرمات فی حال الاضطرار ھو ضرورۃ الغذی اعنی اذا لم یجد شیئا حلالا یتغذی بہ و ھذا لا خلاف فیہ۔ (۲۲)

مجبور شخص کے لئے شرعی ممنوعات کا ارتکاب متعین ہو یعنی اس موقع سے کوئی دوسرا ذریعہ اس ممنوع فعل کے دفع کا موجود نہ ہو' سوائے فعل حرام کے استعمال کے۔ اس لئے کہ فعل حرام کے استعمال کی وجہ اضطرار پایا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی حلال شی نہ ہو تو اسے استعمال کرلے' اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

(۳) ایسی صورت حال درپیش ہو جو حرمت پر اقدام کا جواز پیدا کرتی ہو' مثلاً چلنے سے عاجز ہو جائے یا بیماری بڑھ جانے کا اندیشہ ہو یا بے عزتی کا خوف ہو تو ان صورتوں میں محرمات کا استعمال درست ہو جاتا ہے۔

ان یتوافر عذر یبیح الاقدام علی الحرام' کالحفاظ علی النفس او العضو بان خاف التلف اما من جوع او خوف ان ترک الاکل عجز عن المشی و انقطع عن الرفقۃ فیھلک یبیح تناول الحرام او ارتکاب المحظور فیعتبر خوف حصول الشین فی عضو ظاھر کخوف طول المرض کل منھما یبیح الاکل من المحرمات۔ (۲۳)

حرام کی طرف پیش قدمی کا عذر پوری طرح موجود ہو' جیسے جان یا عضو کی ہلاکت اس طرح کہ تلف ہونے کا خطرہ ہو یا تو بھوک کی وجہ سے یا اس وجہ سے کہ اگر کھانا چھوڑ دیا تو چلنے سے مجبور ہو جائے گا یا ہم سفر سے جدا ہو جائے تو ایسے شخص کے لئے حرام یا ممنوع چیز کا کھانا درست ہوتا ہے' ظاہری عضو مفلوج ہونے کے خوف کا بھی اعتبار ہے' جیسے مرض طول پکڑلے' ان میں سے ہر چیز حرام شی کے کھانے کو جائز قرار دیتی ہے۔

(۴) حالت اضطرار میں کسی دوسرے کے لئے ذاتی مفسدہ عظیم نہ پایا جاتا ہو' جیسے زنا اور قتل نفس کہ فی نفسہ ان محرمات کے ارتکاب میں مفسدہ پایا جاتا ہے' لہٰذا یہ درست نہیں ہوگا۔

الا یخالف المضطر مبادی الاسلام فلا یحل الزنا و القتل و الکفر و الغصب بای حال لانھا مفاسد فی ذاتھا۔ (۲۴)

مضطر شخص اسلامی بنیادوں کی مخالفت نہ کرتا ہو' لہٰذا زنا' قتل' کفر اور غصب کسی بھی حال میں درست نہیں ہے' اس لئے کہ فی نفسہ خود اس کے اندر فساد موجود ہے۔

(۵) ضرورت جس حد تک ختم ہو جائے اور اس کی تکمیل ہو جائے اسی حد تک محرمات کا استعمال درست ہوگا اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہوگی۔

ان يقتصر فی رای الجمهور علی الحد الادنی او القدر اللازم لدفع الضرر' لان الضرورة تقدر بقدرها۔ (۴۵)

جمہور کی رائے میں ادنی مقدار یا لازمی مقدار ہی کو ضرورت کو دفع کرنے کے لئے استعمال کرے اس لئے کہ ضرورت اسی مقدار میں درست ہوتی ہے۔

(۶) طبیب حاذق و عادل دوا کے طور پر حرام اشیاء کے استعمال کا مشورہ دے۔

ان يصف المحرم فی حال ضرورة الدواء طبيب عدل ثقة فی دينه و علمه و لا يوجد من غير المحرم علاج اخر يقوم مقامه۔ (۴۶)

دوا کے استعمال میں ضرورت یہ ہے کہ ایسا حکیم اس کے استعمال کی اجازت دے جو عادل' دین و علم میں قابل بھروسہ ہو اور وہاں اس کے قائم مقام حرام چیز کے علاوہ دوسری چیز نہ ہو۔

استثنائی صورت : حالت اضطرار میں محرمات کا استعمال محض رخصت پر مبنی نہیں ہے بلکہ عام حالات میں اباحت بھی پائی جاتی ہے' چونکہ محرمات سے حالت اضطراری کا استثناء کیا گیا ہے اس اعتبار سے یہ صرف اتفاقی چیز نہیں ہوتی' بلکہ شریعت میں اس کی حیثیت مستقل ہے۔ ہدایہ میں ہے:

فلنا حالة الاضطرار مستثنى بالنص و هو تكلم بالحاصل بعد الثنيا فلا محرم فكان ابلحة لا رخصة۔ (۴۷)

حالت اضطرار نص سے مستثنیٰ ہے یعنی استثناء کے بعد حکم دینا ہے لہٰذا اس سے حرمت باقی نہیں رہے گی۔

خود آیت کا سیاق بھی اس پر دال ہے کہ یہ ایک استثنائی صورت ہوتی ہے' جیساکہ القواعد الفقہیہ میں ہے:

الا ما اضطررتم اليه(انعام۔ ۱۱۹) بعد تعداد جملة من المحرمات فالقاعدة مستفادة من استثناء القران كريم حالة الاضطرار فی ظروف استثنائية خاصة۔ (۴۸)

مگر جن چیزوں کی جانب تم مجبور ہو جاؤ۔ اس کو قرآن کریم نے جملہ محرمات کے ذکر کے بعد بیان کیا ہے' لہٰذا یہ قاعدہ قرآن کے استثناء سے ماخوذ ہے کہ حالت اضطرار خاص کر محل استثناء سے متعلق ہے۔

ضرورت کے اسباب : ضرورت کے اسباب و محرکات میں وہ تمام چیزیں شامل ہوں گی جو مصالح خمسہ کی تکمیل کے لئے عارج ہوتے ہیں' فقہاء نے ان میں خاص طور پر سات امور کا ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہیں:

سفر' مرض' اکراہ' نسیان' عسر اور ابتلائے عام' جہالت اور ساتویں قسم "نقص" اس کی بنا پر بھی مشقت پیدا ہوتی ہے اور ضرر کا اندیشہ رہتا ہے اس لئے اسے بھی مستقل حیثیت دی گئی ہے۔

عرف مستقل دلیل ہے : عرف و عادت بھی مستقل دلیل شرعی ہے گو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس کی وجہ سے فقہاء نے تخفیف کا حکم رکھا ہے' ابو زہرۃ لکھتے ہیں:

" و لذلک قال العلماء فی المذهب الحنفی و المالکی ان الثابت بالعرف الصحیح غیر الفاسد ثابت بدلیل شرعی۔ (۲۹)

اسی وجہ سے حنفی و مالکی علماء کی رائے ہے کہ جو کچھ عرف صحیح سے ثابت ہو گویا وہ دلیل شرعی سے ثابت ہے الا یہ کہ عرف فاسد ہو۔

عرفی حاجات کے احکام میں موثر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شارع نے وکالہ 'کفالہ اور مساقات کو عام قیاس کے خلاف جائز قرار دیا ہے۔ علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

الوکالۃ و الاجارۃ و المزارعۃ و المساقات علی قولهما المفتی به للحاجۃ۔ (۳۰)

وکیل بنانا' اجرت کا معاملہ کرنا' کھیتی بٹائی پر معاملہ کرنا اور سیراب کرنے کا معاملہ حاجت کی وجہ سے متفق علیہ ہے۔

چنانچہ امام ابو زہرہ عرف کے اعتبار کرنے کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و ان مخالفۃ العرف الذی یعده الناس حسنا یکون فیه حرج و ضیق' و لقد قال تعالی " ما جعل الله علیکم فی الدین من حرج۔ (۳۱)

اس عرف کی مخالفت جسے لوگ درست جانتے ہیں اور اسے انجام دیتے ہیں اس کی مخالفت سے حرج و تنگی پیدا ہو جائے گی جب کہ ارشاد باری ہے "اللہ نے دین میں کسی قسم کا حرج نہیں رکھا"۔

لیکن عرف کا اعتبار اسی صورت میں ہے اور دلیل شرعی اسی وقت بن سکتا ہے جب کہ صحیح عرف ہو اگر نصوص قطعیہ سے ٹکراؤ ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ خلاف لکھتے ہیں:

اما العرف الفاسد فلا تجب مراعاته معارضه دلیل شرعی و ابطال حکم شرعی فاذا تعارف الناس عقدا من العقود الفاسدۃ کعقد ربوی او عقد فیه غرر و خطر فلا یکون لهذا العرف اثرا فی اباحۃ هذا العقد۔ (۳۲)

اور عرف فاسد کی رعایت ضروری نہیں ہے اس رعایت کی بنا پر شرعی ادلہ کا تعارض اور شرعی حکم کا ابطال لازم آتا ہے' تو جب لوگوں میں اس طرح کے معاملات مروج ہو جائیں مثلاً ربا کا یا جن میں دھوکہ دہی اور علی الخطر ہو یعنی خطرہ ہی پر معاملہ کی بنیاد رکھی جائے تو پھر اس طرح کے معاملہ کو درست قرار دینے میں عرف کا کوئی اثر نہ ہوگا۔

مستثنیٰ ابواب: ضرورت کی بنا پر ہر طرح کے محرمات کی اباحت نہیں ہوتی ہے بلکہ حقوق العباد سے جن مسائل کا تعلق ہو ان میں محرمات کی اجازت نہ ہوگی' یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے ضرورت کی بنا پر اجازت تو دی ہے' لیکن "عدم نقصان'' کی قید لگادی ہے کہ ضرورت کی تکمیل میں اس نقصان سے بڑھ کر اگر کوئی' دوسرا نقصان ہو تو ایسے موقع پر ضرورت کی تکمیل کی اجازت نہیں ہوگی بلکہ صبر

کرنا لازم ہوگا۔ علامہ ابن نجیم تحریر فرماتے ہیں:

الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ ... و زاد الشافعی علی ھذہ القاعدۃ بشرط عدم نقصانھا' قالوا لیخرج ما لو کان المیتۃ نبیا فانہ لایحل اکلہ للمضطر لان حرمتہ اعظم فی نظر الشرع من مھجتہ المضطر۔ (۳۲)

ضرورتیں ممنوعات کو درست قرار دیتی ہیں اسی وجہ سے مخمصہ میں مردار کھانا درست ہے' شوافع نے اس قاعدہ میں عدم نقصان کی شرط لگائی ہے' وہ فرماتے ہیں کہ اگر نبی کی ذات میت ہو تو ایسے وقت مضطر کے لئے اس کا کھانا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شریعت کی نگاہ میں نبی کی عظمت مضطر کی کیفیت سے زیادہ محترم ہے۔

ضرورت سے متعلق قواعد : ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے فقہاء نے ایسی تحدید کی ہے کہ آدمی حد ضرورت سے آگے قدم نہ بڑھائے اور معمولی ضرر سے بچنے کے لئے اس سے بڑھ کر ضرر کا ارتکاب نہ کرے' چنانچہ اساسی قاعدہ جو فقہاء کے یہاں مسلم ہے "الضرر یزال" کے تحت ذیل میں چند قواعد تحدید کو پیش کرتے ہوئے ذکر کرتے ہیں:

(۱) "الضرر لا یزال بالضرر" یعنی کسی ایک ضرر کو اسی کے مثل دوسرے ضرر کے ارتکاب سے دور کرنا۔ اس میں غیر پر تعدی کا امکان ہے اس لئے ممنوع ہے۔

(۲) "یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" مضرت عامہ کی رعایت میں مخصوص مضرتوں کو برداشت کیا جائے گا۔

(۳) "یرتکب اخف الضررین لاتقاء اشدھما" اشد کے مقابلہ میں اس سے کم تر ضرر کو اختیار کیا جائے گا۔

(۴) "دفع المضار مقدم علی جلب المنافع" مضرتوں کا دور کرنا مقدم ہے حصول منافع پر۔

(۵) "الضرورات تبیح المحظورات" ضرورتیں ممنوع کو مباح قرار دیتی ہیں۔

(۶) "الضرورات تقدر بقدرھا" (۳۴) کوئی بھی شئی ضرورت بھر ہی درست ہوتی ہے۔

حقوق العباد و معاملات : انسانی ضرورت کی بنا پر معاملات میں بھی محرمات کی اجازت ہوسکتی ہے' خلاف نے اس کی وضاحت یوں کی ہے:

ان نوعا من ھذہ العقود او التصرفات صار حاجیا للناس بحیث ینالھم الحرج و الضیق اذا احرم علیھم ھذا النوع من التعامل (۳۵)

کچھ معاملات و تصرفات لوگوں کے لئے حاجت کا درجہ رکھتی ہیں۔ اس لئے کہ جب اسے قرار دیا جائے تو اس نوع کے معاملہ میں انہیں کافی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

لیکن حقوق العباد میں یہ موقع لوگوں کے لئے اباحت کا درجہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔ شامی میں ہے:

و ان ضمنه لان الاباحه للاضطرار لا تنافي الضمان۔ (۳۶)

اگرچہ وہ ضامن ہوگا اس لئے کہ اضطرار کی بنا پر مباح قرار دینا ضمانت کے منافی نہیں ہے۔

اسی طرح علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

النوع الذی لا یباح و لا یرخص بالاکراہ اصلا فهو قتل المسلم بغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما لان قتل المسلم بغیر حق لا یحتمل الاباحه بحال۔ (۳۷)

وہ مثال جس میں اکراہ کی وجہ سے رخصت حاصل نہیں ہوتی ہے وہ کسی مسلم کا ناحق خون کرنا خواہ مجبوری کامل درجہ میں موجود ہو یا نہ ہو' اس لئے کہ مسلم کا ناحق خون کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔

حاجت' ضرورت کے قائم مقام : حاجت بھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے' اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ضرورت کی بنا پر محظورات کو مباح کر دیا جاتا ہے اور ترک واجب کی اجازت دیدی جاتی ہے' اسی طرح حاجت کی بنا پر بھی اس کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے' خواہ حاجت عامہ ہو یا حاجت خاصہ سے اس کا تعلق ہو۔ سیوطی لکھتے ہیں کہ حاجت عام ہو جانے پر ضرورت کی طرح ہو جاتی ہے۔

عمومی حاجت : جس سے کوئی مخصوص فرد یا گروہ مبتلا نہ ہوتا ہو بلکہ عموماً انسانوں کو درپیش ہو' اور ممانعت کی صورت میں تنگی اور مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہو اور اجتماعی مشکلات اور اجتماعی تنگی کا درپیش ہونا ناگزیر ہو تو ایسے موقع سے رعایت درست ہے' خلاف لکھتے ہیں:

" الحاجة تنزل منزلة الضرورة من فروعه الترخیص فی السلم و بیع الوفا و الاستصناع . . .

. . . و مما یتفرع علی هذا المبدا حکم کثیر من عقود المعاملات و ضروب الشرکات التی تحدث بین الناس و تقتضیها تجارتهم فانه اذا قام البرهان و دل الاستقراء التام . . ابیح لهم فعل ما یرفع الحرج منه و لو کان محظورا لما فیه من الربا او شبهته۔ (۳۸)

حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' اس کی مثال یہ ہے کہ بیع سلم میں رخصت حاصل ہونا' اسی طرح بیع بالوفا میں اور استصناع میں۔ اسی بنیاد پر بہت سارے احکام عقود و معاملات میں سے اور شرکت کی قسموں میں سے متفرع ہوتے ہیں جو لوگوں میں رواج پذیر ہو گئے ہیں اور ان کی تجارت کے لئے لازم ہے' جب دلائل اور مکمل تحقیق سامنے آجائے تو ضرورت کے ختم ہونے تک اس کو جائز قرار دیا جائے گا' خواہ شی ممنوع رہا یا شبہ رہا ہی میں سے کیوں نہ ہو۔

خصوصی حاجت : حاجت خاصہ یہ ہے کہ جس میں فرد خاص یا چند مخصوص افراد' اسی طرح مخصوص طبقہ یا پیشہ کے لوگ مبتلا

ہوں' جیساکہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

و قد تكون الحاجة خاصة بمعنى ان يحتاج اليها فرد او افراد محصورون و ذلك مثل الحاجة الى تضبيب الآناء بالفضة و مثل الحاجة الى الاكل من الغنيمة في دار الحرب' و الحاجة الى لبس الحرير للرجل لمرض كالجرب و الحكة . . . و تختلف الحاجة من شخص الى شخص و مما يكون حاجة لشخص قد لايكون حاجة لغيره- (۳۹)

اور کبھی حاجت فرد واحد یا چند افراد تک محدود ہوتی ہے' جیسے کسی برتن میں چاندی کی قلعی کرنا' اسی طرح دارالحرب میں مال غنیمت میں سے کھالینا بھی حاجت میں داخل ہے' اسی طرح مردوں کا ریشمی لباس استعمال کرنا حاجت میں سے ہے کسی مرض کی بنا پر جیسے کھجلی ہے' اور بسااوقات فرد کے بدلنے سے حاجت بھی مختلف ہو جاتی ہے' کبھی ایک ہی شئی ایک شخص کے لئے حاجت ہے لیکن دوسرے کے لئے حاجت نہیں ہے۔

فقہاء کے نظائر سے اس کی صحیح تحدید اور اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اجتماعی حاجت کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں' لیکن اعتبار خصوصی حاجت کا بھی کرتے ہیں۔

ضرورت و حاجت کے ضوابط اور تحدید:

مکمل طریقہ سے اس کی حد بندی تو مشکل ہے' چونکہ حاجت انسانی زمان و مکان کی تبدیلی سے بدلتے رہتے ہیں جہاں تک ممکن ہوا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے' حاجت کے باب میں ضابطہ یہ ہے کہ کبھی حاجت ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے جبکہ عام ہو جائے' اسی طرح مشقت آسانی پیدا کرتی ہے جیساکہ فقہاء بیان کرتے ہیں۔

---- **الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة** - حاجت عام ہو جانے پر ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے۔

---- **المشقة تجلب التيسير**- دشواری آسانی پیدا کرتی ہے۔

---- **الحرج شرعا مرفوع**- حرج شرعاً قابل رفع ہے۔

---- **اذا ضاق الامر اتسع**- (۴۰)- جب معاملہ میں تنگی پیدا ہو جائے وسعت دی جاتی ہے۔

--- **و اذا اتسع الامر ضاق** اور جب وسعت پیدا ہو جائے تنگی آجاتی ہے۔

اسی طرح "ضرورت" کے باب کے جو ضابطے ہیں وہ بعنوان "ضرورت سے متعلق قواعد" کے تحت تحریر میں آچکے ہیں۔

خلاصہ بحث

(۱) لغت میں نفع کی ضد ہے' اصطلاح میں وہ چیزیں کہ جن پر شریعت کے مقاصد خمسہ کا بقا منحصر ہو۔

(۲) "حاجت" کے لغوی معنی حاجت ہی کے ہے' وہ امور جن کی اجازت نہ ہو تو مشقت کا اندیشہ ہو۔

(۳) نظام حیات مختل ہو تو ضرورت ہے' مشقت شدید ہو تو حاجت' ضرورت کی وجہ سے حرام بعینہ اور حاجت کی وجہ سے لغیرہ جائز ہوتا ہے۔

(۴) مصالح خمسہ کے تحفظ کے لئے ضرورت معتبر ہے۔

(۵-٦) کبھی رفع اثم' کبھی رفع حرمت' کبھی اباحت و فرضیت بھی۔

(۷) ہلاکت یقینی یا ظن غالب ہو' ضرر متعدی نہ ہو' اقدام پر ہلاکت کا غالب گمان آمادہ کرے' طبیب حاذق کا مشورہ اور دوسروں کا عدم نقصان۔

(۸) مستثنیٰ ہونے کی وجہ سے اس کا حکم مستقل حیثیت کا حامل ہو گیا۔

(۹) رفع مشقت اور دوسرے اسباب تخفیف'

(۱۰) مستقل اصول و دلائل ہیں۔

(۱۱) محرمات میں سے کچھ ابواب مستثنیٰ ہیں' حد ضرورت سے آگے نہ بڑھے اور معمولی ضرر سے بچنے کے لئے اس سے بڑھ کر ضرر کا ارتکاب نہ کرے۔

(۱۲) ضرورت' عام معاملات میں اثر انداز ہوتی ہے نہ کہ حقوق العباد میں۔

(۱۳) حاجت بھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔

(۱۴) عمومی و خصوصی دونوں طرح کی حاجتیں ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہیں۔

(۱۵) قائم مقام ہے۔

(۱٦) "تحدید" امکانی حد تک عموم پیدا ہونا' حرج لاحق ہونا اور مشقت ہونا یہ ہیں ضابطے۔

(۱۷) جی ہاں۔

(۱۸) محدود نہیں ہے عمومی خصوصی ہر طرح کی حاجتیں شامل ہیں۔ واللہ اعلم

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) القاموس المحیط' ص ۵۵۰

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ' ۱٦/۲۴۷' وزارۃ الاوقاف (الکویت)

(۳) الموافقات للشاطبی - ۲/۵

(۴) تاج العروس' ۲/۲۵

(۵) الموسوعۃ الفقہیہ' ۱٦/۲۴۷'

(٦) بدائع الصنائع' ۳/۵۹۱

(۷) ہندیہ' ۳ر۵۹۱

(۸) مجمع الانہر' ۲ر۵۳۶

(۹) الموسوعۃ الفقہیہ' ۱۶ر۲۳۷

(۱۰) بدائع الصنائع' ۷ر۱۷۶

(۱۱) اصول الفقہ لابی زہرۃ' ۳۳۷

(۱۲) احکام القرآن للجصاص' ۱ر۱۳۸

(۱۳) سورۃ البقرہ' ۱ر۱۷۳

(۱۴) احکام القرآن لابن العربی' ۱ر۵۵ (دارالفکر)

(۱۵) اصول الفقہ للخلاف۔ ۲۱۰

(۱۶) احکام القرآن للجصاص' ۱ر۱۳۸

(۱۷) در المختار علی الرد ۵ر۲۱۵

(۱۸) بدائع الصنائع' ۷ر۱۷۶

(۱۹) بدائع الصنائع ۷ر۱۷۷

(۲۰) بدائع الصنائع ۷ر۱۸۱-۱۸۰

(۲۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۷

(۲۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ' ۳ر۵۱۶

(۲۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۷

(۲۴) مذکورہ حوالہ

(۲۵) مذکورہ حوالہ

(۲۶) مذکورہ حوالہ

(۲۷) ہدایہ ۳ر۳۳۸

(۲۸) القواعد الفقہیہ ۱۷۲' ط دار القلم' دمشق

(۲۹) اصول الفقہ لابی زحرہ' ۲۵۵

(۳۰) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۸' دار الفکر دمشق

(۳۱) اصول الفقہ لابی زہرۃ ۲۵۵

(۳۲) علم اصول الفقہ للخلاف-۰۰

(۳۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم- ۸۵

(۳۴) علم اصول الفقہ للخلاف ۲۰۸-۲۰۷

(۳۵) علم اصول الفقہ للخلاف' ۲۱۰

(۳۶) شامی ۵ر۳۳۸

(۳۷) بدائع الصنائع ۷ر۱۱۷

(۳۸) علم اصول الفقہ للخلاف-۲۱۰

(۳۹) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶ر۲۵۱

(۴۰) علم اصول الفقہ خلاف ۲۱۰

ضرورت اور حاجت

مولانا سید اسرار الحق سبیلی (ایم اے)
تخصص فی الفقہ، دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد

لغوی تعریف:

ضرورت کے لغوی معنی مشقت، شدت اور حاجت کے ہیں، چنانچہ المعجم الوسیط میں ہے۔ **الضرورۃ: الحاجۃ والشدۃ لامدفع لها والمشقۃ**۔(۱)

حاجت کے لغوی معنی **الافتقار** احتیاج اور ایسی چیز کے ہیں جس کی انسان کو ضرورت پڑتی ہے، تاج العروس میں ہے:

ان الحاجۃ تطلق علی نفس الافتقار و علی الشیٔ الذی یفتقر الیہ (۲)

اصطلاحی تعریف:

علامہ شاطبی (ف ۷۹۰ھ) نے ضرورت کی تعریف اس طرح کی ہے:

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ دینی و دنیوی مصلحت کے قیام میں اس کے بغیر چارہ نہ ہو، اگر وہ فوت ہو جائے تو دنیوی مصلحت قائم نہ رہ سکے، بلکہ دنیوی مصلحت، فتنہ و فساد اور تنگی حیات پر مشتمل ہو جائے اور آخرت میں نجات و نعمت سے محروی ہوگی اور بڑے گھاٹے کا سامنا کرنا پڑے گا۔(۳)

شیخ ابو زہرہ نے اس کی مختصر تعریف کی ہے:

ضرورت کا معنی یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو جان خطرہ میں ہو یا تمام مال کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو۔(۴)

حاجت کی اصطلاحی تعریف یوں کی گئی ہے:

حاجت یہ ہے کہ توسع اور تنگی کو ختم کرنے کے لئے اس کی ضرورت پڑے جو اکثر حرج اور مشقت میں ڈال دیتے ہیں، اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو لوگوں کو بڑی تنگی اور دشواری کا سامنا کرنا پڑے۔(۵)

ضرورت کے مصداق و مواقع استعمال:

فقہاء کے یہاں ضرورت کا مصداق ایسی حالت ہوتی ہے جس میں جان کے تلف ہو جانے کا خطرہ ہو اور عموماً فقہاء اس کا استعمال حالت اضطرار اور حالت اکراہ وغیرہ میں کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن نجیم(۹۲۶-۹۷۰ھ) لکھتے ہیں:

الضرورات تبيح المحظورات' و من ثم جاز اكل الميتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر' و التلفظ بكلمة الكفر للاكراه (٦)

حاجت کے مواقع استعمال و مصداق:

فقہاء کے نزدیک حاجت کا مصداق ایسے امور ہوتے ہیں جن میں تنگی' حرج اور مشقت واقع ہو' لیکن فقہاء اس کا استعمال و اعتبار ان ہی جگہوں میں کرتے ہیں جہاں نص شرعی موجود نہ ہو' چنانچہ اشباہ میں ہے:

المشقة و الحرج' انما يعتبران في موضع لا نص فيه' و اما مع النص بخلافه فلا- (٧)

ضرورت اور حاجت میں فرق:

ضرورت اور حاجت کے درمیان ایک فرق یہ ہے کہ ضرورت کی بنا پر محرم لذاتہ مباح ہو جاتا ہے اور صرف حاجت کی بنا پر محرم لغیرہ مباح ہوتا ہے(٨)

دوسری بات یہ ہے کہ حاجت کا درجہ ضرورت سے کم تر ہے' حاجت میں تنگی اور مشقت ہوتی ہے اور اس کی عدم رعایت سے ہلاکت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا ہے' جب کہ ضرورت کا خیال نہ کیا جائے تو ہلاکت واقع ہو سکتی ہے(٩)

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

شریعت اسلامی نے تمام ہی مواقع میں ضرورت کا اعتبار کیا ہے' چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

" الضرورة نظرية متكاملة تشمل جميع احكام الشرع يترتب عليها اباحة المحظور و ترك الواجب- (١٠)

نیز اصول الفقہ میں ہے:

وقد شد الشارع الاسلامي في حمايته و اعطاه فضلا من التاكيد- (١١)

محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر:

ضرورت کی بنا پر تمام حرام چیزیں مباح ہو جاتی ہیں' البتہ حنابلہ زہر اور دوسری مضر چیزوں کا استثناء کرتے ہیں اور مالکیہ انسان' خون' خنزیر' اور ناپاک اشیاء کا استثناء کرتے ہیں(١٢)

ضرورت کی بنا پر حرام چیزوں کا استعمال ضروری ہو جاتا ہے۔

الاكل للغذاء و الشرب للعطش و لو من حرام او ميتة او مال غيره و ان ضمنه فرض يثاب عليه(١٣)

لہٰذا ان کا استعمال نہ کرے اور اس کی جان چلی جائے تو گنہ گار ہوگا:

و لا یسعہ ان یصبر علی ما توعد بہ' فان صبر حتی اوقعوا بہ و لم یاکل فھو آثم' لانہ لما ابیح کان بالامتناع معاونا لغیرہ علی اھلاک نفسہ فیاثم کما فی حالۃ المخمصۃ و عن ابی یوسف انہ لا یاثم' لانہ رخصۃ اذ الحرمۃ قائمۃ فکان اخذا بالعزیمۃ' قلنا حالۃ الاضطرار مستثنی بالنص و ھو تکلم بالحاصل بعد الثنیا فلا محرم' فکان اباحۃ لا رخصۃ (۱۴)

مشہور مفسر ابن العربی (۴۶۸-۵۴۳ھ) کی رائے اس سلسلہ میں اباحت ہی کی ہے' چنانچہ "فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ' ان اللہ غفور رحیم" کی تفسیر میں وہ لکھتے ہیں:

فان التحریم یرتفع ذلک بحکم الاستثناء و یکون مباحا۔ (۱۵)

البتہ اگر کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو صرف زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت و رخصت ہے' اگر کلمہ کفر کا تلفظ نہ کرے اور قتل ہو جائے تو ثواب کا مستحق ہوگا:

فان صبر حتی قتل و لم یظھر الکفر کان ماجورا... لان الحرمۃ باقیۃ و الامتناع لاعزاز الدین عزیمۃ بخلاف ما تقدم للاستثناء (۱۶)

نیز الفقہ الاسلامی میں ہے:

فلا یحل الزنا و القتل و الکفر... و ان کان یرخص فی الکفر باللسان مع اطمئنان القلب بالاسلام (۱۷)

رفع اثم اور رفع حرمت:

یہیں سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ جن چیزوں کا استعمال مباح ہو جاتا ہے وہ چیزیں مضطر کے حق میں حلال ہو جاتی ہیں اور اس سے رفع حرمت ہو جاتا ہے' اور جن چیزوں میں رخصت ہے ان میں رفع اثم ہو جاتا ہے اور فعل حرام ہی رہتا ہے:

و بہ یظھر ان الاباحۃ تختلف عن الرخصۃ' لان الاباحۃ تقلب الفعل حلالا و تزیل عنہ الحرمۃ' و اما الرخصۃ فتمنع الاثم و یظل الفعل حراما (۱۸)

ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط:

ضرورت کے حدود و شرائط درج ذیل ہیں:

(۱) ضرورت بالفعل موجود ہو' نہ کہ آئندہ اس کا انتظار ہو:

ان تکون الضرورۃ قائمۃ لا منتظرۃ فی المستقبل (۱۹)

(۲) مضطر کے پاس دفع ضرر کے واسطے حرام کے علاوہ کوئی دوسری مباح چیز نہ ہو:

ان يتعين على المضطر ارتكاب المحظور الشرعي اى الا يكون هناک وسيلة من المباحات لدفع الخطر الا تناول الحرام(۲۰)

(۳) ایسا عذر ہو جو ہلاکت کا سبب بن جائے اور حرام کے استعمال کو مباح کر دے:

ان يتوافر عذر يبيح الاقدام على الحرام كالحفاظ على النفس او العضو بان خاف التلف اما من جوع او يخاف ان ترک الاكل عجز عن المشى و انقطع عن الرفقة فيهلک او يعجز عن الركوب فيركب(۲۱)

(۴) ضرورت پر عمل کرنے کی وجہ سے اساسیات دین پر عمل فوت نہ ہوتا ہو:

الا يخالف المضطر مبادئ الاسلام' فلا يحل الزنا و القتل و الكفر و الغصب باى حال' لانها مفاسد فى ذاتها' و ان يرخص فى الكفر باللسان مع اطمئنان القلب بالاسلام كما يرخص بأخذ طعام الغير و لو قهرا اذا لم يكن هو ايضا مضطرا(۲۲)

(۵) جمہور علماء کے نزدیک مضطر دفع ضرر کے لئے کم سے کم اور ناگزیر مقدار ہی پر اکتفا کرے گا:

ان يقتصر فى رأى الجمهور على الحد الادنى او القدر اللازم لدفع الضرر' لان اباحة الحرام ضرورة و الضرورة تقدر بقدرها(۲۳)

(۶) اگر علاج کی ناگزیر ضرورت ہو تو ماہر اور عادل طبیب کے مشورہ سے ہو' اور حرام کے علاوہ کسی دوسری چیز سے علاج ممکن نہ ہو:

ان يصف المحرم فى حال ضرورة الدواء طبيب عدل ثقة فى دينه و علمه' و الا يوجد من غير المحرم علاج آخر' يقوم مقامه(۲۴)

حکم ضرورت از قبیل استثناء:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت نصوص اور قواعد شرعیہ سے استثنائی ہوتی ہے' چنانچہ خود قرآن پاک نے اس کا استثناء کیا ہے:

و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه(۲۵)

اور عنایہ میں ہے:

لا نسلم ان الحرمة قائمة لان الله تعالى استثنى حالة الاضطرار فقال و قد فصل لكم . . (۲۶)

الفقہ الاسلامی میں ہے:

لان قوله تعالى و قد فصل لكم . . استثناء من التحريم و الاستثناء من التحريم حل او اباحة كما يقرر الاصوليون- (۲۷)

نیز قرآن پاک نے حالت اکراہ میں کلمہ کفر کہنے کو استثنائی صورت میں بیان کیا ہے:

من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان- (۲۸)

اسباب ضرورت:

ضرورت کے مندرجہ ذیل اسباب ہوسکتے ہیں جو ضرورت کے اعتبار کرنے کے متقاضی ہوتے ہیں:

(۱)---اکراہ: یعنی کوئی جابر شخص اشیاء محرمہ کے کھانے پر یا کلمہ کفر وغیرہ کہنے پر مجبور کرے اور جان یا بعض اعضاء کے اتلاف کی دھمکی دے۔

(۲)---خوف ہلاکت: یعنی بھوک' پیاس سے انسان کی ایسی حالت ہو جائے کہ اس کی جان کی ہلاکت کا خوف یا اس کا یقین ہو۔

(۳)---عرف: جیسے ضمان درک اور استصناع وغیرہ کی مشروعیت(۲۹)

عرف اور عموم بلوی:

احناف اور مالکیہ کے نزدیک عرف ایک مستقل اصل اور دلیل شرعی ہے' چنانچہ شیخ ابو زہرہ لکھتے ہیں:

هذا اصل اخذ به الحنفية و المالكية فى غير موضع النص و هذا يعد اصلا من اصول الفقه(۳۰)

اور ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

و على اساس ما سبق اعتبر الفقهاء و بخاصة الحنفية و المالكية العرف دليلا شرعيا و اصلا من اصول الاستنباط(۳۲)

عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے تعلق یہ ہے کہ اگر عرف فاسد ہو جو نصوص شرعیہ کے خلاف ہو اور اس پر عمل کرنا نص کے کالعدم ہو جانے کو مستلزم ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا' چنانچہ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

و اما العرف الفاسد فلا تجب مراعاته لان فى مراعاته بمعارضة دليل شرعى او ابطال حكم شرعى' فاذا تعارف الناس عقدا من العقود الفاسدة كعقد ربوا او عقد غرر و خطر فلا يكون لهذا العرف اثر فى اباحة هذا العقد(۳۲)

اباحت سے استثناء:

قواعد فقہ میں ایک قاعدہ یہ ہے:

الضرورات تبيح المحظورات۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام ہی محظورات مباح سمجھے جائیں گے لیکن اس کے ساتھ یہ قاعدہ بھی ہے "**الضرر لا يزال بالضرر**" ایک ضرر کو خواہ وہ کتنا ہی اہم ہو دوسرے ضرر سے دفع نہیں کیا جائے گا۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے ضرورت کو اس شرط کے ساتھ مشروط کیا ہے کہ وہ ضرورت مبادی اسلام کے مخالف نہ ہو: **ان لا يخالف المضطر مبادى الاسلام**(۳۳) لہذا مضطر کے لئے دوسرے مضطر کا کھانا کھانا(۳۴) اور قتل' زنا وغیرہ حلال نہیں ہوگا(۳۵)

حقوق العباد و معاملات میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت:

ضرورت کی بنا پر حقوق العباد اور معاملات میں بھی رخصت و اباحت پیدا ہو جاتی ہے' چنانچہ عبد الوہاب خلاف لکھتے ہیں:

و مما یتفرع علی ھذا المبدا حکم کثیر من عقود المعاملات و ضروب الشرکات التی تحدث بین الناس و تقتضیھا تجارتھم(۳۶)

البتہ حالت اضطرار میں بھی حقوق العباد معاف نہ ہوں گے' ضمان اور ادائیگی لازم ہوگی:

او مال غیرہ و ان ضمنہ' لان الاباحۃ للاضطرار لا تنافی الضمان(۳۷)

حاجت کو ضرورت کا درجہ:

محرمات کی اباحت جس طرح ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے' اسی طرح بعض دفعہ حاجت کی وجہ سے بھی بعض ممنوع اشیاء جائز ہو جاتی ہیں' چنانچہ قاعدہ ہے:

الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ(۳۸)

عموماً حاجت کو ضرورت کا درجہ مورد نص میں دیا جاتا ہے' جیسے بیع سلم' اجارہ اور استصناع وغیرہ کو خلاف قیاس نص کی بناء پر جائز قرار دیا گیا ہے' لیکن بعض جگہ ایسے معاملات میں بھی حاجت کو ضرورت کا درجہ دے دیا جاتا ہے کہ اگر ضرورت کا درجہ دے کر ان کو جائز قرار نہ دیا جائے تو لوگوں کو بہت مشقت اور حرج و تنگی کا سامنا کرنا پڑے' چنانچہ اشباہ میں ہے:

و لھذا جوزت الاجارۃ علی خلاف القیاس للحاجۃ و لذا قلنا لا تجوز اجارۃ بیع نافع لاتحاد جنس المنفعۃ' فلا حاجۃ بخلاف ما اذا اختلف' و منھا ضمان الدرک جوز علی خلاف القیاس و من ذلک جواز السلم علی خلاف القیاس لکونہ بیع المعدوم دفعاً لحاجۃ المفالیس' و منھا جواز الاستصناع للحاجۃ و دخول الحمام مع جھالۃ مکثہ فیھا..(۳۹)

قواعد کلیہ بابت ضرورت و حاجت:

چھ قواعد ہیں جو قاعدہ اساسی "الضرر یزال" کے تحت آتے ہیں:

(۱) الضرورات تبیح المحظورات -

ضرورت ممنوع چیزوں کو مباح کردیتی ہے۔

(۲) ما ابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا -

جو چیزیں ضرورت کی بنا پر مباح ہوتی ہیں وہ بقدر ضرورت ہی مباح رہتی ہیں۔

(۳) الضرر لا یزال بالضرر -

ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا۔

(۴) اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما -

جب دو مفاسد جمع ہو جائیں تو ان میں سے بڑے کی رعایت کی جائے گی۔

(۵) درء المفاسد اولی من جلب المصالح -

مفاسد کو ختم کرنا مصلحت کے حصول سے بہتر ہے۔

(۶) الحاجة تنزل منزلة الضرورة (۴۰)

بعض اوقات حاجت ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے۔

حاجت سے متعلق اساسی قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" ہے' اس قاعدہ سے تمام رخصت شرعی متفرع ہوتی ہیں جن میں سفر' مرض' اکراہ' نسیان' جہل' عسر اور عموم بلوی' نقص وغیرہ شامل ہیں(۳۱)

انفرادی و اجتماعی حاجت:

حاجت کبھی عام ہوتی ہے کہ سب ہی لوگ اپنے مصالح عامہ میں اس کے محتاج ہوتے ہیں' جیسے زراعت' تجارت اور صنعت کی حاجت تمام لوگوں کو شامل ہے:

الحاجة قد تكون عامة بمعنى ان الناس جميعا يحتاجون اليها فيما يمس مصالحهم العامة كالحاجة الى الزراعة و الصناعة و التجارة و السياسة العادلة(۴۲)

اور کبھی حاجت خاص ہوتی ہے کہ چند لوگ ہی اس کے محتاج ہوتے ہیں: جیسے خارش کی وجہ سے یا جنگ کے وقت مردوں کو ریشم پہننے کی حاجت:

و قد تكون الحاجة خاصة بمعنى ان يحتاج اليها فرد او افراد محصورون' و ذلك مثل الحاجة الى الاكل من الغنيمة في دارالحرب و الحاجة الى لبس الحرير للرجل كالجرب و الحكة و اباحة تحلية آلات الحرب غيظا للمشركين و التبختر بين الصفين في الحرب(۴۳)

و تختلف الحاجة من شخص الى شخص فيما يكون حاجة لشخص قد لا يكون حاجة لغيره' فالخادم قد يكون حاجة شخص فقير كان يكون من اهل البيوتات لا يتعاطى خدمة نفسه بيده فيفرض على من عليه نفقة ان ياتي له بخادم' اما الشخص العادى الذى يخدم نفسه فليس في حاجة الى الخادم(۴۴)

والله سبحانه و تعالى اعلم و علمه اتم

جوابات کا خلاصہ:

(۱) ضرورت کے لغوی معنی مشقت' شدت اور حاجت کے ہیں' اصطلاحی معنی جان و مال پر ہلاک کا خوف شدید ہے' اور اس کا استعمال عموماً فقہاء حالت اکراہ اور حالت اضطرار میں کرتے ہیں۔

(۲) حاجت کے لغوی معنی افتقار و احتیاج کے ہیں اور اصطلاحی معنی ایسی چیز کے ہیں جس کو چھوڑنے میں مشقت اور تنگی واقع ہو' فقہاء اس کا استعمال ایسی جگہ کرتے ہیں جہاں نص موجود نہ ہو۔

(۳) ضرورت کا درجہ اعلیٰ ہے اور حاجت کا ادنیٰ' ضرورت کی رعایت نہ کرنے سے ہلاکت ہو سکتی ہے اور حاجت کا اعتبار نہ کرنے سے مشقت پیدا ہوتی ہے' ضرورت سے حرام لعینہ میں بھی جواز پیدا ہو جاتا ہے اور حاجت سے صرف حرام لغیرہ کا۔ دونوں لغوی معنی کے اعتبار سے متحد ہیں' بعض حاجت بھی ضرورت کا درجہ پا جاتی ہے۔

(۴) تمام ہی احکام میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

(۵) ضرورت کی بنا پر تمام ممنوع چیزیں حلال ہو جاتی ہیں' البتہ حنابلہ زہر اور نقصان دہ اشیاء کا اور مالکیہ انسان' خون' خنزیر اور ناپاک اشیاء کا استثناء کرتے ہیں۔

(۶) حالت اضطرار و اکراہ میں حرام چیزوں کا استعمال مباح ہو جاتا ہے اور اس صورت میں رفع حرمت ہو جاتی ہے' حالت اکراہ میں صرف زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے میں رخصت ہے اور اس صورت میں صرف رفع اثم ہوتا ہے۔

(۷) چھ شرطیں بیان کی گئی ہیں ملاحظہ ہو۔

(۸) استثنائی صورت ہوتی ہے۔

(۹) اکراہ' اضطرار' عرف وغیرہ اسباب ضرورت ہیں۔

(۱۰) عرف مستقل اصل اور دلیل شرعی ہے' عرف فاسد سے اگر نص کا اہمال ہو جاتا ہو تو غیر معتبر ہے۔

(۱۱) تمام معاملات کے حق میں اباحت و رخصت پیدا ہوتی ہے۔

(۱۲) دونوں میں ہوتی ہے' البتہ حقوق العباد میں ضمان لازم آتا ہے۔

(۱۳) بعض دفعہ حاجت بھی ضرورت کا مقام پا جاتی ہے۔

(۱۴) جب کسی معاملہ میں بہت زیادہ مشقت و تنگی ہونے لگے۔

(۱۵) بعض مرتبہ ضرورت کی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے۔

(۱۶) تفصیلی جواب میں ملاحظہ ہو۔

(۱۷) سوال نہیں کیا گیا ہے۔

(۱۸) اجتماعی و انفرادی دونوں حاجتوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔

حوالہ جات

(۱) المعجم الوسیط – ۸-۵۳۸، ط: حسینیہ دیوبند، القاموس المحیط – ۵۵۰ (۲) تاج العروس ۲؍۳۵، ط: بیروت لبنان

(۳) الموافقات ۲؍۶-۵، ط: ازہر، قاہرہ

(۴) اصول الفقہ لابی زہرہ – ۳۰، ط: دارالفکر العربی قاہرہ

(۵) الموافقات للشافعی ۲؍۵

(۶) الاشباہ والنظائر لابن نجیم – ۸۵، ط: دارالکتب العلمیہ بیروت

(۷) الاشباہ والنظائر ۸۳

(۸) اصول الفقہ لابی زہرہ ۳۰

(۹) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶؍۲۳۸، ط: کویت وزارۃ الاوقاف والشئون (۱۰) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳؍۵۱۴، ط: دارالفکر دمشق

(۱۱) اصول الفقہ لابی زہرہ ۳۳۸

(۱۲) الفقہ الاسلامی ۳؍۵۱۹

(۱۳) در مختار علی هامش رد المحتار ۵؍۲۳۸، ط: رشیدیہ کوئٹہ پاکستان، نیز دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳؍۵۱۵

(۱۴) ہدایہ ۳؍۳۴۸، ط: مجیسور، ہند

(۱۵) احکام القرآن لابن العربی ۱؍۵۵

(۱۶) ہدایہ ۳؍۳۴۹

(۱۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳؍۱۵۷

(۱۸) حوالہ سابق

(۱۹) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳؍۵۱۶

(۲۰) کتاب مذکور ۳؍۱۷-۵۱۶

(۲۱) حوالہ مذکور ۳؍۵۱۷

(۲۲) ایضا

(۲۳) ایضا

(۲۴) کتاب مذکور ۳؍۵۱۸

(۲۵) سورہ انعام – ۱۲۰

(۲۶) العنایہ مع الفتح ۹؍۲۳۰، ط: دارالفکر بیروت

(۲۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳؍۵۱۶

(۲۸) سورۃ النحل – ۱۰۶

(۲۹) الاشباہ والنظائر للسیوطی – ۸۰-۱۷۹، اصول الفقہ لابی زہرہ – ۲۵۵

(۳۰) اصول الفقہ لابی زہرہ ۲۵۷

(۳۱) اصول الفقہ الاسلامی ۲؍۸۳۱، ط: دارالفکر دمشق

(۳۲) علم اصول الفقہ خلاف ۹۰، ط: دارالقلم کویت

(۳۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳؍۵۱۷

(۳۴) الاشباہ للسیوطی ۱۷۷

(۳۵) الفقہ الاسلامی ۳؍۵۱۷، بدائع الصنائع ۷؍۱۷۷، ط: دارالکتب العلمیہ بیروت

(۳۶) علم اصول الفقہ خلاف ۲۱۰

(۳۷) حوالہ سابق

(۳۸) الاشباہ لابن نجیم ۹۱، الاشباہ للسیوطی ۱۷۹

(۳۹) الاشباہ والنظائر ۹۲-۹۱

(۴۰) کتاب مذکور ۹۱-۸۵

(۴۱) الاشباہ للسیوطی ۶۷-۱۶۰

(۴۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶؍۲۵۰

(۴۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶؍۵۱-۲۵۰، بحوالہ اشباہ للسیوطی – ۹۸

(۴۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶؍۲۵۱، بحوالہ رسالہ ابن عابدین ۲؍۶۸۲

ضرورت وحاجت

ضرورت وحاجت کی حقیقت، ان دونوں کے مابین فرق، ضرورت کا شریعت میں اعتبار، اس کے حدود شرائط،
سوال ۱ تا ۸)

مولانا نسیم الدین قاسمی
شعبہ دارالافتاء دارالعلوم حیدر آباد

اسباب ضرورت، عرف و عموم بلوی، [illegible] کن ابواب میں موثر ہے۔
سوال (۹ تا ۱۲)

مولانا امیر عالم قاسمی
شعبہ دارالافتاء دارالعلوم حیدر آباد

ضرورت وحاجت کا حکم پر اثر، [illegible] وں کے حدود،
قواعد وضوابط ضرورت۔
(سوال ۱۳ تا ۱۸)

مولانا محمد عابد الرحمن قاسمی۔
شعبہ دارالافتاء، دارالعلوم حیدر آباد

ضرورت وحاجت کی شرعی حیثیت

از--جناب مولانا نسیم الدین قاسمی صاحب

۱- ضرورت لغت میں:

صاحب مصباح المنیر نے لکھا ہے کہ ضرورت اضطرار ہی کا دوسرا نام ہے۔
اور صاحب مجمع الدروس نے لکھا ہے کہ:
"الضرورة الشديدة لا مدفع لها" ضرورت نام ایسی حالت کا جس کو دور نہ کیا جاسکتا ہو۔

ضرورت اصطلاح شرع میں:

حضرت مفتی شفیع صاحب مرحوم قدس سرہ نے جواہر الفقہ میں تحریر فرمایا ہے کہ:
ضرورت نام ہے ایسی حالت کا کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال کرے تو وہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے۔ (جواہر الفقہ ۲ر۲۸)
شارح اشباہ ونظائر علامہ حموی نے تحریر فرمایا ہے کہ:

الضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب و هذا يبيح تناول الحرام۔

ضرورت نام ہے ایسی حالت میں مبتلا ہونے کا کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو آدمی ہلاک ہو جائے اور یہ حرام کو مباح کردیتا ہے۔ (حاشیہ الاشباہ والنظائر ار۲۷۷)
امام جصاص اور علامہ ظفر احمد العثمانی نے فرمایا کہ:

الضرورة و ذلك كمن يكون في حالة مخمصة و يخشى على نفسه من الموت و لا يجد ما ياكله الا الميتة فقد يكون له اكلها بل يكون عليها ان ياكلها۔

ضرورت نام ہے ایسی حالت کا کہ آدمی مخمصہ کی حالت میں پہنچ جائے اور بستی یہ کو اپنی جان کا خطرہ ہو اور سوائے میتہ کے کوئی چیز اسے میسر نہ ہو جس کو کھا کر وہ اپنی جان بچائے۔ (احکام القرآن ظفر احمد عثمانی ار۱۲۵، احکام القرآن للجصاص ار۱۳۰)

مواقع استعمال ومصداق:

فقہاء کرام کے نزدیک ضرورت کے مواقع استعمال پانچ ہیں جن کے تحفظ وبقا کی خاطر ضرورت کا استعمال کیا جاتا ہے اور وہ پانچ چیزیں یہ ہیں:

دین، جان، نسل، عقل اور مال۔

قضاء الشرع بقتل الكافر المضل و عقوبة المبتدع الی بدعته فان هذا یفوت علی الخلق دینهم و قضاء ه بایجاب القصاص اذ به حفظ النفوس، و ایجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التی هی ملاک التکلیف، و ایجاب حد الزنا اذ به حفظ النسب، و ایجاب زجر الغصاب و السراق اذ به یحصل حفظ الاموال التی هی معاش الناس و هم مضطرون الیها۔ (اصول الفقه ابوزهره صفحه ۲۹۵، المستصفی للغزالی ۱/۲۸۷)

شریعت نے دین کی حفاظت کی خاطر کافر مضل اور ایسے مبتدع کے قتل کرنے کا فیصلہ کیا ہے جو لوگوں کو اپنی بدعتوں کی دعوت دیتا ہو، اسی طرح جان کی حفاظت کے لئے قصاص کو واجب کیا، اور عقل کی حفاظت کی خاطر شراب کی حد جاری کرنے کا حکم دیا، اور نسل کی حفاظت کے لئے زانی پر حد زنا جاری کیا، اور مال کی حفاظت کے لئے چوروں اور غاصبوں کے ہاتھ کاٹ دینے کا فیصلہ سنایا۔

ہم ان مثالوں کی تھوڑی سی وضاحت کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

تحفظ دین: تحفظ دین کی مثال جہاد ہے،

اسلام نے دین کی حفاظت کی خاطر دشمنان اسلام سے جہاد کرنے کی اجازت دی کیونکہ اسلام پر مستقیم رہنا اور اس کے تقاضوں کی تکمیل کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کسی کافر مضل یا مبتدع سے دین اسلام کو نقصان پہنچتا ہو تو ایسے موقع پر ضرورت اس بات کی داعی ہے کہ ایسے برے لوگوں سے جہاد کرکے اللہ کی زمین کو کفر و شرک سے پاک کیا جائے۔

تحفظ جان: تحفظ جان کی مثال قصاص ہے،

جان اللہ کی ایک امانت ہے جسے اللہ اپنے بندوں کے سپرد کیا ہے، لیکن کوئی انسان ایسا ہے کہ اس کے نزدیک انسانی جان کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور وہ انسانی جان ضائع کرتا ہو تو ایسے موقع پر ضرورت متقاضی ہے کہ ایسا کرنے والے پر قصاص جاری کیا جا تاکہ انسانی جان کا تحفظ ہو سکے اور اس شخص سے دوسرے لوگ عبرت حاصل کرسکیں۔

تحفظ نسل: تح ل کی مثال حد زنا ہے،

زنا ایک بدترین لعنت ہے جس سے مقصد نکاح متاثر ہوتا ہے، نسل انسانی کی سالمیت خطرے میں پڑجاتی ہے اور رفتہ رفتہ پورا معاشرہ اس کی لپیٹ میں آجاتا ہے اس لئے نسل انسانی کی سالمیت کے لئے ضروری ہے کہ حد زنا جاری کیا جائے تاکہ لوگ اس فعل قبیح سے باز آجائیں۔

تحفظ عقل: تحفظ عقل کی مثال حد خمر ہے'

یعنی عقل بھی اللہ کی ایک بڑی دولت ہے کیونکہ اس کے مفقود ہو جانے سے شریعت کی نگاہ میں وہ غیر مکلف ہو جاتا ہے تو ہر وہ چیز جو اس نعمت کے زوال کا سبب ہو جیسے شراب کا پینا وغیرہ ممنوع قرار دی گئی ہے' اس کے باوجود اگر کوئی شخص شراب پیتا ہے تو وہ مجرم ہے اور حد خمر کا مستوجب ہے۔

تحفظ مال: تحفظ مال کی مثال حد سرقہ کی مشروعیت ہے'

مال بھی انسانی زندگی اطمینان و سکون کے ساتھ گزارنے کے واسطے ایک اہم چیز ہے' اگر کوئی شخص اسے ضائع کرتا ہے یا ناجائز طریقے سے اسے حاصل کرتا ہے تو لوگوں کے اموال کے تحفظ کے لئے ضروری ہے کہ ایسے شرپسند عناصر پر حد جاری کی جائے۔

۲- حاجت لغت میں:

صاحب مختار الصحاح اور صاحب قاموس کے بقول حاجت لغت میں فقر کا نام ہے۔

حاجت اصطلاح شرع میں:

حاجت اصطلاح شرع میں یہ ہے کہ اگر مکلف ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت اور تکلیف شدید میں مبتلا ہو جائے گا اور یہ صورت اضطرار کی نہیں ہے۔ (جواہر الفقہ ۲/۲۸)

شارح اشباہ علامہ حموی رحمتہ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

الحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد و مشقة و هذا لا يبيح الحرام و يبيح الفطر فى الصوم۔

حاجت کی مثال ایسے بھوکے آدمی کی ہے جسے اگر کھانے کے لئے نہ ملے تو وہ ہلاک نہیں ہوگا البتہ مشقت اور تکلیف برداشت کرنا ہوگی' اس حالت میں حرام چیز مباح نہیں ہوتی البتہ حاجت صوم میں افطار کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ (حاشیہ الاشباہ و النظائر ۱/۲۷۷)

شیخ امام ابو زہرہ فرماتے ہیں:

الحاجة و هو الذى لا يكون الحكم الشرعى فيه لحماية اصل من اصول الخمسه بل يقصد دفع المشقة او الحرج او الاحتياط لهذه الامور الخمسة لتحريم بيع الخمر لكى لا يسهل تناولها و تحريم رؤية عورة المراة و تحريم الصلوة فى الارض المغصوبة' و تحريم تلقى السلع' و تحريم الاحتكار و من ذلك فى المباحات اباحة كثير من العقود التى يحتاج اليها الناس كالمزارعة و المساقاة و السلم' و المرابحة' و التولية۔ (اصول الفقہ ابوزہرہ صفحہ ۲۹۵)

حاجت ایسی چیز کا نام ہے کہ اس میں حکم شرعی اصول خمسہ میں سے کسی بھی اصل کی حمایت کے واسطے نہیں ہوتی ہے بلکہ ان اصول خمسہ سے دفع مشقت' رفع حرج' یا احتیاج برتنا مقصود ہوتا ہے' جیسے شراب کی بیع اور عورت کی شرمگاہ کو دیکھنے اور ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے کی حرمت' یہ تمام مثالیں احتیاط کی ہیں کہ ایسے فعل سے احتیاط کیا جائے تاکہ کبھی برے کاموں میں نہ پڑ جائے۔

اسی طرح تلقی سلع اور احتکار کا حرام ہونا وغیرہ' ان کے علاوہ بہت سارے بیوع و معاملات مباح قرار دیئے گئے ہیں جس کی لوگوں کو حاجت ہوتی ہے' جیسے مزارعت' مساقات' بیع سلم' مواجعہ' تولیہ وغیرہ' یہ سب بیوع بھی صورتاً ناجائز معلوم دیتی ہیں مگر لوگوں کی حاجت کو مد نظر رکھتے ہوئے جائز قرار دی گئیں۔

اس پوری عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ حاجت کی بنیاد دو چیزوں پر ہے (۱) دفع حرج و مشقت (۲) احتیاطی تدابیر۔

(۱) دفع حرج کی مثال:

بیع تلقی سلع اور احتکار حرام ہے۔

تلقی سلع کا مطلب یہ ہے کہ گاؤں یا دیہات کے لوگ کوئی سامان فروخت کرنے کے لئے بازار لائیں ہیں اور کوئی شخص راستے میں اس سے مل کر مارکیٹ ریٹ سے بہت ہی کمتر خرید لے اور شہر میں لاکر زیادہ قیمت میں اس کو بیچ دے' یہ بیع ممنوع قرار دی گئی کیونکہ اس میں اہل شہر اور اہل دیہات کا دونوں کا نقصان ہے۔

تحریم احتکار: احتکار' اسٹاک' جمع کرنا'

یعنی یہ کہ کوئی شخص غلہ کے موسم میں غلہ خرید کر جمع کر کے رکھ لیتا ہے تاکہ جب منگائی کا زمانہ آئے گا تو اسے فروخت کرے گا' اس قسم کے معاملہ کی حرمت بھی مبنی ہے دفع حرج و مشقت پر۔ کیونکہ اس سے عوام و خواص سب کو پریشانی ہوتی ہے۔

(۲) احتیاط کی مثال:

جیسے خمر کی بیع حرام قرار دی گئی' اس لئے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ لوگ اگر اس کی بیع و شراء کریں تو ہو سکتا ہے کہ نوبت یہاں تک آجائے کہ اس کو استعمال ہی کر بیٹھیں۔

اسی طرح عورت کی شرمگاہ کو دیکھنے کی حرمت اور ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے کی حرمت کا معاملہ بھی ہوگا۔

مواقع استعمال:

فقہاء کرام کے نزدیک اس کے مواقع استعمال تین ہیں: (۱) مالی تنگی کو دور کرنا (۲) فرائض کی ادائیگی میں پیش آنے والی مشقت

سے حفاظت (۳) معاملات میں آسانی اور سہولت پیدا کرنا۔

○ فرائض کی ادائیگی میں پیش آنے والی مشقت سے حفاظت:

جیسے حالت مرض اور حالت سفر میں روزہ کی رخصت کی اجازت۔

○ معاملات میں آسانی و سہولت:

جیسے بیع سلم' بیع استصناع' مزارعت' مساقات وغیرہ۔ بیعوں کی اجازت یہ محض اس پر مبنی ہے کہ لوگوں کے معاملات میں آسانی و سہولت پیدا ہو۔

○ مالی تنگی دور کرنے کی مثال:

جیسے حیلہ کا درست ہونا' کیونکہ اس سے اصلا مقصود مالی تنگی دور کرنا ہوتا ہے۔

(۳) شریعت میں ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق:

شریعت میں ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے اندر خطرۂ جان یقینی ہوتا ہے اور حاجت میں خطرۂ جان یقینی نہیں ہوتا۔

اور خطرۂ جان کا یقینی ہونا بھی قرآن کریم ہی کے الفاظ سے ثابت ہے' جن مواقع میں قرآن نے استعمال کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہی ہیں جن میں جان کی ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے اور جس صورت میں جان کی ہلاکت کا خطرہ یقینی نہ ہو اگرچہ خوف کسی درجہ میں ہو وہ ضرورت میں داخل نہیں ہے بلکہ وہ حاجت میں داخل ہے۔

جیسے کسی شخص کو اس کا دشمن قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے تو محض اتنی بات سے یہ مضطر نہ کہلائے گا جب تک کہ حالات قتل ایسے نہ جمع ہوجائیں جس سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو' جیسے اس شخص کا تنہا ہونا' دوسرے کی امداد کا احتمال نہ ہونا' تو اس صورت میں یہ شخص مضطر کہلائے گا' لیکن اگر دشمن سے بچ کر نکلنا ممکن ہو بایں طور یہ شخص تنہا نہ ہو یا یہ کہ دوسرے کی امداد کا احتمال ہو تو اس صورت میں یہ حاجت میں داخل ہوگا۔

ان دونوں کے درمیان باہمی تعلق:

ان دونوں کے درمیان باہمی تعلق یہ ہے کہ ضرورت، کا مبنی موجودہ حالات ہوتے ہیں اور حاجت کا موجودہ حالات کے پیش نظر متوقع حالات۔

شریعت جس طرح ضرورت کے مرحلہ میں رخصت دیتی ہے ایسے ہی حاجت کے مرحلہ میں رخصت دیتی ہے۔ البتہ ضرورت میں حرام چیزوں کا استعمال درست ہوجاتا ہے' جیسے حالت اکراہ میں شراب یا مردار کے کھانے کی اجازت' اور حاجت میں حرام چیزوں کا

استعمال درست نہیں ہوتا ہے، جیسے عورت کا دیکھنا طبیب کے لئے' (الاشباہ والنظائر ر ۷۷ ۲' جواہر الفقہ ۲ر ۲۹' اصول الفقہ عبیداللہ اسعدی صفحہ ۲۳۹)

(۴) ضرورت کا اعتبار شریعت میں:

شریعت اسلامیہ ایک ایسی شریعت ہے کہ اللہ نے اس میں تنگی نہیں رکھی ہے جس سے بندے کو دشواری اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑے، جیسا کہ اللہ تعالی کے ارشادات ہیں :

۱- **و ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔** (سورہ حج)

اور تم پر دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی۔ (بیان القرآن)

۲- **یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر۔** (سورہ بقرہ)

اللہ تعالی کو تمہارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں۔ (بیان القرآن)

۳- **ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج۔** (سورہ مائدہ)

اللہ تعالی کو یہ منظور نہیں کہ تم پر کوئی تنگی ڈالے۔ (بیان القرآن)

۴- **یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا۔** (سورہ نساء)

اللہ تعالی کو تمہارے ساتھ تخفیف منظور ہے اور آدمی کمزور پیدا کیا گیا ہے۔ (بیان القرآن)

۵- **و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التی کانت علیهم۔** (سورہ نساء)

اور ان لوگوں پر جو بوجھ اور طوق تھے ان کو دور کرتے ہیں۔ (بیان القران)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

خیر دینکم الیسر۔ تمہارے دین میں بھلی چیز آسانی ہے۔

دوسری حدیث میں فرمایا:

الدین یسر۔ یعنی یہ کہ دین اسلام آسان دین ہے۔

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ما خیر بین الامرین الا اختار ایسرهما مالم یکن اثما۔ (رواہ البخاری)

جب بھی مجھ کو دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو میں نے ان دونوں میں سے زیادہ آسان کو اختیار کیا، جب تک کہ وہ گناہ کے دائرہ میں نہ پہونچے۔

مذکورہ بالا آیات و احادیث کی روشنی میں فقہاء نے اصول مقرر فرمائے کہ "**الحرج مدفوع**" (حرج قابل ازالہ چیز ہے)

" المشقۃ تجلب التیسیر'' ۔ (مشقت آسانیاں پیدا کرتی ہے)'' الضرورات تبیح المحظورات'' (ممنوعات کو ضرورتیں جائز بنا دیتی ہیں)۔ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ دین اسلام ایک سہل اور آسان دین ہے جس میں بندوں کی ضرورت کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے لیکن ضرورت کا اعتبار بھی بقدر ضرورت ہے' جیساکہ مضطر کے بارے میں قرآن نے یہ حکم دیا ہے کہ اگر اسے شدید بھوک ہو' اس کے پاس کوئی چیز نہ جسے کھا کر وہ اپنی جان بچا سکے' اور اسے یقین کامل ہو تو ایسی صورت میں ایسے آدمی کے لئے حرام کا کھانا اور شراب کا پینا بھی حلال ہو جاتا ہے اور یہ کوئی ایک چیز نہیں ہی بلکہ اسلام کا مزاج ہی یہ ہے کہ وہ بندوں کے لئے سہولت و آسانی پیدا کرنا چاہتا ہے' اس کا کوئی بھی حکم ایسا نہیں ہے جس میں حرج اور تنگی کا کوئی شائبہ ملتا ہو' یہاں نہ اتنی نرمی و ڈھیل ہے جو ہم دین عیسوی میں دیکھتے ہیں اور نہ اس قدر سختی اور شدت ہے جو ہم دین موسوی میں دیکھتے ہیں' یہ بین بین کی وہ حقیقی راہ اعتدال ہے جس کو نبی کریمؐ نے انسانیت کے لئے ایک نظام کامل کی شکل میں پیش کیا۔ (معارف القرآن ار ۴۲۵' ۶ر ۲۸۹' روح المعانی ۷ر ۲۱۰)

(۵) محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر:

محرمات شرعیہ میں ضرورت کا دخل و اثر ہے اور وہ اس وجہ سے کہ انسانی جان کو اللہ تعالیٰ نے بہت ہی مکرم و معظم بنایا ہے' وہ درحقیقت اللہ کی ایک امانت ہے جو انسان کے سپرد کی گئی ہے' اس لئے اس کے ضائع کرنے کو ایک سنگین جرم اور سخت حرام قرار دیا ہے۔

چنانچہ جان بچانے کے لئے اور تکلیف دور کرنے کے لئے نہ یہ کہ صرف حرام چیز کو جائز قرار دیا ہے بلکہ یہ حکم دیا ہے کہ ایسے وقت میں تمہارے اوپر لازم ہے کہ حرام چیز کو استعمال کرکے اپنی جان بچاؤ اور ایسا نہ کرنے والا خودکشی کی وعید کا مصداق ہے۔

عن مسروق قال من اضطر الی المیتۃ والدم و لحم الخنزیر و ترکہ تقذرا و لم یاکل و لم یشرب ثم مات دخل النار۔ (الدر المنثور- ۱۶۸' احکام القرآن ظفر احمد عثمانی ار ۱۱۸)

مسروق سے مروی ہے کہ جو شخص مردار' خون اور خنزیر کے گوشت پر مجبور ہو جائے اور پھر وہ اسے نفرت کی بنا پر چھوڑ دے اور اسے نہ کھائے پھر جان بحق ہو جائے تو وہ شخص جہنم میں داخل ہوگا۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ (سورہ بقرہ)**

پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

و قال فی ایۃ اخری " فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم۔ '' فقد ذکر اللہ تعالی الضرورۃ فی ھذہ الایات و اطلق الاباحۃ فی بعضھا بوجود الضرورۃ من غیر شرط و لا صفۃ و ھو قولہ تعالی " و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ'' فاقتضی ذلک وجود الاباحۃ بوجود الضرورۃ فی کل حال وجدت الضرورۃ (احکام القرآن للجصاص- ار ۱۲۶)

دوسری آیت میں ہے' پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ

تعالیٰ معاف کرنے والے رحم کرنے والے ہیں۔ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ضرورت کا بیان کیا ہے اور ایک دوسری آیت میں اباحت کو ضرورت کے پائے جانے کے وقت مطلق بیان کیا ہے بغیر کسی شرط اور صفت کی قید لگائے اور وہ آیت کریمہ یہ ہے' تحقیق کہ صاف صاف بیان کیا اللہ نے تمہارے لئے وہ چیز جو تمہارے اوپر حرام قرار دی گئی ہے مگر جب تم اس کی طرف مجبور کئے جاؤ۔

ان قرآنی آیات وتفاسیر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ واقعی ضرورت کے پائے جانے کے وقت اشیاء محرمہ کی بھی اجازت ہے' کلمہ کفر سے بڑھ کر کوئی جرم اور گناہ شریعت اسلامیہ میں نہیں ہے' اگر کوئی شخص کلمہ کفر بولنے پر مجبور کیا جائے اور اگر یہ کلمہ کفر نہ بولے تو اس کا قتل کردیا جانا یقینی ہو تو ایسی حالت میں کلمہ کفر بولنے کی اجازت دی گئی جبکہ دل اسلام وایمان پر مطمئن ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان۔ (سورہ نحل)

جو شخص ایمان لائے پیچھے اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر جس شخص پر زبردستی کی جائے بشرطیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔

قال فی الاشباہ " الضرورات تبیح المحظورات'' و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ و اساغۃ اللقمۃ بالخمر و التلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ۔

علامہ ابن نجیم مصری تحریر فرماتے ہیں کہ ضروریات ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں' اسی وجہ سے تو حالت مخمصہ میں میتہ کھانا جائز ہے اور شراب کے ذریعہ لقمہ نگلنا اور اکراہ کے وقت کلمہ کفر کا تلفظ کرنا اور ایسے ہی اکراہ کے وقت غیر کے مال کو تلف کرنا یہ سب جائز ہو جاتا ہے۔

چنانچہ ان قرآنی آیات اور اقوال صحابہ کی روشنی میں یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ ضرورت کے پائے جانے کے وقت محرمات شرعیہ پر ضرورت کا دخل واثر صرف اباحت کی ہی حد تک نہیں رہتی ہے بلکہ اگر صورت اضطرار کی ہو تو محرمات شرعیہ کا استعمال کرنا واجب اور ضروری بھی ہو جاتا ہے۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۶ جلد ا' الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی صفحہ ۱۸۹ جلد ا)

(۲) محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا حکم:

محرمات پر ضرورت کے اثر انداز ہونے کی مختلف صورتیں ہیں' بندوں کے اعذار کے اعتبار سے کبھی تو یہ رخصت نفی گناہ تک محدود رہتی ہے اور کبھی رفع حرمت تک پھیل جاتی ہے' اسی طرح کبھی صرف اجازت کی حد تک بات ہوتی ہے اور کبھی وجوب کے دائرے میں پہنچ جاتی ہے' اس کی تفصیل رخصت کی مختلف اقسام پر نگاہ ڈالنے سے آتی ہے۔

(الف) پہلی شکل یہ ہے کہ حرمت باقی رہنے کے باوجود اجازت دی جاتی ہے یعنی حرمت ختم نہیں ہوتی اس لئے کہ دلیل حرمت قائم رہتی ہے' جیسے اکراہ کے وقت کلمہ کفر کا زبان سے نکالنا' نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینا اس کے باوجود وقتی طور پر اس کی اجازت مبتلی بہ کو دی جاتی ہے۔

اس اصل کی بنیاد حضرت عمار ابن یاسر اور حضرت خبیب رضی اللہ عنہما کے واقعہ میں ملتی ہے کہ ایک مرتبہ یہ دونوں حضرات کفار کے ہاتھوں کلمہ کفر زبان سے نکالنے پر مجبور کئے گئے تو حضرت عمار ابن یاسر رخصت پر عمل کرکے کلمہ کفر زبان پر لے آئے مگر حضرت خبیب رضی اللہ عنہ نے عزیمت پر عمل کیا اور شہید ہوگئے' جب اس واقعہ کی اطلاع حضورؐ کو ملی تو حضورؐ نے اس وقت عمار سے پوچھا کہ اے عمار تم نے اس وقت اپنے دل کو کیسا پایا تھا؟ تو حضرت عمار نے فرمایا کہ یا رسول اللہ ہم نے اپنے دل کو ایمان پر مطمئن پایا تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بھی کفار و مشرکین تمہارے ساتھ ایسا معاملہ کریں تو تم بھی ان کے ساتھ اسی طرح کا معاملہ فرمایا کرو اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خبیب کے بارے میں فرمایا وہ افضل الشہید ہیں اور وہ میرے رفیق ہوں گے جنت میں۔

وقد نطق عمار ابن یاسر بکلمة الکفر تحت تاثیر العذاب الشدید و قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد سالہ ماوراتک یا عمار فقال شر' ما ترکونی حتی نلت منک و ذکرت الھتھم بخیر' قال کیف وجدت قلبک قال مطمئنا قال علیہ الصلوۃ والسلام فان عاد فعد۔

و لقد بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رجلین ھدد ھما المشرکون بالقتل فامتنع احدھما عن النطق بالکفر و نطق الاخر' فقال علیہ الصلوۃ والسلام فیمن امتنع ھو افضل الشھداء و ھو رفیقی فی الجنة۔

فدل ھذا علی ان العزیمة حکمھا باق والرخصة ثابتة و ھی صدقة تصدق اللہ تعالی بھا علی عبادہ المضطرین۔ (اصول الفقہ للعلامہ ابی زہرہ صفحہ ۴۱)

حضرت عمار بن یاسر نے سخت عذاب کے خوف سے کلمہ کفر کہا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار بن یاسر سے سوال کرتے ہوئے کہا کہ اس کے بعد کیا ہوا اے عمار؟ تو انہوں نے کہا "بہت خراب" ان لوگوں نے مجھ کو نہیں چھوڑا جب تک میں نے آپ کی گالی نہ دی اور میں نے ان کے معبودوں کا نام خیر و بھلائی کے ساتھ ذکر کیا' تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا تم نے اس وقت اپنے دل کو کیسا پایا۔ حضرت عمار نے کہا ایمان پر مطمئن' تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا اگر وہ پھر بھی تمہارے ساتھ ایسی حرکت کریں تو تم بھی ایسا ہی کیا کرو۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر پہنچی کہ دو آدمیوں کو مشرکین نے قتل کی دھمکی دی تو ان میں سے ایک نے کلمہ کفر زبان سے نکالنے سے انکار کیا اور دوسرے نے کہہ دیا' تو حضور نے اس کے بارے میں فرمایا جو کلمہ کفر زبان سے نکالنے سے رک گئے وہ افضل الشہداء ہیں اور وہ جنت میں میرے دوست ہیں۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عزیمت کا حکم باقی ہے اور رخصت کا حکم ثابت ہے اور یہ گویا کہ ایک عطیہ و صدقہ ہے جو کہ اللہ تعالی نے اپنے مضطر و مجبور بندوں کو عنایت کیا ہے۔

حکم :

اس قسم کی رخصت کا حکم یہ ہے کہ بندہ اگر رخصت پر عمل کرے تو اس کی اجازت ہے اور اس پر بجائے حرمت کے باوجود گناہ نہیں ہوتا لیکن اگر کوئی عزیمت پر عمل کرے اور جان، جان آفریں کے سپرد کردے تو اس عمل کرنے کی وجہ سے عند اللہ ماجور ہوگا، اور اسی ذیل میں آتا ہے مسافر و مریض کا ماہ رمضان میں روزہ رکھنا۔

جو کتاب اللہ میں صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ رمضان کے مہینے میں ان کو افطار کی اجازت ہے۔

و من کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر (سورہ بقرہ)

اور جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے ایام کا شمار کرنا ہے۔ (بیان القرآن)

لیکن اگر کوئی رخصت کے باوجود عزیمت پر عمل کرے یعنی حالت سفر اور حالت مرض میں بھی روزہ رکھے تو یہ بہتر ہے۔

(ب) دوسری قسم کی رخصت یہ ہے کہ صفت فعل ہی تبدیل ہو جاتی ہے اور مکلف کے حق میں مباح ہو جاتی ہے پھر گناہ ہونے کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، جیسے اکراہ کے وقت یا حالت اضطرار میں مردار کھانا شراب پینا وغیرہ۔

حکم :

اس رخصت کا حکم یہ ہے کہ ان حرام چیزوں کو استعمال نہ کرے اور مقتول ہو جائے یا جان دے دے تو وہ خودکشی کرنے والا سمجھا جائے گا گویا کہ یہاں مکلف کے حق میں رخصت پر عمل کرنا واجب ہے، یہاں بات صرف جواز تک نہیں رہتی ہے بلکہ اپنی جان اور عضو کی حفاظت کے لئے رخصت پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور عزیمت پر عمل کرنا درست نہیں ہوتا اس لئے کہ جب وہ چیز مباح ہو گئی تو اپنی جان بچانے کے لئے مباح چیز کا استعمال فرض ہے۔ (الاحکام فی اصول الاحکام جلد ۱، فواتح الرحموت صفحہ ۱۱۶ جلد ۱، اصول الفقہ علامہ ابوزہرہ صفحہ ۴۰، اصول الشاشی صفحہ ۱۰۵، مکتبہ یاسر ندیم اینڈ کمپنی)

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط و ضوابط :

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کی تمام تر عظیم الشان مخلوقات میں انسان کو ایک خاص شرف بخشا ہے اس لئے جن چیزوں کو اللہ نے حرام و ممنوع قرار دیا ہے وہ پوری انسانیت کے مفاد کی خاطر اور بڑی حکمت پر مبنی ہے کیونکہ حق تعالیٰ علیم و خبیر اور حکیم ہے ان کا کوئی حکم بے فائدہ نہیں ہو سکتا وہ چیز انسان اور انسانیت کے لئے ضرر رساں ہیں اس وجہ سے حرام قرار دی گئیں۔

یہ چیزیں کبھی اس کے جسم کے لئے مضطر ہوتی ہیں کبھی روح کے لئے کبھی دونوں کے لئے کیونکہ انسانی زندگی ایسے پیہے کے مانند ہے جو ہروقت گھومتا رہتا ہے اور انہیں ہر ایسے موڑ سے گذرنا پڑتا ہے جس میں کبھی آسانیاں بھی ہوتی ہیں کبھی مشقت بھی اور کبھی یہ حالت اضطرار کی حد تک بھی پہنچ جاتی ہے۔

تو اس وقت اللہ تعالی نے انسانی جان کو بچانے کی خاطر ہروہ حرام چیز جو اس کے لئے ضرر رساں ہے بقدر ضرورت استعمال کر کے جان بچانے کی اجازت ہی نہیں بلکہ لازم اور فرض قرار دیا ہے کیونکہ انسانی جان ہر چیز پر مقدم ہے اور اس کے لئے کچھ حدود و شرائط و ضوابط ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر ضرورت کا استحقاق ہو چکا ہے۔

حدود :

ضرورت معتبرہ جس کو قرآن اضطرار کی اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے اس کی حد قرآنی اشارات کی روشنی میں فقہاء کرام نے یہ متعین کی ہے کہ بھوک کی وہ حالت جو ہلاکت کا سبب بن جائے' یا سخت مہلک مرض جس کا بروقت علاج' اگرچہ ناجائز چیز ہی سے کیوں نہ ہو' یہ صورتیں اضطرار کی حد میں داخل ہیں۔ صاحب نیل الاوطار کے بیان کے مطابق بعض مالکیہ کے نزدیک تین دن تک اگر بھوک یا مرض کی حالت میں زندہ رہ سکتا ہو تو اتنے دنوں میں انتظار کرنے کے بعد ہی محرمات کے استعمال کی اجازت ہوگی۔

ان الحالة التی یصح فیھا الوصف بالا ضطرار و یباح عندھا الاکل فذھب الجمھور الی انھا الحالة التی یصل بہ الجوع الی حد الھلاک او الی مرض یفضی الیہ و عن بعض المالکیۃ تحدید ذلک بثلاثۃ ایام کذا فی نیل الاوطار- عون المعبود صفحہ ۱۴۱ جلد ۳' احکام القرآن ظفر احمد عثمانی صفحہ ۳۲۳ جلد ۱)

بلاشبہ وہ حالت جسے اضطرار سے موصوف کیا جائے اور جس کی وجہ سے حرام کا کھانا مباح ہو جاتا ہے جمہور علماء نے فرمایا کہ آدمی کا بھوک کی ایسی حالت کو پہنچ جانا جو ہلاکت کا ذریعہ بنے یا ایسے مرض کی طرف پہنچادے جو ہلاکت کا سبب بنے۔ اور بعض مالکیہ نے اس کی تین دن سے تحدید کی ہے۔

شرائط و ضوابط :

ضرورت معتبرہ کے پانچ شرائط و ضوابط ہیں جب یہ پائے جائیں گے تو سمجھا جائے گا کہ واقعی ضرورت یہاں پر متحقق ہے اور یہ ہیں :

۱- اول یہ کہ حالت اضطرار کی ہو' خطرہ جان جانے کا ہو' معمولی تکلیف و بیماری کا یہ حکم نہیں ہے۔

۲- دوسرے یہ کہ بجز حرام چیز کے اور کوئی چیز متبادل موجود نہ ہو' جیسے شدید بھوک کی حالت میں استثناء

اسی وقت ہے جب کہ کوئی دوسری حلال موجود و مقدور نہ ہو۔

۳۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال کرنے سے جان کا بچ جانا یا اس ضروری کام کا ہو جانا عادتاً یقینی ہو' جیسے بھوک سے مضطر کے لئے ایک دو لقمہ حرام گوشت کا کھالینا اس کی جان بچانے کا یقینی سامان ہے اگر کوئی دوا ایسی ہے کہ اس کا استعمال مفید تو معلوم ہوتا ہے مگر اس سے شفاء یقینی نہیں تو اس دوائے حرام کا استعمال آیت مذکورہ کے استثنائی حکم میں داخل ہو کر جائز نہیں ہوگا۔

اس کے ساتھ مزید دو شرطیں قرآن مجید میں اور مذکور ہیں :

۴۔ اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔

۵۔ اور وہ ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے (معارف القرآن صفحہ ۳۰۷ جلد ۱)

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی حقیقت :

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت استثنائی نہیں ہوتی بلکہ شرعی اصول اور قواعد شرعیہ کی روشنی ہی میں کسی چیز پر ضرورت کا حکم لگاتے ہیں جس کا ایک فرد اضطرار بھی ہے' اضطراری صورت کے بارے میں تو خود قرآن کریم نے واضح کردیا ہے کہ اس صورت میں حرام چیز کے استعمال کی اجازت بقدر ضرورت ہے' اس مضمون کے ساتھ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر ارشادات آئی ہیں :

انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔ (سورہ بقرہ)

اللہ تعالیٰ نے تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیراللہ کے نامزد کردیا گیا ہو پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔ (بیان القرآن)

فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (سورہ مائدہ)

پھر جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں/ رحمت کرنے والے ہیں۔

وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم (سورہ انعام)

مذکورہ بالا آیات سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ حالت اضطرار میں شریعت نے حرام چیز کے استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔

لیکن غیر اضطراری حالات میں حرام و ناجائز چیزوں کے استعمال کا حکم اس صراحت و وضاحت کے ساتھ قرآن کریم میں موجود نہیں ہے' نیز روایات حدیث سے بھی اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا' اس وجہ سے فقہاء امت کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوگیا۔ مثلاً آپ "علاج" ہی کو لے لیجئے اس مسئلہ میں بعض بزرگوں کی رائے یہ ہے کہ بغیر اضطرار کے خواہ کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال جائز نہیں۔ مباح ہی سے علاج کرانا ضروری ہے۔

ان کی دلیل صحیح بخاری کی یہ حدیث ہے :

ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم۔

یعنی اللہ نے مسلمانوں کی شفاء اس چیز میں نہیں رکھی جو ان پر حرام کردی گئی ہے۔

لیکن جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ جب انسان ضرورت کا شکار ہوجاتا ہے تو حرام اس کے لئے حرام رہ ہی نہیں جاتا ہے بلکہ وہ مباح ہوجاتا ہے اس لئے وہ حدیث کا مصداق نہیں بن سکتا' وہ اس مسئلہ میں واقعہ اہل عرینہ سے استدلال کئے ہیں جو کہ حدیث کی معتبر کتابوں میں موجود ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی تھی۔

مگر اس واقعہ میں احتمالات متعدد ہیں' جیسے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان کی حالت اضطرار کی ہو' یہ بھی ممکن ہے کہ حضور نے انہیں پیشاب کی اجازت خارجی استعمال کے لئے دی ہو اگرچہ ایک احتمال وہ بھی ہے۔

دوسرا مستدل جمہور فقہاء کا اس سلسلے میں جو ہے وہ عرفجہ ابن اسعد رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے جو کہ انہیں کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں پیش آیا تھا' ان کی ناک کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنواکر لگوائی' مگر اس میں بدبو پیدا ہوگئی تھی جس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنواکر لگانے کا حکم دیا کیونکہ وہ سڑتا نہیں ہے (اخرجہ احمد' ابوداؤد' ترمذی' نسائی)

فقہاء و محدثین نے اس حدیث کو معتبر تسلیم کیا ہے حالانکہ سونے کا استعمال رسول اللہ نے مردوں کے لئے حرام فرمایا ہے۔

ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے کہ ایک ہاتھ میں آپ کے ریشمی کپڑا تھا اور دوسرے میں سونا اور فرمایا :

هذان محرمان على ذكور امتي حلال لاناثهم (اخرجه نسائي' ابن ماجه' احمد' ابن حبان' تخريج هداية للزيلعي جلد ۴ صفحه ۵۵)

یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں کے لئے جائز ہیں۔

حضرت عرفجہ کے اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر اضطراری حالت میں جب کہ تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے بھی استعمال کی اجازت ہے۔

چنانچہ یہ حکم شریعت کے اصولی قواعد الضرورات تبیح المحظورات (ممنوعات کو ضرورتیں جائز بنا دیتی ہیں) کے قبیل سے ہے' اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شریعت پر مبنی حکم کی حیثیت شرعی احکام قواعد اور نصوص سے استثنائی نہیں ہوتی ہے بلکہ مخصوص حالات میں ضرورت کے احکام خود مستقل اور اصولی حیثیت رکھتے ہیں۔

یوں بھی حضرت امام ابوحنیفہ کے اصول کے مطابق اگر غور کیا جائے تو آیت کریمہ "الا ما اضطررتم" کا ٹکڑا ضروری حالات میں خود اصالت کی حیثیت رکھے گا نہ کہ محض استثناء کی' اس لئے کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک استثناء میں مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں کا

تحفظ نہیں ہوتا بلکہ استثناء کے بعد جس قدر مستثنیٰ منہ میں باقی رہ جاتا ہے صرف اس مقدار کا تحفظ ہوتا ہے 'تو جب قرآن حکیم نے حرمت کے احکام کی تفصیل بیان کرتے ہوئے اضطرار کا استثناء کیا تو استثناء کے اصول کے مطابق اضطراری حالت خود بخود اس سے خارج ہو کر اباحت کے ذیل میں مستقل درجہ حاصل کر گئی' اس طرح ضرورت سے متعلق مسائل استثناء کے ذیل میں آنے کے باوجود بھی مستقل اہمیت 'کلیت اور اپنے فروع رکھتے ہیں۔ (حسامی صفحہ ۸۳)

خلاصہ جوابات :

(۱) ضرورت لغت میں: اضطرار ہی کا دوسرا نام ہے اور شرعاً ایسی حالت کا اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو وہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے۔

اس کے مواقع استعمال پانچ چیزیں ہیں (دین 'جان 'نسل 'عقل 'مال) جن کی بقاء و تحفظ کی خاطر ضرورت کا استعمال کیا جاتا ہے۔

(۲) حاجت لغت میں نام ہے فقر کا' شرعاً... اگر مکلف ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہ ہو گا البتہ مشقت اور تکلیف شدید میں مبتلا ہو جائے گا۔

(۳) ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے اندر خطرہ جان یقینی ہوتا ہے اور حاجت میں خطرہ جان یقینی نہیں ہوتا۔

ان دونوں کے درمیان باہمی تعلق یہ ہے کہ شریعت جس طرح ضرورت کے مرحلہ میں رخصت دیتی ہے حاجت شدیدہ کے مرحلہ میں بھی رخصت دیتی ہے البتہ ضرورت میں حرام چیزوں کا استعمال درست ہو جاتا ہے اور حاجت میں حرام چیزوں کا استعمال درست نہیں ہوتا۔

(۴) ان آیات و احادیث پر جو کہ دین اسلام اور شریعت محمدی کے بارے میں وارد ہوئی ہیں نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت محمدی میں بندوں کے حرج و تنگی کے پیش نظر ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے :

ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔

اور تم پر دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی۔

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔

اور اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

ما خیر بین الامرین الا اختار ایسرھما۔

جب بھی مجھ کو دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو میں نے ان دونوں میں سے زیادہ آسان کو اختیار کیا۔

اس کی واضح مثال حالت سفر میں ترک صیام کی اجازت ہے۔

(۵) اللہ کے تمام مخلوقات میں سب سے مکرم و معظم مخلوق انسان ہے اور اسی انسان کی خاطر دنیا کی ساری چیزیں اللہ تعالی نے پیدا فرمائی ہیں۔ چنانچہ اللہ کے رسول ؐ نے فرمایا ان الدنیا خلقت لکم و انکم خلقتم للآخرۃ (دنیا تمہارے لئے پیدا کی گئی ہے تم دنیا کے واسطے پیدا نہیں کئے گئے ہو) جن میں سے بعض اچھی بھی ہیں' خراب بھی' حلال بھی ہیں حرام بھی' حسن بھی' قبیح بھی' اس میں سے صرف اچھی اور حسن اور حلال چیزوں کو اختیار کرنے کا حکم دیا ہے' لیکن اگر کبھی انسانی جان پر ایسا خطرہ آجائے کہ بغیر حرام کے استعمال کے جان نہیں بچ سکتی تو ایسے مرحلہ میں شریعت حرام اشیاء کے استعمال کرنے کی نہ صرف اجازت بلکہ حکم دیتی ہے۔

انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔

اللہ تعالی نے تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے نام زد کر دیا گیا ہو' پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جاوے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو' اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے پائے جانے کے وقت محرمات شرعیہ پر ضرورت کا دخل واثر ہے۔

(۶) چونکہ انسان ضعیف و کمزور پیدا کیا گیا ہے اور اسلام دین فطرت ہے اور بسا اوقات وہ مشقتوں کو برداشت نہیں کرپاتا اور اللہ تعالی طاقتور' تندرست' بیمار' قادر اور معذور کو اچھی طرح جانتا ہے اور دین فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ مختلف حالات کی رعایت کی جائے اور ہر حال میں ایسا حکم دیا جائے جو اس کے مناسب ہو اور مکلف اس کا تحمل و برداشت کر سکے۔ چنانچہ اس بناء پر اللہ تعالی نے بندوں کے اعذار کے اعتبار سے انہیں احکام بھی دیئے ہیں جو کہ رخصت کے مختلف اقسام پر نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے۔

۱۔ کبھی تو یہ رخصت صرف نفی گناہ تک محدود ہوتی ہے' جیسے اکراہ کے وقت کلمہ کفر زبان پر لانا اور نبی اکرم ؐ کو گالی دینا۔

۲۔ اور کبھی یہ رخصت رفع حرمت تک پھیل جاتی ہے اور وجوب کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہے' جیسے قصر صلوۃ مسافر کے لئے' مردار کا کھانا مجبور و مضطر کے لئے۔

۳۔ اور کبھی یہ رخصت صرف اجازت کی حد تک ہوتی ہے' جیسے مریض و مسافر کے حق میں روزہ' رمضان فرضیت کا سبب موجود ہوتا ہے مگر ان کے حق میں عذر سفر و مرض کی وجہ سے فرض موخر ہو جاتا ہے۔

الغرض ان اقسام رخصت پر غور کرنے سے صاف ظاہر ہے کہ محرمات پر ضرورت کے اثر انداز ہونے کی صورت حالات کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہے۔

(۷) ضرورت معتبرہ کے حدود جس کو قرآن نے اضطرار کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے دو چیزیں ہیں :

(۱) بھوک کی وہ حالت جو ہلاکت کا سبب بن جائے۔ (۲) یا سخت مہلک مرض جس کا بروقت علاج ضروری ہو اگرچہ ناجائز چیز ہی سے کیوں نہ ہو۔

شرائط و ضوابط باتفاق فقہاء امت پانچ چیزیں ہیں :

۱۔ حالت اضطراری ہو۔

۲۔ دوسری کوئی دوا موجود نہ ہو یا کارگر نہ ہو۔

۳۔ اس دوا سے مرض کا ازالہ یقینی ہو۔

۴۔ اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔

۵۔ ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے۔

(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد و اصول سے استثنائی نہیں ہوتی ہے بلکہ شرعی اصول اور قواعد ہی کی روشنی میں کسی چیز پر ضرورت کا حکم لگاتے ہیں جس کا ایک فرد اضطرار بھی ہے۔

اضطراری صورت کے بارے میں تو خود قرآن نے صراحت کردی ہے کہ حرام چیز کے استعمال کی اجازت بقدر ضرورت ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے :

انما حرم علیکم المیتۃ والدم و لحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔

اللہ تعالی نے تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے نام زد کردیا گیا ہو، پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جاوے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

اس آیت کریمہ سے واضح ہے کہ جب صورت اضطراری ہو تو حرام کے استعمال کی اجازت ہے، جہاں تک غیر اضطراری صورت کی بات ہے اس سلسلہ میں بھی حضرت عرفجہ بن اسعدؓ کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صورت غیر اضطراری ہو اور تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی بھی اجازت ہے۔ چنانچہ یہ حکم شرعی قواعد "الضرورات تبیح المحظورات" کے قبیل سے ہے۔

چنانچہ اس واقعہ سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ شریعت پر مبنی حکم کی حیثیت شرعی قواعد اور نصوص سے محض استثنائی نہیں ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

از ــــ جناب امیر عالم القاسمی صاحب
متعلم شعبہ افتاء دارالعلوم، حیدر آباد

(۹) ضرورت کے اسباب و دواعی

ضرورت کا مفہوم :

کسی واقعی مضرت و تنگی کے ازالہ اور تخفیف کی وہ صورت جو شریعت اسلامیہ میں جائز قرار دی گئی ہو تاکہ اس کے ذریعہ امت مسلمہ کو حرج و تنگی سے بچایا جاسکے اسے ضرورت کہتے ہیں۔

ضرورت کی نوعیت و حیثیت :

ضرورت کی دو حیثیتں ہیں (۱) عمومی و اجتماعی (۲) شخصی و انفرادی،

عمومی و اجتماعی ضرورت :

وہ امور ہیں جن سے صرف نظر انسانی زندگی کی بقا اور معاشرے کی صلاح کے نقطہ نظر سے ممکن نہ ہو۔

اس کے تحت پانچ چیزوں جان، مال، دین، عقل، نسل کی حفاظت آتی ہے، اور یہی وہ امور ہیں جن کی خاطر اصول ضرورت پر عمل کرکے امت مسلمہ کو حرج و تنگی سے بچایا جاسکتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وما جعل علیکم فی الدین من حرج" یعنی دین محمدی میں کوئی حرج و تنگی نہیں ہے۔

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

قلنا ان المصلحة الاسلامية التی تحققها الاحکام الاسلامية و تثبتها النصوص الدينية هی المصلحة الحقيقية و هی ترجع الی المحافظة علی امور خمسة الدين، والنفس، والمال، والعقل، والنسل، وذلک لان الدنيا التی يعيش فيها الانسان تقوم علی هذه الامور الخمسة و لا تتوافر الحياة الانسانية الرفيعة الابها و لذلک کان تکريم الانسان فی المحافظة عليها۔ (اصول فقہ علامہ ابو زہرہ صفحہ ۲۹۱ اصول مذہب احمد بن حنبل صفحہ ۳۳۸)

ہم کہتے ہیں کہ اسلام میں وہ مصلحت جس کی بنا پر احکام اسلامیہ وجود میں آتے ہیں اور جس کا اثبات نصوص دینیہ سے ہوتا ہے اس سے مراد حقیقی مصلحت ہے (نہ کہ فرضی و غیر واقعی مصلحت) اور اس کا مدار پانچ چیزوں کی حفاظت پر موقوف ہے، دین، جان، مال، عقل، نسل، اور یہ اس لئے کہ دنیا میں انسانی زندگی انہیں پانچ چیزوں سے قائم ہے۔

مثالیں :

تحفظ دین : مثلاً جہاد، دین کی حفاظت کے لئے ہے اور دین کی حفاظت ضروری ہے اگر دین محفوظ نہ رہے گا تو انسان مختلف مفسدات میں پڑ سکتا ہے، مثلاً ظلم و زیادتی، قتل و غارتگری، جس کی وجہ سے نظام زندگی کے درہم برہم ہونے کا اندیشہ ہے اس لئے شریعت اسلامیہ نے جہاد کو ضروری قرار دیا تاکہ کفار و مشرکین سے خدا کی زمین پاک ہو جائے اور انسان کو خوشگوار زندگی مل سکے، حالانکہ بظاہر انسانی جانوں کا ضیاع اچھی بات نہیں ہے لیکن دینی تحفظ کے نقطہ نظر سے اس ناپسندیدہ عمل کو بھی نہ صرف جائز بلکہ بعض حالات میں واجب اور فرض بھی قرار دیا گیا۔ اسی طرح کافر مضل اور داعی بدعت کو قتل کرنے کا حکم شریعت نے دیا ہے تاکہ اس کا مفسدہ پھیل کر مسلم معاشرہ تک نہ پہنچے اور ضیاع دین کا سبب نہ ہو۔

تحفظ جان : تحفظ جان کی مثال "قصاص" ہے "قصاص" کو جان کی حفاظت کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے، تاکہ حیات انسانی کا نظام درہم برہم نہ ہو کیونکہ جب قاتل سے قصاص لے لیا جائے گا تو پھر کسی دوسرے کی جرات نہ ہوگی کہ وہ کسی دوسرے کو قتل کرے اور اس طرح جانیں محفوظ رہیں گی، چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا **"ولکم فی القصاص حیوۃ یاولی الالباب"** یعنی اے عقل و دانش رکھنے والو! قصاص میں تمہارے لئے زندگی ہے۔

تحفظ عقل :

تحفظ عقل کی مثال "شراب کی حد" ہے۔ "شراب کی حد" عقل کی حفاظت کے لئے ضروری قرار دی گئی ہے تاکہ شراب پینے کی وجہ سے انسان کی عقل ماؤف نہ ہو جائے اور اس کے نتیجے میں شر و فساد کا وقوع نہ ہو اور معاشرے کا امن و سکون تباہ نہ ہو اور انسان اس کے مضرات سے بچ سکے۔

تحفظ نسب : مثلاً زنا کی حد ہے۔ یہ نسل و نسب کی حفاظت کے لئے ضروری ہے تاکہ آدمی زنا سے بچا رہے اور اسلام کے نظام نکاح کے ذریعہ توالد و تناسل کا سلسلہ قائم و دائم رہے۔

تحفظ مال : تحفظ مال کی مثال "غاصبوں اور چوروں کو سزا دینا ہے۔" "ان لوگوں کو سزا دینا مال کی حفاظت کے لئے ہے کیونکہ ان لوگوں کو اگر کوئی سزا اور حد نہ لگائی جائے تو انسان کا مال محفوظ نہ رہ پائے گا، معاشرے میں بگاڑ پیدا ہو جائے گا اور انسانی زندگی بے کیف ہو جائے گی۔

صاحب مستصفی اپنی کتاب میں فرماتے ہیں :

و هذه الاصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي اقوى المراتب في المصالح و مثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل و عقوبة المبتدع الداعي الى البدع فان هذا يفوت على الخلق دينهم و قضاء بايجاب القصاص اذ به حفظ النفوس و ايجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التي هي ملاک التکليف و ايجاب حد الزنا اذ به يحصل حفظ النسل والانساب وايجاب زجر الغصاب و السراق اذ به يحصل حفظ الاموال التي معاش الخلق و هم مضطرون اليها۔ (مستصفی صفحہ ۲۸۷ ' اصول الفقه ابوزہرہ صفحہ ۲۹۱ ' اصول الفقہ مولانا عبداللہ اسعدی صفحہ ۲۳۱)

یہ پانچوں ایسی بنیادی چیزیں ہیں جن کی حفاظت ضرورت کے درجہ میں ہے اور قوی ترین مصالح کی حیثیت رکھتی ہیں' مثلاً شریعت نے کافر مضل کو قتل کرنے اور داعی بدعت کو سزا دینے کا فیصلہ کیا ہے اس لئے کہ ان کی وجہ سے دین کے فوت ہونے کا اندیشہ ہے' نیز شریعت نے قصاص کو واجب قرار دیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ جانیں محفوظ رہ سکیں' اور شرابی کو حد لگانے کا فیصلہ کیا ہے تاکہ اس کی وجہ سے عقل محفوظ رہ سکے کیونکہ عقل ہی مدار تکلیف ہے' اور زانیوں کو زنا کی حد لگانے کا فیصلہ کیا ہے تاکہ نسل و نسب محفوظ رہے' غاصبوں اور چوروں کو سزا دینے کا حکم دیا تاکہ لوگوں کے اموال محفوظ رہ سکیں' اور لوگوں کو ان امور کی سخت ضرورت ہے۔

یہ ضرورت کی وہ شکلیں ہیں جن کا تعلق کسی فرد خاص سے نہیں بلکہ عمومی و اجتماعی حاجات سے ہے۔ مگر ضرورت کی ایک قسم وہ ہوتی ہے جو کسی فرد خاص سے متعلق ہوتی ہے جس کی تعریف فقہاء نے مندرجہ ذیل لفظوں میں کی ہے :

شخصی و انفرادی ضرورت :

هي خوف الضرر بترک الاکل اما علی نفسه او علی عضو من اعضائه۔

یعنی جس کے نہ کھانے کی وجہ سے اپنی جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو۔ (احکام القرآن للعلامہ ظفر احمد عثمانی صفحہ ۱۲۵)

علامہ حموی حاشیہ اشباہ میں فرماتے ہیں :

بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قارب۔

یعنی ضرورت کی حد یہ ہے کہ اگر شی ممنوع کے موجود رہتے ہوئے استعمال نہ کرے تو آدمی ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے۔

ظاہر ہے کہ ضرورت کے اس مفہوم کے مطابق اس پر عمل کے لئے داعی حالت اضطرار ہے' قرآن مجید میں لایا گیا ہے :

" فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم " (سورہ بقرہ)

آیت کریمہ میں اس سے پہلے محرمات کو بیان کیا گیا ہے' مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حالت اضطرار کی وجہ سے اتنی مقدار کھالے جس سے سد رمق ہو سکے تو مباح ہے اور اس پر اس کے استعمال سے کوئی گناہ نہیں ہوگا۔

حالت اضطرار کا مصداق :

ذهب الجمهور الى انها الحالة التى يصل به الجوع الى حد الهلاك' او الى مرض يفضى اليه۔ (احكام القرآن لعلامه ظفر عثمانى صفحه ۱۲٦ جلد ۱)

جمہور علماء فرماتے ہیں کہ اضطرار ایسی حالت کو کہتے ہیں جس میں بھوک ہلاکت یا مرض شدت کی حد تک پہنچ جائے۔

قرآن کریم نے بھی محرمات کے استعمال کی اجازت انہیں حالات میں دی ہے جہاں جان کا خطرہ یقینی ہو۔ جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ غیر یقینی یا موہوم ہو وہ حالت اضطرار نہیں' مثلا ایک شخص کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہیں کہلائے گا جب تک حالات واسباب قتل ایسے نہ جمع ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ کسی حرام چیز کا حلال ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے' اول یہ کہ "حالت" اضطرار کی ہو' دوسرے یہ کہ وہ خطرہ موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بناء پر عادتاً یقینی جیسا ہو۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز کے مطابق عادۃً یقینی ہو۔

مرض میں حالت اضطرار کا فیصلہ :

مرض میں حالت اضطرار کا فیصلہ ماہر فن ڈاکٹر یا حکیم ہی کرے گا ہر کس و ناکس کا فیصلہ اس باب میں معتبر نہیں ہے' اگر ماہر فن معتمد ڈاکٹر یہ کہدے کہ اس شی محرم کے استعمال کے بغیر جان نہیں بچ سکتی تو اس کے قول کا اعتبار کر کے شی محرم کے استعمال کی اجازت دی جاسکتی ہے ورنہ نہیں۔

و يجوز للعليل شرب الدم و البول و اكل الميتة للتداوى اذا اخبره طبيب ان شفاءه فيه و لم يجد فى المباح ما يقوم مقامه و ان قال الطبيب يتعجل شفائك فيه وجهان (فتاوی ہندیہ صفحہ ۲۵۵ جلد ۵ طبع مصری)

بیمار شخص کے لئے دواء خون اور پیشاب اور میتہ کھانے کی اجازت اس وقت ہے جب کوئی ماہر معتمد ڈاکٹر بتلادے کہ مرض سے شفا انہیں چیزوں سے حاصل ہوسکتی ہے اور کوئی مباح چیز اس کے قائم مقام موجود نہیں ہے' اور اگر ڈاکٹر یہ کہے کہ ان چیزوں سے تمہیں فوری شفا ہوسکتی ہے تو اس بارے میں (جواز و عدم جواز) میں علماء کے دو قول ہیں (ایک قول یہ ہے کہ جائز ہے' دوسرا یہ ہے کہ جائز نہیں)

۱۰۔ شریعت میں عرف عام و عموم بلوی کا مقام :

عرف عام اور عموم بلوی مستقل شرعی اصول ہیں' جیسا کہ فقہاء واصولیین کے حسب ذیل عبارتوں سے اس کا پتہ چلتا ہے۔

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

و ان العلماء الذين يقررون ان العرف اصل من اصول الاستنباط يقررون انه دليل حيث لا يوجد نص من كتاب او سنة .(اصول الفقہ ابو زہرہ صفحہ ۲۱٦)

وہ علماء جو اس بات کے قائل ہیں کہ عرف اصول استنباط سے ایک ہے' وہ ثابت کرتے ہیں کہ عرف ایسے مقام پر دلیل بنتا ہے جہاں کوئی نص کتاب اللہ اور سنت میں موجود نہ ہو۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں :

العادة محكمة واصلها قوله عليه السلام ماراٰه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (الاشباه والنظائر جلد ۱ صفحہ ۲۹۵)

عادت و عرف ایک مضبوط دلیل ہے اور اسکی بنیاد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ مسلمان جس کو بہتر سمجھتے ہوں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔

" و يقول السرخسي في المبسوط" الثابت بالعرف كالثابت بالنص" (اصول الفقہ ابوزہرہ صفحہ ۲۱٦)

امام سرخسی فرماتے ہیں کہ جو چیز عرف سے ثابت ہو وہ نص سے ثابت ہونے کی طرح ہے۔

مذکورہ بالا عبارتوں سے واضح ہو گیا کہ عرف اور عموم بلوی مستقل دلیل شرعی ہیں' اسی لئے فقہاء کرام نے عرف عام کو مدنظر رکھ کر بہت سے مسائل کا استنباط کیا ہے' مثلاً عقد استصناع کو جائز قرار دیا ہے حالانکہ معدوم کی بیع ناجائز ہے مگر عرف عام پر عمل کرتے ہوئے : " ماجعل الله في الدين من حرج" کے بموجب دفع حرج کی خاطر جواز کے قائل ہوئے اور قیاس کو ترک کردیا۔

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

لقد وجدنا الفقهاء يعللون ترك القياس في عقد الاستصناع بقولهم ان القياس عدم جوازه لكنا تركنا القياس بالتعامل به من غير نكير من احد من الصحابة ولا من التابعين ولا من العلماء كل عصر و هذا حجة يترك بها القياس۔ (اصول الفقہ ابوزہرہ صفحہ ۲۱۷)

ہم نے فقہاء کرام کو پایا ہے کہ وہ عقد استصناع میں قیاس کے ترک کی یہ علت بیان کرتے ہیں کہ چونکہ قیاس اس کے عدم جواز کی متقاضی ہے مگر اس پر تعامل کے سبب قیاس کو ترک کردیا ہے اور اس پر صحابہ' تابعین اور کسی زمانے کے علماء نے انکار نہیں کیا اور یہ ایک حجت ہے اس کے ذریعہ قیاس متروک ہو جاتا ہے۔

عرف کا ضرورت سے تعلق :

مگر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا سرا بھی ضرورت ہی سے جا ملتا ہے' کیونکہ عرف حسن کی مخالفت میں حرج اور تنگی لازماً پیش

آئے گی جو منشاء شریعت کے خلاف ہے' جس طرح کے بوقت ضرورت اصول ضرورت پر عمل کرکے اباحت ورخصت پر عمل نہ کرنا منشاء شریعت کے خلاف ہے۔

اسی لئے دونوں مواقع میں رخصت دی جاتی ہے' اس سے معلوم ہوا کہ عرف کا ضرورت سے تعلق ضرور ہے۔ واللہ اعلم۔(الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۹۵ جلد ۱)

۱۱۔ ضرورت کا اثر تمام محرمات پر :

ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے' جب کبھی اضطراری حالت پائی جائے گی اصول ضرورت پر عمل کرتے ہوئے محرمات کو قابل استعمال سمجھ کر بقدر ضرورت فائدہ اٹھایا جائے گا' اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه (سورہ انعام)

اس آیت میں تحریم سے استثناء ہے جو جملہ محرمات میں اباحت کا تقاضہ کرتا ہے' چنانچہ علامہ ظفر احمد عثانی نے احکام القرآن میں اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے امام مالک کا قول ذکر کیا ہے :

والضرورة المذكورة في الاية منتظمة لسائر المحرمات و ذكره لها في الميتة و ما عطف عليها غير مانع من عموم الاية الاخرى في سائر المحرمات و من جهة اخرى انه اذا كان المعنى في اباحة الميتة احياء نفسه باكلها و خوف التلف في تركها و ذلك موجودة في سائر المحرمات وجب ان يكون حكمها (احکام القرآن للجصاص صفحہ ۱۲۹ جلد ۱' احکام القرآن ظفر احمد عثانی جلد ۱ صفحہ ۱۲۷)

اس آیت کے اندر ضرورت تمام محرمات کو شامل ہے اللہ تعالیٰ کا ضرورت کو میتہ کے لئے اور جس پر اس کو عطف کیا گیا ہے اس کے لئے ذکر کرنا دوسری آیت میں تمام محرمات کے لئے مانع نہیں ہے' اور اس اعتبار سے بھی کہ جب میتہ کے کھانے کی اباحت بقائے نفس اور خوف ہلاکت کی بنا پر ہے تو یہ علت تمام محرمات کے اندر پائی جاتی ہے اس لئے اس میں بھی یہی حکم ثابت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ محرمات میں خواہ شراب ہو یا ادویہ' خواہ پورا کا پورا حرام ہو یا شی محرم کے اجزا اس میں ملے ہوئے ہوں' اضطرار کے وقت ان کا استعمال بھی بقدر ضرورت درست ہے کہ تک علت مشترکہ "ضرورت" اور مصلحت حقیقیہ "حفاظت جان" اس میں بھی موجود ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ :

یہاں اس شبہ کو دور کردینا بھی ضروری ہے جو "ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم" جیسی احادیث سے پیدا ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کی شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی ہے' لیکن فقہاء نے اس شبہ کا جواب یہ دیا ہے کہ ضرورت کے وقت اس کا

محرم ہونا ہی مسلم نہیں بلکہ وہ تو مباح ہوجاتا ہے اسی طرح "اشربوا من ابوالها و البانها" والی حدیث بھی اس کی اباحت کی متقاضی ہے جمہور علماء کا مسلک بھی یہی ہے۔

علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں :

اختلفوا اذا كانت الميتة و نحوها من المحرمات يحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها او بوقوعها فى بعض الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنص والمعنى اما النص انه صلى الله عليه وسلم اباح للعرنيين شرب ابوالا لابل والبانها للتداوى (متفق عليه) و اما المعنى فمن وجوه' منها انه تعالى اباح اكل الميتة لمصلحة النفس فكذا هنا و من الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاء امتى فيما حرم عليهم و اجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه عليهم تناوله عند الضرورة والنزاع ليس الا فيه۔ (احكام القرآن لعلامه ظفر احمد عثمانى صفحه ۱۲۳ جلد ۱)

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ میتہ اور اسی طرح محرمات کا استعمال علاج کے لئے ضرورت کے وقت انفرادا یا کسی دواء میں ملاکر استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں۔ تو بعض حضرات نے نص اور علت کی وجہ سے اس کو مباح قرار دیا ہے' نص تو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیین کے لئے اونٹ کے پیشاب اور دودھ کو دواء استعمال کرنے کی اجازت دی تھی (متفق علیہ)

اسی طرح علت کا تقاضہ بھی یہ ہے کہ یہ جائز ہو' اس لئے کہ اس کی متعدد علتوں میں سے ایک علت "تحفظ جان" ہے اور وہ یہاں پر بھی موجود ہے' اور بعض لوگوں نے حرام قرار دیا ہے اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کی شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی گئی ہے' مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس حدیث سے استدلال اس وقت صحیح ہوتا جب کہ یہ بات طے نہ ہو کہ اس کا استعمال ضرورت کے وقت بھی حرام رہتا ہے جب کہ بحث ضرورت کے وقت استعمال کرنے میں ہے۔

ضروری انتباہ :

یہ ملحوظ رہے کہ ضرورت کی بنا پر اپنی جان و مال کے تحفظ کے لئے دوسرے بندے کی شدید حق تلفی درست نہیں' اسی طرح کسی ایسے محترم چیز کی حرمت و عظمت پامال کرنا بھی جائز نہیں جس کے مقابلے میں خود اس مبتلی بہ کی جان و مال کی کوئی حقیقت نہ ہو' مثلا بھوک سے بچنے کے لئے یا کسی کے جبر و اکراہ کرنے کے وقت کسی نبی کی لاش سے گوشت کھانا' یا اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے انسان کی جان لینا درست نہیں' ضرورت کا دائرہ وہاں جاکر ختم ہوجاتا ہے جہاں سے بندوں کے حقوق شروع ہوجاتے ہیں' اور جہاں سے مذہبی عظمتیں پامال ہونے لگتی ہیں۔

علامہ ابن نجیم مصری نے اشباہ و نظائر میں اس مفہوم کو اس طرح بیان کیا ہے :

و زاد على هذه القاعدة ' بشرط عدم نقصانها قالوا ليخرج ما لو كان الميت نبيا فانه لايحل اكله للمضطر لان حرمته اعظم فى نظر الشارع من مهجة المضطر و هكذا لواكره على قتل غيره بقتل لا يرخص له فان قتله اثم لان مفسد قتل نفسه اخف من

مفسدة قتل غيره (الاشباه والنظائر صفحه ۱۸٦ جلد ۱)

ضرورت پر عمل کی اصولی تحدید :

اباحت و رخصت حقیقی ضرورت کی بنیاد پر دی گئی ہے' لہٰذا جس مقدار سے ضرورت پوری ہو جائے گی اس سے تجاوز "الضرورة تتقدر بقدر الضرورة" کے تحت جائز نہیں' جیسے حضرت امام ابو حنیفہ و امام شافعی رحمہما اللہ نے مضطر کے لئے اتنی مقدار میتہ سے کھانے کی اجازت دی ہے جس سے زندگی کی آخری سانس' رمق' باقی رہ سکے' امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ یہ کہتے ہیں کہ اتنی مقدار کھا سکتا ہے' جس سے بھوک دور ہو جائے بلکہ بطور توشہ بھی رکھ سکتا ہے مگر صاحب احکام القرآن امام ابو حنیفہ و امام شافعی کے مسلک کو ان الفاظ میں راجح قرار دیتے ہیں :

والاقرب فی دلالۃ الا یۃ ما ذکرناہ اولا لان سبب الرخصۃ انما کان الالجاء فمتی ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصۃ کما لو وجد الحلال - (احکام القرآن لعلامہ ظفر احمد عثمانی جلد ۱ صفحہ ۱۲۳)

پہلا قول (امام ابو حنیفہ و امام شافعی کا) جس کو ہم نے ذکر کیا ہے آیت کا مفہوم اس کے زیادہ قریب ہے' اس لئے کہ رخصت کا سبب مجبوری ہے' جیسے شئی حلال موجود ہو تو میتہ کا کھانا جائز نہیں کیونکہ حلال چیز کی موجودگی میں میتہ کھانے کی مجبوری در پیش نہیں' اسی طرح جس مقدار سے آخری سانس باقی رہ سکے اس سے زیادہ مجبوری نہ ہونے کے سبب سے جائز نہیں (اذا فات الشرط فات المشروط)

قرآن کریم میں "غیر باغ ولا عاد الخ" اسی طرح "غیر متجانف لاثم" کی قید اسی لطیف نکتے اور مصلحت کی خاطر لگائی گئی ہے کہ مقدار ضرورت سے زیادہ استعمال نہ کرے ورنہ ارتکاب معاصی سے چھٹکارا ممکن نہیں۔

۱۲۔ حقوق العباد و معاملات میں ضرورت کا دخل :

یا ہمی حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بنیاد پر اباحت و رخصت دی جاتی ہے' جیسے عرف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص "دار" خریدے تو عمارت کے ساتھ ساتھ جو چیز اس سے ملی ہوئی ہے وہ بھی بیع کے تابع ہو کر داخل ہو جاتی ہے اگرچہ بائع نے اس کا ذکر نہ کیا ہو اور مشتری اس کے لینے سے منع بھی نہیں کرتا۔ مگر استحسان بالضرورۃ کی وجہ سے قیاس متروک ہو گیا۔

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں :

فالاصل ان ما کان فی الدار من البناء او کان متصلا بہ ید خل فی بیعھا من غیر ذکر بطریق التبعیۃ و مالا فلا الا اذا کان شیئا جری العرف فیہ فیما بین الناس ان البائع لا یمنعہ عن المشتری فحینئذ ید خل و ان لم یذکرہ فی البیع (رسائل ابن عابدین صفحہ ۱۳٦)

ضابطہ یہ ہے کہ جو عمارت دار میں ہے یا جو چیز اس دار سے ملی ہوئی ہے اگرچہ اس کا ذکر خرید و فروخت کے وقت نہ کیا ہو پھر بھی

"دار" کے تابع ہو کر بیع میں شامل ہو جائے گی اور جو چیز ملی ہوئی نہ ہو لیکن اس پر عرف جاری ہو کہ بائع اس سے مشتری کو نہ روکتا ہو تو وہ بھی داخل ہو جائے گی اگرچہ بیع کے وقت اس کا تذکرہ نہ کیا ہو۔

غور کیجئے کہ بیع ایک معاملہ ہے اور عمارت کے علاوہ ساری چیزیں بائع کا حق ہے اس کے باوجود بعض چیزیں عرف میں استحسان کی بنا پر بیع میں داخل مان لی گئیں۔

معلوم ہوا کہ ضرورت کی بنیاد پر حقوق العباد و معاملات میں بھی اباحت و رخصت دی جاتی ہے، علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

و ان مخالفة العرف الذی یعده الناس حسنا یکون فیه حرج و ضیق (اصول الفقه ابو زهرة ص٢١٦) ۔

یعنی اس عرف کی مخالفت کرنے میں جس کو لوگ حسن شمار کریں حرج اور تنگی ہے اور اللہ تعالی نے فرمایا :

و ماجعل علیکم فی الدین من حرج"

اللہ تعالی نے تمہارے لئے دین میں حرج نہیں رکھا ہے۔

اور چونکہ ضرورت کے اندر بھی یہی معنی متحقق ہے اس لئے عرف کی طرح ضرورت میں بھی حقوق العباد و معاملات میں رخصت دی جانی چاہئے۔

خلاصہ جوابات

(۹)-- ضرورت کے اسباب دو قسم کے ہیں، ایک عمومی و اجتماعی نقطہ نظر سے، دوسرے انفرادی حیثیت سے، عمومی حیثیت میں دین، جان، مال، عقل، نسل کی حفاظت آتی ہے، یہ اگرچہ فی الحقیقت مصالح حقیقیہ سے تعلق رکھتے ہیں مگر ان چیزوں کو ضرورت کا مقام حاصل ہے، مثلاً دین کی حفاظت کے لئے جہاد کرنا فرض ہو جاتا ہے تاکہ عام انسان بالخصوص مسلمان کفار و مشرکین باغین کے شر و فساد سے بچ کر خوشگوار زندگی گذار سکیں اور اپنے مذہب پر فارغ دلی کے ساتھ قائم رہ سکیں، اس کے تقاضوں کی تکمیل کر سکیں۔

لہذا عمومی حیثیت سے ان کے تحفظ کی خاطر ضرورۃ اس پر عمل کرنے کی اجازت دی گئی۔ انفرادی حیثیت سے اگر ضرورت کو دیکھا جائے تو اس کے مقتضی پر عمل کے لئے داعی حالت اضطرار ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد فرمایا گیا :

" فمن اضطر غیر باغ ولا عاد الخ"

یعنی اگر حالت اضطرار پیش آجائے تو اکل میتہ وغیرہ کی اجازت ہے۔

ضرورت خواہ اجتماعی ہو یا انفرادی دونوں صورتوں میں شریعت اسلامیہ نے شئی محرم کے استعمال کی اجازت دی ہے بشرطیکہ اس کی مقرر شدہ حد سے تجاوز نہ کیا جائے۔

(۱۰)---فقہاء عظام کے اقوال "العادۃ محکمۃ" "الثابت بالعرف کالثابت بالنص" وغیرہ کی روشنی میں یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عرف و عموم بلوی مستقل شرعی اصول کی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا سرا بھی ضرورت سے جا ملتا ہے کیونکہ دونوں کی بنیاد حرج و تنگی سے امت مسلمہ کو بچانا ہی ہے چنانچہ علامہ ابوزہرہ فرماتے ہیں :

وان مخالفۃ العرف الذی یعدہ الناس حسنا یکون فیہ حرج و ضیق (اصول الفقہ ابو زہرہ صفحہ ۲۱۶)

یعنی اس عرف کی مخالفت کرنے میں جس کو لوگ حسن شمار کریں حرج اور تنگی ہے۔

(۱۱)---ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت تمام ہی محرمات کے حق میں ہوتی ہے، جیسا کہ قرآن کریم کی آیت "فقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" سے ثابت ہوتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہو، خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ یقینی یا گمان غالب ہو، اور شی محرم سے جان بچا جانا بھی عادتاً یقینی ہو، آیت سے استدلال اس طور پر ہے کہ اس آیت میں تحریم سے استثناء ہے جو جملہ محرمات میں اباحت کا تقاضہ کرتا ہے۔

لیکن یہ ذہن نشین رہے کہ ضرورت کا دائرہ وہاں جاکر ختم ہوجاتا ہے جہاں کسی دوسرے انسان کی جان خطرے میں پڑ جاتی ہیں، اور جہاں سے مذاہب عظمتیں پامال ہونے لگتی ہیں، مثلاً اپنی جان و مال بچانے کے لئے دوسرے بندے کی شدید حق تلفی درست نہیں، اسی طرح ایسی محترم چیز کی حرمت و عظمت پامال کرنا بھی جائز نہیں جس کے مقابلے میں خود مبتلی بہ کی جان و مال کی کوئی حقیقت نہ ہو، مثلاً بھوک سے بچنے کے لئے نبی کی لاش سے (بالفرض اگر مل جائے) گوشت کھانا جائز نہیں، اسی طرح اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے انسان کی جان لینا درست نہیں۔ اصولیین کے اس قاعدے "الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ" سے ضرورت پر عمل کی اصولی تحدید کا اشارہ ملتا ہے یعنی ضرورت کے مقتضی پر عمل کرتے ہوئے اباحت و رخصت اتنی ہی مقدار میں حاصل ہوگی جس مقدار سے ضرورت پوری ہوجائے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ و امام شافعی رحمۃ اللہ نے مضطر کے لئے اتنی مقدار میتہ سے کھانے کی اجازت دی ہے جس سے فقط سد رمق ہوسکے، کیونکہ جان بچانے کی ضرورت اسی مقدار سے پوری ہوجاتی ہے، اور "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد" والی آیت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ رخصت کا سبب اضطرار و مجبوری ہے، لہذا جب مجبوری مقدار مذکور سے پوری ہوگئی تو رخصت بھی ختم ہوگئی اگرچہ امام مالک رحمہ اللہ توسعاً اتنی مقدار کھانے کی بھی اجازت دیتے ہیں جس سے بھوک دور ہوجائے اور توشہ بھی جمع کرلے۔

ممکن ہے کہ ان کے پیش نظر مقدار مذکورہ ضرورت میں داخل ہو جس کے سبب انہوں نے مذکورہ حکم بیان فرمایا ہو۔

(۱۲)-- حقوق العباد و معاملات دونوں ہی میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے، استحسان بالضرورۃ کی یہ مثال اس کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ اگر کوئی شخص "دار" کا خریدار ہو تو اس کی ملکیت میں وہ تمام چیزیں آجاتی ہیں جو اس دار سے ملی ہوئی ہوں، حالانکہ دار کے

علاوہ ساری چیزیں اصولا بائع کی ہونی چاہئیں مگر عرف عام میں چونکہ یہ چیزیں ضمنا داخل ہوتی ہیں عقد براہ راست ان پر واقع نہیں ہوتا، اس لئے عرف عام کی اس ضرورت کی بنا پر وہ چیزیں مبیع کے تحت داخل مان لی گئیں۔

نیز علامہ ابن نجیم مصری اپنی کتاب الاشباہ والنظائر میں "الضرورات تبیح المحظورات" کا اصول بیان کرنے کے بعد تفریع کرتے ہوئے لکھتے ہیں : "وکذا اتلاف المال الخ"

شارح الاشباہ والنظائر علامہ حموی اس کی مثال دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

کما اذا خافوا غرق السفینة لکثرة حملها فلہ یباح اتلاف المال (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۶ جلد ۱)

یعنی جب لوگوں کو یہ اندیشہ ہو کہ سامان کے بوجھ سے کشتی غرق ہو جائے گی تو اس سامان کا تلف کر دینا (ندی میں ڈال دینا) مباح ہے تاکہ کشتی غرق ہونے سے بچ جائے اور لوگوں کی جانیں بچ سکیں۔

از۔۔جناب محمد عابد الرحمن قاسمی صاحب
متعلم شعبہ افتاء دار العلوم، حیدر آباد

۱۳۔ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے :

محرمات کی اباحت میں جس طرح ضرورت موثر ہوتی ہے، اسی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

و منها ای من اسباب الرخصة دفع الحرج والمشقة (اصول الفقہ صفحہ ۴۰)

رخصت و اباحت کے اسباب میں سے ایک سبب دفع حرج اور دفع مشقت شدیدہ بھی ہے اور اسی حرج و مشقت کو حاجت سے تعبیر کرتے ہیں۔

والمرتبة الثانیہ مرتبہ الحاجی و هو الذی لا یکون الحکم الشرعی فیہ لحمایة اصل من اصول الخمسہ بل بقصد دفع المشقة او الحرج او الاحتیاط لهذہ الامور الخمسة (اصول الفقہ علامہ ابو زہرہ صفحہ ۲۹۵)

دوسرا مرتبہ حاجیات کا ہے، اور حاجیات ایسے احکام ہیں جس میں حکم شرعی دین، نفس، عقل، نسل، اور مال کی حفاظت کی غرض سے نہ ہو، بلکہ دفع حرج یا دفع مشقت یا ان امور خمسہ میں احتیاط برتنے کے مقصد سے ہو۔

علامہ ابن نجیم مصری ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

۱۔ المشقة تجلب التیسیر (یعنی مشقت احکام شرعیہ میں سہولت کو کھینچتی ہے) (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۴۵ جلد ۱)

۲۔ الحاجہ تنزل منزلہ الضرورة (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۹۳ جلد ۱) حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے

یہاں یہ بات بھی نہ بھولنی چاہئے کہ عبادات مثلاً نماز، روزہ وغیرہ میں مشقت شدیدہ کی وجہ سے رخصت واباحت کا حکم دینا تو قرآن و حدیث سے واضح طور پر ثابت ہے لیکن مشقت شدیدہ کو دفع کرنے کے لئے حرام چیزوں کو استعمال کرنے کی جمہور اس وقت اجازت دیتے ہیں جب کہ طبیب حاذق یا ماہر و مجرب آدمی یہ تجویز کرے کہ اس مشقت کو دفع کرنے کے لئے فلاں حرام چیز کو استعمال کرنے کے سوا دوسرا کوئی چارہ کار نہیں اور اس استعمال حرام سے مشقت کا دفع ہونا یقینی ہو۔

۱۴۔ چند مثالیں :

اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں :

۱۔ رمضان المبارک میں مسافر و مریض کو افطار کی رخصت دی گئی ہے۔

۲۔ اسی طرح ڈاکٹر کے لئے حاجت کے وقت عورت کے ناقابل دید حصے کو دیکھنے کی اجازت دی گئی ہے۔

ان دونوں مثالوں کو علامہ ابو زہرہ نے اپنی کتاب اصول الفقہ میں پیش کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

کرخصة الافطار و رویة الطبیب عورة المراة لعلاجها (اصول الفقه صفحه ۴۳)

جیسا کہ افطار کی رخصت رمضان میں اور طبیب کو علاج کے لئے عورت کی شرمگاہ دیکھنے کی رخصت دی گئی ہے۔

دوسری جگہ علامہ ابو زہرہ تحریر فرماتے ہیں :

و من الحاجة رویة الطبیب عورة المراة کما ذکرنا فان الحرج والمشقة یدفعان الی هذه الرویة و هی محل نهی محرم۔

طبیب کے لئے عورت کی شرمگاہ کو دیکھنا حاجت کے قبیل سے ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا، پس حرج و مشقت اس رویت کا سبب ہے حالانکہ اصل کے لحاظ سے یہ حرام تھا۔

۳۔ اسی طرح جب عورت کو روزہ رکھنے سے اپنے آپ پر یا اولاد پر خطرہ ہو تو افطار کی اجازت دفع حرج کے لئے دی گئی ہے (ہدایہ صفحہ ۲۲۲ جلد ۱)

۴۔ معاملات میں سے مزارعت، مساقات، بیع سلم، مرابحہ اور تولیہ کی اباحت کا حکم دیا گیا، باوجود یکہ قیاس کے موافق ان کی حرمت کا حکم ہونا چاہئے لیکن حاجت کی بنا پر ان کی اجازت دی گئی۔

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

و من ذلک فی المباحات اباحة کثیر من العقود التی یحتاج الناس الیها کالزراعة والمساقاة والسلم والمرابحة والتولیة۔

(اصول الفقه ابوزہرہ صفحه ۲۹۵)

معاملات میں بھی حاجت کی بنا پر رخصت دی گئی، مثلاً بہت سے ایسے عقود جن کی لوگوں کو بہرحال ضرورت پیش آتی ہے ان کی اجازت دی گئی، مثلاً مزارعت، مساقات، بیع سلم، بیع مرابحہ، اور بیع تولیہ وغیرہ۔

صاحب ہدایہ نے بھی ان بیوع کی علت اباحت دوسرے علل کے ساتھ ساتھ حاجت کی بھی قرار دیا ہے۔

۵۔ ایسا ہی ماہر ڈاکٹر کی نظر میں انسان کا خون دیئے بغیر صحت کا اگر امکان نہ ہو تو اس وقت خون دینا بھی جائز ہے (جواہر الفقہ صفحہ ۳۸ جلد ۲)

۱۵۔ علماء کرام کی تصریحات اور ہمارے دعویٰ میں کوئی تعارض نہیں :

مذکورہ بالا تفصیلات سے معلوم ہوگیا کہ تاثیرِ فی الاباحت صرف ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ حاجت کو بھی اس میں دخل ہے پس علاج و معالجہ میں جہاں ضرورت متحقق نہیں صرف حاجت متحقق ہے پھر بھی علماء کرام نے وہاں رخصت کی صراحت کی ہے' اس تفصیل سے اس کا راز بھی معلوم ہوگیا کہ انہوں نے حاجت ہی کی بناپر سہولت کا فتویٰ دیا ہے اور علماء کرام کے اس فتویٰ سے ہمارے مدعا میں نہ کوئی تقابل و تعارض واقع ہوتا ہے نہ تطبیق کی ضرورت پیش آئے گی کیونکہ ہمارا مدعا یہ ہے کہ حاجت بھی موثر فی الاباحت ہوتی ہے اور انہوں نے بھی حاجت ہی کی بناپر سہولت کا فتویٰ دیا ہے۔

۱۶۔ ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط :

ضرورت و حاجت سے متعلق اصولیین کرام نے جو قواعد و ضوابط بیان کئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں :

۱ - **الضرورات تبیح المحظورات** (اصول الفقہ صفحہ ۲۹۹' الاشباہ صفحہ ۷۵ جلد ۱)

ضرورت ممنوعات کو مباح کردیتی ہے۔

۲ - **ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا** (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۶ جلد ۱)

ضرورت کی وجہ سے جو چیز مباح ہوتی ہے وہ صرف بقدر ضرورت ہوتی ہے اس سے زائد جائز نہیں۔

اس کے ہم معنی قاعدہ یہ ہے :

ما جاز لعذر بطل بزوالہ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۸ جلد ۱)

عذر کی وجہ سے جو چیز جائز ہوتی ہے عذر زائل ہونے کے ساتھ ساتھ وہ جواز بھی ختم ہوجاتا ہے۔

۳ - **الضرر یزال** (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۴ جلد ۱)

ضرورت و مشقت کو دور کیا جاتا ہے

۴ - **الضرر لا یزال بالضرر** (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۸ جلد ۱)

ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے دور نہیں کیا جاتا۔

۵ - **یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام** (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۸۰ جلد ۱)

ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جاتا ہے۔

اس کے ہم معنی قاعدہ یہ بھی ہے :

الضرر الکبیر یدفع بالضرر الیسیر (اصول الفقہ صفحہ ۱۹۹)

بڑا ضرر رفع کرنے کے لئے ہلکا ضرر گوارہ کیا جاسکتا ہے۔

فائدہ : یہ قاعدہ پانچویں قاعدہ سے اعم مطلق ہے کیونکہ ضرر کبیر اور ضرر یسیر دونوں ایک ہی آدمی میں جمع ہوسکتا ہے نہ کہ قاعدہ خاص والے ضرر۔

۶ - **اذا تعارض المفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۸۶ جلد ۱)**

جب دو مفسدے متعارض ہو جائیں تو ضرر اعظم کا لحاظ کیا جائے گا اور اس کو دفع کرنے کے لئے ضرر اخف کو اختیار کیا جائے گا۔

۷ - **درء المفاسد اولی من جلب المصالح (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۹۰ جلد ۱)**

دفع مفاسد مقدم ہے جلب منفعت پر۔

۸ - **الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۹۳ جلد ۱)**

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے چاہے عام ہو یا خاص۔

۹ - **المشقۃ تجلب التیسیر۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۴۵ جلد ۱)**

مشقت احکام شرعیہ میں سہولت کو کھینچتی ہے یعنی مشقت کی وجہ سے احکام میں آسانی ہوتی ہے۔

۱۰ - **المشقۃ والحرج انما یعتبر ان فی موضع لانص لہ۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۱ جلد ۱)**

مشقت اور حرج اس جگہ قابل لحاظ ہوتے ہیں جہاں کوئی نص موجود نہ ہو۔

۱۷۔ حاجت ' ضرورت ' منفعت وغیرہ کا حکم :

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم کی جواہر الفقہ میں حاجت ' ضرورت ' منفعت وغیرہ کی جو تعریف اور درجہ بندی کی گئی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت مبیح محظورات ہے ' حاجت مشقت شدیدہ میں تخفیف پیدا کرتی ہے ' زینت مباح ہے ' اور فضول ناجائز ہے (جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۲۸)

۱۸۔ امت کی اجتماعی حاجت بھی اباحت میں موثر ہے :

ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کے ذیل میں ہم بیان کرکے آئے ہیں کہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے چاہے عام ہو یا خاص' اس قاعدہ کی رو سے اگر امت اجتماعی طور پر مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس وقت اس اجتماعی مشقت کو دفع کرنے کے لئے اباحت کا حکم دینا چاہئے۔

پس اجتماعی مشقت بھی مبیح محظورات ہوتی ہے کیونکہ جب شخصی حاجات شریعت میں قابل لحاظ ہیں تو امت کی عموی حاجات تو بدرجہ اولی قابل لحاظ ہونی چاہئیں ---واللہ اعلم بالصواب۔

☆ ☆

ضرورت و حاجت سے متعلق تجاویز

اسلامی شریعت کا دائرہ کسی زمانہ یا ملک و قوم تک محدود نہیں ہے بلکہ قیامت تک آنے والے تمام مسلمانوں کے لئے اسلامی شریعت پر عمل کرنا واجب ہے' اسلامی شریعت جس طرح ان ممالک کے لئے ہے جن کی زمام اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہے اسی طرح غیر مسلم ممالک میں بسنے والے مسلمانوں کے لئے بھی لازم العمل ہے۔

دور حاضر میں حکومت کا دائرہ کار چند میدانوں تک محدود نہیں رہ گیا ہے بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کے بارے میں قانون سازی منصوبہ بندی اور نگرانی حکومت اپنا فرض اور حق سمجھتی ہے' مغرب کے برپا کئے ہوئے غیر اسلامی نظام و ماحول میں رہنے والے کروڑوں مسلمان (خصوصاً غیر مسلم ممالک کے مسلمان) سخت گھٹن اور تنگی میں ہیں' بہت سے اسلامی احکام پر عمل ان کے لئے حکومت کے قوانین کی وجہ سے دشوار تر ہوگیا' اگر اسلامی احکام کو چھوڑتے ہیں تو ان کا دل انہیں ملامت کرتا ہے۔ آخرت میں بازپرس اور عذاب کا خوف ان کے لئے سوہان روح بن جاتا ہے اور اگر ان اسلامی احکام کی کامل پابندی کرتے ہیں تو انتہائی ضیق اور تنگی میں مبتلا ہوتے ہیں۔ مروجہ قوانین ان پر قدغن لگاتے ہیں' زندگی کے بہت سے میدانوں سے انہیں دستکش ہونا پڑتا ہے۔

ان حالات میں اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ شریعت کے رفع حرج' دفع ضرر' ضرورت و اضطرار کے اصول کی روشنی میں ان بنیادی رہنما خطوط کی نشاندہی کردی جائے جن کی بنیاد پر علماء اور اصحاب افتاء دور حاضر کے عمومی ابتلاء اور حاجت کے مسائل کے بارے میں صحیح فیصلہ کرسکیں تاکہ شرعی اصول و قواعد کی روشنی میں جن مسائل میں شرعی جواز اور گنجائش موجود ہو ان کے بارے میں امت مسلمہ کو غیر معمولی ضیق و حرج سے نکالا جائے' شریعت کے دائرے میں مسلمانوں کے لئے یسر و سہولت پیدا کی جائے اور اصول ضرورت و حاجت کے بے محابا استعمال سے اباحیت اور ہوا پرستی کا جو سنگین خطرہ درپیش ہے اس کا سدباب بھی کیا جاسکے۔

اس تجویز میں شرکائے سیمینار بہ اتفاق آراء درج ذیل تجاویز منظور کرتے ہیں۔

تجویز تعزیت

آج جب کہ یہاں گجرات کے اس قدیمی و تاریخی شہر بھروچ میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں فقہی سیمنار میں ہم جمع ہیں۔ ہماری دلی تمنا و خواہش تھی کہ گجرات کی مایہ ناز اور مرجع عوام و خواص بزرگ شخصیت مخدوم العلماء حضرت اقدس مولانا محمد رضا اجمیری صاحب نور اللہ مرقدہ' بھی اس افتتاحی مجلس میں تشریف فرما ہوتے لیکن تقدیر کے فیصلے اٹل ہوتے ہیں اس مجلس سے پہلے ہی حضرت نور اللہ مرقدہ' ہم سے رخصت ہوگئے۔ ہم آپ کی اس اچانک وفات پر دلی رنج و غم کا اظہار کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالی حضرت نور اللہ مرقدہ' کی دینی و علمی و ملی خدمات کو حسن قبول عطا فرما کر آپ کو جنت الفردوس میں درجات عالیہ سے نوازے' اور آپ کے نسبی روحانی پسماندگان کو صبر جمیل اور اجر جزیل عطا فرمائے۔ آمین یا رب العالمین۔

پہلی تجویز

۱---- بنیادی طور پر پانچ مصالح ہیں' جن کا حصول احکام شرعیہ کا مقصود ہےیعنی' حیات و زندگی (بشمول عزت و آبرو) نسل' عقل اور مال کا تحفظ' جو امور ان مصالح کے حصول کے لئے اس قدر ناگزیر ہو جائیں کہ ان کے فقدان کی وجہ سے ان مصالح کے فوت ہو جانے کا یقین یا ظن غالب ہو وہ ضرورت ہیں' ضرورت فقہاء کے یہاں ایک مستقل اصطلاح ہے جس میں "اضطرار" بھی داخل ہے۔ تاہم یہ اصطلاح بمقابلہ اضطرار کے عام اور وسیع مفہوم کی حامل ہے۔

۲---- حاجت ایسی کیفیت ہے جس میں انسان ان مصالح پنجگانہ کے حاصل کرنے میں ایسے قابل لحاظ مشقت و حرج میں مبتلا ہو جائے جن سے بچانا شریعت کا مقصود ہے' البتہ فقہاء کے یہاں کبھی ضرورت پر حاجت اور کبھی حاجت پر ضرورت کا اطلاق کردیا جاتا ہے۔

۳---- ضرورت و حاجت دونوں کا تعلق بنیادی طور پر مشقت سے ہے' مشقت کا ایک درجہ وہ ہے جو تمام ہی احکام شرعیہ میں لازم ہوتا ہے' اس کا اعتبار تبدیلی احکام میں نہیں ہے اور مشقت کبھی اس درجہ شدید ہو جاتی ہے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو ضرر شدید لاحق ہو جانے کا یقین یا غالب گمان ہو یہ ضرورت ہے' کبھی اس سے کم درجہ کی مشقت ہوتی ہے' لیکن شریعت نے جس طرح کی مشقتوں کا انسان کو پابند کیا ہے وہ اس کے مقابلہ میں غیر معمولی ہوتی ہے یہ کیفیت حاجت ہے' پس ضرورت و حاجت کی حقیقت میں بنیادی فرق مشقت کی کمی و زیادتی کا ہے۔

۴---- ضرورت و حاجت کے احکام میں بھی فقہاء نے فرق کیا ہے' جس کا حاصل یہ ہے کہ ضرورت کے ذریعہ ایسے منصوص احکام سے استثناء کی گنجائش ہوتی ہے جن کی ممانعت قطعی ہو اور جو بذات خود ممنوع ہوں' حاجت اگر عمومی نوعیت کی نہ ہو تو اس کے ذریعہ ان ہی احکام میں استثناء کی گنجائش پیدا ہوتی ہے جن کی ممانعت بذات خود مقصود نہ ہو بلکہ دوسری محرمات کے سدباب کے لئے ان سے منع کیا جاتا ہے۔

۵---- حاجت اگر عمومی نوعیت کی ہو اور لوگ عام طور پر اس میں مبتلا ہوں تو یہ ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے اور اس سے نصوص میں تخصیص واستثناء کی گنجائش ہو جاتی ہے۔

۶---- ضرورت و حاجت کی بنیاد مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے اس لئے ضرورت و حاجت کی تعین میں علاقہ و مقام' احوال زمان' لوگوں کی قوت برداشت' مسلم اکثریتی ممالک اور ان ممالک کے لحاظ سے جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں فرق واقع ہو سکتا ہے' اس لئے ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں جہاں مسلمان اس موقف میں نہیں ہیں کہ قانون سازی کے کام میں موثر کردار ادا کر سکیں' ضرورت و حاجت کی تعین میں اس پہلو کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

۷---- کسی امر کے بارے میں یہ متعین کرنا کہ وہ موجود حالات میں ضرورت یا حاجت کا درجہ رکھتا ہے' یہ نہایت نازک'

احتیاط اور وقت نظر کا متقاضی ہے' اس لئے ہر عہد کے علماء' ارباب افتاء کا فریضہ ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے حالات کو پیش نظر رکھ کر طے کریں کہ اب کون سے امور ہیں جو ضرورت و حاجت کے درجہ میں آگئے ہیں اور ان کی وجہ سے احکام میں تخفیف ہو سکتی ہے' نیز یہ بھی ضروری ہے کہ ایسے نازک مسئلہ میں افراد و اشخاص کے بجائے علماء کی ایک مقتدر جماعت ہی فیصلہ کرے' تاکہ دفع حرج کے نام پر اباحت کا راستہ کھلنے نہ پائے۔

۸---محرمات کی کسی خاص صورت کو نص کے ذریعہ صراحتاً یا دلالۃً حرمت سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہو تو اس صورت میں حرمت باقی نہیں رہتی ہے اور اس صورت سے فائدہ اٹھانا واجب ہے' اس کے علاوہ جن صورتوں میں نص کے ذریعہ یا فقہاء کے اجتہاد کے ذریعہ رخصت و سہولت ثابت ہوتی ہے وہاں صرف رفع اثم ہوتا ہے۔

۹---ضرورت و حاجت کی بنا پر جو سہولت دی جاتی ہے اصولی طور پر ان کی حیثیت استثنائی ہوتی ہے۔

دوسری تجویز

ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت کا حکم حرام بعینہ از قبیل حق العبد قتل نفس اور زنا کے ماسوا حقوق العباد' معاملات اور تمام ابواب فقہیہ پر اثر انداز ہوگا اور اس کی تاثیر کے حدود درجہ ذیل تفصیلات کے مطابق مختلف ہوں گے :

۱---احکام اگر مامورات کے قبیل سے ہوں اور ان کے عدم امتثال سے صرف حق شارع متاثر ہوتا ہو' جیسے کلمہ کفر وغیرہ تو حالت اضطرار میں فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی ان امور کے ارتکاب کی رخصت ہوگی' یعنی بقائے حرمت کے باوجود رفع اثم ہوگا۔

۲---اگر احکامات از قبیل منہیات ہوں اور ان کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع متاثر ہوتا ہو' جیسے اکل میتہ' لحم خنزیر' شرب خمر وغیرہ تو بحالت اضطرار یہ چیزیں مباح ہو جاتی ہیں' یعنی رفع اثم اور رفع حرمت دونوں ہو جاتے ہیں' اور محظور پر عمل واجب ہوگا۔

۳---اگر احکامات از قبیل منہیات ہوں اور ان کی خلاف ورزی سے حق العبد متاثر ہوتا ہو' جیسے ناحق قتل' زنا' اتلاف مال مسلم' تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

الف---اگر حق العبد کی تلافی ممکن ہو جیسے اتلاف مال مسلم کہ اس کی تلافی بصورت ضمان ممکن ہے تو اضطرار کی صورت میں بقائے حرمت کے ساتھ رخصت ہوگی۔

ب---لیکن اگر تلف شدہ حق العبد کی تلافی ممکن نہ ہو جیسے قتل و زنا تو اس کی رخصت بصورت اضطرار بھی حاصل نہ ہوگی' اور اس پر عمل کرنا حرام ہوگا۔

تیسری تجویز

محرمات کی اباحت میں ضرورت کی طرح کبھی کبھی حاجت بھی موثر ہوتی ہے اور بعض حالات میں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے' البتہ اس کے لئے کچھ حدود و قیود ہیں جن کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

الف -- حاجت کے وقت محرمات کی اباحت میں دفع مضرت مقصود ہو' جلب منفعت مقصود نہ ہو' محض جلب منفعت کی غرض سے کسی حرام کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

ب -- حاجت کی بنا پر غیر عادی مشقت کو دفع کرنا مطلوب ہو' وہ مشقت حاجت معتبرہ کے حدود میں نہیں آتی جو عام طور پر انسانی اعمال اور شرعی احکام میں پائی جاتی ہے۔

ج -- مقصد کے حصول کے لئے کوئی جائز متبادل طریقہ موجود نہ ہو' یا موجود تو ہو مگر مشقت شدیدہ سے خالی نہ ہو۔

د -- حاجت کی بنا پر جو حکم ثابت ہوگا وہ بقدر حاجت ہی ثابت ہوگا' اس سے زیادہ اس میں توسع پیدا کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

ہ -- کسی مفسدہ کو دور کرنے میں کوئی اس سے بڑا مفسدہ لازم نہ آئے۔

و -- حاجت واقعی ہو' محض موہوم نہ ہو۔

چوتھی تجویز

اباحت محظورات کے سلسلہ میں ضرورت معتبرہ کے لئے درج ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے :

۱ -- ضرورت بالفعل موجود ہو' مستقبل میں پیش آنے والی ضرورتوں کا اندیشہ و خطرہ معتبر نہیں۔

۲ -- کوئی جائز مقدور متبادل نہ ہو۔

۳ -- ہلاکت وضیاع کا خطرہ یقینی ہو یا مظنون بظن غالب ہو۔

۴ -- محرمات کے استعمال یا ارتکاب سے ضرر شدید کا ازالہ یقینی اور نہ استعمال کرنے کی صورت میں اس کا وقوع یقینی ہو۔

۵ -- بقدر ضرورت استعمال کیا جائے۔

۶ -- اس کا ارتکاب اس کے مساوی یا اس سے کسی بڑے مفسدہ کا سبب نہ بنے۔

پانچویں تجویز

۱ --- "ضرورت و حاجت" جس کی وجہ سے شریعت بہت سے احکام میں رخصت و سہولت دیتی ہے اس کے پیچھے متعدد اسباب ہوتے ہیں' یہ وہ اسباب ہیں جن کو فقہاء و علماء "اسباب رخصت" اور "اسباب تخفیف" کے عنوان سے ذکر کیا کرتے ہیں۔

معروف قول کے مطابق یہ اسباب سات ہیں :

سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہل، عسر و عموم بلوی اور نقص۔

۲---"عرف و عموم بلوی" پر مبنی ہونے والے احکام میں اکثر و بیشتر "ضرورت و حاجت اور رفع حرج" ملحوظ ہوتا ہے، اگرچہ فقہی طور پر "عرف و عموم بلوی" اور اس پر مبنی ہونے والے احکام کا دائرہ کچھ وسیع ہے۔

چھٹی تجویز

۱---شرکاء سیمینار کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی معاملہ میں عمومی حرج و تنگی اور حاجت عامہ پیدا ہونے کی صورت میں بعض اوقات اسے ضرورت و اضطرار کا درجہ دے دیا جاتا ہے اور سماج کو غیر معمولی ضرر اور تنگی لاحق ہونے کی صورت میں ممنوع و حرام چیز مباح قرار پاتی ہے۔

۲---جن چیزوں کی حرمت نصوص شرعیہ سے ثابت ہے اگر ان میں سے کسی کے بارے میں حاجت عامہ اور عمومی حرج و ضیق پیدا ہو تو انہیں ضرورت کا درجہ دے کر منصوص حرمت سے استثناء بہت ہی نازک اور ذمہ داری کا کام ہے، تمام اجتماعی اور ملی حاجات ایک درجہ کی نہیں ہوتیں، ان کا دائرہ اور ناگزیریت ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، اس لئے اجتماعی حاجتوں کا شرعی حکم متعین کرنے سے پہلے ان میں سے ہر ایک کا انتہائی گہرا مطالعہ ضروری ہے۔

۳---جب کوئی اجتماعی حاجت اس درجہ اہمیت حاصل کرلے کہ اس سے لوگوں کا بچنا انتہائی دشوار ہو اور اس کا کوئی جائز قابل عمل متبادل موجود نہ ہو یا قانونی جبر کی وجہ سے اس سے چارہ کار نہ ہو تو اس کی بنا پر منصوص حرمت پائے جانے کے باوجود اجتماعی حاجت موجود رہنے تک جواز کی گنجائش پیدا ہوتی ہے۔

۴---کسی اجتماعی حاجت کے بارے میں اس طرح کا فیصلہ کرنے سے پہلے اس کا انتہائی گہرا اور عمیق جائزہ ضروری ہے، اس جائزے میں حسب ضرورت ماہرین قانون، ماہرین سماجیات وغیرہ سے مدد لی جائے، اجتماعی حاجت جس شعبہ زندگی سے متعلق ہے اس سے تعلق رکھنے والے افراد سے ضروری معلومات حاصل کرنے کے بعد ہی مقاصد شریعت اور احکام شریعت پر نظر رکھنے والے خدا ترس اصحاب بصیرت علماء اور فقہاء اس بات کا فیصلہ کرسکتے ہیں کہ کون سی اجتماعی حاجت اس درجہ کو پہنچ گئی ہے کہ اسے نظرانداز کرنے میں فوری طور پر یا مستقبل میں ملت کو غیر معمولی ضرر لاحق ہونے کا خطرہ ہے لہذا اس کے جواز کا فیصلہ کیا جانا چاہئے۔

۵---جن معاملات میں اجتماعی حاجت کی بنیاد پر نصوص میں تخصیص یا استثناء کا مرحلہ درپیش ہے ان کا فیصلہ علماء اور اصحاب افتاء انفرادی طور پر نہ کریں بلکہ علماء اور فقہاء کی معتد بہ تعداد پورے غور و خوض کے بعد مقاصد شریعت، احکام شریعت، فقہی اصول و قواعد کی روشنی میں باہمی مشورہ سے اس کا فیصلہ کریں، اجتماعی فیصلہ ہی ایسے نازک معاملات میں محتاط اور قابل اطمینان ہوتا ہے۔

نوٹ : مفتی شبیر احمد صاحب مراد آباد کو حرمت منصوص قطعی کی صورت میں حاجت عامہ کی وجہ سے گنجائش کے بارے میں اختلاف ہے۔

☆ ☆ ☆

عبادات و معاملات سے متعلق

بنیادی فقہی احکام

اردو ترجمہ

التسهيل الضروري لمسائل القدوري

تالیف

حضرت مولانا مفتی عاشق الٰہی صاحب بلند شہری مہاجر مدنی مدظلہ

مترجم

حضرت مولانا عبدالغنی طارق صاحب

فاضل جامعہ اشرفیہ لاہور، استاذ جامعہ قادریہ رحیم یارخان

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

جدید فقہی مباحث

جدید تجارتی شکلیں

ترتیب

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

جلد۔۱۵

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

Islamic Fiqh Academy (India) مجمع الفقہ الاسلامی (الھند)

اجازت نامہ سلسلہ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔

اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے "ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ" کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆دارالاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ادارۃ المعارف دارالعلوم کورنگی 021-35032020

☆مکتبہ معارف القرآن دارالعلوم 021-35031565-6

☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

☆ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

"اسلامک فقہ اکیڈمی ہند" ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں"۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دارالعلوم کراچی

"مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا"۔

چند تاثرات

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک خوبی جوہر مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم وفضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض ومقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض ومقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر ليس فيه امر و لانهي فما ذا تأمرنا فيه"

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين ولا تمضوا فيه براى خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء، عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء، عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء، عابدین کو جمع کیا ہے۔ مگر اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج و مذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگا دی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنا لے، اس کے حکم بیان کر دے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

جدید تجارتی شکلیں

فہرست مقالات

☆☆☆☆☆☆


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

تجارت، لین دین اور باہمی معاہدہ کی مختلف دور میں مختلف صورتیں رائج رہی ہیں، بہت سے عقود اور معاملات بنیادی طور پر قدیم زمانہ میں بھی رائج تھے اور عہد جدید میں ان کی ترقی یافتہ صورتیں رائج ہوگئیں ہیں، کہیں جو پہلے مطلق تھا اب مقید ے ہوگیا ہے اور کچھ جو پہلے مقید تھا اب مطلق ہوگیا ہے، آج کے دور میں زیادہ سے زیادہ فائدہ کی طلب مقصود ہوتی ہے، معاملات میں عدل وقسط کی رعایت کم سے کم یا معدوم ہے، اور غرر اور دھوکہ عام ہے، نہ ذہنوں میں خدا کا تصور ہے نہ آخرت کی جواب دہی کی فکر، اس لئے تجارت کے رائج طریقوں میں صرف مادی اور نقد نفع مطلوب رہ گیا ہے، ایسے نازک موقع پر ایک مسلمان کے لئے بہت سی دشواریاں کھڑی ہوجاتی ہیں، ظاہر ہے کہ وہ تجارت کی دنیا میں جلاوطن نہیں ہوسکتا اور نہ محرمات اور ظلم کا مرتکب ہوسکتا ہے، اس لئے وہ صحیح احکام شرعی کو جاننے کے لئے بے چین ہے۔

علماء وفقہاء اسلام نے عبادات میں اصل حرمت اور حظر کو قرار دیا ہے، اور معاملات میں حلت واباحت کو، یعنی معاملہ اور عقد کی ہر وہ صورت جائز ہوگی جو نصوص میں کتاب وسنت اور قواعد شرع سے متعارض نہ ہو، عام طور پر ہمارے فقہاء نے معاملات میں سہولت کو پیش نظر رکھا ہے، اور مسائل اجتہاد میں دفع حرج اور رفع ضرر کے اصول کو سامنے رکھتے ہوئے ایک امام مجتہد کے قول سے دوسرے امام مجتہد کے قول کی طرف رجوع کو جائز قرار دیا ہے۔

اس طرح کے تجارتی مسائل میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا خریدی ہوئی شی پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے یا نہیں اور اس کا منافع حاصل کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟ آج قبضہ کے عنوان سے بہت سارے مسائل پیدا ہورہے ہیں، مثلاً صرف کے وہ تمام عقود جن میں تقابض بدلین کا مجلس واحد میں ہونا ضروری ہے، کیا چیک، ڈرافٹ، کریڈٹ کارڈ یا دوسری سندات مالی کو قبضہ تصور کیا جائے گا یا نہیں؟ یا کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ ادائیگی کو فوری قبضہ تسلیم کیا جائے یا نہیں؟ بین الاقوامی تجارت میں جو آج زیادہ تر فون، فیکس اور ای میل کے ذریعہ انجام پارہے ہیں، کروڑہا کروڑ روپے کے معاملات اور لین دین طے ہوجاتے ہیں جب کہ ہر دو فریق ہزار ہا میل کی دوری پر ہے، اسی طرح ایک ملک کا تاجر دوسرے ملک میں LC (سند اعتماد) کھلوا کر کاروبار کرتا ہے، دوسرے ملک کا تاجر مال کا شپمنٹ (Shipment) کرتا ہے اور قبل اس کے کہ مال خریدار تک پہونچے خریدار محسوس کرتے ہوئے کہ بازار میں

تیزی آچکی ہے اگر میں ابھی اس مال کو فروخت کرڈالوں تو مجھے زیادہ نفع ملے گا، اس لئے وہ اس مال کو اپنے قبضہ میں آنے سے پہلے ہی جبکہ مال راستہ میں ہے فروخت کرڈالتا ہے تجارت کی یہ صورتیں کئی سوالات کھڑا کرتی ہیں:

۱- اتحاد مجلس کی صورتیں: کیا ٹیلیفون، فیکس اور ای میل کی صورت میں بائع اور خریدار کی مجلس متحد قرار پائے گی اور وہ ایجاب وقبول جس میں اتحاد مجلس ضروری ہے اس صورت میں اس ضروری شرط کے پورا ہونے کی کیا صورت ہے؟

۲- اسی طرح دوسرا سوال یہ ہے کہ قبضہ کی حقیقت کیا ہے؟ اور اشیاء کی نوعیت کے مختلف ہونے کی وجہ سے کیا قبضہ کی نوعیت بھی مختلف ہوجائے گی، چیک یا ڈرافٹ پر قبضہ اصل نقد پر قبضہ تسلیم کیا جائے گا یا نہیں؟

۳- اس مسئلہ میں ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ اگر وہ شی جو خریدی گئی ہے درمیان میں ضائع ہوجائے تو اصل بائع پر اس کی ضمان ہوگی یا درمیان والے اس خریدار پر ضمان ہوگی جس نے اس کو تیسری پارٹی کے ہاتھ فروخت کیا ہے، یا اس تیسری پارٹی کو اس نقصان کو بھگتنا پڑے گا، پس بیع مالم یقبض کے ذیل میں ربح مالم یضمن کا سوال پیدا ہوجاتا ہے، یعنی ایسا تو نہیں کہ کوئی شخص ایسی چیز سے فائدہ اٹھا رہا ہے جس کے ضائع ہوجانے کی صورت میں اس کے خسارہ اور نقصان کو اسے نہ بھگتنا پڑے۔

مشہور قاعدہ فقہیہ ''الخراج بالضمان'' اور ''الغنم بالغرم'' کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے ضائع ہوجانے کی صورت میں اس کے نقصان کا ذمہ دار نہیں تو اس سے حاصل ہونے والے فائدہ کا بھی وہ ذمہ دار نہیں۔

یہ اور اس طرح کے کئی وہ سوالات ہیں جن کا حل عہد حاضر کے بہت سے تجارتی مسائل، مشکلات اور دشواریوں کو حل کرنے کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

اسی لئے مجمع الفقہ الاسلامی الہند نے اس اصولی مسئلہ کو نویں فقہی سمینار میں موضوع بحث بنایا کہ بیع قبل القبض کا کیا حکم ہے، اور اس کے ذیل میں جو دیگر مسائل پیدا ہوتے ہیں ان کا کیا حل ہے؟

مجھے خوشی ہے کہ علماء نے اس پر بہت باریک بینی کے ساتھ اپنی بحثیں تیار کیں اور سنجیدہ مذاکرہ کے بعد تجاویز طے کیں جن کی حیثیت اصولی ہے، اور اس طرح کے تجارتی احکام ومسائل کو حل کرنے میں مفید ومعاون ہیں۔

آج جب ہم اس مباحث کے مجموعہ کو شائع کرنے جارہے ہیں تو اللہ تعالی کے لئے بہت زیادہ شکر گذاری کا جذبہ اپنے قلب میں محسوس کرتے ہیں کہ اس نے اس کی توفیق عطا فرمائی، جو لوگ علمی کام کرتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ اس طرح کی بحث علمی اور مباحثات ومذاکرے کی تصحیح وترتیب کتنا مشکل کام ہے۔ میں اکیڈمی میں کام کرنے والے اپنے رفقاء کے لئے دل سے دعا گو ہوں جنہوں نے بہت خاموشی اور سنجیدہ محنت کے ذریعہ اس اہم کام کو انجام دیا۔ جزاهم الله أحسن الجزاء، وتقبل الله منهم ومن العلماء الباحثين۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی
سکریٹری جنرل

سوالنامہ :

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

قبضہ سے پہلے کسی چیز کوفروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مختلف احادیث مروی ہیں، ان میں سے بعض مطلق ہیں، بعض مقید۔ احادیث وروایات کے اختلاف کی بنیاد پر بیع قبل القبض کے مختلف مسائل میں فقہاء مجتہدین میں اختلاف بھی ہوا جن کی تفصیل کتب فقہ اور شروح حدیث میں موجود ہے، لیکن جمہور فقہاء فی الجملہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے پر متفق ہیں، ادھر دور حاضر میں خرید وفروخت کی ایسی بہت سی شکلیں مروج ہیں جن کے بارے میں بیع قبل القبض کے دائرے میں شامل ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے، اس لئے بیع قبل القبض کی حقیقت، احکام اور اس سے وابستہ جدید مسائل ومعاملات کے بارے میں درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض جائز ہے یا ناجائز؟ اور ناجائز ہے تو اس کا شمار بیع باطل میں ہے یا بیع فاسد میں یا بیع مکروہ میں؟

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت کیا ہے، کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین کردی ہے یا اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق ہوگا یا دونوں میں قبضہ کی ایک ہی صورت ہوگی؟

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں یا نہیں، اگر معلول بالعلۃ ہیں تو علت نہی کیا ہے؟

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت عام ہے یا اس میں کچھ استثناءات اور تخصیصات بھی ہیں، اس بابت مختلف ائمہ کی آراء اور ان کے وجوہ ودلائل تحریر کئے جائیں۔

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر (۲) کو روانہ کر دیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہو جائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار نمبر (۲) پر، بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر (۱)) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں اگر فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص

کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا لیکن وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہنچنے سے پہلے اس کے ضمان میں رہا، اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے ''ربح مالم یضمن'' (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا، بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے، سوال یہ ہے کہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے دوسرے شخص کے ہاتھ اس فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا یا ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کر دیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے، کیا یہ صورت شرعاً جائز ہوگی؟

☆☆☆☆☆

تلخیص مقالات

مفتی محمد فہیم اختر ندوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

کے موضوع پر موصول ہونے والے ۵۴ مقالات

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے بارے میں رسول
احادیث مروی ہیں، بعض احادیث میں بعض مخصوص سامانوں کا نام لے کر قبضہ
گیا ہے، جب کہ دیگر احادیث میں یہ حکم ممانعت کسی سامان کی صراحت کے بغ
مجتہدین کے درمیان قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مختلف مسائل میں اختلا
سوالات یہاں اٹھائے گئے تھے، مقالہ نگار حضرات علماء کرام نے ان پر تفصیل
متعدد نکات کے تعلق سے ان کی آراء میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چند نکات کی
ان سوالات سے متعلق مقالہ نگار حضرات کے جوابات بالترتیب درج کئے جار۔

۱۔ بیع قبل القبض کی حیثیت :

تقریباً تمام حضرات نے کتب فقہ کی مختلف جزئیات کے حوالے سے
اسے فاسد بتایا ہے، بعض حضرات کا رجحان جواز کی جانب بھی ہے، چنانچہ:

۱۔ جناب شمس پیرزادہ صاحب نے موجودہ کاروباری طریقوں میں
اندیشہ نہ ہونے کے برابر ہے اور بائع کی طرف سے ضمانت بھی ہے

۲۔ مولانا زبیر قاسمی صاحب کا خیال ہے کہ فساد کا حکم محض قضاء ہے، لہ
صحت اور نفاذ ولزوم ہی کا فتویٰ دیانۃ دیا جانا چاہئے۔

۳۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور مولانا شکیل احمد سیتاپوری کی را
فقہ حنبلی کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت :

تمام مقالہ نگار حضرات کا خیال ہے کہ قرآن وسنت میں قبضہ کی کوئ
احادیث میں قبضہ کی مختلف کیفیات کا ذکر ہے، حضرت عبداللہ بن عمر کی ایک روای

مفہوم میں داخل قبضہ حقیقی اور قبضہ حکمی کے وسیع دائرہ میں ہی
دور کے عرف ورواج اور ہر شیٔ کے حسب حال قبضہ کی نوعیت

۴۔ ممانعت کی علت :

تمام مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق ہیں
ہیں، چند مقالات میں امام مالک کی صرف ایک روایت یہ نق
متعدد حضرات نے مسالک اربعہ میں اس مما
کا ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہے:

☆ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اس کی علت
جواب مذکور ہے "الا تراهم يتبايعون
☆ حضرت ابوہریرہؓ نے بھی اسے ربا ہی قرار دیا
فقال ما فعلت فقال أبو هريرة ، أحل
بيع الطعام حتى يستوفى۔ (صحیح مسلم)
☆ مالکیہ کے نزدیک علت ممانعت ربا وسود ہے
گیا ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ)۔
☆ احناف کے نزدیک اس کی علت غرر ہے، فتح
اعتبار الهلاک۔
☆ شوافع اور حنابلہ نے بھی غرر کو ہی ممانعت کی
ابو اسحاق شیرازی رقمطراز ہیں:
ولأن ملكه عليه غير مستقر، لأن
حاجة فلم يجز.
اور ابن قدامہ لکھتے ہیں:
ما يتوهم فيه غرر الانفساخ بهلا
من الضرر ، وما لا يتوهم فيه ذلك الغرر ، ان
☆ بعض حضرات نے ایک مزید علت "ربح ما
کا بھی ذکر کیا ہے۔
مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب نے فتح ا
علت بتایا ہے، اور مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب نے "

۵۔ممانعت عام یا مخصوص :

بیع قبل القبض کی ممانعت کے سلسلہ میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں، ان کے الفاظ میں باہم فرق ہے اور اسی فرق کی بنیاد پر فقہاء کی آراء میں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ بعض فقہاء کے نزدیک یہ ممانعت تمام اشیاء میں عام ہے، جبکہ دیگر فقہاء نے حکم ممانعت کو مختلف اشیاء کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے۔

فقہاء کی آراء ذکر کرنے سے پہلے بعض وہ احادیث بیان کی جارہی ہیں جن میں مختلف الفاظ میں قبضہ سے خرید وفروخت کی ممانعت وارد ہوئی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ:

إن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع الرجل طعاما حتى يستوفيه (بخاری)۔

حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ:

من اشترى طعاما بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه (منداحمد)۔

حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے الفاظ ہیں:

من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يكتاله (مسلم)

حضرت حکیم بن حزام سے روایت ہے کہ:

قلت يا رسول الله، إني اشترى بيوعا فما يحل لي منها وما يحرم عليّ؟ قال: فإذا اشتريت فلا تبعه حتى تقبضه (منداحمد)۔

اور حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ:

إن النبي ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (ابوداؤد)

انہیں صحابہ کرامؓ سے الفاظ کے تھوڑے بہت فرق کے ساتھ کچھ اور روایات بھی مروی ہیں، مذکورہ روایات میں کہیں قید کے ساتھ ممانعت اور کہیں علی الاطلاق ممانعت کے پیش نظر فقہاء مجتہدین کی آراء میں اختلاف ہوا ہے، فقہاء کی آراء ذیل میں درج کی جارہی ہیں:

☆ حکم ممانعت عام ہے، کسی بھی سامان کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، یہ رائے حضرت امام شافعی، امام محمد بن حسن شیبانی اور امام زفر کی ہے۔

لا يجوز بيع المبيع قبل قبضه عقارا كان أو منقولا لا بإذن البائع ولا بغير إذنه لا قبل أداء الثمن ولا بعده (شرح المہذب)۔

ابن عقیل کی ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کا بھی ایک قول یہی ہے۔

ان حضرات نے بنیادی طور پر حضرت حکیم بن حزام اور حضرت زید بن ثابت کی ان روایات کو پیش نظر رکھا ہے، جن میں مطلق خریدی ہوئی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، مسلم نے حضرت عبداللہ بن

عباسؓ کی روایت میں یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے "وأحسب کل شئ مثلہ" یعنی میرا خیال ہے کہ دوسری اشیاء کا بھی یہی حکم ہے۔

☆ یہ ممانعت صرف اشیاء خورد ونوش کے ساتھ خاص ہے، دوسری اشیاء قبضہ سے پہلے فروخت کی جاسکتی ہیں، یہ رائے حضرت امام احمد بن حنبل کی ہے۔

ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں:

نقل عن أحمد أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه سواء كان مكيلا أو موزونا أو لم يكن (المغنی)۔

ان کا مستدل حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وہ روایات ہیں جن میں صراحت ہے کہ یہ ممانعت خوردنی اشیاء کی بابت تھی۔

☆ مالکیہ کے نزدیک یہ ممانعت صرف خوردنی اشیاء جو ناپ کر، تول کر، یا گن کر خریدی گئی ہوں، کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ اگر خوردنی اشیاء بھی بلا تعیین مقدار، مجموعہ (جزافا) خریدی گئی ہوں تو ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کیا جاسکتا ہے۔

ابن قدامہ حنبلی امام مالک کا قول نقل کرتے ہیں:

فإنه قال: ما بيع من الطعام مكيلة أو موازنة لم يجز بيعه قبل قبضه، وما بيع مجازفة أو بيع من غير الطعام مكايلة أو موازنة جاز بيعه قبل قبضه (المغنی)۔

مالکیہ کے پیش نظر وہی روایات ہیں جن میں ممانعت صرف طعام کے ساتھ مخصوص بیان ہوئی ہے، ناپ تول کر خریدی ہوئی اشیاء ہی میں ممانعت مخصوص کرنے کی دلیل غالباً مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عمر کی وہ روایت ہے، جس میں ناپ تول کر خریدی ہوئی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، مالکیہ کے نزدیک بلا کیل و وزن خرید وفروخت کی صورت میں نفس عقد ہی سے مبیع خریدار کے ضمان میں آجاتی ہے اور تصرف کرنا جائز ہوجاتا ہے۔

صالح عبدالسمیع الابی لکھتے ہیں:

بخلاف الجزاف وهو بيع الشئ بلا كيل ولا وزن ولا عدد، فإن بيعه قبل قبضه جائز على المشهور لأنه ملكه بالعقد ولذا لو تلف قبل قبضه كان ضمانه من المشتري (الثمر الدانی)۔

☆ احناف کے نزدیک حکم ممانعت صرف اشیاء منقول کے ساتھ مخصوص ہے، جو اشیاء منتقل نہیں کی جاسکتی ہیں، جیسے زمین ومکان وغیرہ، ان کی فروختگی قبضہ سے پہلے جائز ہے، یہ رائے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی ہے۔

احناف کے پیش نظر گرچہ وہی روایات ہیں جن میں حکم ممانعت عام ہے، لیکن انہوں نے روایات کے الفاظ کے بجائے مقصد پر نگاہ رکھی ہے کہ اصل مقصد غرر سے بچانا ہے، اموال غیر منقولہ میں یہ اندیشہ نہیں کہ حوالگی سے پہلے وہ چیز ضائع ہوجائے، یہی وجہ ہے کہ اگر اموال غیر منقولہ میں بھی یہ اندیشہ پیدا ہوجائے، مثلاً زمین ومکان دریا کے کنارے واقع ہوں اور سیلاب کی زد میں آجانے کا خطرہ ہو، یا صحرائی علاقہ میں ریت میں ڈھک جانے کا اندیشہ ہو تو

ایسی صورت میں مکان وزمین کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں ہے۔

قبضہ سے پہلے زمین کی فروختگی کا جواز حضرت عثمانؓ سے عملاً ثابت بھی ہے۔

پس قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مسئلہ میں سب سے زیادہ تنگی حضرات شوافع کے یہاں ہے اور اس کے برعکس سب سے زیادہ وسعت مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، احناف نے علت کی بنا پر نص میں تخصیص کا راستہ اختیار کرتے ہوئے غیر منقولہ میں جواز اور منقولہ اشیاء میں عدم جواز کی رائے اپنائی ہے۔

☆ ابن حزم کے نزدیک یہ ممانعت صرف گندم کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ طعام سے مراد ان کے نزدیک صرف گندم ہی ہے۔

☆ عثمان البتی سے مطلقاً جواز کی رائے منقول ہے، ابن حزم نے عطا کی بھی یہی رائے نقل کی ہے، لیکن یہ ایک قول شاذ وغیر معتبر ہے۔

هذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة على الطعام (تکملہ فتح الملہم)۔

٦۔ فیکٹری سے خریداری کے بعد قبضہ سے پہلے فروختگی:

فیکٹری سے مال کی خریداری کے بعد اسے قبضہ میں لئے بغیر دوسرے کے ہاتھ فروخت کرکے فیکٹری ہی سے اپنی ضمانت پر مال ترسیل کرائی جائے تو مال پر قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے اس فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا، یا ضمانت کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھتے ہوئے حکم جواز دیا جائے گا، اس بابت شرکائے گرامی کی آراء میں اختلاف ہے۔

بیشتر حضرات علماء کرام نے اس صورت معاملہ کو جائز قرار دیا ہے، مجوزین حضرات میں سے اکثریت کی رائے میں خریدار اول کے ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام، بائع کو خریدار کا وکیل قرار دیتے ہوئے بائع کے تصرف کو خریدار کے لئے قبضہ حکمی اور ضمان کو قبضہ حکمی مان کر اس صورت معاملہ میں جواز کا فتویٰ دیا جائے گا، یہ استدلال درج ذیل حضرات کا ہے:

١۔ جناب مولانا زبیر احمد قاسمی
٢۔ جناب مولانا اشتیاق احمد اعظمی
٣۔ جناب مفتی انور علی
٤۔ جناب مولانا محبوب علی وجیہی
٥۔ جناب مولانا شاہین جمالی
٦۔ جناب مولانا تنویر عالم قاسمی
٧۔ جناب مفتی شکیل احمد سیتاپوری
٨۔ جناب مولانا سمیع اللہ قاسمی
٩۔ جناب مولانا منظور عالم قاسمی
١٠۔ جناب مولانا اختر امام عادل
١١۔ جناب مولانا احمد دیولوی
١٢۔ جناب مولانا شمشاد احمد نادر
١٣۔ جناب مولانا ایوب سہیلی
١٤۔ جناب مولانا شاہد قاسمی
١٥۔ جناب مولانا قمر الزماں ندوی
١٦۔ جناب مولانا نور عالم قاسمی
١٧۔ جناب مولانا مسعود احمد
١٨۔ جناب مولانا خورشید احمد اعظمی

۱۹۔ جناب مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی ۲۰ جناب مولانا ابوالحسن علی
۲۱۔ جناب مولانا ابوبکر قاسمی ۲۲۔ جناب مولانا سلطان احمد اصلاحی
۲۳۔ جناب مولانا ظفر عالم ندوی ۲۴۔ جناب مولانا شمس پیرزادہ
۲۵۔ جناب مولانا عبدالعظیم اصلاحی ۲۶۔ جناب مولانا ظفرالاسلام اعظمی
۲۷۔ جناب مولانا جمیل احمد نذیری ۲۸۔ جناب مولانا ثناءالہدیٰ قاسمی
۲۹۔ جناب مولانا ارشاد قاسمی ۳۰۔ جناب مولانا ارشد قاسمی
۳۱۔ جناب مولانا قمر عالم ۳۲۔ جناب مولانا ابراراحمد خاں ندوی
۳۳۔ جناب مولانا شہزاد اکرام

☆ درج ذیل حضرات نے اس مسئلہ میں مسلک مالکی کو اختیار کرتے ہوئے فتوی جواز دینے کی رائے دی ہے:

۱۔ جناب مولانا عبدالجلیل قاسمی ۲۔ جناب مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
۳۔ جناب مولانا اقبال احمد قاسمی ۴۔ جناب مولانا عزیراختر قاسمی
۵۔ جناب مولانا عبدالرشید ۶۔ جناب مولانا طاہر مظاہری

☆ درج ذیل علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ اگر فیکٹری میں خریدار کا مال علاحدہ کردیا جائے یا اس پر نشان وغیرہ لگا کر کسی طرح ممیّز کردیا جائے تاکہ تخلیہ کی کوئی صورت پائی جاسکے تو یہ صورت معاملہ درست ہوجائے گی:

۱۔ جناب مولانا نسیم احمد قاسمی ۲۔ جناب مولانا عبیداللہ اسعدی
۳۔ جناب مولانا ابوجندل قاسمی

☆ مولانا نعیم اختر قاسمی کی رائے میں رسید پر قبضہ کے بعد فروختگی درست ہے۔

☆ دوسری رائے عدم جواز کی ہے، اس رائے کے قائلین کا استدلال ہے کہ ضمان کا وجود قبضہ پر موقوف ہوتا ہے، اس لئے قبضہ سے پہلے ضمان درست نہیں، نیز نقصان کا ضامن ہوجانا قبضہ کے تحقق کے لئے کافی نہیں ہے، لہذا چونکہ قبضہ حسی موجود نہیں، یہ صورت معاملہ ناجائز ہوگی۔

۱۔ جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ۲۔ جناب مولانا رضوان القاسمی
۳۔ جناب مولانا عبداللطیف پالنپوری ۴۔ جناب مولانا ابراہیم بن محمد
۵۔ جناب مولانا ابوسفیان مفتاحی ۶۔ جناب مولانا عبدالقیوم پالنپوری
۷۔ جناب مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری ۸۔ جناب مولانا عبدالرحیم
۹۔ جناب مولانا محمد زید ندوی ۱۰۔ جناب مولانا حنیف ملی

☆ مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب کی رائے میں قبضہ سے پہلے فروختگی کی ممانعت کی وجہ صرف ''ربح مالم یضمن'' نہیں بلکہ انفساخ عقد کا احتمال، غرر، ملک غیر کی بیع بغیر اجازت مالک، سبھی ہیں، لہذا ایک وجہ کے ارتفاع سے

حکم ممانعت ختم نہیں ہوگا۔

۷۔ایک سامان پر قبضہ سے پہلے متعدد خرید وفروخت:

بین الاقوامی تجارت میں جہاز پر مال چڑھانے کے بعد فروخت کنندہ کی ذمہ داری ختم ہوکر خریدار کی ضمانت میں مال آجاتا ہے، اور مال جہاز پر سمندر میں ہوتے ہوئے پہلا خریدار دوسرے شخص کے ہاتھ اسے فروخت کرکے اپنی ضمانت سے فارغ ہوجاتا ہے، اس صورت مسئلہ کی بابت بھی مقالہ نگار علماء کرام کی آراء میں اختلاف ہوا ہے، کچھ حضرات نے جواز کی رائے دی ہے جبکہ بیشتر حضرات نے اسے ناجائز قرار دیا ہے۔ بعض حضرات نے پہلی خریداری اور دوسری خریداری کے احکام میں فرق بھی کیا ہے، یہ مختلف نقطہائے نظر اور ان کے مستدلات درج ذیل ہیں:

☆ عدم جواز کی رائے اپنانے والے علمائے کرام کے نزدیک یہ صورت مسئلہ قبضہ سے پہلے فروختگی اور فروخت کنندہ کی جانب سے عدم ضمان کی وجہ سے ناجائز ہے۔

۱۔ جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۲۔ جناب مولانا اختر امام عادل
۳۔ جناب مولانا ابوالحسن
۴۔ جناب مولانا خورشید احمد اعظمی
۵۔ جناب مولانا برہان الدین سنبھلی
۶۔ جناب مولانا رضوان القاسمی
۷۔ جناب مولانا ابوسفیان مفتاحی
۸۔ جناب مولانا ابوجندل قاسمی
۹۔ جناب مولانا عبدالقیوم پالنپوری
۱۰۔ جناب مولانا مجیب الغفار اسعد
۱۱۔ جناب مولانا احمد دیولوی
۱۲۔ جناب مولانا عبداللطیف
۱۳۔ جناب مولانا ابراہیم بن محمد
۱۴۔ جناب مولانا جمیل احمد نذیری
۱۵۔ جناب مولانا عبدالرشید
۱۶۔ جناب مولانا ثناءالہدیٰ قاسمی
۱۷۔ جناب مولانا شمشاد احمد
۱۸۔ جناب مولانا ارشد قاسمی
۱۹۔ جناب مولانا قمر عالم
۲۰۔ جناب مولانا قمر الزماں ندوی
۲۱۔ جناب مولانا ابرار خاں ندوی
۲۲۔ جناب مولانا شہزاد اکرم
۲۳۔ جناب مولانا ظفر عالم ندوی
۲۴۔ جناب مولانا سعود احمد
۲۵۔ جناب مولانا ارشد قاسمی
۲۶۔ جناب مولانا عبدالرحیم

☆ دوسری رائے جواز کی ہے، اس رائے کے قائلین میں سے درج ذیل حضرات کے نزدیک خریدار اول، اسی طرح دوسرے خریدار کا قبضہ حکمی بھی پایا جارہا ہے، اور ساتھ میں ضمان بھی، اس لئے یہ صورت درست ہے۔

۱۔ جناب مولانا شمس پیرزادہ
۲۔ جناب مولانا عبیداللہ اسعدی
۳۔ جناب مولانا سلطان احمد اصلاحی
۴۔ جناب مولانا محبوب علی وجیہی
۵۔ جناب مولانا سمیع اللہ قاسمی
۶۔ جناب مولانا نور قاسمی

۷۔ جناب مولانا نعیم رشیدی قاسمی ۸۔ جناب مولانا ظفرالاسلام

۹۔ جناب مولانا شکیل احمد سیتاپوری

☆ مندرجہ ذیل حضرات کے نزدیک جہاز کا عملہ خریدار کے اجیر کی حیثیت رکھتا ہے، لہذا اجیر کا قبضہ مستاجر کا قبضہ ہوگا، اسی طرح جب دوسری خریداری عمل میں آتی ہے تو عملہ دوسرے خریدار کا اجیر ہوجاتا ہے اور قبضہ حکمی دوسرے خریدار کو حاصل ہوجاتا ہے، اس بنیاد پر یہ صورت مسئلہ درست ہے۔

۱۔ جناب مولانا نسیم احمد قاسمی ۲۔ جناب مولانا عبدالجلیل قاسمی

۳۔ جناب مولانا عزیر اختر ۴۔ جناب مولانا ابوبکر قاسمی

۵۔ جناب مولانا ایوب سبیلی

☆ درج ذیل حضرات نے موجودہ حالت میں مسلک مالکی پر عمل کرتے ہوئے فتوی جواز دیئے جانے کی رائے دی ہے:

۱۔ جناب مولانا محمد زید صاحب ۲۔ جناب مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی

۳۔ جناب مولانا اقبال قاسمی ۴۔ جناب مولانا شاہد قاسمی

۵۔ جناب مولانا مجاہدالاسلام

☆ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب اور مولانا نعیم اختر قاسمی نے بالترتیب دستاویز اور رسید پر قبضہ کے بعد اس صورت کو بکراہت جائز اور درست بتایا ہے۔

☆ تیسری رائے ان علمائے کرام کی ہے جنھوں نے اس صورت مسئلہ میں پہلی خریداری کو تو درست قرار دیا ہے کہ جہاز پر مال چڑھانے سے خریدار اول کا قبضہ حکمی پایا گیا اور مال اس کی ضمانت میں بھی آگیا، لیکن اب جبکہ مال سمندر میں ہے خریدار اول اس مال کی حوالگی پر قادر نہیں ہے، نیز دوسرے خریدار تک مال کی وصولی تک وہ مال کی ضمانت بھی نہیں لے رہا ہے، اس لئے مال کی وصولیابی سے پہلے خریدار اول کے لئے اس کی فروختگی جائز نہیں ہوگی۔

۱۔ جناب مولانا اشتیاق احمد قاسمی ۲۔ جناب مولانا انور علی

۳۔ جناب مولانا شاہین جمالی ۴۔ جناب مولانا حنیف ملی

☆ درج ذیل تین علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ چونکہ خریدار اول کا مال پر قبضہ حکمی پایا گیا، لہذا وہ دوسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت تو کرسکتا ہے، لیکن وصولی سے پہلے اگر مال ضائع ہوجائے تو اس کا ضمان خریدار اول ہی پر ہوگا، خریدار ثانی کا اس مال پر نہ تو قبضہ پایا گیا ہے اور نہ ہی خریدار اول کی جانب سے حمل ونقل یا تخلیہ وغیرہ کوئی عمل صادر ہوا ہے، لہذا اگرچہ زبانی معاہدہ بھی ہوجائے اس مال کو خریدار ثانی کے ضمان میں داخل کرنا جائز نہیں ہوگا۔

۱۔ جناب مولانا زبیر احمد قاسمی ۲۔ جناب مولانا تنویر عالم قاسمی

۳۔ جناب مولانا منظور احمد قاسمی

☆☆☆☆☆

مقالات

بابت جدید تجارتی شکلیں

قبضہ سے پہلے بیع کی شرعی حیثیت

مولانا برہان الدین سنبھلی

۱۔ یہ شکل ناجائز ہے اور یہ بیع فاسد ہوگی (جیسا کہ بدائع وغیرہ کی عبارتوں سے مستفاد ہوتا ہے، عبارتیں آگے آرہی ہیں)۔

۲۔ 'قبضہ' کے بارے میں کتب فقہ کے اندر جو تعریفیں اور شکلیں ملتی ہیں ان سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ قبضہ کا مدار 'عرف' پر ہے، جس چیز کے قبضہ کا جو عرف ہے اس چیز کیلئے شرعا بھی وہی عمل 'قبضہ' کہلائے گا، چنانچہ بدائع الصنائع (۱۴۸/۵) کی عبارت "معنى القبض هو التمكين و التخلي و ارتفاع الموانع عرفاً و عادةً حقيقةً" سے یہی مستفاد ہوتا ہے، نیز درمختار اور اس کی شرح ردالمحتار (۴۲/۴، ۱۲۳، ۱۶۳) کے مطالعہ سے 'قبضہ' کی بہت سی صورتیں سامنے آتی ہیں، اسی طرح باب "بيع الفاسد"، "حبس المبيع لقبض الثمن" کے مطالعہ سے بھی، اسی میں ایک عبارت یہ ہے: هل التخلية قبض ؟ صح في الخانية أنها قبض و طحن البائع الحنطة بأمر المشترى قبض ..... لو أمر البائع بذبح الشاة (المشتراة فذبحها) فيصير المشترى قابضا اقتضاء (شامی ۱۲۶/۴)۔

قبضہ کی ایک شکل کا ذکر سوال (۷) کے ذیل میں آرہا ہے۔

۳۔ اس سوال کا جواب مذکورہ بالا سوال (۲) کے جواب سے نکل آتا ہے۔

۴۔ بیع قبل القبض کی ممانعت کی کئی وجہیں شراح حدیث وفقہاء کے کلام سے معلوم ہوتی ہیں،: (۱) غرر (۲) انفساخِ عقد کا احتمال (۳) ملکِ غیر کی بیع، بغیر اجازت مالک۔

اس پر حسب ذیل کتب کی یہ عبارتیں دال ہیں:

أن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك (غرر انفساخ العقد الأول على تقدير هلاك المبيع في يد البائع) ..... و الغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد و الحديث معلول به (اى معلول بغرر انفساخ العقد فيما قبل القبض بهلاك المعقود عليه) ... اشتماله على ربح مالم يضمن ..... و الربح على ما لم يضمن منهى عنه شرعاً (ہدایہ ثالث مع حاشیہ ۵۸-۵۹)۔

والنهي يوجب فساد المنهي عنه و لأنه بيع فيه غرر الانفساخ بهلاک المعقود عليه لأنه إذا هلک المعقود عليه قبل القبض يبطل الأول فينفسخ الثاني (بدائع ۱۸۰/۵)۔

بنایہ شرح ہدایہ للعینی میں ہے:" **علی اعتبار الهلاک " هلاک المبيع قبل القبض فتبين أنه باع ملک الغير بغير إذنه و ذلک مفسد العقد** (۱۳۷/۳)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت اکثر فقہاء کے نزدیک عام ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک غیر منقول اشیاء (جائداد، زمین) اس سے مستثنیٰ ہیں، اور امام مالک کے نزدیک صرف غلہ کی بیع قبل القبض ممنوع ہے، بقیہ کی جائز ہے، اور امام احمد کے یہاں تمام مکیل، موزون اور معدود چیزوں کا یہی حکم ہے۔

جیسا کہ حسب ذیل کتب میں ہے:

ہدایہ: **يجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة و أبي يوسف و قال محمد لا يجوز** (۵۸/۳)۔

علامہ عینی نے اس پر اضافہ کیا ہے: **و به قال الشافعي و زفر و أحمد و أبو حنيفة أولاً** (البنایہ ۳/ ۱۳۷)۔

فتح القدير : قال مالک يجوز جميع التصرفات من بيع و غيره قبل القبض إلا في طعام (۲۶۴/۵)۔

وقال أحمد و إن كان المبيع مكيلا أو موزونا أومعدودا لم يجز بيعه قبل القبض وفي غيره يجوز (عینی شرح ہدایہ ۳/ ۱۳۷ طبع نولکشور لکھنؤ)۔

مذکورہ بالا کتب میں ان اقوال کے دلائل بھی مذکور ہیں، تطویل سے بچنے کیلئے یہاں ذکر نہیں کئے جارہے ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ممانعت (بیع قبل القبض) کی وجہ، حدیث رسولؐ ہے، چونکہ بعض روایات میں صرف طعام کا ذکر ہے اس لئے امام مالک ممانعت کو اسی کے ساتھ مختص کرتے ہیں، لیکن دوسرے ائمہ فرماتے ہیں کہ اکثر روایات حدیث میں (بالخصوص حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت میں، اوران کا فتوی بھی یہی ہے) "بیع مالم یقبض" عام آیا ہے، اسلئے ممانعت عام ہے، جوائمہ عقار کا استثناء کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ "قبل القبض" بیع کی ممانعت کا سبب مبیع کے ہلاک ہوجانے کا خطرہ ہے، جس سے بیع اول ہی فسخ ہوجائے گی (اور نتیجۃً بیع ثانی بھی) لیکن عقار میں یہ خطرہ نادر ہے۔

جنھوں نے اس ممانعت کو مکیل، موزون اور معدود کے ساتھ مخصوص رکھا ہے انہوں نے، طعام، والی روایت پر قیاس کیا ہے۔

۶۔ دوسرے شخص کے ہاتھ بیع کو ناجائز قرار دیا جائے گا، کیونکہ بیع قبل القبض کی ممانعت کی وجہ تنہا "ربح مالم یضمن" نہیں ہے (تفصیل اوپر گذر چکی ہے) بلکہ اس کی کئی وجوہ ہیں، مشہور قاعدہ ہے کہ "کئی وجوہ میں سے صرف

ایک وجہ کے مرتفع ہوجانے سے حکم مرتفع نہیں ہوتا'' (جب تک تمام وجوہ مرتفع نہ ہوں حکم برقرار رہتا ہے) بلکہ 'ہلاک مبیع' سے تو اس احتمال کا وقوع ہوگیا جس کی وجہ سے یہ عقد (بیع ثانی) ممنوع کیا گیا تھا، مقام غور ہے کہ جس وجہ کا احتمال موجب فساد تھا تو اس کا وقوع موجب فساد کیوں نہ ہوگا؟

ہاں! درمختار اور اس کی شرح ردمحتار کی ایک عبارت ''منه (من القبض) مالو اشترى (هنا و دفع قارورة يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشترى فهو قبض و كذا بغيبته فى الأصح و كذا كل موزون إذا دفع له الوعاء فكاله أو وزنه فيها بأمره'' (۴۲/۴) سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اگر وہ جہاز جس پر سامان لادا گیا ہے (بعد میں سامان ہلاک ہوگیا) مشتری نے اسے مہیا کیا تھا تو اس صورت میں 'مبیع' پر مشتری کا قبضہ ہوگیا، لہٰذا اس کا بیع ثانی کرنا شرعاً درست ہوا، لیکن چونکہ بائع ثانی کے قبضہ (یعنی مشتری اول کے قبضہ) میں ہی وہ سامان ہلاک ہوگیا، لہٰذا اس کا ذمہ دار مشتری اول ہی ہوا، مشتری ثانی یا فیکٹری ذمہ دار نہ ہوگی۔

۷۔ تیسرے شخص کے ہاتھ بیع (تیسری بیع) تو بلاشبہ۔ اور غالباً بلا اختلاف۔ ناجائز ہوگی، بلکہ منعقد ہی نہ ہوگی، دوسری بیع یا دوسرے شخص کے ہاتھ بیع (قبل القبض) کا حکم تو اوپر بالتفصیل مذکور ہی ہو چکا ہے کہ ناجائز ہے، باوجود اس کے اگر بیع کی تو یہ بیع فاسد ہوگی جس کے دلائل اوپر گذر چکے ہیں، مزید ایک عبارت ردالمحتار کی پیش کی جاتی ہے، جس سے اس بیع کا فاسد ہونا ہی مفہوم ہوتا ہے: ولو اشترى ثوبا أو حنطة فقال للبائع بعه قال الإمام الفضلى إن كان قبل القبض والرؤية كان فسخا وإن لم يقل البائع نعم ... وإن قال بعه لى اى كن وكيلا فى الفسخ فما لم يقبل البائع لا يكون فسخا (۴۲/۴)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا نذیر احمد قاسمی

عنوان بالا کے تحت سوالوں کے جوابات علی الترتیب حسب ذیل ہیں:

۱۔ کسی مبیع پر قبضہ کئے بغیر اس میں ہبہ، صدقہ، اجارہ اور بیع وغیرہ جیسا کوئی بھی تملیکی تصرف کرنا شرعاً ناجائز ہے، گو یہ عاقد ثانی جو مشتری اول ہے سابق شراء صحیح کے سبب اس مبیع کا مالک ہو چکا ہے، مگر قبل القبض اس کیلئے وہ مبیع غیر مقدور التسلیم ہے، اسلئے اس کا یہ دوسرا تصرف بیع وغیرہ تصرف فاسد کہلائے گا "لفوات شرط من شرائط الصحة". باطل نہیں ہوگا، لوجود شرائط انعقاد العقد من الأهلية والمحلية.

۲۔ لا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين و التخلي وارتفاع الموانع عرفا و عادة وحقيقة (بدائع ۵/۱۴۸، پاکستان) وقوله (بلا مانع) بأن يكون مفرزاً غير مشغول بحق غيره، و في الملتقط ولو باع دارا وسلمها إلى المشترى وله فيها متاع قليل أو كثير لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة وكذا لو باع أرضا و فيها زرع (شامی ۴/۴۳، بیروت)۔

مذکورہ بالا فقہی نصوص سے واضح ہے کہ قبضہ کے تحقق کیلئے ہاتھ میں لینا کوئی ضروری شرط نہیں صرف مبیع و مشتری کے درمیان تخلیہ اور تمام موانع کو اسطرح اٹھا دینا کافی ہے جس کے بعد ہاتھ میں لینے سے کوئی چیز، یا کوئی شخص اسے روک نہ سکے، اگر بلا ہاتھ میں لئے کسی خاص قسم کے استیلاء اور عمل و دخل اور عہد و معاہدہ کے سبب وہ شئی مشتری کے ضمان میں داخل ہو جاتی ہے، چنانچہ ہلاکت مبیع کے بعد بوجہ معاہدہ اس کا ضمان مشتری پر لازم آتا ہے، اور عرفاً، عادۃً اس طرح کے داخل فی الضمان ہونے کو قبضہ سمجھا جاتا ہے تو "الثابت بالعرف كالثابت بالنص" کے مدنظر اسے شرعاً قبضہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

۳۔ اشیاء مبیعہ، خواہ منقولہ ہوں، یا غیر منقولہ دونوں میں اس طرح کا تخلیہ کہ وہ حق غیر میں مشغول بھی نہیں ہوں اور بلا تکلف بلا کسی کی مدد و تعاون کے اس پر قبضہ بالبراجم ممکن ہو جائے تو بس شرعاً قبضہ کا تحقق ہو جائے گا۔

لو باع دارا و سلمها إلى المشترى وفيها متاع لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة و كذا لو باع أرضا وفيها زرع (شامی ۴/۴۳) ولو اشترى طيرا وفرساً في بيت و أمره البائع بقبضه ففتح الباب فذهب إن أمكنه أخذه بلاعون كان قبضا، و تمامه في البحر و حاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة (ایضاً)۔

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی) سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور وہ علت غرر وخطر ہے، کیونکہ اگر مبیع ہلاک ہوگئی تو پہلا ہی عقد بیع فسخ ہو جائے گا اور نتیجتاً اس پر مبنی دوسرا عقد بھی فسخ ہوگا، اس طرح قبل القبض بیع ثانی جب ہوگی تو مشتری ثانی کیلئے غرر بھی ہوگا اور اس کی ملکیت متردد بین القرار والزوال بھی ہوگی۔

علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں: فلا یصح بیعہ قبل القبض قد نهی رسول الله ﷺ عن بیع ما لم یقبض .... لأنه بیع فیه غرر الانفساخ بهلاک المعقود علیه و قد نهی عنه الخ (بدائع ۱۸۰/۵)۔

۵۔ یہ تو ظاہر ہے کہ کسی چیز پر کسی شخص کی ملکیت کا ثبوت مختلف عقود وتصرفات اور متعدد اسباب کے نتیجے میں ہوا کرتا ہے، مثلاً بیع، شراء، ہدیہ، صدقہ، قرض، نکاح، خلع، وصیت وراثت وغیرہ، یہ سارے ہی کے سارے اسباب ملک ہیں، اب اگر سوال کا اصل مقصد صرف اتنا ہے کہ محض عقد بیع وشراء کے ذریعہ جو چیز کسی کی ملکیت میں داخل ہوتی ہے، اس کی بیع قبل القبض، یا اس میں دیگر تملیکی تصرف بھی، مثلاً ہدیہ، ہبہ قرض، رہن وغیرہ جو شرعاً قبل القبض ممنوع ہیں تو یہ ممانعت عام ہے، یا اس میں استثناءات وتخصیصات بھی ہیں؟ تو اس کا جواب بڑا مختصر ہوسکتا ہے کہ یہ ممانعت خاص ہے اشیاء منقولہ کے ساتھ عند الشیخین، باقی غیر منقولہ میں یہ سارے تصرفات قبل القبض بھی جائز ہیں اور ممانعت سے مستثنیٰ ہیں، لعدم امکان الغرر۔

لیکن امام محمد، زفر اور امام شافعی علیہم الرحمۃ اس ممانعت کو عام ہی رکھتے ہیں، چونکہ احادیث نہی میں "مالم یقبض" مطلق وعام ہے، اس مسئلے سے متعلق فریقین کے تفصیلی دلائل اور جوابات کیلئے دیکھا جائے (بدائع ۱۸۱/۵) اور دیگر کتب متداولہ۔

پھر حضرات شیخین تو صرف معقود علیہ کے منقول وغیر منقول ہونے پر نظر رکھتے ہوئے حکم ممانعت میں تخصیص پیدا کرتے ہیں، جب کہ امام محمد علیہ الرحمہ تصرف ثانی کی نوعیت پر بعض وقت نظر رکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معقود علیہ، خواہ منقول ہو، یا غیر منقول اگر قبل القبض ایسے تصرفات کئے جائیں جو "لاتتم بدون القبض" کے قبیل سے ہوں، مثلاً ہبہ، صدقہ، قرض، رہن وغیرہ تو پھر یہ سارے تصرفات تملیکی جائز ہوں گے اور یہ حکم ممانعت سے مستثنیٰ ہی ہوں، تفصیلات کیلئے دیکھا جائے (شامی ۱۶۲/۴۔۱۶۳)۔

لیکن اگر سوال کا مقصد اس سے وسیع تر ہے تو ظاہر ہے کہ پھر مستثنیات کی حدیں اور تعداد اس سے زائد بھی ہوسکتی ہے، کیونکہ تصرفات قبل القبض کی ممانعت اور اس کے اندر استثناء وتخصیص میں کبھی اسباب ملک کے تنوع و اختلاف کو دخل ہوتا ہے، تو کبھی خود تصرف کی نوعیت کو اور کبھی عوض ومعقود علیہ کی نوعیت کو، کمافی المنقول وغیر المنقول جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مثلاً اسباب ملک میں سے بعض عقد معاوضہ ہلاکت عوض کے وقت قابل فسخ وانفساخ ہوتے ہیں، جیسے بیع وشراء ہے، اس عقد کے ذریعہ جو عاقدین عوضین کے مالک بنتے ہیں ان عوض پر قبل القبض تصرف کی ممانعت اور ان میں استثناء وتخصیص کی تفصیلات، مع اختلاف ائمہ احناف اور مع دلائل ابھی اوپر مذکور ہوا ہے کہ حضرات

شیخین سارے تصرفات کو (بیع، ہبہ، ہدیہ، صدقہ، رہن، قرض وغیرہ) کو ناجائز کہتے ہیں، استثناء صرف غیر منقولہ کا کرتے ہیں، جبکہ امام زفر اور امام شافعی غیر منقولہ کا بھی استثناء نہیں کرتے، ہاں امام محمد حکم ممانعت سے ان تصرفات کا ضرور استثناء کرتے ہیں جو بدون القبض تام ہی نہیں ہوا کرتا، کما مر (ایضاً)۔

(ب) بعض اسباب ملک ایسے عقد معاوضہ ہوتے ہیں جو ہلاکت عوض کے باوجود فسخ وانفساخ کو قبول نہیں کیا کرتے، مثلاً نکاح، خلع، عتق علی المال، صلح عن دم العمد، ان عقود میں عورت مہر کی، شوہر بدل خلع کا، مولی بدل عتق کا، اور مقتول کا وارث بدل صلح کا مالک بنا کرتا ہے، اور یہ ایسے عقود ہیں کہ ہلاکت عوض (مہر، بدل خلع، بدل عتق، بدل صلح) کے باوجود فسخ نہیں ہوا کرتے، اب یہ سارے عوض اگر از قبیل اعیان ہوں نہ کہ از دیون، تو ان عوضوں پر قبضہ کئے بغیر سارے تصرفات تملیکی (بیع، ہبہ، صدقہ، قرض، رہن وغیرہ) جائز ہیں، گو انعقاد تصرف اور صحت تصرف ہی کی حد تک، نہ کہ نفاذ ولزوم تصرف کی حد تک، گویا اس صورت میں یہ بھی تصرفات باتفاق ابی یوسف ومحمد حکم ممانعت سے مستثنیٰ ہیں۔

(ج) اسی طرح بعض سبب ملک ایسے ہوتے ہیں جو عقد معاوضہ کے قبیل سے نہیں بلکہ مالک اول کی نیابت وخلافت کے طور پر اس کا کوئی مالک بن جاتا ہے، جیسے ارث وصیت، کہ وارث نیابۃ وخلافۃ عن المورث ترکہ میں سے بقدر حق شرعی مال کا مالک ہوجاتا ہے، اور موصی لہ بقدر وصیت موصی کے مال موصی بہ کا مالک ہوجاتا ہے، اب یہ وارث وموصی لہ اپنے میراث اور مال موصی بہ میں قبل القبض سارا تصرف کرسکتا ہے" لأن معنى الغرر لا يتقرر فيه لأن الوارث خلف الميت في ملك الموروث الخ (بدائع ۵/۱۸۱)

شق الف وب میں درج تفصیلات کے دلائل دیکھے جائیں (شامی ۴/۱۶۲-۱۶۳ میں)۔

(د) اسی طرح بعض تصرفات جو قبل القبض کئے جاتے ہیں وہ خود تصرف ہی ناقابل فسخ ہوتے ہیں، مثلاً اعتاق وتدبیر وغیرہ، ایسے تصرفات بھی باتفاق علماء احناف حکم ممانعت سے مستثنیٰ ہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی غلام کا مالک بنے، خواہ اس عقد کے ذریعہ جو قابل فسخ ہوتے ہیں (بیع وشرا)، یا اس عقد کے ذریعہ جو قابل فسخ ہی نہیں ہوا کرتے (مثلاً نکاح، خلع وغیرہ) تمام صورتوں میں قبل القبض اس غلام کے اندر مالک کا تصرف اعتاق وتدبیر جائز ہی ہوجاتا ہے، (شامی ایضاً) واضح ہو کہ تصرفات قبل القبض کی اجازت وممانعت کے متعلق ائمہ احناف کے علاوہ دیگر حضرات ائمہ رحمہم اللہ کے مذہب ومسلک کی تفصیلات کی ہمیں کوئی تحقیق اور علم نہیں، واللہ اعلم۔

۶۔ حرم الربوا، الخراج بالضمان، اور "الغنم بالغرم"، جیسے نصوص قطعیہ وشرعیہ اور قواعد فقہیہ کی روشنی میں میرا ایک عرصہ سے یہی خیال ہے کہ دراصل شریعت اسلامیہ ان منافع وفوائد کو جائز نہیں کہتی جو بلا کسی ادنی رسک کے اور کسی بھی نقصان کی کوئی ذمہ داری قبول کئے بغیر حاصل کئے جائیں۔

بعد القبض مبیع سے منافع حاصل کرنا اسی لئے شرعاً جائز ہوتا ہے کہ وہ مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے، گویا قبضہ کرکے وہ مشتری قابض ایک رسک لے لیتا ہے، اسی طرح بظاہر قبضہ حسی نہ ہو مگر بائع ومشتری کے درمیان یہ معاہدہ ہوجائے کہ مبیع کے حمل ونقل اور ارسال کے بعد وہ مشتری کے ضمان میں داخل سمجھی جائے گی تو یہ مشتری

مال کی ہلاکت کے نقصان کا رسک لے لیتا ہے تو اسے حکماً مقبوضہ ہی کہنا چاہئے، کیونکہ اصل مقصد قبضہ حسی کا وہی دخول فی الضمان ہی ہے، جو مبیع کے ارسال وتخلیہ اور حمل ونقل کے بعد اس معاہدہ سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

اسلئے ایسی صورت میں اس کی بیع وشراء کو بعد القبض ہی قرار دینا چاہئے اور منافع کو جائز ہی ہونا چاہئے، کیونکہ یہ ربح مال مضمون ہوگا نہ کہ ربح مالم یضمن۔

اس کے علاوہ عرصہ سے میرا یہ بھی خیال ہے کہ مبیع غیر مقبوضہ کی بیع وشراء کا حکم جو فساد عقد سے بیان کیا جاتا ہے، یہ حکم محض قضاء ہے جو کسی بھی سبب سے باہمی نزاع کے "مرافعہ الی القاضی" کے نتیجے میں اس بیع غیر مقبوضہ کے متعلق قاضی شریعت کا حکم وفیصلہ ہوگا۔

لیکن اگر بیع قبل القبض کے باوجود عاقدین میں کوئی نزاع نہیں ہوا دونوں اپنی اپنی جگہ معاملہ کی اس نوعیت پر راضی ومطمئن رہے اور بالآخر اپنے اپنے حق تک پہونچ گئے تو ایسے معاملہ کے جواز وصحت اور نفاذ ولزوم ہی کا فتویٰ دیانۃً دیا جانا چاہئے۔

ساتھ ہی ساتھ کتب فقہ میں جو عموماً احکام قضاء ہی پر مشتمل ہیں جب بعض عقود کے متعلق بعض صورتوں میں اولاً فساد، پھر وجوہ فساد کے زوال کے بعد صحت وجواز کا حکم لگاتے ہوئے یوں بھی لکھا ہوا ملتا ہے کہ" انعقد فاسداً وانقلب جائزاً" تو اس سے بھی ہمارے خیال کی تائید ہو رہی ہے۔

بہر حال مذکورہ بالا قرائن وشواہد پر ہماری رائے یہی ہے کہ اگر کوئی شخص بذریعہ فون وفیکس، یا بالمشاہدہ کسی فیکٹری سے مال کی خریداری کرے اور یہ معاہدہ ہو جائے، جب فیکٹری مال کے نقل وحمل اور روانگی کا کام انجام دیدے گی تو اس کے بعد وہ مال مشتری کے ضمان میں داخل سمجھا جائے گا، پھر اس کے بعد وہی مال براہ راست فیکٹری سے خریدار (۲) کے پاس بھجواتا ہے تو اس معاملہ کو بھی جائز اور خریدار (۱) کے منافع کو بھی حلال ہونا چاہئے، کیونکہ مال کی روانگی کے بعد ہی وہ خریدار (۱) کے ضمان میں داخل ہو گیا اور بجائے خریدار (۱) کے خریدار (۲) کے پاس اس کے پتے اور راستے سے بھیجنا یہ فیکٹری کا عمل من جانب خریدار (۱) توکیلاً یا تبرعاً ہوا۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت کا معروف اصول وضابطہ، یا تاجروں کے درمیان مشروط معاہدہ یہی ہو کہ جہاز پر مال چڑھا دینے کے بعد وہ مال بائع کے قبضہ وضمان سے نکل کر مشتری کے قبضہ وضمان میں داخل سمجھا جائے گا، تو یہ مال حکماً خریدار اول کا مقبوضہ بن گیا، اس کا کسی دوسرے خریدار کے ہاتھ فروخت کرنا تو صحیح ہوگا، لیکن مال سمندر ہی میں اگر ضائع ہو جائے تو اسے خریدار (۱) ہی کے ضمان میں ہلاک شدہ سمجھا جائے گا۔

خریدار (۲) کے ضمان میں داخل ماننے کی کوئی وجہ اور بنیاد نہیں، اگر زبانی معاہدہ کو تسلیم بھی کر لیا جائے، تاہم اس معاہدہ کے بعد خریدار (۱) کی طرف سے مال کے حمل ونقل تخلیہ ورفع موانع وغیرہ کے قبیل کا کوئی عمل صادر نہیں ہوا ہے، اس طرح اس مال کو جہاز کے اندر رہتے ہوئے خریدار (۲) کے ضمان میں داخل کرنا جائز نہیں ہوگا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی ۔ باندہ

۱۔ شرع اسلامی کی رو سے خرید کردہ چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو فروخت کرنا منع ہے، اور یہ ممانعت ''بیع فاسد'' کے درجہ کی ہے، نہ کہ بیع باطل، اگر چہ بعض حضرات کی صراحت یا الفاظ اس انداز سے ضرور ہیں (درمختار مع الشامی ۱۴۸/۵)۔

امام محمد نے اس کے متعلق فرمایا ہے: **ان هذا مردود لایجوز** (المبسوط ۹۱/۵)۔

لیکن ترجیح فساد کو ہے، لایجوز وغیرہ جیسے الفاظ کے مفہوم میں وسعت ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

والظاهر الثانی (أی الفساد) **لأن علة الفساد الغرر کما مع وجود رکنی البیع و کثیرا ما یطلق الباطل علی الفاسد** (شامی ۱۴۸/۵۔۱۴۹) فساد کی وجہ یہ ہے کہ علت غرر اور دھوکہ ہے جس کی وجہ سے فساد کا ہی حکم لگا کرتا ہے یعنی عموماً، فتح القدیر میں بھی فساد کا ذکر ہے (۱۳۷/۶) پھر یہ کہ اس ممانعت کی بنیادی وجہ احادیث میں وارد ہونے والی نہی وممانعت ہے جو کہ حنفیہ کے اصول کی رو سے فساد کا ہی فائدہ دیتی ہے بطلان کا نہیں، امام محمدؒ نے بھی (الجامع الصغیر/۳۳۵) میں " **فالبیع فاسد**" فرمایا ہے۔

۲۔ یوں تو اس بابت وارد ہونے والی روایات میں ممانعت مختلف لفظ وانداز میں آئی ہے (فتح القدیر ۱۳۶/۶، اعلاء السنن ۲۴۳/۱۴۔۲۴۴، نیل الاوطار۔ الجزء الخامس) لیکن بظاہر روایات میں قبضہ کی حقیقت وصورت کی کوئی تعیین نہیں آئی ہے، اس سے نیز فقہاء محققین کی تصریح وتفصیل سے بھی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس میں توسع ہے اور عرف و معاملہ کا اعتبار ہوگا، اور اس بنا پر موقع ومحل اور اشیاء کے اختلاف وفرق کی وجہ سے قبضہ کی صورت وحقیقت میں بھی فرق ہوگا، اس سلسلہ کی بعض روایات میں آنے والی تفصیل بھی صورت قبضہ کے مختلف ہونے کو بتاتی ہے، مثلاً یہ کہ بعض روایات میں آیا ہے کہ خرید وفروخت کی جگہ سے منتقل کر کے اپنے ٹھکانے پر لے جائے بغیر خریدار اول کو اس کا فروخت کرنا منع ہے (ابن حبان والحاکم وغیرہ، اعلاء ۲۲۳/۱۴) اور بعض روایات میں دو مرتبہ کی ناپ وتول کے بغیر فروخت کی ممانعت آئی ہے جس میں ایک ناپ وتول تو پہلے بیچنے والے کی طرف سے ہوگی اور دوسری خریدار کی طرف سے، اور خریدار کی تول وناپ کو قبضہ کی حیثیت دی گئی ہے اور اس کے بغیر اس کے حق میں فروخت کی ممانعت کو بھی (قبضہ سے

پہلے فروخت) کے قبیل و باب سے قرار دیا گیا ہے، گویا غلہ کی خرید کے بعد اس پر قبضہ کی ایک شکل تو یہ ہے کہ اس کو دکان اور جائے خرید سے ہٹا کر اپنے ٹھکانہ پر یا ہاتھ میں لے لیا جائے، اور ایک شکل یہ ہے کہ فروخت کنندہ کی ناپ وتول کے بعد خریدار خود ناپ وتول کرے تو یہ ناپ وتول قبضہ ہے۔ (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۲۴، ۲۳۱-۲۳۲، ۲۳۴) نیز بدائع وشامی وغیرہ میں بھی اس قسم کی بات آئی ہے)۔

بہرحال اس بابت توسع سمجھ میں آتا ہے اور اس کا اعتبار بھی کیا گیا ہے، لیکن ضرورت اصولی تحدید کی ہے، تاکہ اس کی روشنی میں نئی نئی شکلوں کا حکم معلوم کیا جاسکے اور مروج قدیم وجدید شکلوں کا اس پر یا اس کا ان شکلوں پر انطباق ظاہر ہوسکے۔

قبضہ کا ایک ہی دو شکلوں میں منحصر نہ ہونا، یا ایک ہی دو شکلوں میں اس کا معتبر نہ ہونا بلکہ اس میں توسع، بظاہر یہ مذاہب اربعہ کا اتفاقی حکم ہے، جیسا کہ قدیم محققین فقہاء مذاہب سے صراحت ملتی ہے، مثلاً:

فقہ حنفی کی ایک معتبر کتاب ''النتف فی الفتاوی'' میں آیا ہے: والقبض علی خمسة أوجه : أحدها قبض الكرم والدار وماله غلق وباب فيما لم يسلم البائع المفتاح إلى المشترى أو يقبض المشترى بإذن البائع فليس بقبض، وإذا كان فى وسط الكرم والدار وقال البائع سلمت إليك فلا يحتاج حينئذ إلى قبض المفتاح.

والثانى قبض الأرض فما لم يدخل فيها أو يمر على حد من حدودها ويراه فلا يكون قبضا ، فإذا دخل فيها ومر على حد من حدودها فيكون قبضا عند ذلك.

والثالث قبض الحيوان وهو أن يكون فى موضع يصل إليه بيده أو إلى لجامه أو مقوده فيكون قبضا.

والرابع قبض الكيلى فإن اكتاله المشترى فى وعائه أو كاله البائع فى وعائه بمحضر منه أو من وكيله فيكون قبضا ، ولو دفع الوعاء إلى البائع فكاله فيه بغير محضر منه يكون قبضا فى قول أبى حنيفة وأصحابه ولا يكون قبضا فى قول الشافعى ومالك ....

والخامس قبض العروض وهو أن يسلمها إلى المشترى بحيث تناولها يد المشترى وخلى بينه وبينها من غير حاجز ومانع (النتف فی الفتاوی ۴۸۰-۴۸۲)۔

یعنی قبضہ کی پانچ صورتیں ہیں: ایک تو باغ ومکان وغیرہ جس کا باقاعدہ دروازہ ہو اس پر قبضہ، تو اگر کنجی دیدی جائے یا یہ خریدار مالک وبائع کی اجازت سے تصرف کرنے لگے تو قبضہ ہوگیا، یا یہ کہ خریدار مکان وباغ کے اندر موجود ہو اور بائع کہے کہ میں نے سپرد کردیا تو بھی کافی ہے۔

دوسرے عام زمین پر قبضہ، اس کے لئے زمین پر پہونچنا وغیرہ ضروری ہے۔ تیسرے جانور پر قبضہ، اس کی صورت یہ ہے کہ جانور ایسی جگہ وایسے حال میں ہو کہ خریدار اس کو کام میں لاسکے۔ چوتھے ناپ وتول کی چیز کہ اگر خریدار

یا اس کے وکیل کے سامنے فروخت کنندہ نے تولا تو قبضہ ہوگیا، اور اگر غیر موجودگی میں لیکن خریدار کے تھیلے وغیرہ میں تولا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قبضہ ہوگیا۔ اور پانچویں سامان (برتن وغیرہ) پر قبضہ کی صورت یہ ہے کہ اس کو خریدار کے سپرد کردیا جائے یا اس کو تصرف کا پورا موقع دے دیا جائے۔

ابن عبدالبر مالکی کی کتاب ''الکافی'' میں جو کہ فقہ مالکی کی معتمد کتابوں میں ہے، نیز امام رافعی شافعی کی ''شرح الوجیز'' میں، اور حنابلہ کی المغنی میں بھی اسی انداز میں تفصیل آئی ہے۔ (الکافی ۲/ ٦٦١، اعلاء السنن ۱۴/ ۲۳۱ بحوالہ شرح الوجیز ۸/ ۴۴۸ و ۴۴۹، المغنی ۴/ ۲۲۰)

جیسے کہ اس بابت یہ بات بھی آئی ہے: **القبض قبضان، قبض حكم و قبض رقبة (قبض حقيقي) فقبض الحكم مثاله أن يشترى عبداً ثم يقتله أو يفقأ عينه أو يكسر رجله ونحو هذا، فقد صار قابضا للعبد بهذه الجناية، وقبض الرقبة ما ذكرنا في الوجوه الخمسة** (النتف فی الفتاویٰ ص/ ۴۸۲) اور البحر الرائق میں تصرف قولی وحسی یعنی قبض قولی وقبض فعلی کا تذکرہ آیا ہے (البحر الرائق)۔

نتف کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ قبض کی دو صورتیں ہیں: قبضہ حکمی اور قبضہ حقیقی۔ قبضہ حکمی کی مثال تو یہ ہے کہ ایک غلام خریدا اور پھر اس کو نقصان پہونچادیا مثلاً اس کو قتل کردیا، یا ہاتھ و پیر، آنکھ وغیرہ کو نقصان پہونچادیا، تو اس کی وجہ سے خریدار کا قبضہ ہوجائے گا۔ اور قبضہ حقیقی وہ ہے جس کی پانچ شکلیں پیچھے ذکر کی جاچکی ہیں۔

''الفقہ الاسلامی'' میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں عرف کا اعتبار ہے (الفقہ الاسلامی ۴/ ۴۱۹)۔

اسی لئے ہر فقہ ومذہب کی جزئیات جو کہ قبض کے بیان میں آئی ہیں مختلف انداز کی ملتی ہیں، اور ان میں مختلف شکلوں کو قبضہ کے تحت اور قبضہ کے حکم میں یا مفید قبضہ مانا گیا ہے، فقہ حنفی میں بھی اور دوسرے مذاہب میں بھی (ملاحظہ ہو: المغنی، فتاویٰ خانیہ، شامی وغیرہ)۔

اب ان تصریحات وجزئیات اور تفصیلات کو مدنظر رکھ کر اصولی تحدید کی جائے گی، تو اس بابت فقہ حنفی کے مشہور محقق وترجمان علامہ کاسانی کا یہ بیان ملتا ہے جس پر اعتماد بھی کیا گیا ہے:

التسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي، وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه، فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا له وكذا تسليم الثمن من المشتري إلى البائع (البدائع ۵/ ۲۴۴)۔

حنفیہ کے نزدیک قبضہ یہ ہے کہ خرید وفروخت کا معاملہ مکمل ہوجانے کے بعد فروخت کنندہ، خریدار اور خرید کردہ چیز کے درمیان یوں آزادی کردے کہ خریدار کے لئے حسب خواہش وضرورت خرید کردہ چیز میں ہر قسم کا تصرف، استفادہ وانتفاع ممکن ہوجائے اور بائع کی طرف سے کوئی روک ورکاوٹ باقی نہ رہ جائے۔

یہ اصل وبنیادی بات ہے باقی جزئیات اور ''النتف'' کا بیان اس کی صورتوں کی وضاحت وبیان ہے، جس

میں عرف کے مطابق اضافہ کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ مذکورہ صورتیں عرف ومعاملہ پر ہی مبنی ہیں، مثلاً آج کل بعض معاملات بالخصوص زمین کے معاملات میں کاغذی اندراج، اور اس کی سرکاری کارروائی کو بڑی اہمیت حاصل ہے، لہذا اس کو بھی کافی سمجھا جائے گا، ویسے تو زمین کے معاملہ میں یوں بھی فقہ حنفی کے اندر وسعت ہے، اور فروخت کردہ سامان کے نقصان وضمان کا خریدار کی طرف منتقل ہوجانا خاص شکلوں میں۔

قبضہ کی بابت اختلاف کے باوجود جو تفصیلات محققین مذاہب نے ذکر کی ہیں جیسا کہ تذکرہ آتا ہے، احقر ان سے یہ سمجھا ہے کہ خرید وفروخت میں قبضہ بہر حال مطلوب ہے اور خریدار کے تصرف کے لئے ضروری ہے اور ہر چیز میں ضروری ہے، اختلاف اصل میں اس بابت ہوا ہے کہ قبضہ کا مفہوم مختلف اشیاء وصورتوں کے اعتبار سے کیا ہے، مثلاً یہ کہ آیا زمین وغیر منقولات میں بھی قبضہ بایں معنی ضروری ہے کہ خریدار استعمال وانتفاع شروع کردے یا یہ کہ بائع کی طرف سے اس کو موقع حاصل ہوجائے، کتب مذاہب کی جزئیات اس توافق واتفاق کے ساتھ مذکورہ جزئی وضمنی اختلاف کو بتاتے ہیں۔

البتہ فقہاء احناف نے اس کے ساتھ یہ بحث کی ہے کہ ایک نفس قبضہ ہے اور ایک قبض تام، تخلیہ جو ذکر کیا گیا اس سے نفس قبضہ حاصل ہوتا ہے، لیکن قبض تام کے حاصل ہونے میں اختلاف ہے، اس اختلاف کی اہمیت یہ ہے کہ بالخصوص خرید وفروخت پر اس کا اثر پڑے گا، بعض حضرات ناپ وتول والی چیزوں میں ناپ وتول کے بغیر قبض تام کو نہیں مانتے، اور کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے ان اشیاء کی خرید وفروخت منع ہے، اگر چہ ایک بڑی جماعت اصل قبضہ اور نفس تخلیہ کو دوسری اشیاء کی طرح اس میں بھی کافی مانتی ہے (البدائع ۵/۲۴۴)۔

جو لوگ قبض تام کو الگ مانتے ہیں ان کے نزدیک اس کے حصول کے مختلف ذرائع ہیں، مثلاً: (۱) اتلاف کہ مشتری (خریدار) خرید کردہ شئے کو تلف وضائع کردے یا نقصان پہونچادے، (۲) خرید کردہ شئے فروخت کنندہ کی طرف سے خریدار کو بطور امانت وغیرہ دیدی جائے، (۳) جو شخص خرید کردہ شئے کو کچھ نقصان پہونچائے خریدار اس سے ضمان لے لے، (۴) سابق قبضہ یعنی خرید لے سے پہلے شئے کا خریدار کے پاس موجود ہونا بشرطیکہ جہت ایسی ہو کہ اس پر ضمان لازم آتا ہو، (۵) اور تخلیہ بھی، اگر چہ ہر جگہ نہ ہو (الفقہ الاسلامی ۴/۴۱۸ تا ۴۲۲)۔

اور اس ضمن میں پھر یہ گفتگو بھی آتی ہے کہ خریدار کے حق میں فروخت کی اجازت وصحت کے لئے مال کا خریدار کے ضمان میں آجانا ہی کافی نہیں ہے، بلکہ اس کے باوجود ممانعت رہتی ہے، اس لئے کہ ضمان تو نفس تخلیہ ونفس قبض سے ثابت ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ بدائع وغیرہ میں بھی آیا ہے: وإن بـاع مكـايلة أو مـوازنة فى المكيل والـموزون وخلى فلا خلاف فى أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل فى ضمان المشترى حتى لو هلك بعد التخلية قبل الكيل والوزن يهلك على المشترى وكذلك لا خلاف فى أنه لا يجوز للمشترى بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن (بدائع ۵/۲۴۴)۔

۳۔ سوال نمبر (۲) کے جواب کے تحت جو تفصیل آئی ہے اس سے ظاہر ہے کہ اشیاء کے فرق کی وجہ سے قبضہ کی

نوعیت بھی بدل جاتی ہے، اگر چہ اصولی طور پر ''تخلیہ'' بنیادی چیز ہے اور اصل قبضہ ہے، پھر بھی منقولات میں نقل مکانی وغیرہ جیسی صورتیں مطلوب اور معتبر ہوتی ہیں، جبکہ غیر منقولہ اشیاء میں نفس تخلیہ ہی کافی ہے، یا یہ کہ مکان و دکان کی کنجی کا مل جانا وغیرہ۔

۴۔ اکثر حضرات کا میلان ورجحان اس بات کی طرف ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے نہی وممانعت معلول ہے، اگر چہ فقہاء احناف کی ایک جماعت یا ایک بڑی جماعت اس کی قائل نہیں، جن حضرات نے تخلیہ کو ہی مکمل قبضہ اور قبض تام کی حیثیت ہر شئ میں دیدی ہے ان کا کہنا ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، جیسا کہ بدائع میں نقل کیا ہے اور دوسرے حضرات نے بھی ذکر کیا ہے۔

اور اکثر حضرات کے نزدیک اس نہی کی علت ''غرر انفساخ'' ہے، یا ربح مالم یضمن۔ ''غرر انفساخ'' کا مطلب یہ ہے کہ قبضہ میں لینے سے پہلے کسی وقت بھی خرید کردہ سامان کے ضیاع کا اندیشہ ہے، جس کی وجہ سے بیع فسخ وختم ہو جائے گی، اور چونکہ زمین کے اندر یہ اندیشہ نہیں ہوتا اسی لئے اس کا استثناء ہے۔ اور ربح مالم یضمن کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز خریدار کے ضمان میں نہیں آئی کہ وہ ضائع ہوتو خریدار کا نقصان مانا جائے اس کا نفع لینا درست نہیں ہے۔

ایک علت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کی گئی ہے کہ ایسی خرید وفروخت میں ربا اور سود کا پہلو پایا جاتا ہے (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۵ وغیرہ)۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ خریدار نے جبکہ مال خرید کر اس کی قیمت ادا کر دی اور مال کو قبضہ میں نہیں لیا، اور بیچ دیا اور بیچ کر نفع کمایا تو معاملہ کا حاصل نقد بمقابلہ نقد بنا، خریدار نمبر (۱) نے جیب سے نقد دیا، اور پھر خریدار نمبر (۲) سے نقد ہی بڑھا کر حاصل کیا، درمیان میں مال کو واسطہ نہیں بنایا کہ اس پر قبضہ کرتا پھر فروخت کرتا۔

اس علت کو علامہ شوکانی نے ترجیح دی ہے جیسا کہ اعلاء السنن میں مذکور ہے اور صاحب اعلاء نے بھی اس کو پسند کیا ہے، اور احقر کی رائے میں بھی یہ زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے کہ غرر انفساخ والی بات درجۂ نادر میں ہے اور ضمان نفس تخلیہ کی وجہ سے مان لیا جاتا ہے، نیز صاحب اعلاء السنن نے ذکر کیا ہے کہ انتقال کی شرط تمام قبض کے لئے نہیں ہے اس لئے کہ قبضہ عرفاً معلوم ہے اور یہ بات محتمل ہے، اس لئے معلوم کو مدار ومعتبر مانا جائے گا، غرر انفساخ وربح مالم یضمن کی علت امام صاحب وغیرہ نے نیز عموماً فقہاء نے مانی ہے، اور مجموعی طور پر ان سب کا اعتبار کیا جاسکتا ہے کہ علت ایک سے زائد بھی ہوسکتی ہے، چنانچہ صاحب اعلاء نے سب کا تذکرہ کیا ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت میں محل ممانعت کیا ہے، اختلاف ہے، ایک جماعت جس میں امام شافعی وامام محمد شامل ہیں، مطلقاً منع کرتی ہے یعنی ہر چیز میں، اور بقیہ سب کے یہاں تفصیل وتخصیص ہے، مختصر بات یہ ہے کہ کھانے پینے کی چیزوں کے حق میں تو یہ ممانعت اتفاقی واجماعی ہے، بقیہ میں اختلاف اور توسع ہے، کم از کم ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ وامام مالک وامام احمد کے نزدیک، اگر چہ باہم ان کے درمیان بھی اختلاف ہے کہ امام ابوحنیفہ یہ ممانعت تمام منقولات کے حق میں مانتے ہیں اور غیر منقول کو مستثنیٰ مانتے ہیں، اصل میں بات یہ ہے کہ روایات میں

کھانے پینے کی چیز کا تذکرہ زیادہ ہے، امام ابوحنیفہ نے اسی کی تنقیح منقول سے کی ہے، اور غیر منقول کے حق میں حضرت عثمان کے فعل سے حجت پکڑتے ہیں کہ انہوں نے ایک زمین خرید کر بغیر قبضہ حسی فروخت کی تھی (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷، ۲۲۹)۔

۶۔ کسی فیکٹری سے مال خرید کر دوسرے کو فروخت کرنا اور دوسری فروخت سے قبل اس کو فیکٹری سے ٹھکانہ و مقام کی طرف منتقل نہ کرانا، یا یہ کہ قبضہ کی ظاہری کوئی شکل اختیار نہ کرنا، اس میں دو شکلیں نکلتی ہیں:

ایک تو یہ کہ فیکٹری سے مال خرید لیا، یعنی معاملہ طے کیا، قیمت دیدی، اور مال ابھی فیکٹری اور اس کے گودام میں ہے، کہ دوسرے شخص سے خریدنے کا معاملہ مکمل کیا، اور اس معاملہ کو مکمل کر کے فیکٹری کو آرڈر دیا کہ میرا خرید کردہ مال فلاں جگہ، فلاں شخص کو پہونچایا جائے، تو یہ معاملہ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کا ہے جو درست معلوم نہیں ہوتا، خواہ کوئی چیز ہو، اس لئے کہ تخلیہ اور قبضہ کسی طرح کا نہیں پایا گیا۔ الا یہ کہ خریدار اول کے معاملہ کے بعد فیکٹری نے اس کے خرید کردہ مال کو گودام میں ایک طرف کر دیا ہو، یا یہ کہ نشان وغیرہ لگا کر ممتاز کر دیا ہو تو یہ تخلیہ ہو گیا جو کہ کافی سمجھا گیا ہے۔

دوسری شکل یہ ہے کہ فیکٹری سے مال خریدنے والے نے پہلے معاملہ خریدار نمبر (۲) سے کیا، پھر فیکٹری کو آرڈر دیا مال کی خریدوارسال کا، تو اس میں قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کا معاملہ تو نہیں، البتہ معدوم کی بیع وغیرہ کی خرابیاں پیدا ہوں گی، ضرورت کی وجہ سے توجیہ کر لیں تو مال جب روانہ ہوگا اور سوال میں مذکور تفصیل کے مطابق کہ درمیانی وقفہ میں ضیاع کی ذمہ داری خریدار نمبر (۱) کی ہے تو قبضہ مان لیا جائے گا، اور یہ معاملہ درست ہوگا، جبکہ مذکورہ صورت میں نقل مکانی بھی پایا جا رہا ہے جس کی قبضہ میں اہمیت ہے۔

۷۔ آج کل شکلیں بہت رائج ہو گئی ہیں اور ان کا تعامل ہے۔

الف۔ جن صورتوں میں عرفاً و معاملۃً فروخت کنندہ نمبر (۱) کی طرف سے ضمان خریدار نمبر (۱) کی طرف منتقل مان لیا جاتا ہے، جبکہ مال فیکٹری وفروخت کنندہ کے ٹھکانہ سے روانہ ہو چکا ہو، ان صورتوں میں یہ معاملہ درست ہے کہ خریدار نمبر (۱) اس سامان کو تیسرے کے ہاتھ فروخت کر دے، یہ فروخت بعد القبض ہوگی اس لئے کہ تخلیہ اور ضمان پایا جا رہا ہے۔ (امداد الفتاویٰ کے بعض مندرجات سے اس کی گنجائش مترشح ہے، ۳/۱۳۵-۱۳۶)۔

ب۔ اور اس دوسری فروخت میں اگر خریدار نمبر (۱) مال کے راستہ میں رہنے کے باوجود ضمان سے بری ہو جاتا ہے اور ضمان خریدار نمبر (۲) کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس کو تصرفات کے تمام مواقع حاصل ہوتے ہیں تو یہ بھی درست معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ تخلیہ اور ضمان دونوں پائے گئے اور قبضہ کی اصل حقیقت ضمان ہے۔

ج۔ فقہاء عصر کی تحریرات میں بعض رہنمائیاں اور صراحتیں ملتی ہیں جو کہ مروج معاملات میں کافی وکار آمد ہوں گی، مثلاً:

۱۔ خریدار نمبر (۱) جبکہ کسی بینک کو واسطہ بنائے اور وہ بینک اپنی شاخوں کے واسطے سے مال کے نقل وارسال و ایصال کا کام لے اور کرے تو قبضہ پا لیا گیا، اور اس صورت میں بھی خریدار کی طرف سے اگلی فروخت

درست ہے۔

۲۔ خریدار نمبر(۱) کی طرف سے نقل وحمل کی کسی کمپنی کی تعیین پائی جائے تو جب مال اس کمپنی کے سپرد کیا جائے گا تو بھی اس کا قبضہ مان لیا جائے گا۔

۳۔ خرید کردہ مال کی آمد و وصولیابی کے جملہ اخراجات (کرایہ وغیرہ) اگر بذمہ خریدار نمبر (۱) ہے تو مال کی روانگی کے بعد قبضہ معتبر ہے خواہ نقل وحمل کا ذریعہ اس نے متعین کیا ہو یا نہیں (احسن الفتاویٰ ۶ / ۵۲۵۔۵۲۶)۔

ایسی صورتوں کے فقدان کی صورت میں مال کے خریدار (۱) کے قبضہ میں آنے سے پہلے فروخت کے معاملہ کو معاملہ بیع نہ مان کر وعدۂ بیع قرار دے لیا جائے، اور مال آنے پر بیع ہو جس میں اختیار رہے گا تو درست ہے، بعض معاملات میں ایسی توجیہ ومشورہ احسن الفتاویٰ وامداد الفتاویٰ وغیرہ میں آیا ہے۔

قبضہ کی مذکورہ بالا صورتوں میں غلہ وغیرہ ناپی وتولی جانے والی چیزوں کا معاملہ اہم ہے، کہ خریدار نمبر (۱) کی طرف سے اگلی فروخت صرف تخلیہ وضمان کی بنیاد پر درست نہیں ہے بلکہ ناپ وتول مطلوب ہے جس کے بغیر قبض تام نہیں ہوتا، اور اگر ہو جائے تو بھی بیع درست نہیں، البتہ ایسی چیزوں کے حق میں دوسری گنجائشوں سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، مثلاً یہ کہ ناپ وتول کا لزوم اس وقت ہوگا جبکہ پہلی فروخت اس بنیاد پر ہو، اور اگر وہ بورے کی بنیاد پر ہو کہ اتنے بورے مال اور اتنی ویگن وغیرہ اور مال بورے کا بورا رکھا ہوا اٹھا کر دیا جائے تو یہ پابندی نہ ہوگی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

محمد رضوان القاسمی

۱۔ قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت مختلف احادیث سے ثابت ہے، بعض ان میں سے مطلق ہیں، مثلاً:

عن حكيم بن حزام قال: قلت يا رسول الله ﷺ إني أبتاع هذه البيوع فما يحل لي منها وما يحرم عليّ؟ قال: ياابن أخي لا تبيعن شيئا حتى تقبضه، هذا إسناد حسن متصل (السنن الكبرى للبيهقي: ۳۱۳/۵، وکذا فی مصنف ابن أبي شيبة: ۳۶۶/۶)۔

اوران میں سے بعض طعام یعنی خوردنی اشیاء کے ساتھ مقید ہیں، مثلاً:

عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه (بخاری مع فتح الباری ۴۳۹/۴، نیز دیکھئے: مجمع الزوائد ۹۸/۴)۔

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص اشیاء خوردنی خریدے، وہ اس کو اس وقت تک فروخت نہ کرے جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلے۔

یہ دو حدیثیں بطور مثال کے پیش کی گئی ہیں، ان کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں جن کی بنیاد پر فقہاء مجتہدین میں اختلاف بھی ہوا ہے، لیکن جمہور فقہاء فی الجملہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے ناجائز ہونے پر متفق ہیں (شرح المہذب ۲۶۴/۹، بدایۃ المجتہد ۱۴۴/۲، الروض المربع ۲۲۳، المغنی ۸۸/۴، البحر الرائق ۱۱۶/۶، بدائع الصنائع ۱۸۰/۵، الہدایہ مع الفتح ۵۱۰/۶، بزازیہ مع الہندیہ ۳۹۶/۴)۔

غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع فاسد ہے، اسلئے کہ رکن بیع اور محل بیع میں کوئی خلل نہیں ہے، البتہ غرر اور دھوکہ ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفي المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه انتهى، ونفى الصحة يحتملهما ...... أي يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركني العقد (رد المحتار ۱۸۲/۴)۔

۲۔ تمام دبستان فقہ کی کتابوں کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ شرع اسلامی میں کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی ہے، بلکہ اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے گا وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵۔۲۴۴، المغنی ۹۰/۴، الشرح الکبیر بہامش حاشیہ الدسوقی ۱۴۵/۳،شرح المہذب ۲۷۵/۹)۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی یکساں صورت نہ ہوگی، بلکہ تمام مکتبہ فکر کے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اشیاء غیر منقولہ میں تو تخلیہ کو قبضہ کا درجہ حاصل ہوگا، البتہ اشیاء منقولہ میں قدرے اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ میں قبضہ کا دارومدار لوگوں کا عرف ورواج ہے، یعنی جن اشیاء میں جس کیفیت کو عوام قبضہ تصور کریں وہ شرعاً بھی قبضہ شمار کیا جائے گا، اور جس کو قبضہ نہ مانیں وہ قبضہ متصور نہ ہوگا، چنانچہ علامہ دردیر مالکیؒ فرماتے ہیں:

قبض العقار وهو الأرض وما اتصل بها..... التخلية وقبض غيره أى غير العقار من عروض وأنعام ودواب بالعرف الجارى بين الناس (الشرح الکبیر بہامش حاشیہ الدسوقی ۱۴۵/۳)۔

عقار یعنی زمین اور جو زمین سے متصل ہوں، ان میں تخلیہ کے ذریعہ قبضہ ہوگا اور عقار کے علاوہ مثلاً سامان، جانور اور چوپائے میں قبضہ اس عرف کے مطابق ہوگا جو لوگوں میں جاری ہو۔

یہی کچھ امام نووی نے لکھا ہے (شرح المہذب ۲۷۵/۹)۔

اس سلسلہ میں احناف کا کہنا ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں میں تخلیہ کو قبضہ گردانا جائے گا، البتہ مبیع کے احوال کے اعتبار سے تخلیہ کی نوعیت میں فرق ہوگا، چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

وحاصله أن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (ردالمحتار ۴۷/۴۔۴۸، نیز ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴۱۸/۴۔۴۱۹)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تخلیہ کو حکماً اس وقت قبضہ تصور کیا جائے گا جبکہ بغیر مشقت کے اس پر تصرف کرنا ممکن ہو، لیکن قبضہ کی نوعیت مبیع کی حالت کے اعتبار سے بدلتی رہے گی۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق جو احادیث وارد ہوئی ہیں، ان کے بارے میں تقریباً تمام ہی فقہاء اور شراح حدیث کا اتفاق ہے کہ یہ احادیث معلول بالعلۃ ہیں، چنانچہ علامہ برہان الدین مرغینانی فرماتے ہیں:

والحديث معلول بعلة عملا بدلائل الجواز (ہدایہ مع الفتح ۵۱۳/۶)۔

فقہاء احناف نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہاں پر مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں بیع کے فسخ ہونے کا غرر اور دھوکہ ہے، چنانچہ علامہ عبدالحئیؒ لکھنویؒ فرماتے ہیں:

لأن النهى معلول بغرر انفساخ العقد لخوف الهلاك (التعلیق الممجد ۱۹۹/۳، نیز دیکھئے: مجمع

الأنہر۲/۹۷، فتح القدیر۶/۵۱۳)۔

۵۔ بعض فقہاء کے یہاں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت بالکل عام ہے، جب کہ دوسرے فقہاء اس میں استثناءات اور تخصیصات کے قائل ہیں، ذیل میں ائمہ کی آراء اوران کے وجوہ ودلائل قلمبند کئے جاتے ہیں:

شافعی نقطۂ نظر:

یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی نہی بالکل عام ہے، اس میں کوئی استثناء اور تخصیص نہیں، خواہ مبیع منقولی اشیاء ہو، یا غیرمنقولی، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں:

أما الأحكام فمذهبنا أنه لايجوز بيع المبيع قبل قبضه عقاراً كان أو منقولا لا باذن البائع ولا بغير إذنه لا قبل أداء الثمن ولا بعده (شرح المہذب ۹/۲۶۴-۲۶۵)۔

ان حضرات کی بنیادی دلیل حضرت حکیم بن حزام کی روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے حضرت حکیم بن حزام سے فرمایا تھا کہ" بھتیجے کسی چیز کو قبضہ کئے بغیر فروخت نہ کرو" (دیکھئے: السنن الکبریٰ ۵/۳۱۳، بخاری مع الفتح ۴/۴۳۹، مجمع الزوائد ۴/۹۸)۔

حنفی نقطۂ نظر:

یہ ہے کہ منقول اشیاء کو بغیر قبضہ کے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، البتہ غیرمنقول، مثلاً زمین، گھر وغیرہ کو بغیر قبضہ کئے ہوئے بھی فروخت کر سکتے ہیں (دیکھئے: البحر الرائق ۶/۱۱۶، مختصر الطحاوی ۴/۹۴، ارشاد الساری ۴/۵۷)۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ ممانعت کی اصل علت غرر اور دھوکہ ہے، وہ اس طرح کہ ہلاک ہونے کی صورت میں عقد کے فسخ ہونے کا اندیشہ ہے، اور یہ غرر صرف منقولی اشیاء میں متوقع ہے، نہ کہ غیر منقولی میں، اسلئے کہ غیرمنقولی شئ میں ہلاک ہونے کا اندیشہ بہت کم ہے (دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷، البحر الرائق ۶/۱۱۶، فتح القدیر ۶/۵۱۳) چنانچہ اگر عقار وغیرہ کے اندر بھی ہلاک ہونے کا خطرہ ہو تو وہاں بھی قبل القبض فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، مثلاً وہ زمین یا گھر وغیرہ جو دریا وغیرہ کے کنارے پر واقع ہو اور اس کے دریا میں ضم ہو جانے کا خدشہ ہو (تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدیر ۶/۵۱۳)۔

مالکی نقطۂ نظر:

اس سلسلہ میں یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت صرف خوردنی اشیاء کے ساتھ خاص ہے، جبکہ ان کو کیل یا وزن کے ساتھ فروخت کیا جائے، اور خوردنی اشیاء کے علاوہ یا خوردنی اشیاء کو" تھوک" فروخت کیا جائے تو ان میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، (دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۴، المغنی ۴/۸۸، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷) ان لوگوں نے ان احادیث کو اپنا مستدل بنایا ہے، جن میں قبضہ سے پہلے طعام کی بیع کو منع کیا گیا ہے۔

حنبلی نقطۂ نظر:

یہ ہے کہ خوردنی اشیاء جو کیل، وزن یا عدد سے فروخت کی جاتی ہیں، ان میں قبل القبض تصرف کرنا درست

نہیں ہے،ان کے علاوہ تمام اشیا قبل القبض فروخت کی جاسکتی ہیں،حتی کہ اگر خوردنی اشیاء جومجازفہ،یعنی بلاکیل ووزن بیچی گئی ہوں،ان کوبھی قبل القبض فروخت کرنادرست ہے،چنانچہ ابن قدامہ نقل فرماتے ہیں:

قال ابن عبد البر : الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذی یمنع من بیعه قبل قبضه هو الطعام (المغنی ۸۸/۴)۔

ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ،عبداللہ بن عمرؓ،ابو ہریرہؓ اور جابرؓ کی روایات سے ہے،جن میں صراحت موجود ہے کہ ممانعت خوردنی اشیاء کے ساتھ مخصوص ہے،مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت یوں منقول ہے:

من اشتریٰ طعاماً بکیل أووزن فلا یبعه حتی یقبضه (مسند احمد)۔

۶۔ اگر کوئی شخص فیکٹری وغیرہ سے مال خرید کر اس پر قبضہ کئے بغیر دوسرے خریدار کے ہاتھوں اس شرط پر فروخت کردیتا ہے کہ اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر عائد ہوگی اور نہ خریدار (۲) پر، بلکہ یہ میرا (خریدار(۱) کا) نقصان قرار پائے گا،ایسا معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا،اسلئے کہ یہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں داخل ہے،جہاں تک ضمان کے قبول کرنے کا تعلق ہے،تو یہ قبضہ کے پائے جانے کے لئے کافی نہیں۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں شپنگ کی جوصورت رائج ہے،جس کی صورت یہ ہے کہ جہاز پر مال چڑھا دینے کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے،اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے،تیسرے شخص کے ہاتھوں فروخت کردیتا ہے،اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا، بلکہ تیسرا شخص ضامن ہوتا ہے، یہ صورت بھی جائز نہیں ہے،اس لئے کہ یہ ''بیع قبل القبض'' کے قبیل سے ہے۔ واللہ اعلم

☆☆☆☆☆

قبضہ کی حقیقت اور قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فقہ اسلامی کی روشنی میں

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں مناسب ہوگا کہ فقہاء کے اقوال و مذاہب سے پہلے ایک نظر ان روایات پر ڈال لی جائے جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، اس سلسلہ کی روایات عام طور پر کتب حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت ابو ہریرہ، حضرت جابر بن عبداللہ، اور حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہم سے نقل کی گئی ہیں، الفاظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ ان صحابہ سے اسی مضمون کی متعدد روایتیں منقول ہیں، یہاں چند روایات ذکر کی جاتی ہیں، جن کے الفاظ کو مختلف مکاتب فقہ نے اپنے پیش نظر رکھا ہے:

(۱) عبداللہ بن عباس سے روایت ہے:

ان رسو ل الله ﷺ نهى أن يبيع الرجل طعاماً حتى يستوفيه ، قلت لابن عباس : كيف ذلك ؟ قال : ذلك درهم بدرهم و الطعام مرجأ (بخاری ۱/۲۸۶)۔

رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی کھانے کی چیز وصول کرنے سے پہلے فروخت کردے، میں نے عبداللہ بن عباس سے اس کا سبب دریافت کیا تو فرمایا کہ یہ درہم سے درہم کی فروخت ہے اور کھانا ادھار رہا؟

(۲) حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من اشترىٰ طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه (مسند احمد ۲/۱۱۱)۔

جو کیل یا وزن سے کھانا خرید کرے وہ قبضہ میں لئے بغیر اس کو فروخت نہ کرے۔

(۳) حضرت ابو ہریرہ نے آپ ﷺ کا ارشاد ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

من اشترىٰ طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله (مسلم ۲/۵)۔

جو کھانا خریدے وہ پیمانہ سے ناپے بغیر فروخت نہ کرے۔

(۴) حضرت جابر بن عبداللہ راوی ہیں:

كان رسول الله ﷺ يقول : إذا ابتعت طعاماً فلا تبعه حتى يستوفيه (مسلم ۲/۶)۔

رسول اللہ ﷺ فرمایا کرتے تھے کہ جب کھانا خرید کرو تو وصول کرنے سے پہلے فروخت نہ کرو۔

حضرت حکیم بن حزام سے منقول ہے:

قلت یا رسول الله ﷺ إنی اشتریت بیوعاً فما یحل لی منها وما یحرم علیّ ؟ قال : فإذا اشتریت فلا تبعه حتی تقبضه (مسند احمد ۴۰۲/۳)۔

میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! میں خرید وفروخت کے بعض معاملات کرتا ہوں، تو میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام؟ فرمایا: جب خرید کرو تو قبضہ کئے بغیر فروخت نہ کرو۔

فقہاء کی آراء:

ان احادیث کی روشنی میں فی الجملہ کسی چیز پر قبضہ سے پہلے ہی اس کو فروخت کرنے کے ناجائز و نادرست ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اور کہا جاسکتا ہے کہ تفصیلات میں اختلاف سے قطع نظر اصولی طور پر یہ ایک اجماعی رائے ہے، ابن حزم نے عطاء کا اختلاف نقل کیا ہے کہ وہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو مطلقاً جائز تصور کرتے تھے (المحلی ۵۲۰/۸) عثمان البتی سے بھی ایسا ہی منقول ہے (شرح نووی علی مسلم ۸/۲)۔ لیکن بقول نووی یہ ایک قول شاذ و غیر معتبر ہے (حوالہ سابق)۔ البتہ تفصیلات اور احادیث کے مصداق کی بابت فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔

شوافع:

فقہاء شوافع کے نزدیک کوئی شئے جو خرید کی گئی ہو جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس کو فروخت کرنا درست نہیں، مال منقول ہو یا غیر منقول، خوردنی شئے ہو یا کچھ اور، فروخت کنندہ کی اجازت سے تصرف کرے یا بلا اجازت اور قیمت کی ادائیگی کے بعد کرے یا اس سے پہلے ہی، بہر صورت یہ جائز نہیں۔

لا یجوز بیع المبیع قبل قبضه عقاراً کان أو منقولاً ، لا بإذن البائع ولا بغیر إذنه ، لا قبل أداء الثمن ولا بعده (شرح المہذب ۲۶۴/۹)۔

قبضہ سے پہلے بیع کو فروخت کرنا جائز نہیں، مال منقول ہو یا غیر منقول، نہ فروخت کنندہ کی اجازت سے اور نہ بلا اجازت، نہ قیمت کی ادائیگی سے پہلے اور نہ اس کے بعد۔

امام محمد کی بھی وہی رائے ہے جو امام شافعی کی ہے (مختصر الطحاوی ۸۴)۔

فقہاء شوافع نے بنیادی طور پر حضرت حکیم بن حزام کی روایت کو پیش نظر رکھا ہے جس میں مطلق خریدی ہوئی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس کے علاوہ مسلم نے حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت میں یہ اضافہ نقل کیا ہے کہ حضور نے تو کھانے کی اشیاء کو قبضہ سے پہلے بیچنے سے منع فرمایا ہے، لیکن میرا خیال ہے کہ دوسری اشیاء کا بھی یہی حکم ہوگا، **واحسب کل شیئ مثله** (مسلم ۵/۲) خود امام شافعی نے "کتاب الام" میں عبداللہ بن عباس ہی کے قول کو اپنے مستدل کی حیثیت سے ذکر کیا ہے (کتاب الأم ۶۹/۳)۔

حنابلہ:

حنابلہ کے نزدیک غیر خوردنی اشیاء میں قبضہ سے پہلے فروختگی جائز ہے، پھر خوردنی اشیاء میں حنابلہ کے

یہاں یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ جو چیزیں تول کر، ناپ کر اور گن کر فروخت کی جاتی ہیں ان میں قبضہ کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں، دوسری اشیاء کی بابت امام احمد سے مختلف اقوال منقول ہیں، اور کون سا قول صحیح تر ہے؟ اس بابت بھی اختلاف ہے، ابن عبد البر کا بیان ہے کہ زیادہ صحیح قول یہی ہے کہ کسی بھی خوردنی شئ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں (المغنی ۸۸/۴)۔

حضرت عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، ابو ہریرہ اور جابر کی روایات میں صراحت موجود ہے کہ یہ ممانعت خوردنی اشیاء کی بابت تھی، اور امام احمد کا وہ قول کہ ناپی و تولی جانے والی اشیاء ہی میں قبضہ ضروری ہوگا، غالباً عبداللہ بن عمر کی اس روایت پر مبنی ہے جو مسند احمد میں ان الفاظ میں منقول ہے:

من اشترى طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه (مسند احمد ۱۱۱/۲)۔

جس نے ناپ یا تول کے ذریعہ کھانا خرید کیا تو جب تک اس پر قبضہ نہ کرلے اس کو فروخت نہ کرے۔

مالکیہ:

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں حسب ذیل تفصیل ہے:

(الف) غیر خوردنی اشیاء قبضہ کے بغیر بھی فروخت کی جاسکتی ہیں۔

(ب) خوردنی اشیاء اگر پیمانے سے خرید نہ کی گئی ہوں بلکہ بلاتعیین مقدار مجموعہ (جزافا) خریدی گئی ہوں تو ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کیا جاسکتا ہے، یہی مالکیہ کے یہاں قول مشہور ہے، کیونکہ ایسی مبیع پر مالکیہ کے نزدیک عقد کے ساتھ ہی ملکیت قائم ہوجاتی ہے۔

(ج) جو خوردنی اشیاء ناپ کر، تول کر یا گن کر خرید کی گئی ہوں اور اموال ربویہ میں سے نہ ہوں یعنی اس لائق نہ ہوں کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکے، قبضہ سے پہلے ان کی بیع کے بارے میں امام مالک کے دونوں طرح کے قول ہیں، لیکن قول مشہور کے مطابق ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں۔

(د) جو خوردنی اشیاء اموال ربویہ کے قبیل سے ہوں، قبضہ سے پہلے ان کو فروخت کرنا درست نہیں (دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۱۱۴/۲، الثمر الدانی ر۴۱۹، المدونۃ الکبری ۱۶۶/۳)۔

مالکیہ نے ان روایات کو پیش نظر رکھا ہے جن میں قبضہ سے پہلے طعام کی بیع کو منع کیا گیا ہے، کیونکہ اصول یہ ہے کہ ایک ہی مضمون کی روایت ایک جگہ مطلق مذکور ہو اور دوسری جگہ اس کے ساتھ کوئی قید لگائی ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے، اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ مطلق روایت میں بھی یہی قید ملحوظ ہے، اور ناپ تول کر خریدی ہوئی اشیاء میں ہی اس بیع کی ممانعت کی وجہ غالباً مسند احمد کی وہی روایت ہے جس کا ذکر ہوا کہ عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ "اگر کسی شخص نے ناپ کر کوئی چیز خرید کی ہو تو اس کو قبضہ کے بغیر فروخت نہ کرے" (مسند احمد ۱۱۱/۲)۔

حنفیہ:

حنفیہ کے نزدیک غیر منقول اشیاء جیسے زمین و مکان وغیرہ قبضہ سے پہلے فروخت کی جاسکتی ہیں، منقول

اشیاء قبضہ سے پہلے فروخت نہیں کی جاسکتیں (البحرالرائق ۶/۱۱۶) امام ابو یوسف کا رجحان ابتداء اسی رائے کی طرف تھا جو امام شافعی کی ہے، مگر پھر انہوں نے امام صاحب کی رائے کی طرف رجوع کرلیا (مختصر الطحاوی ۸۴)۔

حنفیہ نے روایات کے الفاظ کے بجائے مقصد پر نگاہ رکھی ہے کہ اصل مقصد غرر سے بچانا ہے، اموال غیر منقولہ میں یہ اندیشہ نہیں کہ حوالگی سے پہلے وہ چیز ضائع اور ہلاک ہوجائے لیکن اموال منقولہ میں اس کا احتمال موجود ہے، اس لئے اموال منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہوگی، اور اموال غیر منقولہ میں قبضہ سے پہلے بھی فروخت درست ہوگی (فتح القدیر ۶/۵۱۳) یہی وجہ ہے کہ اگر زمین ومکان بھی ایسی جگہ میں واقع ہو جہاں ضیاع کا خطرہ موجود ہو مثلاً مکان دریا کے کنارے واقع ہو اور اس کا سیلاب کی زد میں آجانا بعید از قیاس نہ ہو، یا وہ صحرائی علاقہ میں واقع ہو اور ریت سے ڈھک جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں زمین ومکان پر بھی قبضہ کے بعد ہی اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا (البحرالرائق ۶/۱۱۶)۔

غرض اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں ہے اور سب سے زیادہ تنگی شوافع کی رائے میں، اور حنفیہ کی رائے ان دونوں کے درمیان ہے۔

ممانعت کی علت:

فقہاء کی آراء کو سامنے رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے فروختگی کی ممانعت کی جو روایات ہیں تمام ہی فقہاء کے نزدیک علت پر مبنی ہیں، البتہ خود اس علت کی تعیین میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے، یوں تو اہل علم نے اس کی متعدد علتوں کا ذکر کیا ہے (ہامش عون المعبود ۹/۳۸۵) لیکن اصل میں فقہاء نے دو چیزوں کو علت قرار دیا ہے: غرر اور ربا۔ حنفیہ کے نزدیک اس کی علت غرر ہے یعنی جب تک مبیع پر قبضہ نہ ہوجائے اس بات کا اندیشہ ہے کہ شاید اس پر قبضہ حاصل ہی نہ ہو پائے اور اس طرح مبیع خریدار کو حوالہ نہ کی جاسکے، چنانچہ صاحب ہدایہ کہتے ہیں، والحدیث معلول بہ (ہدایہ مع الفتح ۶/۵۱۴) اور داماد آفندی کا بیان ہے:

الغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به (مجمع الأنهر ۲/۷۹)۔

جس غرر کی ممانعت ہے وہ یہ ہے کہ معاملہ کے ٹوٹ جانے کا خطرہ درپیش ہو اور حدیث اسی علت سے متعلق ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بھی اصل علت غرر ہی ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

مايتوهم فيه غرر الانفساخ بهلاک المعقود عليه لم يجز بناء عقد آخر عليه تحرزاً من الضرر وما لا يتوهم فيه ذلک الغرر انتفى المانع فجاز العقد عليه (المغنی ۴/۹۲)۔

جس معاملہ میں بیع کے ضائع ہوجانے کی وجہ سے معاملہ کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ موجود ہو تو غرر سے بچتے ہوئے اس پر دوسرے معاملہ کی بنیاد رکھنا درست نہیں، اور جس میں غرر کا اندیشہ نہیں اس میں مانع موجود نہیں، اس لئے اس پر عقد جائز ہے۔

فقہاء شوافع کے یہاں بھی ممانعت کی اصل علت غرر ہی ہے، علامہ ابو اسحاق شیرازی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولأن ملكه عليه غير مستقر لانه ربما هلك فانفسخ العقد وذلك غرر من غير حاجة فلم يجز (شرح المہذب ۲۶۴/۹)

اس لئے کہ اس پر اس کی ملکیت خدشہ سے محفوظ نہیں ہے، کیونکہ بعید نہیں کہ مبیع ضائع ہو جائے اور معاملہ فسخ ہو جانے کی نوبت آ جائے، اور یہ غرر ہے جو بلا حاجت ہے لہذا یہ جائز نہیں ہوگا۔

اس طرح حالانکہ حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کی آراء میں خاصا اختلاف ہے لیکن اس بارے میں سبھی متفق ہیں کہ اس کی علت غرر ہے، البتہ شوافع اور حنابلہ نے حدیث کے ظاہری الفاظ پر اس علت کو منطبق کرنے کی کوشش کی ہے اور احناف نے علت کی بنا پر نص میں تخصیص کا راستہ اختیار کیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ممانعت کی اصل علت سود کے امکانی راستے کو بند کرنا ہے، اور اہل علم کے لئے یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ سد ذرائع اور عقود ربویہ کے باب میں مالکیہ کے یہاں احتیاط سب سے زیادہ ہے، تاہم اس کی طرف حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت میں بھی واضح اشارہ موجود ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ اس کی ممانعت کیوں ہے؟ تو فرمایا:

ذلک الدارهم بدراهم والطعام مرجا (بخاری ۶۸/۲)۔

یہ درہم بہ مقابلہ درہم ہے اور کھانا ادھار رہا۔

یعنی اگر ''الف'' نے ''ب'' سے ایک ہزار میں گیہوں خرید کیا اور قبضہ کئے بغیر ''ج'' سے بارہ سو روپے میں فروخت کر دیا تو گویا اس نے ایک ہزار دے کر بارہ سو روپے حاصل کیے اور درمیان میں گیہوں کا واسطہ بھی نہ ہوا، سو اس طرح گویا اس نے بالواسطہ سود حاصل کیا۔ اس لئے گویا اس حدیث کا معلول ہونا ائمہ متبعین کے درمیان متفق علیہ امر ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع فاسد ہے:

بیع کے باطل و فاسد ہونے کا سبب یہ ہے کہ اگر ایجاب وقبول ایسے شخص نے کیا ہو جو اس کا اہل نہ ہو یا معاملہ کی اساس (بیع) ایسی چیز کو بنایا ہو جو شریعت کی نگاہ میں مال نہ ہو تو بیع باطل ہے ورنہ فاسد، اس اصول پر اگر کسی حلال مال کی بیع قبضہ سے پہلے کی جائے تو یہ باطل نہ ہوگی اور نہ مکروہ ہی ہوگی، کیونکہ بیع مکروہ میں کراہت کسی خارجی وصف جیسے وقت یا مقام کی وجہ سے آتی ہے، بلکہ بیع فاسد ہوگی، شامی کے یہاں اس کی صراحت موجود ہے، درمختار میں ہے:

وفسد بيع المنقول قبل قبضه ونفى الصحة يحتملهما (درمختار ۱۸۲/۴)۔

مال منقول کی بیع قبضہ سے پہلے فاسد ہو جائے گی، اور بیع کے صحیح ہونے کی نفی باطل ہونے کا بھی احتمال

رکھتی ہے اور فاسد ہونے کا بھی۔

اس پر شامی کا بیان ہے:

ای یحتمل البطلان والفساد والظاهر هو الثانی لأن علة الفساد الغرر کما مر مع وجود رکنی العقد (ردالمحتار ۱۸۲/۴)۔

یعنی بطلان اور فساد دونوں کا اس لفظ میں احتمال ہے اور بظاہر فاسد ہونا مراد ہے، اس لئے کہ (جیسا کہ مذکور ہوا) فساد کی علت غرر ہے اور ایجاب وقبول پایا جارہا ہے۔

اس لئے یہ "بیع فاسد" ہے، اور قبضہ کے بعد خریدار کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، "بیع فاسد" کے سلسلہ میں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ اگر بیع میں فساد حق شرع کی بنا پر پیدا ہوا ہو اور وہ کسی کار گناہ پر مشتمل ہو تو یہ بہر حال باعث گناہ ہے، اگر نزاع کے اندیشہ سے ہو اور عملاً نزاع نہ پیدا ہو تو گو قضاء بیع فاسد ہوگی لیکن دیانۃً درست وصحیح ہو جائے گی، اس سلسلہ میں مولانا انور شاہ کشمیری کی یہ تحریر چشم کشا ہے:

إن من البیوع الفاسدة ما لو أتی بها أحد جازت دیانةً وإن کانت فاسدة قضاء وذلک لأن الفساد قد یکون لحق الشرع، بأن اشتمل العقد علی مأثم فلا یجوز بحال وقد یکون الفساد لمخافة التنازع، ولا یکون فیه شیء آخر یوجب الإثم فذلک إن لم یقع فیه التنازع جاز عندی دیانة وإن بقی فاسداً قضاء لارتفاع علة الفساد وهی المنازعة، ویدل علیه مسائلهم فی باب المضاربة والشرکة فإنها ربما تکون فاسدة مع أن الربح یکون طیبا، وراجع "الهدایة" ونبه الحافظ ابن تیمیة فی رسالته علی أن من البیوع مالا یقع فیه النزاع فتکون تلک جائزة، فإذا أدخلتها فی الفقه وجدتها محظورة لأن أکثر أحکام الفقه تکون من باب القضاء والدیانات فیها قلیلة وإنما یصار إلی قضاء بعد النزاع فإذا لم یقع النزاع ولم یرفع الأمر إلی القاضی نزل حکم الدیانة لا محالة فیبقی الجواز (فیض الباری ۲۵۸/۳)۔

بیع کے بعض فاسد معاملات وہ ہیں کہ اگر کوئی ان کو کرہی لے تو دیانۃً جائز ہے گو قضاء فاسد ہے، اور وہ اس لئے کہ فساد کبھی حق شرع کی بنا پر ہوتا ہے، بایں طور کہ انجام دیا گیا معاملہ کسی گناہ کو شامل ہو تو یہ کسی حال میں جائز نہیں، اور کبھی معاملہ اندیشۂ نزاع کے تحت فاسد ہوتا ہے اور اس میں کچھ اور باعث گناہ نہیں ہوتا تو اگر اس میں نزاع کی صورت نہ پیدا ہو تو میرے نزدیک یہ معاملہ دیانۃً جائز ہے گرچہ یہ قضاء فاسد ہی رہے گا، کیونکہ نزاع جو علت فساد تھی وہ موجود نہیں، اور اس کی دلیل مضاربت وشرکت کے ابواب کے مسائل ہیں کہ بعض اوقات یہ معاملات فاسد ہوتے ہیں لیکن نفع حلال ہوتا ہے، اس سلسلہ میں "ہدایہ" سے مراجعت کی جاسکتی ہے، نیز حافظ ابن تیمیہ نے اپنے رسالہ میں اس پر متنبہ فرمایا ہے کہ جس بیع میں نزاع نہ پیدا ہو، وہ جائز ہوگی، اگر تم اس کو باب فقہ میں داخل کروگے تو ناجائز پاؤ گے، کیونکہ فقہ کے اکثر احکام قضاء کے باب سے ہوتے ہیں، اور دیانت کے مسائل اس میں کم ہوتے ہیں، قضاء کی طرف

اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے کہ نزاع پیدا ہوگئی ہو، لہذا اگر نزاع پیدا نہیں ہوئی اور معاملہ قاضی کے پاس نہیں گیا تو لامحالہ دیانت کا حکم جاری ہوگا اور جواز باقی رہے گا۔

اس لئے یہ امر بھی غور طلب ہے کہ "قبضہ سے پہلے خرید وفروخت" کی ممانعت از قبیل حق شرع ہے یا حق عباد ،اور یہ صرف قضاءً فاسد ہے یا دیانۃً بھی؟ راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس کی ممانعت حق عبد کی بنا پر ہے نہ کہ حق شرع کی بنا پر ،اور اس کا فساد دیانۃً ہے نہ کہ قضاءً۔

قبضہ کے مفہوم میں عرف کا دخل:

حقیقت یہ ہے کہ احادیث میں قبضہ کا کوئی متعین ومحدود مصداق بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ خود احادیث میں قبضہ کی مختلف کیفیات کی طرف اشارہ موجود ہے، مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر کی ایک روایت میں ہے کہ ہمیں حکم دیا جاتا تھا کہ مقام خریداری سے منتقل کئے بغیر دوبارہ اس کو فروخت نہ کریں ،یأمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه (مؤطا امام مالک ۲۶۴/۲) حضرت زید بن ثابت سے روایت ہے کہ جب تک تجار خرید کردہ مال کو اپنے کجاوے میں منتقل نہ کرلیں فروخت نہ کریں ،حتي يحوزها التجار إلى رحالهم (۴۹۴/۲) حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت میں ناپ تول کو قبضہ قرار دیا گیا ہے :فلا يبعه حتى يكتاله (مسلم ۵/۲) ۔ظاہر ہے کہ ناپ تول ،سامان کو اس کی جگہ سے ہٹانا ،اور سامان کو اپنی دوکان یا سواری میں منتقل کرنے کے مفہوم ومصداق میں خاصا فرق ہے اور جن الفاظ کی شریعت نے تحدید نہ کی ہو ان کی بابت اصول ہے کہ "عرف" ہی سے ان کی مراد متعین ہوگی ،سیوطی کا بیان ہے:

كل ماورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف ومثلوه بالحرز في السرقة والتفرق في البيع والقبض (الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۹۶) ۔

شریعت میں جو لفظ مطلق وارد ہوا ہو اور اس کی بابت نہ شریعت میں ضابطہ مقرر ہو اور نہ لغت میں ،تو اس میں عرف کی طرف لوٹایا جائے گا ،چوری کے مسئلہ میں حرز (حفاظت)، بیع میں تفرق نیز قبضہ سے فقہاء نے اس کی مثال دی ہے۔

اسی لئے فقہاء متفق اللسان ہیں کہ قبضہ کا مصداق لغت اور اشیاء کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا ،علامہ علاء الدین کاسانی کہتے ہیں:

ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكن والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادةً حقيقةً (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵) ۔

انگلیوں سے قبضہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کے معنی "تمکن" و "تخلی" ،اور عرف وعادت اور حقیقت کے اعتبار سے موانع کے ختم ہوجانے کے ہیں۔

علامہ ابوالبرکات دردیر قمطراز ہیں:

وقبض العقار .. بالتخلية .. وقبض غيره .... بالعرف الجاري بين الناس (الشرح الكبير علی ہامش الدسوقی ۳/۱۴۵)۔

غیر منقول اموال میں قبضہ تخلیہ کے ذریعہ..اور دوسری اشیاء میں لوگوں کے عرف ورواج کے مطابق ہوگا۔

امام نووی کا بیان ہے:

لأن القبض ورد به الشرع وأطلقه فحمل على العرف ، والعرف في ما ينقل النقل وفي مالا ينقل التخلية (شرح المہذب ۹/۲۷۵)۔

شریعت میں قبضہ کا ذکر ہے اور مطلق ہے لہذا اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا، اور عرف منقولہ اموال میں یہ ہے کہ نقل قبضہ ہے، اور غیر منقولہ اموال میں تخلیہ۔

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

لأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق (المغنی ۴/۹۰)۔

کیونکہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے، لہذا اس میں عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، جیسے احراز، تفرق۔

اس لئے قبضہ کے سلسلہ میں یہ متفق علیہ ہے کہ قبضہ دراصل "تخلیہ" یعنی مالک اور اس شئے کے درمیان کوئی مانع تصرف امر کو باقی نہ رکھنے کا نام ہے، اور یہ ہر دور کے عرف اور ہر عہد کے رواج اور طور وطریق ہی سے متعین ہوسکتا ہے۔

قبضہ میں سامان کی نوعیت کا لحاظ:

جیسے قبضہ میں ہر عہد کے عرف کا اعتبار ہے، اسی طرح ہر شئے کا قبضہ اسی کے لحاظ سے ہوگا، شامی کے الفاظ ہیں: يختلف بحسب المبيع (ردالمحتار ۴/۴۸)۔

اسی لئے فقہاء کے یہاں مختلف صورتوں میں الگ الگ کیفیات کو قبضہ قرار دیا گیا ہے، مثلاً چند صورتیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ بیع فاسد میں قبضہ کے لئے اس شئے کو اپنے ہاتھ میں لینا ضروری ہے، محض تخلیہ یعنی موانع کا ہٹادینا کافی نہیں، المراد بالقبض هنا القبض بالبراجم لا بالتخلية يريد باليد (البحرالرائق ۶/۱۹۴)۔

۲۔ کبھی خریدار کے تھیلے میں اس کی اجازت سے فروخت کردہ شئے کا رکھ دینا قبضہ کے حکم میں ہے، چاہے ایسا کرتے وقت خریدار موجود نہ ہو، لو اشترى مكيلا معينا ودفع المشتري الى البائع ظرفا وأمره أن يكيله في ظرف ففعل البائع والمشتري غائب صح (البحرالرائق ۶/۱۶۸)۔

۳۔ کبھی قبضہ کا اطلاق کسی شئے اور اس کے خریدار کے درمیان موانع تصرف کے ختم کردینے سے تسلیم کیا

جاتا ہے، مثلاً کسی شخص کے پاس بطور امانت یا عاریت سامان موجود تھا، صاحب امانت اور صاحب عاریت نے اسی شخص سے وہ چیز فروخت کردی تو جب بھی یہ اس سامان کے پاس آجائیں، قبضہ کی تکمیل ہوجائے گی، اب اگر اس کے بعد وہ سامان ضائع ہوجائے تو خریدار کی ملکیت سے ضائع ہوگا۔

یصیر المشتری قابضاً بالتخلیة فإذا هلک بعد ذلک یهلک من مال المشتری (البحر الرائق ۸۰/۶)۔

خریدار تخلیہ کی وجہ سے قبضہ کرنے والا متصور ہوگا، لہٰذا اگر اس کے بعد مبیع ضائع ہوجائے تو یہ خریدار کے مال میں سے متصور ہوگا۔

قاضی خان لکھتے ہیں:

أجمعوا علی أن التخلیة فی البیع الجائز تکون قبضاً (فتاوی قاضیخاں ۴۷/۲)۔

اس پر اجماع ہے کہ بیع صحیح میں تخلیہ قبضہ ہے۔

عالمگیری نے بھی یہی بات نقل کی ہے، تاہم لکھا ہے کہ صاحب اجناس نے "تخلیہ" کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ خریدار کو اس پر قبضہ کرنے کو کہہ دے، أن یقول خلیت بینک وبین المبیع فاقبضه (فتاوی ہندیہ ۹/۳) نیز خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ مبیع اگر دوری پر بھی واقع ہو پھر بھی "تخلیہ" قبضہ کے لئے کافی ہوگا، إن بالتخلیة یقع القبض وإن کان المعقود علیه ببعد عنها (خلاصۃ الفتاوی ۸۹/۳) یہی رائے حنبلی دبستان فقہ کے مشہور شارح ابن قدامہ کی ہے، فرماتے ہیں کہ قبضہ کے لئے تخلیہ اور مبیع کا ممتاز و مشخص ہونا کافی ہے، إن القبض فی کل شئ بالتخلیة مع التمیز (فتاوی ہندیہ ۱۰/۳)۔

۴۔ کبھی فقہاء نے مکان کی کنجی حوالہ کردینے کو قبضہ کے لئے کافی تصور کیا ہے، گو وہ خود اس مکان تک نہ گیا ہو، ولو باع الدار وسلم المفتاح فقبض المفتاح ولم یذهب الی الدار یکون قابضا (فتاوی قاضیخاں ۴۷۹/۲)۔

عالمگیری میں ہے:

وقبض المفتاح قبض الدار إذا تهیأ له فتحها بلا کلفة (فتاوی ہندیہ ۱۰/۳)۔

اگر کنجی سے بلا تکلف مکان کھولا جاسکتا ہو تو کنجی پر قبضہ مکان پر قبضہ کے حکم میں ہے۔

۵۔ کبھی سامان میں خریدار کا تصرف قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے، مثلاً خریدار کے حکم سے فروخت کنندہ نے فروخت کئے ہوئے گیہوں کو پیس دیا، تو گیہوں پر قبضہ ہوگیا، واذا أمر المشتری للبائع بطحن الحنطة فطحن صار قابضاً (فتاوی ہندیہ ۱۲/۳)۔

۶۔ مبیع میں خریدار کے حکم سے کوئی اور شخص تصرف کرے تو یہ بھی قبضہ کے لئے کافی ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ باندی پر قبضہ سے پہلے اس کا نکاح کردے اور ناکح اس سے وطی کرلے، تو بعض حضرات کا خیال ہے کہ نکاح

بجائے خود اس کی طرف سے قبضہ سمجھا جائے گا، اور بعض حضرات کے نزدیک "وطی" کے بعد قبضہ متحقق ہوگا، ومن اشتری جاریة ولم یقبضها حتی زوجها فوطیها فالنکاح جائز (ہدایہ ۸۶/۳) اس سے معلوم ہوا کہ خریدار کے وکیل کا تصرف خود خریدار کا تصرف سمجھا جائے گا۔

۷۔ بعض صورتوں میں ایک چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دینے پر قبضہ کا اطلاق ہوتا ہے، وإن کان..فقبض المبیع نقله (المغنی ۱۱۱/۴)۔

ایک لفظی نزاع :

بہرحال فقہاء حنفیہ کے یہاں "قبضہ" تخلیہ سے عبارت ہے، البتہ اس کی کیفیت مختلف اشیاء کے لحاظ سے علاحدہ ہوسکتی ہے، خواہ اموال منقولہ ہوں یا غیر منقولہ (ردالمحتار ۴۸/۴)۔ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اموال غیر منقولہ میں تو قبضہ "تخلیہ" کے ذریعہ وجود میں آتا ہے اور دوسری اشیاء میں ان کے حسب حالات، چنانچہ امام نووی نے لکڑی و غلہ جات وغیرہ میں منتقلی اور درہم و دینار میں ہاتھ یا کپڑے وغیرہ میں لے لینے کو قبضہ قرار دیا ہے (شرح المہذب ۲۷۶/۹) حنابلہ نے ان کے علاوہ ناپی، تولی اور شمار کی جانے والی اشیاء میں خریدار کے ناپ، تول اور شمار کو بھی قبضہ شمار کیا ہے (الروض المربع ۲۲۴) مالکیہ نے بھی منقولہ اشیاء میں حسب عرف ورواج قبضہ کا مفہوم متعین کیا ہے (الشرح الکبیر علی ہامش الدسوقی ۱۴۵/۳)۔

تاہم میرے خیال میں یہ کوئی جوہری اختلاف نہیں بلکہ حنفیہ نے "تخلیہ" کے مفہوم میں وسعت پیدا کی ہے اور تخلیہ حقیقی و حکمی کی دو صورتیں کر کے استیلاء کی تمام صورتوں کو اس میں سمیٹ لیا ہے، اور دوسرے فقہاء نے "تخلیہ" کو تخلیہ حقیقی تک محدود کر کے اس کا دائرہ نسبۃً تنگ رکھا ہے اور اس کے مقابلہ میں قبضہ کی دوسری کیفیات متعین کی ہیں، اگر تخلیہ حکمی کی کیفیات شامی وغیرہ کتب احناف میں دیکھی جائیں اور اموال منقولہ میں قبضہ کی تفصیلات دوسرے فقہاء کی کتابوں میں، تو کوئی خاص فرق محسوس نہیں ہوگا۔ حاصل یہی ہے کہ قبضہ کے مفہوم میں ہر عہد کا عرف ورواج بھی ملحوظ ہے اور شئے مقبوض کی نوعیت بھی۔

خلاصۂ بحث:

پس قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی بابت تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

۱۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مسئلہ میں موجودہ حالات میں فقہ مالکی یا فقہ حنبلی کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فاسد ہے اور قبضہ کے بعد خریدی ہوئی شئے پر ملکیت حاصل ہوجاتی ہے۔

۳۔ قبضہ کا مصداق نہ کتاب وسنت میں متعین ہے اور نہ فقہاء نے اس کا کوئی قطعی مفہوم مقرر کیا ہے بلکہ ہر دور کے عرف اور خرید کی گئی اشیاء کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے۔

۴۔ ''قبضہ سے پہلے خرید وفروخت'' کی ممانعت ''غرر'' کی بنا پر ہے، غرر کثیر سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، غرر یسیر سے فاسد نہیں ہوتا۔

۵۔ جو غرر باعث نزاع بن جائے وہ کثیر ہے، اور جو باعث نزاع نہ ہو اور عرف میں مروج ہو وہ یسیر ہے۔

٦۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے بیع فاسد ہوتی ہے نہ کہ باطل۔

۷۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا فساد حق عبد کی بنا پر ہے نہ کہ حق شرع کی بنا پر، اس لئے اس کا فاسد ہونا دیانۃً ہے نہ کہ قضاءً۔

٦۔ فیکٹری سے خریدے ہوئے مال کو منتقل کئے یا کوئی ایسا عمل کئے بغیر جو حسی طور پر قبضہ کہلائے دوسرے سے فروخت کر دینا ''بیع قبل القبض'' میں داخل ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے، ''نقصان کا ضامن ہو جانا'' قبضہ کے تحقق کے لئے کافی نہیں، بلکہ اگر کوئی شخص قبضہ کے بغیر اپنے اوپر ضمان کی ذمہ داری قبول بھی کرلے تو اس کا اعتبار نہیں، علامہ شامی کا بیان ہے:

اشترى بقرة مريضة وخلاها في منزل البائع قائلاً إن هلكت فمني وماتت فمن البائع لعدم القبض (ردالمحتار ۴/۴۸)۔

بیمار گائے خریدی اور یہ کہہ کر فروخت کنندہ کے گھر میں چھوڑ دی کہ ہلاک ہو جائے تو میری ہلاک ہوئی اور گائے مر گئی تو یہ بائع کے مال میں سے ہلاکت متصور ہوگی کیونکہ قبضہ نہیں پایا گیا۔

اس لئے محض ہلاکت مال کا ضامن ہو جانا قبضہ نہیں۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں شپنگ کے ذریعہ خرید وفروخت کی طرف جو اشارہ کیا گیا ہے، اس میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بھی ہے اور ''ربح مالم یضمن'' بھی، اس لئے یہ صورت بھی جائز نہیں۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محبوب علی وجیہی

۱۔ منقولات میں قبضہ سے پہلے بیع فاسد ہے، اس لئے کہ منقولات میں قبضہ شرط ہے بیع کی حقیقت نہیں ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ مشتری کا مبیع پر تصرف وقبضہ ہو جائے خواہ حقیقی ہو یا حکمی، بظاہر شریعت نے قبضہ کی کوئی خاص صورت معین نہیں کی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ مبیع کی نوعیتوں میں فرق ہے، اس کے لئے کوئی صورت معین نہیں کی جاسکتی، اس لئے قبضہ کی صورتیں بھی الگ الگ ہیں، زمین بوروں اور بکسوں میں نہیں بھری جاسکتی، اس کا قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری کا اس میں قفل لگوادے، اپنا سامان اگر اس میں ہو تو نکال لے، اس لئے شریعت مطہرہ نے نہ اس کی کوئی خاص صورت متعین کی اور نہ کوئی ایک طریقہ مقرر فرمایا بلکہ عرف کے مطابق ایسا عمل جو مشتری کے اس پر غلبہ کو بتائے اور مشتری کو مبیع میں تصرف کرنے میں کوئی مانع پیش نہ آئے بلکہ آزادانہ طور سے مشتری اس میں حسب منشاء تصرف کرسکے اور بائع کے اموال سے اس کو امتیاز حاصل ہو جائے اسی کو قبضہ مان لیا ہے۔

۳۔ منقول چیزوں میں قبضہ کا طور طریق غیر منقول سے جدا ہے، دونوں کی نوعیت ایک نہیں ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث معلول ہیں، بعض چیزوں میں ربا یا شبہ کے داخل ہونے سے محفوظ رکھنا ہے، اور بعض چیزوں میں غرر اور دھوکہ سے مشتری کو بچانا مقصود ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت عام نہیں ہے اسی لئے ائمہ مجتہدین اور اکابر علماء کا اس میں اختلاف ہے، بدایۃ المجتہد میں علامہ اندلسی اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

أما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالك في إجازته و أما الطعام الربوي فلا خلاف في مذهبه أن القبض شرط في بيعه و أما أبو حنيفة فالقبض عنده شرط في مبيع ما عدا المبيعات التي لا تنتقل ولا تحول من الدور والعقار وأما الشافعي فان القبض عنده شرط في كل مبيع و به قال الثوري. اور آگے اسی میں ہے: وقال أبو عبيد و إسحاق كل شئ لا يكال ولا يوزن فلا بأس ببيعه قبل قبضه فيتحصل في اشتراط القبض سبعة أقوال الأول في الطعام الربوي فقط، الثاني في الطعام بإطلاق، الثالث في الطعام المكيل والموزون، الرابع في كل شئ ينقل، الخامس في كل شئ، السادس في المكيل والموزون، السابع في المكيل

والموزون والمعدود .

اس سے معلوم ہوا کہ ہر چیز میں قبضہ شرط نہیں ہے بلکہ مستثنیات بھی ہیں، اس کے دلائل یہ ہیں: لا یحل بیع و سلف و لا ربح فی ما لم یضمن ولا بیع ما لیس عندک ، اور عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے: أن رسول الله ﷺ قال من ابتا ع طعاما فلا یبعه حتی یقبضه.

اس سے معلوم ہوا کہ جو مبیع مشتری کی ضمان میں داخل نہیں ہوا اس کو فروخت کر کے نفع کمانا جائز نہیں، جب اس کی ضمان میں داخل ہو جائے تب اس کا قبضہ اور اس کا تصرف صحیح ہوگا، مگر یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف منقولات میں ہے، اور غیر منقولات میں ضائع ہونے کا خطرہ نہیں ہے اس لئے حکماً مشتری کی ضمان اور قبضہ میں مان لیا جاتا ہے، کیونکہ قبضہ حسّی بھی ہوتا ہے اور حکمی بھی، امام صاحب کے نزدیک قبضہ کے لئے تخلیہ کافی ہے، جیسا کہ درمختار میں ہے: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض اور ردالمحتار میں ہے: ولو اشترى حنطة في بيت و دفع البائع المفتاح إليه وقال خليت بينك وبينها فهو قبض ۔

۶۔ میں نے یہ تحریر کیا ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) حسّی (۲) حکمی، ضمان میں مبیع کا داخل ہونا قبضہ حکمی کے اندر داخل ہے اس لئے خریدار نمبر (۲) کے ہاتھ بیع حکماً قبضہ ہو جانے کی وجہ سے صحیح ہے، جیسے بائع مبیع کو ایک کوٹھری میں رکھ کر مشتری سے کہے کہ میں نے مبیع کو کوٹھری میں رکھ کر بند کر دیا اور میں نے مبیع اور تمہارے درمیان تخلیہ کر دیا تو مشتری کا حکماً قبضہ ہو جائے گا۔

۷۔ جب ضمان کو ہم نے حکماً قبضہ تسلیم کر لیا تو پہلے بائع نے مال جہاز پر چڑھا دیا اور مال جہاز پر چڑھانے کے بعد یہ مشتری جس کا مال ہے اس کا ضامن ہو گیا تو حکماً اس مال پر اس کا قبضہ ہو گیا، اور جب اس کا قبضہ ہو گیا تو اس کے فروخت کرنے کا بھی حق اس کو حاصل ہو گیا، اور جب اس نے دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا تو اس کی ضمان سے نکل کر اس کی ضمان میں داخل ہو گیا، اور ضمان میں داخل ہونے کے ساتھ قبضہ بھی حکماً تسلیم کر لیا گیا، لہذا یہ بیع درست ہو گئی اور یہ صورت شرعاً درست ہو گئی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے احکام

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی
پھلواری شریف پٹنہ

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شرعی حکم:

تقریباً تمام فقہاء کرام قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو کسی نہ کسی درجہ میں ناجائز کہتے ہیں۔ البتہ یہ بیع فاسد ہے یا باطل اس سلسلہ میں حکم شرعی بیان کرنے سے قبل یہ وضاحت ضروری ہے کہ حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء بیع باطل اور بیع فاسد کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک بیع جب تک صحیح نہ ہو اس وقت تک بیع کے اثرات مرتب نہیں ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عام طور سے کتابوں میں اس خاص مسئلہ میں جمہور کا مسلک بیان کرتے ہوئے ''ولا یجوز'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ الموسوعۃ الفقہیۃ میں ہے:

وعند الجمهور وهم لا يفرقون بين الفاسد والباطل في الجملة. هو مالم يترتب أثره عليه، فلم يثمر ولم تحصل به فائدته من حصول الملك.. (يرى جمهور الفقهاء المالكية والشافعية والحنابلة) انه لا فرق بين البيع الفاسد والبيع الباطل، فهما مترادفان، لأن كلا من البيع الفاسد والباطل وقع على خلاف ما طلبه الشارع، ولذلک لم يعتبره، ولم يترتب عليه الاثر الذى رتبه على البيع الصحيح من حصول الملک وحل الانتفاع (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۵۴،۵۳)۔

البتہ فقہاء احناف بیع فاسد اور بیع باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک بیع باطل وہ بیع ہے جو نہ اصلاً مشروع ہو اور نہ ہی وصفاً۔ اور بیع فاسد وہ بیع ہے جو اصلاً مشروع ہو لیکن وصفاً مشروع نہ ہو۔ اصل سے مراد یہ ہے کہ بیع کے ارکان (ایجاب وقبول) میں کوئی خلل ہو مثلاً: عاقدین میں ایجاب وقبول کی اہلیت نہ ہو۔ جیسے کوئی مجنون یا کوئی لا یعقل بچہ ایجاب وقبول کرلے تو یہاں پر بیع کے ارکان ایجاب وقبول ہی میں خلل ہے۔ یا محل یعنی مبیع میں کوئی خلل ہو، مثلاً: مبیع مردار یا خنزیر یا خون یا شراب ہو تو دونوں صورتوں میں بیع باطل ہے۔ اور وصف سے مراد یہ ہے کہ بیع کے رکن اور محل کے علاوہ کسی دوسری چیز میں خلل ہو، مثلاً: شراب کے عوض میں کوئی چیز خریدی جائے، تو یہاں پر ثمن میں خلل ہے۔ یا مبیع غیر مقدور التسلیم ہو۔ یا کوئی ایسی شرط لگادی جائے جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو تو ان صورتوں میں بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل۔

فقہاء احناف نے بیع باطل اور بیع فاسد کے درمیان فرق کرنے کے لئے ایک ضابطہ بیان کردیا ہے کہ... جب عوضین میں سے کوئی ایک کسی بھی دین سماوی میں مال نہ ہو تو اس کی بیع باطل ہے خواہ وہ مبیع ہو یا ثمن، لہذا مردار، خون اور آزاد شخص کی بیع باطل ہے۔ اس لئے کہ یہ اشیاء کسی بھی دین سماوی میں مال نہیں ہیں۔ اور اگر عوضین

میں سے کوئی ایک کسی دین سماوی میں مال ہے اور کسی میں نہیں تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اگر اس کو مبیع بناتے ہیں تو اس کی بیع باطل ہے، اور اگر ثمن بناتے ہیں تو اس کی بیع فاسد ہے۔ مثلاً: اگر شراب کو درہم و دنانیر یا روپے پیسے کے عوض میں فروخت کرتے ہیں تو ایسی صورت میں شراب کا مبیع ہونا متعین ہو جائے گا اور اس کی بیع باطل ہوگی، اور اگر شراب کے عوض میں کوئی چیز خریدتے ہیں تو اس کی بیع فاسد ہوگی۔

"وکل ما أورث خللاً فی رکن البیع فهو مبطل وما أورثه فی غیره فمفسد... (در مختار) (وقوله فی رکن البیع) هو الإیجاب والقبول بان کان من مجنون أو صبی لا یعقل... أو فی محله أعنی المبیع فان الخلل فیه مبطل بان کان المبیع میتة أو دما أو حرا أو خمرا کما فی ط عن البدائع (قوله وما أورثه فی غیره) ای فی غیر الرکن و کذا فی غیر المحل و ذلک بان کان فی الثمن بأن یکون خمرا مثلا أو بان کان من جهة کونه غیر مقدور التسلیم أو فیه شرط مخالف لمقتضی العقد فیکون البیع بهذا الصفة فاسداً لا باطلا لسلامة رکنه و محله عن الخلل... وبه ظهر أن الوصف ما کان خارجا عن الرکن والمحل (تنبیه) فی شرح مسکین ثم الضابط فی تمییز الفاسد من الباطل ان أحد العوضین إذا لم یکن مالا فی دین سماوی فالبیع باطل سواء کان مبیعا أو ثمنا فبیع المیتة والدم والحر باطل و کذا البیع به وإن کان فی بعض الأدیان مالا دون البعض إن أمکن اعتباره ثمنا فالبیع فاسد فبیع العبد بالخمر أو الخمر بالعبد فاسد وإن تعین کونه مبیعا فالبیع باطل فبیع الخمر بالدراهم أو الدراهم بالخمر باطل" (ردالمحتار ۴/۱۰۰)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جمہور فقہاء کے نزدیک قبضہ سے قبل بیع ناجائز ہے۔ بیع صحیح کے احکام واثرات (ملکیت وانتفاع) اس پر مرتب نہیں ہوں گے۔ البتہ فقہاء احناف کے نزدیک چونکہ نہ تو بیع کے ارکان میں کوئی خلل ہے اور نہ ہی مبیع میں، بلکہ یہ خلل خارج میں ہے، اس لئے یہ بیع فاسد ہوئی نہ کہ باطل۔ بیع باطل میں سرے سے بیع ہوتی ہی نہیں۔ بیع کے احکام اس پر نافذ نہیں ہوتے ہیں۔ قبضہ کی وجہ سے نہ تو فروخت کرنے والا ثمن کا مالک ہوتا ہے اور نہ خریدار مبیع کا۔ البتہ بیع فاسد میں قبضہ کی وجہ سے بائع ثمن کا اور مشتری مبیع کا مالک ہو جاتا ہے۔ لہٰذا قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں خریدار قبضہ کے بعد مبیع کا مالک ہو جائے گا اور اس کے لئے دوسروں سے فروخت کرنا جائز ہوگا۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے متعلق فقہاء کے اقوال:

قبضہ سے قبل کن اشیاء کی بیع جائز ہے اور کن اشیاء کی ناجائز؟ اور عدم جواز کا حکم عام ہے یا خاص؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں جو درج ذیل ہیں:

ا۔ متفق علیہ قول:

اس پر تقریباً تمام فقہاء متفق ہیں کہ طعام کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے۔ اس میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ الموسوعہ میں شرح کبیر کے حوالہ سے ابن المنذر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ طعام کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے۔

اس پر اہل علم کا اجماع ہے۔

ویقول ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن من اشترى طعاما فليس له أن يبيعه حتى يستوفيه (الموسوعة الفقہیۃ ۹/۱۳۷)۔

البتہ علامہ ابن قدامہ الحنبلی نے المغنی میں البتی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہر چیز کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ گویا کہ البتی کے نزدیک طعام کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز ہے۔ البتی کے اس قول کے متعلق علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ یہ قول احادیث نبویہ اور متفق علیہ دلائل کی روشنی میں مردود ہے اور ایسا لگتا ہے کہ حرمت والی حدیث "البتی" تک نہیں پہونچی تھی۔ اس جیسے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

ولم اعلم بين أهل العلم خلافا، إلا ما حكى عن البتى أنه قال: لا بأس ببيع كل شئ قبل قبضه، وقال ابن عبد البر: وهذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة على الطعام، وأظنه لم يبلغه هذا الحديث، ومثل هذا لايلتفت إليه (المغنی ۴/۱۲۷)۔

خلاصہ یہ ہے کہ طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔ اس میں سوائے ایک مردود اور ناقابل اعتناء قول کے کسی بھی اہل علم کا اختلاف نہیں ہے۔ البتہ طعام کے علاوہ دیگر اشیاء کی خرید و فروخت قبضہ سے قبل جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۲۔ شوافع کا مسلک :

اس مسئلہ میں شوافع کا مسلک یہ ہے کہ قبضہ سے قبل کسی چیز کی بیع جائز نہیں ہے، خواہ وہ منقول ہو یا غیر منقول اور اگر چہ بائع کی اجازت دینے اور ثمن پر قبضہ کر لینے کے بعد ہو۔ امام شافعیؒ "کتاب الام" میں تحریر فرماتے ہیں: (قال الشافعي) وبهذا نأخذ فمن ابتاع شيئا كائنا ما كان فليس له أن يبيعه حتى يقبضه" (کتاب الام ۳/۶۰) تحفۃ المحتاج میں ہے: "ولا يصح بيع المبيع قبل قبضه" اس کی شرح "شرح منہاج" میں ہے: "(قوله ولا يصح بيع المبيع) قال في شرح الروض اى والمغنى وإن أذن البائع وقبض الثمن" (تحفۃ المحتاج مع شرح المنہاج ۴/۴۰۱)۔

شوافع کے دلائل:

شوافع کے دلائل وہ روایات ہیں جن میں مطلقاً قبضہ سے قبل مبیع کی بیع کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ مصنف عبد الرزاق میں حکیم ابن حزام کی روایت ہے: وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ میں چیزوں کی خرید و فروخت کرتا ہوں۔ ان میں سے کونسی چیز میرے لئے حلال ہے اور کون سی چیز حرام، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: "يا ابن أخي! إذا اشتريت منها بيعا فلا تبعه حتى تقبضه" یعنی جب تم کوئی چیز خریدو تو اس پر قبضہ کرنے سے قبل فروخت نہ کرو (مصنف عبدالرزاق ۸/۳۹)۔

حکیم بن حزام ہی کی روایت نسائی شریف میں ہے کہ: حضور اکرم ﷺ نے غیر موجود شے کی بیع سے منع فرمادیا

ہے(نسائی ۲/۲۲۵)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: جو چیز اپنے ضمان میں نہ ہو اس سے نفع حاصل کرنا حلال نہیں ہے۔ یہ روایت نسائی اور ترمذی میں ہے۔

شوافع فرماتے ہیں کہ مبیع پر قبضہ سے قبل بیع کرنا" بیع مالیس عندک" اور "ربح مالم یضمن" ہے جس کی ممانعت احادیث میں آئی ہے۔

شوافع کی ایک دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا وہ قول بھی ہے جس کو امام بخاریؒ نے بخاری شریف میں نقل کیا ہے۔ عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں: أما الذی نهی عنه النبی ﷺ فهو الطعام أن يباع حتی يقبض قال ابن عباس و لا أحسب كل شئ إلا مثله (بخاری ۱/۲۸۶) یعنی حضور ﷺ نے طعام کی بیع قبضہ سے قبل کو منع فرمایا، حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ ہر چیز کو طعام ہی کے مثل سمجھتا ہوں۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس طعام کی طرح ہر چیز کی بیع کو قبضہ سے قبل ناجائز سمجھتے تھے۔

شوافع کی عقلی دلیل یہ ہے کہ قبضہ سے قبل مبیع پر مشتری کی ملکیت کمزور ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے تو بیع ختم ہو جائے گی۔ اور جب ملکیت کمزور ہے تو اس کی بیع جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ در حقیقت غیر مملوک کی بیع ہوگی جس کی ممانعت احادیث میں موجود ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر قبضہ سے قبل بیع کو جائز قرار دیتے ہیں تو شئے واحد پر دو شخصوں کا ضمان لازم آتا ہے۔ ایک تو بائع اول ضامن ہے، اور دوسرا مشتری اول، مشتری ثانی کے لئے ضامن ہوگا، اور یہ صحیح نہیں ہے۔

وعلته ضعف الملک لانفساخه بتلفه كما مر وقيل اجتماع الضمانين علی شئ واحد إذ لو صح لضمنه المشتری ايضا للثانی قبل قبضه فيكون مضمونا له و عليه (تحفۃ المحتاج ۴/۴۰۱)۔

۳۔ مالکیہ کا مسلک:

مالکیہ کے نزدیک صرف طعام کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ خواہ طعام ربوی ہو جیسے گیہوں، یا غیر ربوی ہو جیسے پھل۔ طعام کے علاوہ دیگر تمام اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔ اس کے لئے بھی دو شرطیں ہیں:

طعام کسی چیز کے عوض میں لیا گیا ہو۔ مثلاً اجارہ یا شراء یا صلح کے ذریعہ حاصل ہو۔ ایسی صورت میں طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔ اگر بغیر کسی عوض کے حاصل ہو، مثلاً: ہبہ یا وراثت میں ملا ہو تو ایسی صورت میں قبضہ سے قبل بھی طعام کی بیع جائز ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ناپ کر یا تول کر یا گن کر کے طعام کو حاصل کیا ہو۔ اس صورت میں قبضہ سے قبل بیع جائز نہیں ہے، خواہ وہ دوسروں کو کیل کر کے فروخت کرے یا اندازہ سے۔ اگر کیل یا وزن یا گن کر کے طعام حاصل نہیں کیا بلکہ اندازہ سے حاصل کیا تو ایسی صورت میں قبضہ سے قبل بھی اس کی بیع جائز ہے، خواہ وہ دوسروں کو کیل کر کے

فروخت کرے یا اندازہ سے۔ الموسوعۃ الفقہیہ میں مذہب مالکیہ کی تفصیل ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

ومذهب المالكية ان المحرم المفسد للبيع، هو بيع الطعام دون غيره من جميع الأشياء قبل قبضه سواء أكان الطعام ربويا كالقمح أم غير ربوى كالتفاح عندهم، أما غير الطعام فيجوز بيعه قبل قبضه... لكنهم شرطوا فساد هذا النوع من البيع شرطين:

الف: أن يكون الطعام مأخوذا بطريق المعاوضة اى فى مقابلة شئ باجارة أو شراء أو صلح أو إرش جناية....... أو غير ذلك من المعاوضات، فهذا الذى لا يجوز بيعه قبل قبضه.

أما لو صار إليه الطعام بهبة أو ميراث مما ليس أخذه بعوض فيجوز بيعه قبل قبضه.

ب: وأن تكون المعاوضة بالكيل أو الوزن أو العدد فيشتريه بكيل و يبيعه قبل قبضه سواءً ا باعه جزافا أم على الكيل أما لو اشتراه جزافا ثم باعه قبل قبضه فيكون بيعه جائزا سواء اباعه جزافا أم على الكيل (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۶)۔

مالکیہ کے دلائل:

ان کے دلائل وہ تمام روایات ہیں جن میں صراحت کے ساتھ طعام کی بیع قبضہ سے قبل ممنوع قرار دی گئی ہے۔ یہ روایات بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی اور دیگر کتب احادیث میں موجود ہیں۔ بعض روایات میں قبل قبضه اور بعض روایات میں قبل ان یستوفیه کا جملہ آیا ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ "طعام" کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ طعام کے ماسوا کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے، ورنہ تخصیص کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ اصل یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت والی روایات بعض تو مطلق ہیں اور بعض مقید۔ شوافع نے مقید کو مطلق پر محمول کیا ہے اور مالکیہ نے مطلق کو مقید پر۔ شوافع اور مالکیہ کے مابین اختلاف کی اصل وجہ یہی معلوم ہوتی ہے۔

۴۔ حنابلہ کا مسلک:

اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبلؒ سے متعدد روایتیں منقول ہیں۔ ان میں سے دو مشہور روایتیں ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ کسی چیز کی بھی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ اس روایت کو ابن عقیل نے اختیار کیا ہے۔

۲۔ صرف طعام کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ اس کے علاوہ دیگر اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ علامہ ابن قدامہ نے اس روایت کو اظہر الروایتین قرار دیا ہے۔ علامہ ابن قدامہ المغنی میں امام احمد ابن حنبل کے مسلک کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما غير ذلك فيجوز بيعه قبل قبضه فى أظهر الروايتين... وعن أحمد رواية أخرى: لا يجوز بيع شئ قبل قبضه اختارها ابن عقيل (المغنی ۴/۱۲۷)۔

حنابلہ کے دلائل:

امام احمد بن حنبلؒ کا ایک قول شوافع کے مطابق ہے، اور ایک قول مالکیہ کے مطابق ہے۔ لہذا ان کے دلائل بھی وہی ہوں گے جو شوافع اور مالکیہ کے ہیں۔

احناف کا مسلک:

اس مسئلہ میں احناف کے مابین اختلاف ہے۔ امام محمد اور ایک قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تمام اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے، خواہ وہ منقولی ہوں یا غیر منقولی۔ منقولی اشیاء کی طرح زمین و جائداد کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ اور راجح قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ غیر منقولی اشیاء مثلاً زمین کی بیع قبضہ سے قبل بھی جائز ہے۔

امام محمدؒ کے دلائل:

اس سلسلہ میں امام محمدؒ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

الف: قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت سے متعلق روایات مطلق اور عام ہیں۔ ان میں منقولی اور غیر منقولی تمام اشیاء شامل ہیں۔ نیز غیر مضمون اشیاء سے نفع حاصل کرنے کی ممانعت احادیث میں آئی ہے۔ اور منقول اشیاء کی طرح زمین و جائداد بھی قبضہ سے قبل غیر مضمون ہیں۔ مشتری کے ضمان میں زمین نہیں آئی ہے، لہذا مشتری کے لئے اس سے انتفاع جائز نہیں ہوگا۔

ب: عین شئے کی ملکیت عقد کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور اس میں تصرف کی ملکیت قبضہ کے ذریعہ۔ اور عقد کے ذریعہ عین کی ملکیت حاصل ہونے میں عقار اور منقول دونوں برابر ہیں۔ لہذا قبضہ کے ذریعہ تصرف کی ملکیت حاصل ہونے میں بھی عقار اور منقول دونوں برابر ہوں گے۔

ج: مبیع کے جواز کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مبیع مقدور التسلیم ہو۔ بائع مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ اور جب غیر منقولی اشیاء قبضہ میں نہ ہوں تو بائع ان کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہوگا۔ اس لئے وہ شئے نہ تو اس کے قبضہ میں ہے اور نہ ہی اس کے نائب کے قبضہ میں۔ اگر نائب کے قبضہ میں ہوتی تو بھی مشتری کے حوالہ کرسکتا تھا۔ جہاں تک بائع اول کے قبضہ کا سوال ہے تو وہ مشتری اول کا نائب نہیں ہے۔

شیخین کے دلائل:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے دلائل یہ ہیں کہ بیع کے ارکان ایجاب وقبول بھی صحیح ہیں، اس لئے کہ اپنے اہل عاقل، بالغ کی طرف سے صادر ہوئے ہیں اور ایجاب وقبول کا محل بھی صحیح ہے، اس لئے کہ وہ مال مملوک ہے۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ قبضہ سے قبل بھی بیع صحیح ہو۔ البتہ منقول اور عقار دونوں میں فرق یہ ہے کہ منقول اشیاء میں قبضہ سے

قبل یہ اندیشہ ہے کہ مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بیع ختم ہو جائے اور مشتری کو مبیع نہ مل سکے اس طرح مشتری کو دھوکہ ہوگا۔ اور روایات میں دھوکہ کی بیع سے منع کیا گیا ہے۔ اور یہ ایسا غرر و دھوکہ ہے جس سے احتراز ممکن ہے۔ جہاں تک غیر منقول اشیاء کی بات ہے تو ان میں اس طرح کے دھوکہ کا امکان کم ہے۔ ان میں مبیع کے ہلاک ہونے کا اندیشہ شاذ و نادر ہے جسکا اعتبار نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے یہ صراحت کردی ہے کہ اگر زمین ایسی جگہ میں ہو جہاں پر ضائع اور بر باد ہونے کا اندیشہ غالب ہو، مثلاً دریا اور سمندر کا کنارہ ہو، پانی یا ریت کے غالب آجانے کی وجہ سے زمین کے برباد ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسی جگہ میں زمین یا دیگر عقار کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ اب رہا یہ اندیشہ کہ بیع کے بعد کوئی مستحق شخص نکل آئے تو اس کی وجہ سے بھی بیع ختم ہو جائے گی اور مشتری کو دھوکہ ہوگا تو یہ اندیشہ قبضہ کے بعد بھی ہے۔ اس طرح کے غرر اور دھوکہ سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں۔ عقار کی بیع قبضہ سے قبل بھی جائز ہے۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ شفیع کو قبضہ سے قبل بھی حق شفعہ حاصل ہے اور وہ بدل دے کر خریدی ہوئی جائداد کا مالک ہو جائے گا۔ جب وہ بدل دے کر مبیع کو لے لے گا تو مشتری کا حق ختم ہو جائے گا۔ اگر عقار پر قبضہ سے قبل بدل کے ذریعہ اس کے مالک بنانے کا احتمال نہ ہوتا تو شفیع کو قبضہ سے قبل حق شفعہ حاصل نہیں ہوتا۔

شیخین کے مسلک پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ممانعت والی روایات تو مطلق اور عام ہیں۔ ان میں منقول اور غیر منقول کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ اور آپ قیاس کے ذریعہ یہ فرق کر رہے ہیں جو صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ روایات عام خص منه البعض ہیں، اس لئے کہ چند چیزیں ایسی ہیں جن میں قبضہ سے قبل بھی تصرف صحیح ہے۔ مثلاً ثمن یا مہر یا بدل صلح یا بدل خلع۔ ان میں بالاتفاق قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے۔ اور احناف کے نزدیک وہ روایات جو عام خص منه البعض ہوں ان کی تخصیص قیاس کے ذریعہ بھی جائز ہے۔

دیگر فقہاء کے دلائل کے جوابات:

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے سلسلہ میں فقہاء کرام کے جو دلائل ہیں ان کے جوابات شیخین کی جانب سے دیے گئے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

امام مالک کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ روایات میں طعام کی تخصیص ہے۔ لہذا طعام کے علاوہ دیگر اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی ورنہ اس تخصیص کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی شئے کی تخصیص ماسوا کی نفی نہیں کرتی ہے۔ احناف کے نزدیک نصوص میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے۔ طعام والی روایات کے مقابلہ میں دوسری روایات بھی ہیں جو عام ہیں، جن کا ذکر شوافع کے دلائل کے ذیل میں ہو چکا ہے۔ جہاں تک ان عام روایات کا تعلق ہے جن سے شوافع، حنابلہ اور امام محمد نے استدلال کیا ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ وہ روایات معلول بالعلۃ ہیں غرر کے ساتھ، جن جگہوں پر قبضہ سے قبل بیع کرنے میں ایسا غرر اور دھوکہ لازم آئے جس سے احتراز ممکن ہو تو وہاں پر قبضہ سے قبل بیع جائز نہیں ہوگی اور جہاں پر اس طرح کا غرر شاذ و نادر ہو یا احتراز ناممکن ہو وہاں پر بیع جائز ہوگی۔ جیسا کہ ثمن، مہر، اسی طرح بدل صلح، بدل خلع، اور میراث میں قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے۔ اس لئے کہ ان میں غرر اور

دھوکہ کا امکان نہیں ہے۔ اگر ثمن یا مہر یا بدلِ صلح اور بدلِ خلع متعین ہوں تو بھی ان کے ہلاک ہونے کے بعد بیع ختم نہیں ہوگی بلکہ ان کی قیمت واجب الادا ہوگی۔

جہاں تک امام محمدؒ کی اس دلیل کا تعلق ہے کہ قبضہ کے بعد مبیع مشتری کے ضمان میں آتی ہے۔ اسی طرح قبضہ کے بعد ہی وہ مبیع کو مشتری کے حوالہ کرسکتا ہے، اس سے قبل نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مبیع میں تصرف کی اجازت حاصل ہونے کے لئے ملکیت شرط ہے نہ کہ ضمان۔ اگر ملکیت ثابت ہے تو تصرف کی اجازت ہے گرچہ وہ شئے ضمان میں نہ آوے۔ جیسا کہ شئے موہوب پر قبضہ کر لینے کے بعد موہوب کو اس میں تصرف کی اجازت ہے حالانکہ وہ شئے اس کے ضمان میں نہیں آتی ہے۔ اسی طرح مشتری کے حوالہ کرنے پر قدرت دوسروں کے ذریعہ بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ جبکہ دوسرا کوئی روکاوٹ پیدا نہ کرے (احناف کے مسلک اور ان کے دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: بنایہ مع ہدایہ ٦/ ٥٠٧، ٥٠٩، تبیین الحقائق ٤/ ٧٩، ٨١، مبسوط للسرخسی ٧/ ٨، ١٠)۔

قول راجح:

تمام دلائل پر غور کرنے کے بعد شیخین یعنی امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کا قول راجح اور اقرب الی الفقہ معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ شیخین کے دلائل اور دیگر فقہاء کرام کے دلائل کے جوابات سے واضح ہے۔

ایک ضابطہ:

کن چیزوں میں قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے اور کن چیزوں میں جائز نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء احناف اور فقہاء حنابلہ نے ایک ضابطہ بیان کیا ہے کہ:

ہر وہ عوض جو کسی عقد کے ذریعہ حاصل ہو قبضہ سے قبل اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد ختم ہو جائے تو اس عوض میں قبضہ سے قبل تصرف جائز نہیں ہے۔ جیسے مبیع یا اجرت جبکہ وہ متعین ہو۔ اور اگر قبضہ سے قبل اس کے فوت ہونے سے عقد ختم نہ ہو تو اس میں تصرف قبضہ سے قبل بھی جائز ہے۔ جیسے مہر کی رقم، یا بدل خلع، یا عتق علی مال ہے۔

وفی الإیضاح کل عوض ملک بعقد ینفسخ العقد فیه بهلاکه قبل القبض لم یجز التصرف فیه کالمبیع والأجرة إذا کانت عینا وبدل الصلح إذا کان معینا وما لا ینفسخ العقد بهلاکه فالتصرف فیه جائز قبل القبض کالمهر وبدل الخلع والعتق علی مال وبدل الصلح" (بنایہ ٦/ ٥٠٨، المغنی ٤/ ١٢٨)۔

حنفیہ میں امام محمدؒ نے اس سلسلہ میں ایک دوسرا ضابطہ بیان کیا ہے کہ:

ہر وہ تصرف جو قبضہ کے بغیر تام ومکمل نہ ہو تو اس میں قبضہ سے قبل بھی تصرف جائز و درست ہے۔ مثلاً ہبہ، صدقہ، رہن اور قرض ہے۔ اگر مشتری مبیع پر قبضہ سے قبل ہی اس کو ہبہ کر دے یا رہن رکھدے یا کسی کو قرض دیدے یا صدقہ کردے تو یہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ عقود بغیر قبضہ کے مکمل نہیں ہوتے۔ جب موہوب لہ قبضہ کرے گا تو وہ واہب کا (خریدار کا) نائب ہوگا۔ اس حیثیت سے وہ اولاً واہب کے لئے قبضہ کرے گا پھر اپنے لئے۔ ایسی صورت میں مشتری کا

تصرف درحقیقت قبضہ کے بعد سمجھا جائے گا۔

اور ہر وہ تصرف جو قبضہ کے بغیر بھی مکمل ہو جائے اس میں قبضہ سے قبل تصرف جائز نہیں ہے، مثلاً بیع یا اجارہ ہے۔ ان میں قبضہ سے قبل تصرف اس لئے جائز نہیں ہے کہ مشتری ثانی کا قبضہ مشتری اول کا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ یہ تصرف قبضہ پر موقوف نہیں ہے۔ اب جب مشتری اول فروخت کررہا ہے تو گویا کہ قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کررہا ہے جو جائز نہیں ہے۔

ثم قال محمد كل تصرف لا يتم إلا بالقبض كالهبة والصدقة والرهن والقرض فهو جائز لأنه يكون نائبا عنه ثم يصير قابضا لنفسه... لأن الهبة لما كانت لا تتم إلا بالقبض صار الموهوب له نائبا عن الواهب وهو المشترى الذى وهبه المبيع قبل قبضه ثم يصير قابضا لنفسه فتتم الهبة بعد القبض بخلاف التصرف الذى يتم قبل القبض كالبيع مثلاً فإنه لا يجوز لأنه إذا قبضه المشترى الثانى لا يكون قابضا عن الأول لعدم توقف البيع على القبض فيلزم منه تمليك المبيع قبل قبضه وهو لا يصح (شامی ۱۶۲/۴، ۱۶۳)۔

کیا قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں؟

اوپر کے بیان سے یہ واضح ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں۔ اس لئے کہ بعض چیزوں میں قبضہ سے قبل تصرف کی اجازت خود روایات سے ثابت ہے۔ مثلاً ثمن میں قبضہ سے قبل تصرف کی اجازت ہے۔ اسی طرح مہر، بدل خلع اور بدل صلح میں قبضہ سے قبل تصرف کی اجازت ہے۔ اس سے واضح ہے کہ نہی والی روایات عام نہیں ہیں بلکہ نہی کی ایک علت ہے۔ اور وہ علت غرر اور دھوکہ ہے۔ جہاں قبضہ سے قبل بیع کرنے میں یہ اندیشہ ہو کہ مبیع کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں بیع ختم ہو جائے گی اور مبیع مشتری ثانی کو نہیں مل سکے گی وہاں قبضہ سے قبل بیع جائز نہیں ہوگی۔ اور جہاں غرر اور دھوکہ کا اندیشہ نہ ہو وہاں بلاشبہ قبضہ سے قبل بھی بیع جائز ہوگی اس لئے کہ صحت بیع کی جو شرطیں ہیں وہ پائی جاتی ہیں، جیسا کہ مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

"والغرر المنهى عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز"

صاحب بنایہ اس کے تحت لکھتے ہیں:

(والحديث) اى الحديث المذكور (معلول به) اى بغرر انفساخ العقد فيما قبل القبض بهلاك المعقود عليه فيكون مخصوصا بالمنقول، ألا ترى أنه يجوز الإعتاق قبل القبض والوصية قبله (عملا بدلائل الجواز) أى جواز البيع من الكتاب والسنة والإجماع (بنایہ شرح ہدایہ ۵۰۹/۶)۔

تبيين الحقائق میں ہے: وماروا ه معلول بغرر انفساخ العقد بالهلاك قبل

القبض... والدليل على أنه معلول به ان التصرف في الثمن قبل القبض جائز لأنه لا غرر فيه و كذلك التصرف في المهر ونحوه جائز قبل القبض لما أمن منه والفقه فيه أن المطلق للتصرف وهو الملك قد وجد لكن الاحتراز عن الغرر واجب ما أمكن و ذلك فيما يتصور فيه الغرر (تبیین الحقائق ۴/۸۰)۔

شرع اسلامی میں قبضہ کی حقیقت:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قبضہ کی شرعاً کوئی تحدید نہیں ہے، بلکہ ہر چیز کا قبضہ اس کے حساب سے متصور ہے اور یہ عرف و عادت پر محمول ہے۔ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کا استیلاء اور عمل دخل لوگوں کے عرف میں قبضہ متصور ہو وہی اس کے حق میں قبضہ مانا جائے گا۔ اگر کیلی اور وزنی اشیاء ہوں تو ان کا قبضہ کیل اور وزن کے ذریعہ ہوگا۔ اگر دراہم و دنانیر اور روپئے پیسے ہوں تو ان کا قبضہ ہاتھ میں لینے سے ہوگا۔ اور اگر کپڑا ہو تو اس کا قبضہ اس کی جگہ سے منتقل کردینے سے ہوگا۔ اگر منقولی اشیاء ہوں تو ان کا قبضہ ان کی جگہ سے منتقل کردینے سے ہوگا۔ اور اگر غیر منقولی اشیاء ہوں تو ان کا قبضہ تخلیہ کے ذریعہ ہوگا۔ یعنی مشتری اور مبیع کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔

"وقبض كل شيء بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا بيع كيلا أو وزنا فقبضه بكيله ووزنه وبهذا قال الشافعي... وإن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضها باليد وإن كان ثيابا باليد فقبضها نقلها وإن كان حيوانا فقبضه تمشيته من مكانه وإن كان مما لا ينقل ويحول فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه... ولأن القبض مطلق في الشرع، فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالاحراز والتفرق، والعادة في قبض هذه الأشياء ما ذكرنا (المغنی ۴/۱۲۵، ۱۲۶)۔

احناف کے نزدیک اس طرح کی کوئی تفصیل نہیں ہے، بلکہ مبیع اور مشتری کے درمیان ایسا تخلیہ جس سے قبضہ پر قدرت ہو جائے اور کوئی چیز مانع اور حائل نہ ہو، یہ تخلیہ قبضہ سمجھا جائے گا۔ درمختار میں ہے: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و حائل (درمختار)۔

علامہ شامی نے درمختار کی عبارت "على وجه يتمكن من القبض" کے تحت تفصیلی بحث کی ہے کہ تخلیہ بھی حکماً قبضہ ہے اور ہر چیز کا تخلیہ اس کے حساب سے ہے، مثلاً اگر کسی گھر میں گیہوں وغیرہ ہے تو اس کا تخلیہ یہ ہے کہ کنجی مشتری کے حوالہ کر دی جائے اور وہ بغیر کسی کلفت و پریشانی کے مکان کھولنے پر قادر ہو۔ اگر مکان ہے تو اس کا تخلیہ اور قبضہ یہ ہے کہ اس کے بند کرنے پر مشتری قادر ہو جائے۔ اگر جانور ہے تو اس کا تخلیہ اور قبضہ یہ ہے کہ چراگاہ میں جانور دکھا دیا جائے اور اس کی جانب اشارہ کر دیا جائے۔ اگر کپڑا ہے تو اتنا قریب ہو کہ مشتری جب ہاتھ اس کی جانب بڑھائے تو ہاتھ کپڑے تک پہنچ جائے۔

علامہ شامی اس کی پوری تفصیل بیان کرتے ہوئے البحر الرائق کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں: "وحاصله أن التخلية قبض حكما أو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو

حنطة في بيت مثلا فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن تكون في البلد فيما يظهر وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مدّ يده تصل إليه قبض (ردالمحتار ۴/۴۳)۔

صاحب بدائع علامہ کاسانی قبضہ کی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

إن معنى القبض هو التمكين والتخلية وارتفاع الموانع عرفا وعادة حقيقة (بدائع الصنائع ۵/۱۴۸)۔

علامہ کاسانی اور علامہ شامی نے قبضہ اور اس کے ذیل میں تخلیہ کی بحث کرتے ہوئے اس کی جو تفصیل بیان کی ہے اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ قبضہ کی شرعاً کوئی تعیین وتحدید نہیں ہے بلکہ ہر شئے کا قبضہ اس کے حساب سے ہے، اور یہ عرف وعادت پر محمول ہے۔ جہاں جس عمل دخل کو قبضہ سمجھا جاتا ہو وہاں وہ عمل دخل اس کے حق میں قبضہ سمجھا جائے گا۔ احناف اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی خاص فرق نہیں معلوم ہوتا ہے۔..راقم الحروف کے خیال میں بھی ہر چیز کے قبضہ کو عرف وعادت پر محمول کرنا چاہئے۔ جس جگہ جس عمل، دخل کو قبضہ تصور کیا جاتا ہو اس عمل دخل کو اس کے حق میں قبضہ تسلیم کرنا چاہئے۔

اشیائے منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق:

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے فرق ہے۔ دونوں کے قبضہ کی ایک ہی صورت نہیں ہوگی۔

فیکٹری سے خرید کردہ مال کو قبضہ سے قبل فروخت کرنا:

فقہاء کرام کی تصریحات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے قبل مبیع کی بیع اس لئے جائز نہیں ہے کہ وہ خریداروں کے ضمان میں نہیں آئی، اگر مبیع خریدار کے ضمان میں آجائے تو پھر اس کی بیع جائز ہے۔ گویا کہ فقہاء نے ضمان کو حسی قبضہ کے قائم مقام قرار دیا ہے، الموسوعہ میں طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے، اس پر اہل علم کا اجماع نقل کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ "قالوا: ولو دخل في ضمان المشتري جاز بيعه والتصرف فيه كما جاز ذلك بعد قبضه" (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۷)۔

یعنی فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر طعام مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے تو اس کی بیع اور اس میں تصرف جائز ہے جیسا کہ قبضہ کے بعد جائز ہے۔

امام مالکؒ طعام کی بیع کو قبضہ سے قبل اس وقت جائز قرار دیتے ہیں جب کہ وہ کیل یا وزن کرکے یا گن کر نہ لیا گیا ہو بلکہ اندازہ سے حاصل کیا گیا ہو۔ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ محض عقد ہی سے مشتری کے ضمان میں آگیا۔ لہذا حکما مقبوض ہونے کی وجہ سے اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔

والتقييد عند المالكية بغير الجزاف، لا خراج ما بيع جزافا بغير كيل ولا عد ولا وزن

من الطعام فانه يجوز بيعه قبل قبضه لد خول فى ضمان المشترى لمجرد العقد فهو مقبوض حكما (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۳۰)۔

اس سے معلوم ہوا کہ فقہاء کے نزدیک مبیع کا ضمان میں داخل ہونا قبضہ کے حکم میں ہے، نیز فقہاء احناف امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک عقار کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ یہ حضرات قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق روایات کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہیں۔ جب امام محمدؒ کی جانب سے ان پر اعتراض ہوا کہ عقار بھی قبضہ سے قبل مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوتا، تو اس کا جواب یہ دیا کہ مبیع میں تصرف کی اجازت ملکیت میں آ جانے کے بعد ہو جاتی ہے۔ ضمان میں داخل ہونا شرط نہیں ہے، اور محض عقد ہی سے ملکیت میں آ جاتی ہے۔ منقول اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل نا جائز علت غرر کی بنیاد پر ہے جو عقار میں موجود نہیں ہے، کتب فقہ حنفی کی تفصیلات کے مطابق جس جگہ غرر اور دھوکہ سے امان ہو وہاں پر قبضہ سے قبل بیع جائز ہے۔

"وما يقولون من انه يدخل فى ضمان المشترى بالقبض قلنا شرط ثبوت الملك بالتصرف فى المحل اصل الملك دون الضمان بدليل جواز التصرف فى الموهوب بعد القبض" (المبسوط للسرخسی ۷/۱۰)۔

اس مختصری وضاحت کے بعد سوال نامہ میں مذکور سوال کا جواب یہ ہے کہ فیکٹری سے مال خریدنے والا شخص اگر اپنا مال الگ کرالیتا ہے۔ پھر وہیں سے دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو یہ بلاشبہ بیع بعد القبض ہے جو جائز ہے، احراز کو قبضہ تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر اپنا مال الگ کرائے بغیر دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو سوال میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ بائع اور مشتری کے معاہدہ کے مطابق وہ مال مشتری کے ضمان میں داخل ہو جاتا ہے، اور ہلاک ہونے کی صورت میں نہ تو بائع اول اس کا ضامن ہوتا ہے اور نہ مشتری ثانی، بلکہ مشتری اول اس کا ضامن ہوتا ہے۔ نیز یہاں پر غرر ودھوکہ بھی نہیں ہے، لہذا ضمان کو حکماً قبضہ تسلیم کرتے ہوئے اور دھوکہ نہ ہونے کی بنیاد پر اس طرح کی خرید وفروخت جائز ہونی چاہئے۔ میری رائے میں یہ صورت جائز ہے۔

جہاز پر مال چڑھا دینے کے بعد مشتری کا دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا:

جب معاملہ بیع مکمل ہو جانے کے بعد مال جہاز پر چڑھا دیا گیا اور مال مشتری کے ضمان میں داخل ہو گیا۔ ضائع ہونے پر بائع پر کوئی تاوان نہیں بلکہ مشتری کا نقصان ہوگا۔ تو ایسی صورت میں مشتری کا سمندر کے اندر ہی جہاز پر دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا شرعاً جائز ودرست ہوگا۔ مال کو اس کی جگہ سے منتقل کر کے جہاز پر چڑھا دینا اور اس کا مشتری کے ضمان میں داخل ہو جانا اس کے قبضہ کی دلیل ہے، یہ بیع بعد القبض سمجھی جائے گی۔ اسی طرح مشتری ثانی بھی دوسروں کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے، کیونکہ خریداری کے بعد وہ مال اس کے ضمان میں داخل ہو گیا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی محی الدین بڑودوی

ا۔ بیع قبل القبض ازقبیل فاسد ہے یا باطل؟

باطل وہ ہے جو نہ اصلاً درست ہو اور نہ وصفاً، اور فاسد وہ ہے جو وصفاً درست نہ ہو۔ ہر وہ چیز جس سے رکن بیع میں خلل آتا ہو وہ باطل ہے اور جس شی سے رکن بیع کے سوا دوسری طرح خلل آتا ہو وہ فاسد ہے، جیسے تسلیم وتسلم میں خلل آتا ہو جو بیع کی وجہ سے واجب ہوگئے ہیں، یا مبیع سے انتفاع مقصود میں خلل آتا ہو تو ایسی شی مفسد بیع ہے، یا بیع خلاف مقتضی عقد شرط سے خالی نہیں ہے اسلئے خلل واقع ہو تو ایسی بیع بھی فاسد ہے۔

والباطل هو ما لا يكون صحيحا أصلاً ووصفاً والفاسد هو ما لا يصح وصفاً وكل ما أورث خللا فى ركن البيع فهو باطل وما أورث غيره كالتسليم والتسلم الواجبين به والانتفاع المقصود منه وعدم الاطلاق عن شرط لا يقتضيه وغير ذلك فهو مفسد (عنایۃ علی الہدایۃ بہامش فتح القدیر ۶/۴۳)۔

یہ الگ بات ہے کہ فقہاء کرام کے یہاں فاسد کا لفظ اصطلاحی باطل اور فاسد دونوں پر بولا جاتا ہے، جہاں جہالت مبیع یا ثمن مفضی إلی النزاع ہو اس پر بھی فساد کا اطلاق ہوتا ہے، اور مبیع پر بائع کی ملک نہ ہونے کی صورت میں بھی فساد کا اطلاق ہوتا ہے حالانکہ عدم ملک کی صورت میں فاسد باطل کے معنی میں ہوتا ہے، اسی طرح تسلیم وتسلم سے عجز کی صورت میں بھی فساد کا اطلاق ہوتا ہے۔

ثم الفاسد بالمعنى الذى يعم الباطل يثبت بأسباب منها الجهالة المفضية فى المبيع والثمن وبعدم ملك المبيع للبائع والفساد بمعنى البطلان إلا فى المسلم أو مع الملك لكن قبل قبضه ومنها العجز عن التسليم والتسلم (فتح القدیر ۶/۴۲)۔

دراصل بات یہ ہے کہ باطل کے بعض افراد اس قدر کمزور ہیں کہ فاسد سے ملتے جلتے ہیں اسلئے ان کو فاسد کہہ دیا جاتا ہے اور فاسد کے بعض افراد میں فساد اس قدر قوی ہوتا ہے کہ ان کو باطل سے تعبیر کردیا جاتا ہے۔ قدوری نے مدبر اور ام ولد اور مکاتب کی بیع کو فاسد کہا۔ اور صاحب ہدایہ نے باطل کہا ہے۔ ہدایہ کے باطل کہنے پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ باطل تو وہ ہے جس میں ملک ثابت نہیں ہوتی ہے، اور فاسد وہ ہے جس میں قبضہ کے بعد ملک ثابت ہوجاتی

ہے۔

اور فقہاءؒ لکھتے ہیں، مدبر یا ام ولد یا مکاتب کے ساتھ ملا کر کسی خالص غلام کو بیچا جائے تو مدبر وغیرہ میں بیع باطل ہوگی لیکن خالص غلام میں اسکے مقابل ثمن کے عوض بیع درست ہوگی، تو اگر بیع باطل ہے تو غلام میں بھی باطل ہونا چاہئے، اور فاسد ہے تو مدبر اور ام ولد پر بھی ملک ثابت ہونی چاہئے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ باطل اسلئے کہا گیا کہ مدبر اور ام ولد حر کی طرح قبضہ کے بعد بھی مملوک نہیں ہوں گے، اگر اس پر فاسد کا اطلاق ہوتا تو یہ مغالطہ ہوتا کہ مدبر، ام ولد اور مکاتب بھی قبضہ کے بعد مملوک ہو سکتے ہیں۔

صرف خطرہ یہ ہے کہ بائع قبضہ دینے سے انکار کر دے تو مشتری کی ملک تام نہ ہو سکے گی، اسلئے اس کو فاسد قرار دیا ہے۔

تو بیع قبل القبض فاسد کا وہ فرد قوی ہے جو باطل سے ملتا جلتا ہے لیکن درحقیقت فاسد ہے، جیسے بیع مدبر مع القن باطل کا فرد ہے جو فاسد سے ملتا جلتا ہے لیکن درحقیقت باطل ہے۔ اسلئے بیع قبل القبض میں نفس عقد سے جو ملک وجود پذیر ہوتی ہے اس کی بنیاد پر اس کو باطل سے ممتاز قرار دیا جا سکتا ہے۔ قبضہ کے بعد وہ ملک مؤکد ہو جاتی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وإذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بأمر البائع وفي العقد عوضان كل منهما مال ملك المبيع ولزمته قيمته وقال الشافعيؒ لا يملكه وإن قبضه لأنه محظور فلا ينال نعمة الملك الخ ولنا أن ركن البيع صدر من أهله مضافا إلى محله فوجب القول بانعقاده ولا خفاء في الأهلية وركنه مبادلة المال بالمال (ہدایہ)۔

جب مشتری بیع فاسد میں مبیع پر بائع کی اجازت سے قابض ہو جائے اور عقد میں دونوں عوض مال ہوں تو مشتری مبیع کا مالک ہو جاتا ہے اور اس پر مبیع کی قیمت لازم ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد میں قبضہ کے بعد بھی مشتری مالک نہ ہوگا اسلئے کہ یہ بیع شرعاً ممنوع ہے، اس وجہ سے ایسی ممنوع بیع سے نعمت ملک حاصل نہیں ہو سکتی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ رکن البیع (مبادلۃ المال بالمال) صادر ہو رہا ہے اس کے اہل سے، اور محل بیع میں صادر ہو رہا ہے، اس لئے بیع کے منعقد ہو جانے کا قائل ہونا واجب ہے۔ اہلیت میں خفاء نہیں ہے، اور رکن مبادلۃ المال بالمال موجود ہے، اور کلام اسی میں ہے (ہدایہ)۔

۲۔ بائع کی طرف سے مشتری کو مبیع میں تصرف پر قدرت دینے کا نام قبضہ ہے۔ جب بائع نے مشتری کو مبیع میں تصرف کرنے پر آزاد چھوڑ دیا اور موانع اٹھا لئے تو مشتری مبیع پر قابض سمجھا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ تصرف پر قدرت اور تخلیہ ہر شئ، ہر ماحول ہر زمانہ کے لحاظ سے بدل سکتا ہے، اسلئے اس کی کوئی حد قطعی مقرر نہیں کی جا سکتی۔

حضرت امام فخر الدین قاضیخانؒ اپنے فتاوی میں رقمطراز ہیں:

حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں مبیع و مشتری کے درمیان تخلیہ تین شرطوں پر قبضہ شمار ہوگا: اول بائع مشتری کو زبانی طور پر کہہ دے کہ میں نے تمہیں مبیع لینے کی اجازت دیدی ہے تم اسے لے لو، مشتری نے کہا کہ میں نے قبضہ کر لیا (لے لیا) (ظاہر بات ہے کہ عقار و غیر منقول میں اس قسم کا تخلیہ کافی ہوسکتا ہے)، دوسری شرط یہ ہے کہ مبیع مشتری کے سامنے موجود ہو اس طرح کہ مشتری مبیع کو لینا چاہے تو بلا کسی مانع (رکاوٹ) کے لے سکتا ہو (یہ منقولات کے بارے میں ممکن ہے)، تیسری شرط یہ ہے کہ مبیع غیر کے حق سے معمور و پُر نہ ہو اور دوسرے کی ملک سے ممتاز و علیحدہ ہو، جیسے گھر میں بائع کا اسباب، اگر دوسرے کے حق کو مبیع معمور و پُر کر رہا ہو جیسے گیہوں بائع کے ظرف میں ہو یا اس جیسے کسی کو تو یہ تخلیہ میں مانع نہ ہوگا۔ (قاضی خاں ۲/۲۵۸)۔

بیع فاسد میں قبضہ کی حیثیت:

حضرت علامہ فخر الدین قاضیخانؒ فرماتے ہیں:

البائع إذا خلّى بين المبيع و بين المشترى بحيث يتمكن المشترى من قبضه يصير المشترى قابضا للمبيع حتى لو هلك قبل أن يقبضه حقيقة يهلك عليه و كذا لو خلّى المشترى بين البائع و الثمن.... أجمعوا على أن التخلية فى البيع الجائز تكون قبضا و فى البيع الفاسد روايتان و الصحيح انه قبض (فتاوی قاضیخان بہامش ہندیہ ۲/۲۵۷)۔

جب بائع نے مبیع اور مشتری کو چھوڑ دیا کہ مشتری مبیع کے قبضہ پر قادر ہو جائے تو ہلاکت مشتری کی ملک و قبضہ میں شمار ہوگی (بائع ضامن نہ ہوگا)، اسی طرح اگر مشتری نے بائع اور ثمن میں تخلیہ کر دیا تو بائع ثمن پر قابض شمار ہو گا... اس پر فقہاء کرامؒ کا اتفاق ہے کہ بیع جائز میں تخلیہ کو قبضہ کہیں گے، اور بیع فاسد میں تخلیہ کے قبضہ ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، صحیح روایت یہ ہے کہ بیع فاسد میں بھی تخلیہ قبضہ شمار ہوگا۔

ہر شئی میں تخلیہ اور قبضہ کی صورت جدا ہوگی:

ولو باع تمرا على النخيل و خلّى بينه و بين المشترى صار قابضا (قاضیخاں)۔

اگر کھجور درخت پر بیچ ڈالی اور مشتری کو اجازت دیدی تو مشتری قابض ہو گیا۔ تو کھجور کا درخت اگر چہ بائع کا مملوک ہے مگر پھر بھی تخلیہ سے قبضہ ہو گیا۔

لیکن گھر خریدا اور بائع کا اسباب گھر میں ہے تو تخلیہ کے باوجود گھر پر قبضہ شمار نہ ہوگا کیونکہ تخلیہ کو قبضہ قرار دینے کی شرط یہ ہے کہ مبیع غیر کی ملک سے معمور و مشغول نہ ہو۔

اسی طرح زبانی تخلیہ کا قبضہ شمار ہونا عقار و غیر منقول اشیاء میں متصور ہے جبکہ گھر یا جائداد قریب ہو اور حق غیر سے خالی ہو۔ لیکن گھر یا جائداد دور ہو اور مشتری اس میں داخلہ یا اسکو مقفل کرنے پر قادر نہ ہو تو صرف زبانی کہہ دینے سے مشتری قابض نہ ہوگا، بلکہ حقیقی قبضہ مطلوب ہوگا، مثلاً دوسرے ملک میں جائداد ہے کہ مشتری بلا ویزا وغیرہ کے پہنچ نہیں سکتا تو زبانی تخلیہ سے قابض نہ ہوگا جب تک کہ مشتری یا اس کا وکیل قابض نہ ہو جائے۔

آج کل جائداد وغیرہ کے دستاویز جو بواسطہ عدالت ہوتے ہیں۔ ایک ملک میں ہوں اور جائداد حق غیر میں مشغول نہ ہو، قبضہ شمار ہو سکتے ہیں۔ لیکن دوسرے ملک میں ہوں تو دستاویز کے باوجود بھی مشتری کو قابض نہ سمجھا جائے گا۔ چنانچہ قاضیخاںؒ فرماتے ہیں:

اگر کسی شخص کے ہاتھ مکان فروخت کیا اور مکان بائع ومشتری کے سامنے موجود نہیں ہے، بائع نے کہا میں نے سپرد کر دیا، مشتری نے کہا میں نے قبول کیا، تو ظاہر الروایہ میں ہے کہ مکان اور جائداد غیر منقولہ میں یہ زبانی تخلیہ قبضہ کے قائم مقام ہوگا جبکہ مکان قریب ہو۔ اور نوادر روایت میں ہے کہ جب بائع مشتری سے کہتا ہے میں نے مکان سپرد کرایا اور مشتری کہہ دے کہ قبول کیا، مکان سامنے موجود نہیں ہے (مگر وہ پہلے دیکھ لیا ہو) تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق مشتری قابض ہو جائے گا (خواہ مکان قریب ہو یا دور ہو)، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مکان قریب ہو اور داخلہ ممکن ہے یا مشتری اس پر اپنا قفل لگا سکتا ہو تب تو زبانی تخلیہ قبضہ شمار ہوگا اور مشتری قابض کہلائے گا ورنہ نہیں، لیکن ظاہر الروایت میں قریب کا اعتبار ہے، اور صاحبین اور امامؒ صاحب کے درمیان اختلاف کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اور صحیح وہی ہے جو ظاہر الروایہ میں ہے کیونکہ جب مکان قریب ہو اور حقیقی قبضہ متصور ہو تو تخلیہ حقیقی قبضہ کے قائم مقام بن سکتا ہے، اور اگر مکان دور ہو اور قبضہ حقیقی متصور نہ ہو تو تخلیہ اس کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ ہبہ اور صدقہ میں بھی یہی حکم ہے۔ (قاضی خاں ۲/۲۵۷)۔

اس مذکورہ تفصیل سے قبضہ حقیقی اور حکمی کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

۳۔ مذکورہ بالا وضاحت سے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت واضح ہو گئی کہ منقولہ میں اشیاء کے لحاظ سے نوعیت جدا ہو سکتی ہے اور غیر منقولہ میں نوعیت کا فرق ممکن ہے، اور یہ شریعت میں قبضہ کا ایک خاص مفہوم ہے۔

یہ علیحدہ بات ہے کہ اس کی نوعیت مقام ومواقع کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے، لوگوں کے عرف وعادت کا اعتبار تو ہوگا مگر قبضہ کے شرعی مفہوم اور تخلیہ کی شرائط کی رعایت ضروری رہے گی۔ عرف وعادت میں قبضہ اور قبضۂ شرعی میں تساوی نہیں ہے بلکہ عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔

۴،۵۔ احادیث متعلقہ بیع قبل القبض اور ممانعت کی نوعیت:

حضرت امام مالکؒ کے یہاں طعام مکیل وموزون کے ساتھ مخصوص ہے، اور حضرت امام احمدؒ کے یہاں بھی طعام کے ساتھ مخصوص ہے۔ دوسری اشیاء میں بیع قبل القبض جائز ہے۔

حضرت امام محمد اور حضرت امام شافعیؒ کے یہاں بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، نہ منقولات نہ غیر منقولات میں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول اول بھی یہی ہے، لیکن حضرات شیخینؒ کا قول معمول بہ یہ ہے کہ منقولات میں بیع قبل القبض جائز نہیں ہے اور عقار وغیر منقولات میں بیع قبل القبض جائز ہے۔

حضرت امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مستدل وہ احادیث ہیں جن میں خاص طعام کی بیع سے ممانعت ہے۔ جیسے حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: **قال رسول الله ﷺ من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى**

یکتاله فقلت لابن عباس لم؟ فقال ألاتراهم یتبا یعون بالذهب والطعام مرجاً ولم یقل أبو کریب مرجاً (مسلم شریف)۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا جوآدمی غلہ خریدے تواسکوکیل کرنے سے قبل فروخت نہ کرے،تو میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کیوں؟ فرمایاتم (دیکھ رہے ہو) کہ لوگ سونے اور طعام (غلہ) کے عوض ادھار بیچتے ہیں۔ اورابوکریب نے ادھار کالفظ نہیں کہا۔

اسی طرح مختلف طرق سے یہ روایت مروی ہے جسکومسلم نے بیان کیا ہے،اورروایت کے عام طرق میں طعام کے ساتھ ہی ممانعت کومخصوص کیا گیا ہے۔اس لئے حضرت امام مالکؒ اورامام احمدؒ نے ممانعت کوطعام کے ساتھ ہی مخصوص مانا ہے۔خاص طعام کاذکراس بات کی دلیل ہے کہ اس کے ماسوامیں حکم اس کے خلاف ہے،ورنہ تخصیص کا فائدظاہر نہ ہوگا۔ہم نے اس کا جواب دیا ہے کہ خاص طور پر کسی حکم کوکسی شی کے ساتھ ذکرکرنااس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس شی کے ماسوامیں حکم اس کے خلاف ہے۔دیکھئے اللہ تعالی کاارشاد ہے: فلا تظلموا فیھن أنفسکم ،اشہر حرام میں اپنے اوپر ظلم نہ کیا کرو۔تواس کامطلب یہ نہیں ہے کہ غیراشہرحرام میں ظلم کرنا چاہئے۔

دیگرائمہ فرماتے ہیں کہ ایسی روایات بھی موجود ہیں جن میں مطلقاً بیع قبل القبض کی ممانعت ہےاورایسی روایات بھی موجود ہیں جن میں ممانعت کی صراحت ہے۔

ترمذی شریف میں عبداللہ بن عمروکی روایت ہے: إن رسول اللہ ﷺ قال لا یحل سلف ولا بیع ولا شرطان فی بیع ولا ربح مالم یضمن ولا بیع ما لیس عندک أخرجه الترمذی فی باب کراھیة بیع ما لیس عنده (وقال ہذاحدیث حسن صحیح)۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایاقرض اوربیع جائزنہیں اورایک بیع میں دوشرطیں جائزنہیں اور جوشی اپنے ضمان وذمہ داری میں نہیں آئی اس کانفع وفائدہ حلال نہیں ہےاور جوشی اپنے پاس نہیں (جس کامالک نہیں) اس کی بیع جائزنہیں۔

دوسری روایت حکیم بن حزامؓ کی ہے:

عن حکیم بن حزام قال قلت یا رسول اللہ ﷺ إنی أبتاع هذه البیوع فما یحل لی منها وما یحرم علّی؟ قال یا بن أخی لا تبیعنّ شیئا حتی تقبضه وفی روایة أبان إذا اشتریت بیعا فلا تبعه حتی تقبضه. هذا اللفظ للبیهقی فی سننه وقال هذا إسناد حسن متصل و أخرجه أیضا ابن حبان فی صحیحه و أحمد فی مسنده ۳/۴۰۲،و فیه تعمیم الحکم لکل شئ.

حکیم بن حزام فرماتے ہیں کہ میں نے کہایارسول اللہ ﷺ میں یہ تجارت کررہاہوں توان میں سے کون سی بیوع میرے لئے حلال اورکونسی بیوع حرام ہیں؟ نبی کریم ﷺ نے جواباًایک ضابطہ کلیہ بیان کیا کہ کسی شی کوقبضہ سے پہلے نہ بیچو،اورابان کی ایک روایت میں ہے کہ جب کسی مبیع کوخریدوتو جب تک قبضہ نہ کرلوفروخت نہ کرو۔اس

روایت میں ممانعت کا حکم ہر شی پر عام ہے۔

بیع قبل القبض کی نہی معلول بالعلۃ ہے:

گذشتہ روایات میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت گذری ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ نے خود ایک علت بیان کی ہے: ''لوگ سونے اور غلہ کے عوض ادھار بیع کرتے ہیں''۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع منتج ہوتی ہے ''بیع الذھب بالذھب متضاضلاً'' پر۔ کیونکہ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص نے سو دینار میں ایک شی فروخت کی، ثمن ادا کر دیا مبیع بائع کے قبضہ میں ہے، اور مشتری نے قبضہ سے پہلے ہی اس شی کو ایک سو بیس دینار کے عوض فروخت کر دیا اور ایک سو بیس دینار لے لئے۔ گویا مشتری نے طعام پر قبضہ نہ کر کے بالا ہی بالا اس کی بیع کر دی تو نتیجہ یہ ہوا کہ مشتری نے بائع کو جو سو دینار دئے تھے اس کے بالمقابل اپنے مشتری سے ایک سو بیس دینار لے رہا ہے تو اس مشتری اول کو بیس دینار کا اضافہ سود کے بدلہ مل رہا ہے۔ طعام تو گویا درمیان میں رہا ہی نہیں۔

یہ علت منقولات اور غیر منقولات سب پر عام ہے کہ عقار کی بیع بھی قبل القبض جائز نہ ہونا چاہئے منقولات کی خصوصیت نہیں ہے، لیکن یہ تعلیل حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے خلاف جارہی ہے، کیونکہ وہ عقار کی بیع کو قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں۔

اسلئے دیگر حضرات نے علت ''ربح مالم یضمن'' قرار دی اور کہا کہ بیع قبل القبض میں مشتری ایک ایسی شی سے نفع اٹھا رہا ہے جس کے نقصان کا وہ ذمہ دار نہیں ہے، اسلئے یہ بیع جائز نہیں، اور عقار کی قبل القبض بیع میں ربح مالم یضمن کا تصور نہیں ہے، کیونکہ عقار کی ہلاکت متصور نہیں ہے، جب نقصان کا پہلو بیع عقار میں نہیں ہے تو ربح مالم یضمن بھی متحقق نہ ہوگا اور یہ علت حضرت عبداللہ ابن عمروؓ کی مذکورہ بالا روایت میں مذکور ہے (تکملہ فتح ۱/۲۹۲)۔

تکملہ فتح الملہم میں عبداللہ بن عمرو کی روایت کے حوالہ سے ربح مالم یضمن کے علت ہونے کے بارے میں صرف اشارہ ہے، لیکن مسئلہ وضاحت طلب ہے۔

حضرت علامہ شمس الدین سرخسیؒ نے اس مسئلہ پر مبسوط کلام کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

شیخینؒ کے نزدیک بیع عقار قبل القبض جائز ہے، اور امام محمد و شافعیؒ کے یہاں جائز نہیں ہے، حضرت امام محمدؒ و شافعیؒ اسی عبداللہ بن عمروؓ والی روایت اور بیع قبل القبض کی نہی کے بارے میں جو عمومی روایات آئی ہیں ان سے استدلال کرتے ہیں۔ اور وہ فرماتے ہیں کہ بیع عقار قبل القبض میں بھی جبکہ اپنی خرید قیمت سے زیادہ میں فروخت کیا جائے تو ربح مالم یضمن کا تحقق ہوتا ہے، کیونکہ اس نے مبیع قبل القبض کی بیع کی ہے، تو جس طرح منقول میں ربح مالم یضمن لازم آتا ہے عقار میں بھی لازم آئے گا، اس لئے دونوں میں بیع قبل القبض جائز نہ ہوگی، وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح ملک عین (ذات) نفس عقد سے حاصل ہوتی ہے تو قبضہ سے ملک تصرف حاصل ہوتی ہے، اور عقار و منقول ملک عین و ملک تصرف میں برابر ہیں تو حکم میں بھی یکسانیت ہونی چاہئے۔

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ سبب ملک بیع ہے اور بیع بلا قبضہ کئے تام نہیں ہوتی ہے، اس لئے قبضہ سے پہلے عقد کے بعد مبیع میں جو اضافہ حاصل ہوتا ہے، اس کو بوقت عقد موجود مان کر مبیع میں شامل رکھا جاتا ہے، اور ملک مؤکد ہوتی ہے سبب ملک کے مؤکد ہونے سے (اور سبب ملک قبضہ سے مؤکد ہوتا ہے) اس میں منقول و غیر منقول برابر ہیں۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''قبضہ سے قبل مبیع مضمون بغیرہ ہوتی ہے، یعنی ثمن سے مضمون ہوتی ہے، (مشتری ثمن کا ذمہ دار ہوتا ہے) اگر قبضہ سے قبل مبیع ہلاک ہو جائے تو مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح عقار کی ہلاکت متصور ہو اور قبل القبض ہلاک ہو جائے تو ثمن ساقط ہو جائے گا، جب ثمن کے ضمان میں دونوں یکساں ہیں تو پھر ربح مالم یضمن کے بارے میں بھی دونوں یکساں رہیں گے۔

ان کی تیسری دلیل یہ ہے کہ عقار ہو یا منقول ہو جواز بیع کے لئے قدرت علی التسلیم دونوں میں شرط ہے، قدرت علی التسلیم بذاتہ حاصل ہو یا نائب و وکیل کے واسطے سے ہو، تو عقار جب تک بائع کے قبضہ میں ہے بائع اول کا قبضہ مشتری اول کے قبضہ کا نائب نہیں ہے، اس لئے مشتری اول کو بواسطہ نیابت قادر علی التسلیم نہیں مانا جا سکتا، اسلئے بیع عقار قبل القبض قدرت علی التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔

حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ بیع عقار قبل القبض کا وہی درجہ ہے جو بیع منقول قبل القبض کا درجہ ہے، لیکن تصرف کے جواز کا مدار صرف ملک پر ہے قبضہ پر نہیں ہے۔

دیکھئے اپنے مودع یا غاصب کے قبضہ میں کوئی شی ہے اور مودع اور غاصب کو اقرار ہے کہ اس شی کا مالک فلاں ہے، تو فلاں کیلئے اس شی کو فروخت کرنا مودع اور غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے بھی جائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ تصرف کا مدار ملک پر ہے۔

البتہ غرر جواز تصرف میں مانع بن جاتا ہے اگر ملک میں غرر در پیش ہو اور اس غرر سے احتراز ممکن بھی ہو تو غرر سے بچ کر چلا جائے اور غرر کی موجودگی میں بیع نہ کی جائے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع الغرر سے منع فرمایا ہے۔

منقول میں قبضہ سے پہلے ملک (مشتری) میں غرر ہے، اسلئے کہ مبیع کی ہلاکت سے بیع منفسخ ہو جائے گی اور مشتری کی ملک باطل ہو جائے گی، اور قبضہ کے بعد یہ غرر منتفی ہو جاتا ہے، اگر احتمال غرر رہتا ہے تو مبیع کے استحقاق کا رہتا ہے، اور اس قسم کے غرر سے احتراز ممکن نہیں ہے (اسلئے ایسے غرر کا اعتبار بھی نہیں اور اس کو مانع عن البیع نہیں قرار دیا جا سکتا)۔ اور عقار میں قبضہ سے پہلے استحقاق کے سوا مشتری کی ملک میں کوئی غرر متصور نہیں ہے، جس سے ہلاکت مبیع اور فسخ بیع کی نوبت آ جائے (اسلئے عقار کی بیع قبل القبض جائز ہے)

علامہ شمس الدین السرخسی فرماتے ہیں:

وانتفاء الغرر لعدم تصور سببه أصلا يكون أبلغ من انتفاء الغرر إذا تصور سببه ولم

يعمل وإنما يتصور الغرر فيه من حيث الاستحقاق و ذلك لا يمكن الاحتراز عنه والدليل عليه أن التصرف في الثمن قبل القبض جائز لأنه لا غرر في الملك وكذلك التصرف في المهر قبل القبض يجوز عندنا لانعدام الغرر في الملك فإن بالهلاك لايبطل ملكها ولكن على الزوج قيمتها (المبسوط ۱۳؍۱۰)۔

سبب غرر کے بالکل متصور نہ ہونے کی وجہ سے غرر نہ ہونا زیادہ موثر ہے بہ نسبت اس کے کہ سبب غرر متصور ہو اور موثر نہ ہو (کیونکہ سبب غرر کا متصور ہونا بھی شبہ کا ناشی ہے) غیر منقول میں جبکہ استحقاق کے سوا دوسرا سبب غرر متصور ہی نہیں تو مانع بیع کا شبہ ہی نہیں ہے۔ استحقاق متصور ہے لیکن احتراز ممکن نہ ہونے کی وجہ سے وہ مانع نہیں ہے۔

اور اس بات کی دلیل کہ جواز تصرف کا مدار عدم غرر پر ہے کہ ثمن میں قبل القبض تصرف جائز ہے۔ اسلئے کہ ثمن (نقد) کی ملک میں غرر نہیں ہوتا کیونکہ عقود میں دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے، اسی طرح مہر میں قبضہ سے پہلے زوجہ تصرف کر سکتی ہے کیونکہ مہر کی ملک میں غرر ہے ہی نہیں، اسلئے کہ مہر میں قبضہ سے قبل ہلاکت کی صورت میں مہر کی ملکیت باطل نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر ہلاک شدہ مہر (اگر عرض ہو) کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوتی ہے۔

چنانچہ حضرات شوافع میں مہر کے قبل القبض ہلاکت کی صورت میں اختلاف ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ ہلاکت کی صورت میں تسمیہ باطل ہو جائے گا وہ قبضہ سے قبل مہر میں تصرف کے قائل نہیں ہیں" لبقاء الغرر في الملك" ملک میں غرر کی موجودگی کی وجہ سے، اور جو یوں کہتے ہیں کہ ہلاک مہر سے تسمیہ باطل نہیں ہوتا وہ قبل القبض تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل وہی ہے جو ہم کہتے ہیں کہ تصرف کا مدار عدم غرر پر ہے۔

فرماتے ہیں: جس تصرف سے غرر مانع نہیں ہے ایسا تصرف قبضہ سے پہلے بھی مبیع میں جائز ہوتا ہے (جیسے آبق کا عتق)، چنانچہ مبیع قبل القبض میں عتق نافذ ہو جاتا ہے، اسی طرح تزویج مبیع قبل القبض میں نافذ ہو جاتی ہے۔ (مبسوط)

اسی سے حضرات شوافع کے اس استدلال کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ ملک مؤکد ہوتی ہے سبب ملک کے مؤکد ہونے سے (یعنی بیع کے مؤکد ہونے سے) اور بیع قبضہ سے مؤکد ہوتی ہے (اسلئے بلاقبض عقار کی بیع بھی جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ منقول و عقار اس سبب میں متفق ہیں تو حکم میں بھی متفق رہنا چاہئے) کیونکہ حق تاکد ملک کے تقاضہ میں محل کے اندر بیع سے بڑھکر اور مضبوط ہے۔

رہی یہ بات کہ شوافع کہتے ہیں کہ ملک تصرف مشتری کو قبضہ سے حاصل ہوتی ہے اور قبضہ سے ہی مبیع مشتری کے ضمان میں آتی ہے، ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ محل میں تصرف کی ملک (حق) اصل ملک سے ہی ثابت ہو جاتی ہے (ضمان سے ثابت نہیں ہوتی)، اس کی دلیل یہ ہے کہ موہوب شئ میں قبضہ کے بعد تصرف جائز ہے (قبضہ سے قبل موہوب میں تصرف جائز نہیں ہے) کیونکہ ہبہ میں قبضہ کے بعد ہی ملک تام ہوتی ہے۔

معلوم ہوا کہ تصرف کا مدار ملک پر ہے، اسی طرح قدرت علی التسلیم بھی ضمان سے متعلق نہیں ہے بلکہ ملک

سے متعلق ہے، چنانچہ قدرت علی التسلیم غیر کے ہاتھ سے بھی ثابت ہوجاتی ہے جبکہ مالک منع نہ کرے۔

اور حضرات شوافع کا یہ کہنا کہ حدیث نہی عام ہے اسلئے منقول اور غیر منقول سب پر عام رہے گی، ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیونکہ حدیث اپنے عموم پر باقی نہیں ہے، اس میں تخصیص ہوچکی ہے، اسلئے کہ سب اس پر متفق ہیں کہ ثمن میں قبل القبض تصرف جائز ہے اور مہر میں بھی قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے۔

لہذا عام خص منہ البعض میں قیاس سے تخصیص جائز ہے، اس لئے ہم اپنی دلیل مذکور سے حدیث عام کو منقول پر محمول کرتے ہیں اور خاص سمجھتے ہیں۔

اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ حق شفعہ شفیع کو قبل القبض ہی مل جاتا ہے، اور شفیع بدل و قیمت سے ہی جائداد کا مالک ہوسکتا ہے، تو عقار قبل القبض مملوک بننے کا احتمال نہ رکھتی ہو تو شفیع کو بھی قبضہ سے پہلے اس عقار کو قبضہ سے پہلے لینے کا حق نہ ملنا چاہئے۔

لیکن حق شفیع کو قائم مقام حق مشتری کا قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ حق شفیع مشتری کے حق سے مقدم ہے، اسی لئے شفیع کے لے لینے کی وجہ سے ملک مشتری باطل ہوجاتی ہے، اور ذمہ داری بائع پر عائد ہوجاتی ہے (المبسوط سرخسی۔۱۳/۱۰)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد حنیف
ریاض العلوم، گورینی۔ جونپور

۱۔ بیع قبل القبض شریعت میں ناجائز ہے، اسکا شمار بیع فاسد میں ہوتا ہے، صح بیع عقار لا یخشی هلاکه قبل قبضه ولا یصح قبل قبضه بیع المنقول و مفسد بیع المنقول قبل قبضه (درمختار۔ ج ۴ رص ۱۶۲، ۶۳)۔

۲۔ کتاب وسنت میں قبضہ کی کوئی حقیقت متعین نہیں کی گئی ہے، قبضہ کا مقصود بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہونا ہے۔ لہذا عرف میں جس چیز سے مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے اس کو قبضہ سمجھا جائے گا، بہر حال کتاب وسنت میں قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں ہے، اس لئے منقولہ کے قبضہ کی حقیقت میں حضرات علماء کا اختلاف ہوا ہے۔

اشیاء منقولہ میں قبضہ کی حقیقت:

حضرات احناف:

حضرات احناف کے نزدیک مبیع کے اعتبار سے قبضہ کی حقیقت مختلف ہوتی ہے، لیکن ان حضرات کے نزدیک اتنی بات مسلم ہے کہ اگر مبیع فی الحال مقدور التسلیم والتسلم ہو تو مشتری کو اطلاع کے بعد تخلیہ قبضہ حکمی ہوتا ہے، البتہ اشیاء کے مختلف ہونے کے لحاظ سے تخلیہ کی صورت بھی مختلف ہوگی، مبیع خواہ منقولہ ہو، یا غیر منقولہ اگر فی الحال مقدور التسلیم والتسلم ہے، تو تخلیہ قبضہ ہے اور اگر فی الحال مقدور التسلیم والتسلم نہیں تو تخلیہ قبضہ نہیں، مثلاً مبیع دور ہو، خواہ منقولہ ہو، خواہ غیر منقولہ، یہی ظاہر الروایہ ہے، بعض کتابوں میں اشیاء غیر منقولہ کے سلسلے میں حضرات صاحبین کا جو اختلاف منقول ہے وہ ضعیف ہے۔

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل و شرط في الأجناس شرطا ثالثا وهو أن يقول: خليت بينک و بين المبيع، فلو لم يقله أو كان بعيدا لم يصر قابضا والناس عنها غافلون، فإنهم، يشترون قرية و يقرون بالتسلم والقبض وهو لا يصح بالقبض على الصحيح (درمختار۔ ص ۴۲)۔

وفي حاشية: وحاصله أن التخلية قبض حكما ولو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت فدفع المفتاح وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن تكون في البلد فيما يظهر، وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى و يشار إليه قبض، وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين.

وقوله على الصحيح وهو ظاهر الرواية و مقابله ما فى المحيط و جامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض وإن كا ن العقار بعيدا غائبا عنهما عند أبى حنيفة خلافالهما وهو ضعيف كما فى البحر (درمختار۴/۴۳)۔

بہر حال عبارات مذکورہ سے یہ واضح ہے کہ تخلیہ کی صورت مختلف ہوتی ہے، اور تخلیہ فی الحال مقدورالتسلیم والتسلم اشیاء ہیں، خواہ منقولہ ہوں، یا غیر منقولہ قبضہ ہے، البتہ اشیاء غیر منقولہ کے سلسلے میں جب وہ فی الحال مقدورالتسلیم والتسلم نہ ہوں تو ایک روایت میں ہے کہ اس میں بھی اشیاء منقولہ غیر مقدورالتسلم کی طرح تخلیہ قبضہ نہیں ہے، اور محیط، جامع شمس الائمہ کی روایت میں حضرات صاحبین کا اختلاف منقول ہے کہ امام صاحب کے نزدیک تخلیہ قبضہ ہے، حضرات صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔

اشیاء منقولہ میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب:

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اشیاء منقولہ میں قبضہ کا مدار عرف پر ہے، قبضہ کے لئے عرف میں جو چیز رائج ہوگی اس کو قبضہ متصور کیا جائے گا، مثلاً دراہم ودنانیر میں قبضہ بالبراجم، مکیلات وموزومات میں قبضہ کے لئے کیل ووزن کی شرط لگاتے ہیں۔

قال المالكية والشافعية: قبض المنقول كالأمتعة والأنعام والدواب بحيث العرف الجارى، بين الناس قال الحنابلة: قبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه أى أنه يجب الرجوع فى القبض إلى العرف (الفقہ الاسلامی۴/۴۱۹)۔

اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ:

اتفق الفقهاء على أن قبض العقار يكون بالتسليم الفعلى بالتخلية أى رفع المانع من القبض أوا لتمكن من إثبات اليد بارتفاع الموانع (الفقہ الاسلامی ۔۴۰۸) ثم لا خلاف بين أصحابنا فى أن أصل القبض يحصل بالتخلية فى سائر الأموال (بدائع ۵/۲۴۴)۔

اشیاء غیر منقولہ میں تخلیہ قبضہ ہے اس میں تمام علماء کا اتفاق ہے۔ البتہ اگر اشیاء غیر منقولہ فی الحال مقدورالتسلیم نہ ہوں تو اس میں قبضہ کے سلسلے میں حضرات احناف کا اختلاف ہے، جو کہ شروع میں گذر چکا ہے۔

قبضہ کی قسمیں: قبضہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) تام، (۲) ناقص، قبضہ تام اور ناقص، اشیاء اور ان کی بیع وشراء کے اعتبار سے مختلف ہوتا رہتا ہے، اس لئے اشیاء کے اقسام کو ذکر کیا جاتا ہے، ساتھ ہی وضاحت بھی کردی جائیگی کہ قبضہ تام کیا ہے اور قبضہ ناقص کیا ہے۔

مقدورالتسلیم اشیاء کے اقسام:

(۱) اشیاء غیر منقولہ فی الحال مقدورالتسلیم

(۲) اشیاء غیر منقولہ غیر مثلیہ۔ جیسے عددیات، مزروعات، متفاوتہ دونوں قسموں میں قبضہ تام صرف تخلیہ سے متحقق ہو جائے گا، بعد تخلیہ مشتری کو اس میں ہر طرح کے تصرف کی اجازت ہوگی۔

(۳) اشیاء منقولہ کیلی، یا وزنی ہوں ان کی بیع و شراء مجازفۃ بغیر کیل و وزن کے ہو تو اس میں بھی صرف تخلیہ ہی قبضہ تام ہے، بعد تخلیہ مشتری کو تمام تصرفات کی اجازت ہے۔

(۴) اشیاء منقولہ کیلی، یا وزنی جس کی شراء مجازفۃ یعنی بغیر کیل و وزن کے ہو اور بیع کیل، یا وزن سے ہو تو مشتری اول کیلئے صرف تخلیہ ہی قبضہ تام ہے، اور مشتری ثانی کیلئے تخلیہ قبضہ تام نہیں ہے بلکہ قبضہ ناقص ہے۔ اس لئے اس صورت میں مشتری اول کے لئے بعد تخلیہ تمام تصرفات کی اجازت ہوگی اور مشتری ثانی کیلئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔

(۵) اشیاء منقولہ کیلی، یا وزنی جس کی شراء کیل، یا وزن سے ہو اور بیع بغیر کیل کے مجازفۃ ہو تو اس صورت میں مشتری ثانی کے لئے تخلیہ قبضہ تام ہوگا، اور مشتری اول کے لئے قبضہ تام نہ ہوگا۔

(۶) اشیاء منقولہ کیلی، یا وزنی جسکی بیع و شراء دونوں کیل، یا وزن سے ہو، اس صورت میں تخلیہ کسی کے لئے بھی قبضہ تام نہ ہوگا دونوں کے لئے قبضہ ناقص ہے، کسی کے لئے بھی بغیر کیل، یا وزن کے اس میں تصرف کرنا جائز نہیں۔

(۷) عددیات و مزروعات متقاربہ، اس میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشیاء کیلیہ، وزنیہ کے حکم میں ہے۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک اشیاء کیلیہ، وزنیہ کے حکم میں نہیں بلکہ اشیاء غیر مثلیہ کے حکم میں ہے۔ لہذا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عددیات مزروعات متقاربہ میں تخلیہ قبضہ تام نہیں ہے۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک تخلیہ قبضہ تام ہے (نوٹ) کیل اور وزن و عدد وغیرہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) حقیقی (۲) حکمی دونوں کا حکم ایک ہے۔

(۱) مشتری کا خود کیل ہو، یہ کیل حقیقی ہے۔

(۲) مشتری کے سامنے بائع کیل، یا وزن کر دے، یہ کیل حکمی ہے۔ دونوں میں سے یعنی کیل حقیقی، اور حکمی میں سے کوئی بھی پالیا جائے تو قبضہ تام ہو جائے گا مشتری کی موجودگی میں بائع کا کیل مشتری کا کیل متصور ہوتا ہے مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے (۲۴۴/۵)۔

(۳) وإنما شرط الاكتيال على المشترى لكونه من تمام القبض فى المكيل والموزون إذا وقع البيع مكايلة، فلا يجوز التصرف فيه بالبيع ونحوه قبل الكيل أو الوزن (تکملہ فتح الملہم ۳۵۸/۱) وفى البدائع ولو كاله البائع أووزنه بحضرة المشترى كان ذلك كافيا لا يحتاج إعادة الكيل لأن المقصود يحصل بكيله مرة واحدة بحضرة المشترى (ص ۲۴۴)۔

خلاصہ:

یہ کہ مبیع میں قبضہ تام سے پہلے مشتری کیلئے کوئی تصرف کرنا جائز نہیں ہے، اور قبضہ تام اشیاء منقولہ مثلیہ

(کیلیہ، وزنیہ) کی اگر بیع وشراء دونوں کیل، یا وزن سے ہو تو تخلیہ نہ ہو تو مشتری اول اور نہ مشتری ثانی کے حق میں قبضہ تام ہوگا۔ کیونکہ دونوں کے قبضہ کی تمامیت کیلئے کیل، یا وزن کا پایا جانا ضروری ہے، اور اگر بیع کیلاً، یا دوزناً ہو اور شراء مجازفۃً بغیر کیل کے ہو تو مشتری اول کے لئے تخلیہ قبضہ تام ہے، اور مشتری ثانی کے لئے قبضہ تام نہیں ہے، اور اگر شراء کیلاً یا وزناً ہو اور بیع مجازفۃً ہو تو مشتری ثانی کے لئے تخلیہ قبضہ تام ہے، مشتری اول کے لئے تام نہیں ہے، بلکہ اس کا کیل، یا وزن کرنا ضروری ہے، مذکورہ صورتوں کے علاوہ صرف تخلیہ ہی قبضہ تام ہو جاتا ہے، البتہ عددیات، مزروعات متقاربہ میں حضرت ابوحنیفہؒ کے نزدیک تخلیہ قبضہ تام نہیں اور صاحبین کے نزدیک قبضہ تام ہے، قبضہ تام مشتری کے خود کیل کرنے، یا مشتری کے سامنے بائع کے کیل کرنے سے بھی متحقق ہو جاتا ہے، اسی طرح مشتری کے وکیل کے سامنے بھی کیل ووزن کرنے سے قبضہ متحقق ہو جاتا ہے۔

بیع وتصرف قبل القبض کے سلسلے میں مذاہب:

حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک کسی بھی چیز میں بیع قبل القبض جائز نہیں، خواہ مطعومات، یا غیر مطعومات، منقولات وغیر منقولات ہی کی قبیل سے کیوں نہ ہو، تمام چیزوں میں ان حضرات کے نزدیک قبضہ کی تمامیت شرط ہے۔

قال الشافعي و محمد ابن الحسن من الحنيفة: يحرم بيع كل شئ قبل قبضه طعاما أو كان غيره منقولا أو كان غير منقول.

حضرت امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک صرف مطعومات میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں۔

قال ابن حنبل في المهر الرواية: إنما يختص النهي والطعام فلا يجوز بيعه قبل قبضه ويجوز فيما سوا، كما حققه ابن قدامة.

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک مطعومات ومشروبات میں بیع قبل القبض جائز نہیں۔

قال مالك: إنما يمنع البيع قبل القبض في المكيل والموزون من الطعام خاصة (تکملہ ۵۲-۳۵۱/۱) يجوز كل مبيع قبل قبضه إلا المأكول والمشروب قاله مالك وأبوثور قال ابن المنذر: وأصح المذهب لحديث النهي عن بيع الطعام قبل أن يستوفي (اعداد السنن ۲۲۱/۴)۔

حضرات شیخینؒ کے نزدیک تمام منقولات میں قبضہ کی تمامیت سے پہلے بیع جائز نہیں، قال أبو حنيفة وأبو يوسف: يمتنع البيع قبل القبض في سائر المنقولات، ويجوز في العقار الذي لا يخشى هلاكه (تكملة. في فتح الملهم. (۵۱-۳۵۰/۵)۔

ائمہ کے دلائل:

(۱) نهى رسول ﷺ أن تباع السلع حيث يبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم.

(۲) وعن حكيم ابن حزام قال: قلت يا رسول الله ﷺ إني أبتاع هذه البيوع فما يحل

لی منھا وما یحرم علی قال یا ابن أخی لا تبعن شیئا حتی تقبضھا، فی روایۃ أبان إذا اشتریت بیعا فلا تبعہ حتی تقبضہ.

(۳) وعن عبداللہ ابن عمرو أن رسول اللہ ﷺ قال لا یحل سلف و بیع، ولا شرطان فی بیع، ولا ربح مالم یضمن، ولا بیع ما لیس عندک (تکملۃ فتح الملہم)۔

روایت مذکورہ ثلثہ بیع قبل القبض کے عدم جواز پر دال ہیں، خواہ مبیع مطعومات وغیر مطعومات کے قبیل سے ہو، یہ روایات حضرات امام شافعی وامام محمد وامام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف رحمہم اللہ اجمعین کا مستدل ہے۔

دلیل احمد ابن حنبلؒ وامام مالک:

عن ابن عباس أن رسول اللہ ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یستوفیہ، وفی روایۃ: حتی یقبضہ.

روایت مذکورہ مبیع مطعومات میں قبل القبض تصرف کے عدم جواز پر دال ہے، یہ روایت حضرت امام احمد ابن حنبل کا مستدل ہے۔

دلیل حضرات شیخین:

نھی رسول اللہ ﷺ عن ربح ما لم یضمن وما لیس عندک، ونھی رسول اللہ ﷺ عن بیع الحصاۃ وعن بیع الغرر، ونھی أن تباع السلع حیث تبتاع حتی یحوز ھا التجار إلی رحالھم، فقال رسول اللہ ﷺ یا ابن أخی لا تبیعن شیئا حتی تقبضہ وفی روایۃ أبان: إذاا شتریت بیعافلا تبعہ حتی تقبضہٗ ۔روایت مذکورہ بیع قبل القبض کے عدم جواز پر دال ہے۔ حضرات شوافع، امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک بیع قبل القبض کی علت نہی ''ربح مالم یضمن'' ہے، کیونکہ بیع قبل القبض ''ربح مالم یضمن'' کو متضمن ہے، جب بھی بیع قبل القبض ہوگی تو ''ربح مالم یضمن'' ہوگا، اور ''ربح مالم یضمن'' نص حدیث سے ممنوع ہے، لہذا ہر وہ بیع جو ''ربح مالم یضمن'' کو متضمن ہوگی وہ ممنوع ہوگی، اس لئے بیع قبل القبض ناجائز ہے، جیسا کہ بہت سی احادیث شریفہ میں صراحت ہے۔ خواہ بیع قبل القبض مطعومات وغیر مطعومات، منقولات، غیر منقولات جس چیز میں بھی ہو، حضرات شوافع اور امام محمد کے نزدیک ''ربح مالم یضمن'' کو متضمن ہونے کی بنا پر ممنوع ہوگی۔

حضرات شیخین:

حضرات شیخینؒ کے نزدیک منقولات میں بیع قبل القبض ناجائز ہے۔ یعنی فاسد ہے۔ اور غیر منقولات میں بیع قبل القبض جائز ہے۔

ومن اشتری شیئا مما ینقل ویحول لم یجز بیعہ حتی یقبضہ لأنہ علیہ السلام نھی عن بیع مالم یقبض لأنہ فیہ غرر انفساخ العقد علی اعتبار الھلاک ویجوز بیع العقار قبل القبض عند

أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد لا يجوز رجوعا إلى إطلاق الحديث واعتبارا بالمنقول و صار كالإجارة (ہدایہ)۔

حضرات شیخین کے مسلک کی توضیح دوطرح سے ہوسکتی ہے، ایک اس طرح سے کہ اصل علت نہی "ربح مالم یضمن" کو ٹھہرایا جائے اور جہت کے اطلاق وعموم سے غیر منقولات کو مستثنیٰ کر دیا جائے۔ کیونکہ حدیث شریف میں بیع قبل القبض کی اصل علت نہی "ربح مالم یضمن" ہے اور ضمان کا تصور صرف ان ہی چیزوں میں ہوتا ہے جن میں مبیع کے ضیاع کا اندیشہ ہو اور چونکہ غیر منقولات میں ضیاع و ہلاکت نادر و کالعدم ہے۔ اسلئے غیر منقولات میں ضمان کا سوال ہی نہیں اور جب ضمان کا وجود نہیں تو "ربح مالم یضمن" کا وجود کیسے ہوگا جو مدار نہی ہے، لہذا قاعدہ فقہیہ: "إذا فات العلة فات الحكم" سے غیر منقولات کی بیع جائز ہے۔

دوسری تشریح یہ ہوسکتی ہے کہ علت نہی غرر انفساخ عقد کو ٹھہرایا جائے کہ جس میں مبیع کے ضیاع سے عقد ختم ہو جائے تو ایسا عقد تصرف مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے جائز نہیں اور حدیث "ربح مالم یضمن" کو مخصوص منہ البعض مانا جائے دلائل جواز پر عمل کرتے ہوئے، كما في الهداية: لهما أن ركن البيع صدر من أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاك في العقار نادر بخلاف المنقول و الغرر منهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز أي من الكتاب والسنة (ہدایہ ص ۳۳۳)۔

حدیث "ربح مالم یضمن" میں تخصیص بالاتفاق جائز ہے، مثلاً قبضہ سے پہلے ایسی مبیع میں تصرف کرنا کہ اس مبیع کے ضیاع سے فسخ کا اندیشہ نہ ہو تو ایسی مبیع میں تصرف بالاتفاق جائز ہے۔ حالانکہ اس میں بھی "ربح مالم یضمن" موجود ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ حدیث "ربح مالم یضمن" مخصوص منہ البعض ہے، ورنہ تو اس مبیع میں بھی جس میں اس کے ضیاع سے فسخ عقد کا اندیشہ نہ ہو یہ تصرف جائز نہ ہوتا، مثلاً مہر، بدل خلع، عتق علی مال، بدل صلح من دم العمد، جب اعیان کی قبیل سے ہوں، تو ان میں قبضہ سے پہلے تمام تصرفات جائز ہیں۔ اسی طرح اخذ شفعہ "قبل قبض المبیع" بھی جائز ہے۔ تو ان سب سے معلوم ہوا کہ ایسی مبیع میں تصرفات جس میں مبیع کے ضیاع کا اندیشہ نہ ہو قبل القبض جائز ہیں۔ اور علت نہی غرر انفساخ عقد ہے جو حدیث ابوہریرہ: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرور" سے ثابت ہے، (مسلم شریف) اور اگر علت نہی "ربح مالم یضمن" ہوتی تو بیع تولیہ کو جائز ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ بیع تولیہ بھی قبل القبض جائز نہیں۔ معلوم ہوا کہ اصل علت نہی "ربح مالم یضمن" نہیں بلکہ غرر انفساخ عقد ہے، تو جس طرح سے ایسی مبیع میں جس میں اس کے ضیاع سے فسخ کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے، مثلاً: مہر، بدل خلع، صلح عن دم العمد، اخذ شفعہ قبل القبض وغیرہ جائز ہیں۔ اسی طرح سے غیر منقولات جس میں ضیاع نادر ہے، ان میں بھی تصرف قبل القبض جائز ہوگا، کیونکہ غیر منقولات کی بیع قبل القبض کی صورت میں انفساخ عقد کا احتمال نہیں رہتا ہے۔ لہذا غیر منقولات میں بیع قبل القبض جائز ہوگی، اسی علت پر مدار رکھ کر حضرات فقہاء نے یہ کلیہ بیان کیا ہے، أن كل عوض ملك بعقد ينفسخ بهلاكه قبل قبضه فالتصرف فيه غير جائز، وما لا فجائز (عینی، درمختار ۴/۱۶۲)۔

حاصل یہ ہے کہ حضرات شیخین کے نزدیک اصل علت نہی غرر انفساخ عقد ہے، اور حضرات امام شافعی و امام محمدؒ کے نزدیک علت نہی ''ربح مالم یضمن'' ہے۔ اور حضرات شیخین نے حدیث ''ربح مالم یضمن'' کو مخصوص کر دیا ہے ان معاملات کے ساتھ جن میں مبیع کے ضیاع سے فسخ عقد کا احتمال ہو۔

نہی عن بیع الطعام:

آپ ﷺ کے ارشاد: نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان ۔'' صاع البائع و صاع المشترى '' کی علت نہی مال غیر میں بغیر اس کی اجازت کے تصرف کرنے سے بچانا مقصود ہے۔ کیونکہ مال غیر میں تصرف بغیر اس کی اجازت کے ناجائز وحرام ہے اس سے تحرز واجب ہے۔ نهى عن بيع الطعام ... إلى ... فيكون لصاحبه والزيادة عليه النقصان ذكره الزيلعي: في نصب الراية، وقال الحافظ: في الدراية، إسناده جيد، وهذا يدل على أن العلة في النهي عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان إنما هو امتياز حق البائع عن المشترى (تكملة (۳۵۸/۱)۔

خلاصہ:

سطور سابقہ میں ذکر کردہ مسائل واحکام کا خلاصہ یہ ہے کہ قبضہ مبیع کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، مبیع اولاً دو طرح کی ہوتی ہے (۱) مبیع مثلیہ، کیلیہ، یا وزنیہ مشتری بالکیل، یا بالوزن ہو (۲) مبیع اسکے علاوہ ہو یعنی مثلی نہ ہو اور اگر مثلی ہو تو کیلی، یا وزنی نہ ہو، کیلی، یا وزنی ہو تو شراءً کیل، یا وزن سے نہ ہوئی ہو۔ ان دونوں قسموں میں سے قسم اول میں حضرات احناف کے نزدیک تخلیہ قبضہ ناقص ہے، اور قبضہ کی تمامیت کے لئے مشتری کے کیل، یا وزن کی شرط ہے کہ مشتری دوبارہ خود کیل، یا وزن کرے، یا کم از کم اس کے سامنے کیل، یا وزن کی گئی ہو تو تخلیہ قبضہ تام ہوگا، ورنہ نہیں، اور کسی چیز میں تصرف قبضہ کی تمامیت سے پہلے جائز نہیں۔ اگر عقد کرے گا تو عقد فاسد ہوگا۔ ''اشترى كيلا بشرط الكيل حرم أى كره تحريما بيعه وأكله حتى يكيله وقد صرحوا بفساده'' (درمختار ۱۶۳/۴) اور مبیع کی دوسری قسم میں اگر وہ فی الحال مقدور التسلیم ہے تو صرف یہ تخلیہ ہی قبضہ تام ہے، لہٰذا اس میں بعد تخلیہ مشتری کو ہر طرح کے تصرف کرنے کا اختیار ہے، لیکن اگر مبیع ذراعی اور عددی متقاربہ ہو اور شراء عدد وذراع سے ہوئی ہو تو حضرات صاحبین اور امام صاحب کا اس میں اختلاف ہے، حضرات صاحبین کے نزدیک ان میں بھی تخلیہ قبضہ تام ہوگا اور حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک تخلیہ قبضہ تام نہیں، بلکہ قبضہ کی تمامیت کیلئے عدد وذراع کی شرط ہے۔

فى البدائع أما المعدودات المتقاربة إذا بيعت عددا لا جزافا فحكمها حكم المكيلات والموزونات. عند أبى حنيفة حتى لا يجوز بيعها إلا بعد العدد و عند أبى يوسف و محمد حكم المذروعات فيجوز بيعها قبل العدد. و وجه قولهما أن العددى ليس من أموال الربوا كالذراع ولهذا لم تكن المساواة فيها شرطا لجواز العقد كما لا تشترط فى المذروعات فكان حكمه حكم المذروع (بدائع ۲۴۵/۵)۔

اور فتوی کے لئے ضرورۃ عموم بلوی کی بناء پر صاحبین کے قول کو اختیار کیا جائے گا تا کہ " یسـرا و لا تـعـسـرا " پر عمل ہو کر معاملات میں سہولت و آسانی پیدا ہو جائے اور نیز بیع قبل القبض کی مروجہ صورت میں سہولت و آسانی کیلئے بعض چیزوں میں حضرت امام مالک کا مسلک اختیار کرنے میں کوئی جرم نہیں ہے۔ اور ان کے مسلک و مذہب کے مطابق ضرورۃ فتوی دینا جائز ہے، جیسا کہ فقہاء متقدمین فقہ حنفی کے اصول "إذا ضاق الأمر اتسع، إذا عمت البلية حفت خفية، المشقة تجلب التسير" کی بنا پر ضرورت کے وقت دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ مثلاً شامی، طحطاوی وغیرہ نے جمع بین الصلاتین کو ضرورت کے وقت مذہب شافعی پر جائز فرمایا ہے۔ حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں۔ دیانت میں نہیں معاملات میں ابتلاء عام ہوتا ہے، دوسرے امام کے قول پر اگر جواز کی گنجائش ہوتی ہے، تو اس پر فتوی دیدیتا ہوں، دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ میرا ارادہ تھا کہ ایک رسالہ احکام معاملات میں ایسا لکھوں جن معاملات میں عوام مبتلا ہیں، اگر وہ صورتیں کسی بھی مذہب میں جائز ہوں تو اس کی اجازت دے دوں تا کہ مسلمانوں کے افعال کسی طرح بھی جائز ہوسکیں۔ اور فرمایا کہ احتیاطاً میں نے حضرت گنگوہیؒ سے اس کی اجازت لے لی تھی، حالانکہ حضرت پکے حنفی تھے (فقہ حنفی کے اصول وضوابط/۱۶۹)۔

امام مالک کا مذہب:

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک مطعومات کے علاوہ تمام چیزوں میں تصرف قبل القبض جائز ہے۔ قـال مـالـک: يجوز جميع التصرفات فيه قبل القبض في غير الطعام لأنه عليه السلام خص الطعام با الذكر عند النهي بقوله "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه" فدل على تخصيص الحكم وإلا فليس لهذا التخصيص فائدة (بنایہ ۷/۳۲۱)۔

بیوع کے چند مروجہ طریقے:

(۱) بائع کمپنی یا بڑی بڑی تھوک دوکانوں پر فون وغیرہ سے اشیاء کی قیمت معلوم کرتا ہے پھر جب اطمینان کر لیتا ہے تو بھیجنے کا آرڈر دیتا ہے۔

(۲) بائع مشتری سے اشیاء کی قیمت معلوم کر کے یہ کہتا ہے کہ ان چیزوں کو نکال کر یا تول کر رکھ دو، پھر مشتری کا ملازم جا کر وہ سامان لے آتا ہے۔

(۳) بائع لکھ کر، یا ٹیلی فون سے مشتری کو آرڈر دیتا ہے اور بائع مطلوبہ اشیاء کو مع قیمت کی فہرست کے بھیج دیتا ہے۔

(۴) ایک شخص ایجنسی وغیرہ میں فون وغیرہ سے کسی چیز کا آرڈر دیتا ہے اور ایجنسی والے اس کا پتہ وغیرہ نوٹ کر کے کمپنی میں آرڈر دیتے ہیں، فلاں پتہ پر اتنا مال روانہ کر دیا جائے۔

(۵) کوئی شخص تھوک دوکان والوں سے کسی چیز کو طلب کرتا ہے، اور ان کے پاس نہیں ہوتی ہے تو وہ ایجنسی، یا کمپنی کو آرڈر دیتے ہیں، فلاں پتہ پر اتنا مال روانہ کر دیا جائے اس کو بھی اطلاع کر دیتے ہیں کہ تمہارا مال پہونچ رہا

ہے۔

(۶) آجکل مختلف چیزیں اوزان کے ڈبوں میں اور مختلف اوزان کے سلے ہوئے بوروں، میں بنڈلوں میں، تھیلوں میں، عدد، کیل، وزن، ذراع شدہ رکھی رہتی ہیں جن پر متعینہ وزن لکھا رہتا ہے اور بعض مبیع میں مبیع کے تعارف کی پوری تفصیل درج ہوتی ہے مشتری جب ان چیزوں میں سے کوئی چیز طلب کرتا ہے تو بائع وہی پیکٹ وغیرہ جو پہلے سے کیل وغیرہ کر کے رکھا ہے، دیدیتا ہے۔

(۷) باہر ممالک سے مشتری کوئی چیز خریدتا ہے اور قبضہ سے پہلے ابھی مال جہاز ہی وغیرہ میں ہوتا ہے اس کو فروخت کر دیتا ہے دوسرا تیسرے کو، تیسرا کسی اور کو، اسی طرح سے وہ چیز قبضہ سے پہلے فروخت ہوتی رہتی ہے، ان سب مروجہ صورتوں کا کیا حکم ہے؟ کیا بغیر کیل و وزن کئے ہوئے اور بغیر قبضہ کئے ہوئے اس میں تصرف کرنا جائز ہے؟

بیع قولی وتعاطی:

مذکورہ مروجہ صورت کے حکم سے پہلے بیع بالالفاظ، بیع بالافعال (تعاطی) کو سمجھ لینا ضروری ہے، نیز قبضہ کی حقیقت ٹرانسپورٹ وغیرہ کی شرعی حیثیت کا علم ہونا ضروری ہے، کیونکہ بیع کی مروجہ صورتوں میں ان سب کا واسطہ ہوتا ہے، لہذا ان صورتوں کا حکم بیع تعاطی، قولی، قبضہ ٹرانسپورٹ وغیرہ کے بعد لکھا جائے گا، تاکہ اخذ حکم میں سہولت ہو۔

بیع قولی:

بیع بالالفاظ کی اولاً دو صورتیں ہیں۔(۱) ایجاب وقبول دونوں لفظ ماضی یا حال سے ہوں (۲) ایجاب لفظ سے ہو قبول لفظ سے نہ ہو بلکہ فعل سے ہو۔ مثلاً زید نے عمر سے کہا کہ میں نے آپکے ہاتھ یہ چیز فروخت کی تو عمر نے اس پر قبضہ کرلیا۔ قبول کے لئے کوئی لفظ استعمال نہیں کیا یہ بھی بیع بالالفاظ میں داخل ہے۔

كما في الرد : قلت قوله من غير لفظ لغير ما قد مناه عن الفتح من أنه لو قال بعتكه بألف فلم يقل المشترى شيأ كان قبضه قبولا وليس من التعاطى فلا لمن جعل منه ليس فيه إيجاب بل قبض بعد معرفة ثمنه (ردالمحتار۔ ج ۴ رص ۱۱)۔

(۲) دوسری قسم، یعنی ایجاب وقبول دونوں الفاظ سے ہوں، اسکی چار صورتیں ہیں، (۱) ایجاب وقبول دونوں صیغہ ماضیہ سے ہوں (۲) ایجاب وقبول دونوں صیغہ حال سے ہوں (۳) ایجاب صیغہ ماضی سے ہو، قبول صیغہ حال ہو (۴) قبول صیغہ ماضی سے ہو اور ایجاب صیغہ حال سے ہو۔

البيع ينعقد بالإيجاب والقبول إذا كانا بلفظى الماضى مثل أن يقول بعت والآخر اشتريت ولا ينعقد بلفظين احدهما لفظ المستقبل وفى التنوير. وهما عبارة عن كل لفظين ينبآن عن التملك والتمليك ما ضيين أو حالين ولكن لا يحتاج الأول إلى نية بخلاف الثانى فإن توكل به الإيجاب للحال صح على الأصح وإلا لا وإذا استعمله للحال فكالماضى

كأبيعك الآن لتمحضه للحال وأما المتمحض للاستقبال فكان الأمر لا يفتح أصلا إلا إذا دل على الحال كخذه بكذا فقال أخذت أو رضيت صح بطريق الاقتضاء (تنویر مع الدر المختار ملخصا ۴/ ۹۔۱۰)۔

حاصل یہ ہے کہ بیع بالا الفاظ کی زیادہ سے زیادہ چھ صورتیں ہوسکتی ہیں:

(۱) ایجاب لفظ سے ہو، قبول فعل سے ہو۔ (۲) ایجاب وقبول دونوں صیغۂ ماضی سے ہوں (۳) ایجاب و قبول دونوں صیغہ حال سے ہوں (۴) ایجاب ماضی سے قبول حال سے ہو (۵) ایجاب حال سے اور قبول ماضی سے ہو (۶) ایجاب صیغہ امر سے ہو تو قبول کا صیغہ ماضی سے ہونا ضروری ہے۔ صیغہ امر ایجاب کے لئے اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ امر سے اقتضاء حال کا معنی مستنبط ہو، بیع بالکتابت، اگر وہ ... مرسومہ ہو تو الفاظ کے ساتھ ملحق ہے، کیونکہ کتابت الفاظ کا ترجمان اور قائم مقام ہوتی ہے (ارجع للتفصیل إلی الدر ۴/ ۸، ۱۰)۔

بیع تعاطی:

بیع تعاطی کی پانچ صورتیں ہیں (۱) ثمن طے کرنے کے بعد ثمن حوالہ کر دے، مبیع پر قبضہ بعد میں کرے۔ (۲) مبیع پر قبضہ کر لے، ثمن بعد میں دے۔ (۳) ثمن طے کرنے اور معرفت ثمن سے پہلے ہی مبیع پر قبضہ کر لے۔ (۴) ثمن کے علم ومعرفت سے پہلے ہی ثمن دیدے، اور مبیع پر قبضہ بعد میں کر لے۔ (۵) ثمن دیدے اور مبیع لے لے۔ التعاطی هو الأخذ والإعطاء وفي الرد وصورته أن يتفقا على الثمن ثم يأخذ المشترى المتاع و يذهب برضى صاحبه من غير دفع الثمن أو بدفع المشترى الثمن للبائع ثم يذهب من غير تسليم المبيع فإن البيع لازم على الصحيح ... قلت: فيها خامسة إنه ينعقد به ولو تأخرت معرفة الثمن لكون دفع الثمن قبل معرفته (ردالمحتار ۴/ ۱۱، البحر الرائق ۴/ ۱۱)۔

حاصل یہ کہ ثمن کے علم کے بعد یا ثمن کے علم سے پہلے بائع ثمن پر قبضہ کر لے یا مشتری مبیع پر قبضہ کر لے، یا دونوں ایک دوسرے پر قبضہ کر لیں، تو یہ بیع تعاطی ہے بشرطیکہ اس میں ایجاب وقبول کے وہ الفاظ جن کی تفصیل گذر چکی ہے نہ پائے جائیں۔

بیع تعاطی کا حکم:

(۱) بیع تعاطی میں جب مبیع، یا ثمن پر قبضہ ہو جائے تو بیع لازم ہو جاتی ہے

(۲) بیع تعاطی میں اشیاء کیلیہ، وزنیہ میں بھی تصرف کیلئے اعادۂ کیل اور وزن کی شرط نہیں ہے: في الدر "اشترى مكيلا بشرط الكيل حرم أى كره تحريما بيعه وأكله حتى يكيله ومثله الموزون والمعدود غير الدراهم والدنانير لجواز التصرف فيهما بعد القبض قبل الكيل والوزن كبيع التعاطى فإنه لا يحتاج فى الموزونات إلى وزن المشترى ثانيا لأنه صار تبعا بالقبض بعد الوزن، قنية وعلية الفتوى خلاصة (الدر المختار ملخصا ۴/ ۱۶۳۔۱۶۴)۔

عبارات مذکورہ سے واضح ہے کہ بیع تعاطی میں مشتری کے اعادۂ کیل اوروزن کی شرط قبضہ کی تمامیت کیلئے نہیں ہے، کیونکہ یہ بیع قول سے نہیں، بلکہ بائع، مشتری، یاان میں سے کسی کے قبضہ سے ہوتی ہے (حاشیۃ الدر ۴/ ۱۲۴)۔

بیوع فاسدہ باطلہ کے بعد بیع تعاطی:

بیع فاسدو باطل کے بعد اگر متعاقدین سے تسلیم وتسلم پالیا جائے تو کیا یہ عقد بیع تعاطی بن کر درست ہوسکتا ہے؟

بیع فاسدو باطل کے بعد جب تک عقد اول کو فسخ نہ کر دیا جائے اس وقت تک نہ تو، وہ معاملہ ایجاب وقبول سے اور نہ ہی بیع تعاطی سے درست ہوسکتا ہے، بلکہ علی حالہ فاسدو باطل ہی رہے گا۔

التعاطی لا ینعقد بعد بیع باطل أو فاسد ما لم یفسخ العقد الأول (حاشیۃ البحر ۲۹/۷،۴/ ۱۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ بیع فاسد و باطل کے بعد جب تک عقد اول کو بالکل ختم نہ کردیا جائے اس وقت تک نہ تو دوبارہ ایجاب وقبول سے اور نہ ہی بیع تعاطی معاملہ درست ہوسکتا ہے بلکہ عقد اول کو فسخ کرنا ضروری ہے پھر اگر فسخ کے بعد لین دین ہوجائے یا دوبارہ ایجاب وقبول ہوجائے تو معاملہ درست ہوسکتا ہے لہذا اگر فی الحال غیر مقدور التسلیم والتسلم اشیاء کو خریدا تو جب تک قبضہ نہ کرلے اس وقت تک اس کو فروخت کرنا جائز نہیں اور اگر فروخت کردے گا تو بیع فاسد ہوگی اور بیع فاسد کے بعد اگر لین دین بھی ہوگا تو یہ بیع تعاطی نہیں بن سکتا بلکہ اس عقد کو ختم کرنا واجب رہے گا۔

نوٹ:

اگر وجہ فساد کو مجلس عقد ہی میں دور کر دیا جائے تو بیع تعاطی ہوکر معاملہ درست ہوجائے گا، والفرق أنه بعد المجلس تقرر الفساد من کل وجه فلا بد من المتارکة ، أما فی المجلس ولا یتقرر من کل وجه متحصل المتارکة ضمناً فتأمل (شامی ۴/ ۱۲)۔

مثلاً "کل قفیز بدرهم" والی صورت میں اگر صبرۃ طعام کو مجلس عقد ہی میں کیل ووزن کردیا جائے تو معاملہ درست ہوجائے گا۔

فی الدر : وإن علم عدد الغنم فی المجلس لم ینقلب صحیحاً عنده علی الأصح ولو رضیا العقد بالتعاطی ونظیره البیع بالرقم سراج (درمختار ۲۹)۔

عبارت مذکورہ میں " ولو رضیا العقد بالتعاطی "کو اگر "بعد المتارکۃ" یا "بعد عدد" پر محمول کیا جائے تو درست ہوسکتی ہے، ورنہ یہ عبارت خود مصنف کی سابق ذکر کردہ عبارت کے خلاف ہے، جیسا کہ مضمون ہذا میں نقل کیا گیا۔

قبضہ کی حقیقت:

قبضہ کی اصل روح اور حقیقت مبیع کے بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہونا ہے اور حضرات فقہاء احناف نے انتقال ضمان کے سلسلہ میں اگر فی الحال مقدور التسلیم والتسلم ہو تو مشتری کو اطلاع دینے کے بعد تخلیہ کو حکما انتقال ضمان کیلئے، یعنی قبضہ کیلئے کافی مانا ہے، اور اگر مبیع فی الحال مقدور التسلیم والتسلم نہ ہو تو تخلیہ قبضہ نہیں ہوسکتا، خواہ مبیع منقولات کی قبیل سے ہو یا غیر منقولات کی قبیل سے، اگر فی الحال مقدور التسلیم والتسلم ہے تو مشتری کو اطلاع دینے کے بعد تخلیہ قبضہ سمجھا جائے گا، لیکن یہ بھی یاد رہے کہ قبضہ میں عرف کا بہت دخل ہے، جیسا کہ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قبضہ کا مدار ہی عرف پر ہے، اگر عرف میں کوئی چیز ایسی رائج ہو کہ جس سے مبیع بائع کے ضمان وذمہ داری سے نکل کر مشتری کے ضمان وذمہ داری میں داخل ہو جائے تو اس کو بھی قبضہ سمجھا جائے گا، کیونکہ حضرات احناف کے نزدیک بھی عرف کا بہت اعتبار ہے۔

(۱) اشتری فی المثل حطباً فغصبه غاصب حال حمله إلى منزله فمن البائع لأن عليه التسليم في منزل الشاري بالعرف (ردمختار ۴/۴۴)۔

عرف اگر کسی نص کے مخالف نہیں ہے تو عرف خاص ہو یا عام دونوں معتبر ہے، لہذا اگر عرف میں کوئی چیز قبضہ کیلئے رائج ہو تو اس کے پائے جانے کے بعد قبضہ تسلیم کرلیا جائے گا، اور مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی۔

(۲) في الدر: المذهب عدم اعتبار العرف الخاص لكن أفتى كثير باعتباره وفي حاشية: فأفاد أن عدم اعتباره بمعنى أنه إذا وجد النص بخلافه لا يصلح ناسخاً للنص ولا مقيداً له وإلا فقد اعتبروه في مواضع كثيرة منها مسائل الإيمان وكل عاقد وواقف وحالف يحمل كلامه على عرفه كما ذكره ابن همام عرف العام يصلح مقيدا (ردالمحتار ۱/۱۴)وفيه عبارة الأشباه أقول: على اعتباره أي اعتبار العرف الخاص ينبغي أن يفتى بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم (ردمختار ۱/۱۵)۔

ایک بات یہ غور کرنے کی ہے کہ حضرات فقہاء نے تخلیہ وغیرہ کو قبضہ کیوں مانا ہے؟ اس میں کیا وجہ ہوسکتی ہے؟ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات فقہاء کے تخلیہ وغیرہ کو قبضہ شمار کرنے کی دو وجہیں ہیں (۱) قدرت تصرف کامل (۲) انقطاع تعلق البائع من المبیع بحکم المشتری، حضرات فقہاء کے تخلیہ وغیرہ کو قبضہ شمار کرنے کی یہی دو وجہیں سمجھ میں آتی ہیں۔

(۱) أن التخلية تعتبر إقباضاً في العرف والشرع أما في العرف فلأنه لا يكون في العقار إلا بها فتقال هذه الدار في يد فلان فلا يفهم منه إلا التخلي وهو التمكن من التصرف (الفقہ الاسلامی ۵/۲۰۰)۔

(۲) وفي النهاية معزيا إلى الغاية: إن القبض في العقار بالتخلية وفي المنقول بالنقل إلى مكان لا يختص بالبائع (بحرالرائق ۵/۳۰۹)۔

عبارت مذکورہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرات فقہاء کے تخلیہ وغیرہ کو قبضہ شمار کرنے کی دو وجہیں ہیں (۱) بائع کو مکمل قدرت تصرف حاصل ہوجائے (۲) مبیع سے بائع کا تعلق، بالکل ختم ہوجائے مشتری کے حکم سے اور مشتری کے حق کے ساتھ محبوس ہوجائے، جب ان دو وجہوں میں سے کوئی وجہ پائی جاتی ہے تو حضرات فقہاء اس کو قبضہ تسلیم کرتے ہیں۔

ٹرانسپورٹ ڈاک وغیرہ کی شرعی حیثیت:

(۱) قبضہ کی حقیقت میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ اگر مشتری کے حکم کی وجہ سے بائع کا تعلق مبیع سے بالکل ختم ہوجائے تو یہ مشتری کا قبضہ ہے۔

(۲) ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ کو حوالہ کردینے کے بعد مبیع بائع کے قبضہ سے نکل جاتی ہے، اور اس کا تعلق مبیع سے بالکل ختم بھی ہوجاتا ہے، لیکن اگر ان کا کرایہ بائع خود ادا کرے تو یہ بائع کے وکیل بالاجرت ہوں گے اور وکیل کا فعل مؤکل کا فعل ہوتا ہے، لہذا بائع کے ان کا کرایہ ادا کرنے کی صورت میں مبیع بائع کے وکیل کے قبضہ میں رہے گی اور وکیل کا قبضہ مؤکل کا قبضہ ہوتا ہے لہذا مبیع سے بائع کا تعلق ختم نہیں ہوگا، بلکہ اس کا تعلق علی حالہ باقی رہے گا، فرق صرف اتنا ہوگا، جیسے بائع نے مبیع کو ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل کردیا اور جب مبیع بائع کے قبضہ سے نکلے گی نہیں تو مشتری کے ضمان میں داخل بھی نہ ہوگی، اور جب ضمان میں داخل نہ ہوگی تو حقیقت قبضہ مفقود ہوگی اور اگر ان کا کرایہ بائع نہیں ادا کررہا ہے تو بائع کا تعلق مبیع سے مشتری کے حکم کی بناء پر بالکل ختم ہوجائے گا اور مبیع سے کوئی تعلق باقی نہ رہے گا، اس لئے اگر ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ کا کرایہ بائع نہ ادا کرے تو مبیع کے بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہونے سے قبضہ کی حقیقت پائی جائے گی، اور مشتری کے ضمان میں آنے کی صورت میں اس کا قبضہ شمار ہوگا۔ قال في الهندية: إذا قال المشتري للبائع ابعث إلى ابني واستأجر البائع رجلاً يحمله إلى ابنه فهذا ليس بقبض والأجر على البائع إلا أن يقول استأجر من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشتري إن صدقه أنه استأجره ودفع إليه وإن أنكر استيجاره والدفع إليه فالقول قوله كذا في التاتارخانية (عالمگیریہ ۳/۱۹ نقلا من احسن الفتاوی ۶)۔

اگر مشتری بائع سے یہ کہے کہ فلاں کے ذریعہ سامان بھیجدو اور وہ شخص صرف حمالی کا کام کرتا ہو تو یہی سمجھا جائے گا کہ مشتری نے بائع کو اس کا حکم دیا ہے کہ اس شخص کو اس کی جانب سے اجیر رکھ کر سامان بھیجدیا جائے تو اگر بائع کرایہ نہ ادا کرے تو وہ شخص وکیل مشتری کا وکیل ہوگا، اسی طرح سے ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ جو بار برداری کا کام کرتے ہیں، اگر مشتری نے ان کے ذریعہ بھیجنے کا حکم دیا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے کہا" استأجر من يحمله إلي" تو اگر ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ کا خرچ مشتری کے ذمہ آتا ہو تو بائع مشتری سے وصول کرکے ان کو کرایہ دے یا مشتری خود کرایہ

ادا کرے، بہر حال اگر ان کا کرایہ بائع نہیں ادا کر رہا ہے اور یہ کہنے کی صورت میں کہ ڈاک سے بھیجدو عرف میں ان کے کرایہ کی ادائیگی مبعوث الیہ کے ذمہ آتی ہے تو ڈاک وغیرہ مشتری کے وکیل ہوں گے، لہذا ان کے قبضہ میں مال پہونچنے کے بعد مشتری کا قبضہ متحقق ہو جائے گا، اور مبیع بائع کے ذمہ سے نکل جائے گی۔

حاصل یہ ہے کہ ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ کا کرایہ اگر اپنی جیب سے نہیں ادا کرتا ہے بلکہ ان کے کرایہ کی ادائیگی مشتری کے ذمہ لازم ہوتی ہے تو یہ مشتری کے وکیل ہیں اور ان کا قبضہ مشتری کا قبضہ سمجھا جائے گا اور اگر ان کے کرایہ کی ادائیگی بائع کے ذمہ لازم آتی ہے اور وہ اپنی جیب سے ادا کر رہا ہے پہلے، یا بعد میں مشتری سے وہ کرایہ وصول نہیں کرتا ہے تو یہ بائع کے وکیل ہیں اور ان کا قبضہ بائع کا قبضہ سمجھا جائے گا، اور مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل نہ ہوگی، جو قبضہ کی حقیقت اور روح ہے۔

بیوع کے مروجہ مذکورہ چند طریقوں کا حکم:

بیع بالالفاظ اور بیع بالافعال قبضہ ٹرانسپورٹ وغیرہ کی حقیقت واضح ہو جانے کے بعد مذکورہ صورتوں کا حکم نکالنا آسان ہے اب مذکورہ صورتوں کے احکام لکھے جا رہے ہیں (۱۔۲۔۳۔۴۔۵) ان سب صورتوں کا تعلق مشتری کے بائع کو آرڈر دینے سے ہے اور آرڈر حقیقت میں صیغۂ امر ہے اور وہ بھی حال کے معنی میں نہیں ہو سکتا، اس لئے یہ ایجاب لفظی نہ بنے گا اور جب بائع مبیع کو مشتری کے کہنے کے مطابق ڈاک ٹرانسپورٹ ریلوے، اور ملازم وغیرہ کو دیدیتا ہے، اور دینے کے بعد بائع کے کرایہ نہ ادا کرنے کی صورت میں مبیع سے اس کا تعلق بالکل ختم ہو جاتا ہے اور یہ چیزیں بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے وکیل کے قبضہ میں آجاتی ہیں، اور وکیل کا فعل مشتری کا شمار ہونے کی وجہ سے وہ اشیاء مشتری کے قبضہ میں داخل ہو جاتی ہیں اور جب بغیر ایجاب لفظی کے مشتری کے قبضہ میں مبیع آگئی تو یہ بیع تعاطی بنی اور بیع تعاطی کا حکم بیع کا لزوم ہے، اور اشیاء کیلیہ، وزنیہ مشتری بالکیل والوزن میں بھی قبل الکیل والوزن مشتری کو تمام تصرفات کی اجازت ہے، لہذا صورت مذکورہ میں اگر چہ وہ اشیاء کیلی، وزنی ہوں، یا کیلی، وزنی نہ ہوں، جب آرڈر دینے والے کے پاس پہونچ جاتی ہیں اور یہ ان پر قبضہ کر لیتا ہے تو پھر مشتری اول اور مشتری ثانی کے درمیان بیع تعاطی کے ذریعہ سے ایک نیا عقد ہو جاتا ہے، یہ ہونے والا عقد پہلے سے نہ تو باطل تھا نہ فاسد تھا، بلکہ اس کا وجود ہی نہ تھا، اس لئے جب مشتری اول مشتری ثانی کے درمیان بیع تعاطی ہوئی تو مشتری اول کو حاصل ہونے والا نفع حلال وطیب ہے، اور یہ بیع قبل القبض میں داخل نہیں، کیونکہ مشتری ثانی کے پاس مبیع مشتری اول کے وکیل یعنی ڈاک، ٹرانسپورٹ وغیرہ کے ذریعہ پہونچی ہے اور وکیل کا فعل مؤکل کا شمار ہونے کی وجہ سے حقیقت میں وہ مشتری اول کے قبضہ سے مشتری ثانی کے قبضہ میں گئی ہے، نیز اصل قبضہ اور حقیقت قبضہ ضمان میں داخل ہونا ہے، تو اگر مبیع مشتری اول کے ضمان میں آنے کے بعد وہ مشتری ثانی کے ضمان میں گئی ہے تو یہ بیع قبل القبض نہیں اور مشتری ثانی کا پہلے سے آرڈر دینا اور مشتری اول کا وعدہ کر لینا یہ بیع نہیں بنے گا، کیونکہ آرڈر امر ہے، اور امر ایجاب نہیں ہوتا ہے، اور مشتری اول کا وعدہ قبول نہیں ہوگا:

اما قول المشتري يعني يكون مساومة وطلباً والطلب أمر والإيجاب أمر آخر طلب الإيجاب

لیس بایجاب وانما لم یذکر الشارح اللبیب برھان عدم الانعقاد علی قول المشتری وھو یعنی بظھورہ (حاشیۃ بنایۃ ۷/۱۱)۔

حاصل یہ کہ آرڈر ایجاب نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف بیع کا مطالبہ ہوتا ہے، لہذا جب مبیع بغیر ایجاب وقبول کے مشتری کے ضمان اور قبضہ میں داخل ہوجائے تو یہ بیع تعاطی ہوگی اور مشتری کیلئے اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کی صورت میں بیع قبل القبض نہ ہوگی۔

(۶) کا حکم یعنی پیک شدہ ڈبے شیشیاں بنڈل وغیرہ جن کو آج کے موجودہ زمانہ میں برقی مشینوں کے ذریعہ سے کیل، وزن، ذراع وغیرہ کرنے کے بعد مبیع کو ڈبوں، بوروں، پیکٹوں میں سل کر بند کردیا جاتا ہے، اور بہت سی چیزوں میں پیکٹ وغیرہ پر مبیع کا پورا تعارف، وزن، قیمت تاریخ وغیرہ تمام چیزیں درج ہوتی ہیں، پھر اسی مکتوبہ وزنی، قیمت وغیرہ پر اعتبار کر کے اس کی بیع وشراء ہوتی ہے نہ تو بائع تولتا ہے اور نہ مشتری اپنے گھر لے جانے کے بعد ان چیزوں کو تولتا ہے، اور نہ بائع سے تولنے کیلئے کہتا ہے، اور اگر بالفرض پیک کو کھولنے کے بعد تول وناپ لے تو کم ہونے کی صورت میں واپسی ہوجاتی ہے لیکن اگر اسی وزن کے اعتبار سے قیمت کم کر کے بیع وشراء کرنا چاہیں، قیمت کچھ کم نہیں ہوتی، جب کہ قانون شرعی کے مطابق کم ہونے کی صورت میں قیمت کم ہونا چاہئے، نیز بائع ومشتری میں سے کوئی بھی معاملہ کرتے وقت، یا معاملہ کے بعد ان کو کیل ووزن نہیں کرتا ہے، معلوم یہ ہوا کہ جو چیزیں پیک ہوکر سلے ہوئے بوروں میں فروخت ہوتی ہیں تو ان میں کیل، وزن مقصود ہی نہیں رہ جاتا، بلکہ وہ ڈبہ، لفافہ پیکٹ وغیرہ مقصود ہوتا ہے، تو یہ چیزیں پیک ہونے کے بعد معدودات میں داخل ہوجاتی ہیں، ان کی بیع وشراء میں وزن مشروط نہ ہونے کی وجہ سے بیع مجازفۃ میں داخل ہیں اس لئے اگرچہ وہ اشیاء فی نفسہ کیلی یا وزنی ہوں مشتری نے شراء کے وقت ایک متعین کیل اور وزن کی مقدار بیان کر کے خریدا ہو تو بھی وزن مقصود نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کو قبل الکیل والوزن تصرف کرنا، بیع وشراء کرنا جائز ہے۔

(۷) جہاز وغیرہ سے بیع وشراء کا حکم یہ ہے حضرات احناف کے نزدیک قبضہ کی حقیقت میں دو چیزیں داخل ہیں (۱) تخلیہ یعنی قدرت تصرف (۲) مبیع سے بائع کا بالکل انقطاع تعلق، لہذا اگر جہاز مال بردار کمپنی کا کرایہ مشتری ادا کررہا ہے تو اس کا قبضہ متحقق ہوجانے کی وجہ سے قبضہ حسی سے پہلے اس کیلئے بیع وشراء جائز ہے، اور مشتری ثانی کیلئے جائز نہیں، کیونکہ مبیع سے بائع کا تعلق منقطع نہیں ہوا اور نہ تخلیہ ہی ہوا۔

کمپنی کی اشیاء اور ان کا حکم:

(۱) کمپنی میں تیار ہونے والی چیزیں، خواہ مطعومات ومشروبات کی قبیل سے ہوں، یا غیر مطعومات کی قبیل سے ہوں، اکثر وبیشتر وہ پیک شدہ ہوتی ہیں۔

(۲) اور اگر پیک شدہ نہ ہوں تو بھی، یا تو مشتری بالکیل والوزن نہ ہوں گی، یا عددی ذراعی ہوں گی ان تینوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے بعض چیزیں معدودات میں داخل ہیں، اور بعض میں بیع مجازفۃ ہوتی ہے، اس

لئے بائع کے تخلیہ اور اس کے مشتری کے حکم کی بناء پر مبیع سے انقطاع تعلق کے بعد قبضہ متحقق ہو جانے کی وجہ سے مشتری کیلئے ہر طرح کا تصرف جائز ہے، مگر یہ کہ مشتری ثانی کی بیع وشراء تخلیہ اور بائع کے انقطاع تعلق سے پہلے بیع قبل القبض ہونے کی بناء پر بیع فاسد ہوگی۔

نیز اگر حضرت امام مالکؒ کے مذہب کو اختیار کیا جائے تو ماکولات ومشروبات کے علاوہ بقیہ تمام چیزوں میں ان کے نزدیک بیع قبل القبض کے جائز ہونے کی وجہ سے سہولت وآسانی ہو جائے گی اور موجودہ دور میں ضرورت کے وقت حضرت امام مالک کے مذہب کو اختیار کر کے لوگوں کو حرج وتنگی سے بچانا ضروری ہے "لا حرج في الدين، يسرا ولا تعسرا" کا ارشاد ہے، اور فقہاء کا اصول ہے: "إذا ضاق الأمر اتسع، المشقة تجلب التيسير" وغیرہ، اس لئے حضرت امام مالک کے مذہب کو ضرورت کے وقت اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

کمپنی وغیرہ سے شراء کے بعد قبضہ حسی سے پہلے بیع کا حکم:

کمپنی سے مال کی خریداری پھر اس کی بیع چار طریقوں سے ہوسکتی ہے۔

(۱) مال خریدنے کے بعد اس کو نہ دیکھا، نہ اس پر قبضہ کیا، وہ مال کمپنی ہی کے پاس تھا صرف معاملہ کرنے کے بعد اس کو فروخت کر دیا۔

(۲) خریدنے کے بعد اس کو ٹرانسپورٹ وغیرہ کے حوالہ کرنے کے بعد اس کی بیع کیا اور ٹرانسپورٹ کی اجرت بائع کے ذمہ نہ ہو۔

(۳) مال خرید کر کمپنی ہی میں مشتری نے خود، یا اس کے وکیل نے اس کو الگ رکھوا دیا اور کمپنی نے اس کو پوری قدرت تصرف بھی دے دی، اور وہ مال مشتری کے ضمان میں داخل بھی ہوگیا کہ اگر ضائع ہوگا تو مشتری کا ضائع ہوگا۔

(۴) مال خریدنے کے بعد بائع ہی کو اس کی بیع کا وکیل بنا دیا۔

پہلی صورت کا حکم:

کمپنی سے مال خرید کر اپنے، یا وکیل وغیرہ کے قبضہ وضمان میں آنے سے پہلے ہی کمپنی ہی سے اس کی بیع کر دیا تو یہ بیع فاسد ہوگی اگر اس سے ربح حاصل ہوگا تو "ربح مالم یضمن" ہوگا، اگر چہ بیع کے بعد مبیع مشتری اول کے ضمان میں آجائے، کیونکہ جس وقت عقد کیا ہے اس وقت وہ مبیع غیر مقبوض تھی اور اس سے حاصل ہونے والا نفع اسی عقد کی جانب منسوب ہوکر "ربح مالم یضمن" ہوگا، کیونکہ ربح اسی عقد کا نتیجہ ہے، لہذا اگر اس صورت میں بیع کے تمام ارکان وغیرہ پالئے گئے ہیں تو عقد بیع تعاطی بھی نہیں بن سکتا، عقد اول کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے، لہذا اس ربح کا حضرات احناف کے مطابق تصدق واجب ہے، البتہ اگر ایجاب وقبول کیلئے صیغہ مستقبل استعمال کیا، مشتری نے کمپنی سے کہا بھیجدو اور کمپنی نے کہا بھیج دیا جائے گا، تو ایجاب وقبول نہ ہونے کی وجہ سے اگر مبیع یا ثمن پر بعد میں قبضہ ہو جائے تو یہ بیع تعاطی بن جائے گی۔

دوسری صورت کا حکم:

ٹرانسپورٹ وغیرہ کو حوالہ کرنے کے بعد اگر اس کی بیع کیا اور اس کی اجرت بائع نے نہ ادا کیا ہو تو وہ مال مشتری کا مقبوض سمجھا جائے گا، اور اس کی بیع درست ہے اور اس سے حاصل شدہ نفع ''ربح مالم یضمن'' نہ ہوگا، لیکن مشتری ثانی کیلئے کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کرنا مال کے وصول ہونے سے پہلے جائز نہیں کیونکہ جب تک وہ مال ٹرانسپورٹ وغیرہ کے قبضہ میں ہے اس وقت تک وہ مقدور التسلیم نہیں، اس لئے مشتری کا قبضہ اس پر نہیں ہوسکتا، لہذا اس کا بیع کرنا بیع قبل القبض ہوگا جو بیع فاسد ہے۔

(۳) مال خرید کر مشتری، یا اس کا وکیل کمپنی کے کسی کمرے، گودام وغیرہ میں رکھدے اور مشتری کو پوری قدرت تصرف ہو تو وہ مال کا مشتری مقبوض سمجھا جائے گا اور اس کی بیع جائز ہے، البتہ مشتری ثانی کیلئے وصول ہونے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں۔

(۴) بائع ہی کے پاس مال خرید کر چھوڑ دیا اور قبضہ سے پہلے بائع کو فروخت کرنے کا وکیل بنا دیا تو اس کی تین صورتیں نکلتی ہیں، اگر دیکھنے سے پہلے ہی بائع سے کہا کہ اس کو فروخت کر دو تو بائع مشتری کے درمیان ہونے والے عقد کو فسخ سمجھا جائے گا، بائع نے اس کو قبول کیا ہو یا نہ قبول کیا ہو، اور اگر مشتری نے بائع سے کہا کہ اس کو میرے لئے فروخت کر دو تو اس صورت میں اگر بائع قبول کرلے تو عقد فسخ سمجھا جائے گا، اور اگر بائع راضی نہ ہو تو فسخ نہ ہوگا، اور اگر قبضہ اور دیکھنے کے بعد اس سے کہا کہ اس کو فروخت کر دو یا میرے لئے فروخت کر دو تو یہ بیع کی وکالت ہوگی اور چونکہ قبضہ کے بعد بیع کا وکیل بنایا ہے، اس لئے بیع قبل القبض بھی نہ ہوگی۔

ولو اشترى ثوباً أو حنطة فقال للبائع ، قال الإمام الفضلي إن كان قبل القبض والرؤية كان فسخاً وإن لم يقل البائع نعم لأن المشترى ينفرد بالفسخ في خيار الرؤية وإن قال بعه لي أي كن وكيلاً في الفسخ فما لم يقبل البائع لا يكون فسخاً وكذا لو بعد القبض والرؤية لكن يكون وكيلاً بالبيع سواء قال بعه او بعه لي هكذا كله ملخص مما في البحر (شامی ۴/۴۳)۔

تفصیل مذکور حضرات احنافؒ کے مذہب کے مطابق کی گئی، البتہ حضرت امام مالک اور امام احمد بن حنبل کا مسلک اختیار کرنے میں سہولت و آسانی ہے، ان کے نزدیک صرف مطعومات میں بیع قبل القبض ناجائز ہے، اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی شرعی حیثیت

مولانا شمس پیرزادہ، ممبئی

ا۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت شرعی اعتبار سے:

ترمذی کی حدیث ہے، حکیم بن حزام کہتے ہیں:

سألت رسول الله ﷺ فقلت يأتيني الرجل فيسألني من البيع ما ليس عندى ، أبتاع له من السوق ثم أبيعه قال : لا تبع ما ليس عندك (ترمذی أبواب البیوع)۔

''میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ میرے پاس کوئی شخص آتا ہے اور ایسی چیز کا سودا طلب کرتا ہے جو میرے پاس نہیں ہوتی، کیا میں اس کے لئے بازار سے خریدوں اور پھر اس کو فروخت کروں؟ فرمایا: جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے وہ نہ بیچو۔

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ قبضہ سے پہلے مال فروخت کرنا جائز نہیں، فقہاء بھی عام طور سے اس کو جائز نہیں قرار دیتے، بدائع الصنائع میں ہے:

ومنها القبض في بيع المشترى المنقول فلا يصح بيعه قبل القبض (بدائع الصنائع ۵/۱۸۰)۔

اور منقولہ مال کی بیع میں قبضہ ضروری ہے، قبضہ سے پہلے اس کی بیع صحیح نہیں۔

اور فقہ السنہ میں ہے:

أما التصرف بالبيع قبل القبض فإنه لا يجوز ، إذ يحتمل أن يكون هلك عند البائع الأول فيكون بيع غرر ، و بيع الغرر غير صحيح سواء أكان عقاراً أم منقولاً و سواء أكان مقدراً أم جزافا (فقہ السنۃ للسید سابق ۳/۶۷)۔

قبضہ سے پہلے بیع میں تصرف جائز نہیں، کیونکہ اس میں بائع اول کے پاس مال کے ہلاک ہونے کا احتمال ہے اور ایسی صورت میں یہ بیع غرر ہوگی اور بیع غرر صحیح نہیں، خواہ وہ غیر منقولہ کی، بیع ہو یا منقولہ چیزوں کی اور خواہ اس کی مقدار معلوم ہو یا تخمینہ سے ہو۔

بعض فقہاء نے منقولہ اور غیر منقولہ میں تفریق کی ہے، اور غیر منقولہ کی فروخت قبضہ سے پہلے جائز قرار دی ہے:

وأما بيع المشترى العقار قبل القبض فجائز عند أبي حنيفة و أبي يوسف استحسانا (

بدائع الصنائع ۵/۱۸۱)۔

رہی خریدی ہوئی غیر منقولہ کی قبضہ سے پہلے بیع تو وہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔

اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غیر منقولہ میں اس کے ہلاک ہونے کا خطرہ نہیں ہوتا اس لئے اس میں غرر بھی نہیں ہوتا۔

اور مالکی مسلک میں تو اس سے زیادہ وسعت ہے:

وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالك في إجازته (بداية المجتہد ۲/۱۴۳)۔

جہاں تک غذائی اشیاء کے ماسوا کی قبضہ سے پہلے بیع کا تعلق ہے تو امام مالک کے مسلک میں اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حدیث میں بیع سلم کو جائز قرار دیا گیا ہے جبکہ مال کی صفات معلوم ہوں، حالانکہ بیع سلم میں فروخت کیا جانے والا مال بائع کے پاس موجود نہیں ہوتا مگر ضرورت اور تعامل کے پیش نظر اس کی اجازت دی گئی ہے۔

خلاصہ یہ کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے لیکن اس میں کچھ استثنائی صورتیں بھی ہیں جبکہ اس میں کوئی غرر نہ ہو، اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ مروجہ کاروباری طور طریقوں میں جہاں ضرورت متقاضی ہے اور غرر کا اندیشہ نہ ہونے کے برابر ہے اور بائع کی طرف سے ضمانت بھی ہے تو ایسی صورت میں بیع قبل القبض کی اجازت ہوگی، اگر اس بیع کو ناجائز سمجھا جائے تو اس کا شمار بیع فاسد میں ہوگا، لیکن مالکیہ کے ہاں بعض صورتوں میں اس پر صحت کا حکم لگانے کی بھی گنجائش ہے:

وربما صح عنده بعض البيوع الفاسدة بالقبض لخفة الكراهة عنده في ذلك (بداية المجتہد ۲/۱۸۲)۔

اور بعض صورتوں میں امام مالک کے نزدیک فاسد بیع قبضہ کے بعد صحیح ہوجاتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک اس میں کراہت ہلکی ہے۔

۲۔ شریعت میں قبضہ کی حقیقت:

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

فالقبض مرجعه إلى عرف الناس حيث لم يكن له حد في اللغة و لا في الشرع (فتاوی ابن تیمیہ ۳۰/۲۷۵)۔

قبضہ کا مرجع عرف ہے، اس کی حد نہ لغت میں متعین ہے اور نہ شرع میں۔

لہذا عرف وعادت کے مطابق قبضہ کا جو تصور ہوگا اس کو شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا، الا یہ کہ کوئی بات کسی نص

حکم کے خلاف ہو۔

جدہ کی منظمۃ المؤتمر الاسلامی کی مجلس مجمع الفقہ الاسلامی منعقدہ مارچ ۱۹۹۰ء نے قبضہ کے سلسلہ میں نئی صورت حال کے پیش نظر جو قرارداد منظور کی ہے اس میں کہا ہے کہ:

قبض الأموال كما يكون حسيا فى حالة الأخذ باليد أو الكيل أو الوزن فى الطعام، أو النقل و التحويل إلى حوزة القابض، يتحقق اعتبارا و حكما بالتخلية مع التمكن من التصرف ولو لم يوجد القبض حسا و تختلف كيفية قبض الأشياء بحسب حالها واختلاف الأعراف فيما يكون قبضا لها.

مال کا قبضہ جس طرح حسی ہوتا ہے غذائی اشیاء میں ہاتھ سے لینے یا ناپ کر یا تول کر لینے میں یا نقل وتحویل کے ذریعہ قابض کے اختیار میں آجانے سے، اسی طرح تصرف کے اختیار کے ساتھ تخلیہ کر دینے سے اعتباراً وحکماً متحقق ہوتا ہے اگر چہ حسی قبضہ نہ پایا جاتا ہو، اور اشیاء کے قبضہ کی کیفیت مختلف ہوتی ہے ان کے حال کی مناسبت سے قبضہ کے تعلق سے عرف کے مختلف ہونے کی بناپر۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک غیر منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، بدائع میں ہے:

بيع المشترى العقار قبل القبض فجائز عند أبى حنيفة و أبى يوسف استحسانا.

خریدشدہ غیر منقولہ امور کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً۔

اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے صاحب بدائع لکھتے ہیں:

ولأن الأصل فى ركن البيع إذا صدر من الأصل فى المحل هو الصحة والامتناع لعارض غرر انفساخ العقد بهلاك المعقود عليه و لا يتوهم هلاك العقار فلا يتقرر الغرر فبقى بيعه على حكم الأصل (بدائع الصنائع ۱۸۱/۵)۔

یہ اسلئے کہ بیع کے رکن کی اصل صحت ہے جب کہ وہ اہل بیع سے صحیح مقام پر صادر ہو، اور ممانعت اس بناپر ہے کہ مال کے تلف ہوجانے سے عقد کے فسخ ہوجانے کا غرر (خطرہ) ہے لیکن غیر منقولہ اشیاء کے تلف ہوجانے کا اندیشہ نہیں ہوتا اس لئے اس میں غرر (خطرہ) نہیں ہے لہذا ان کی بیع اصل حکم پر برقرار ہے۔

اور مالکیہ کے مسلک میں بہت وسعت ہے:

يصح للمشترى أن يتصرف فى المبيع قبل قبضه بالبيع سواء كان المبيع أعيانا منقولة أو أعيانا ثابتة كالأرض و النخيل و نحوهما إلا الطعام كالقمح والفاكهة فإنه لا يصح بيعه قبل قبضه (كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ۲۳۵/۲)۔

خریدنے والے کیلئے جائز ہے کہ وہ قبضہ سے پہلے خریدے ہوئے مال میں تصرف کرے خواہ مال منقولہ اشیاء میں سے ہو یا غیر منقولہ ہو جیسے زمین اور کھجور کے درخت وغیرہ، بجز غذائی اشیاء کے مثلاً گیہوں اور پھل، کہ ایسی چیزوں کی بیع قبضہ سے پہلے صحیح نہیں۔

اور اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں:

لأنها بمجرد العقد تكون في ضمان المشتري فهي في حكم المقبوضة (حوالہ مذکور)۔

کیونکہ مجرد عقد سے یہ چیز خریدار کی ضمانت میں آجاتی ہے! اس لئے وہ قابض شدہ کے حکم میں ہے۔

راقم سطور کی رائے میں موجودہ زمانہ کے کاروباری عرف کو سامنے رکھنے اور قبضہ کے تصور میں وسعت پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور ان کی علت غرر (خطرہ) ہے، اور خاص طور سے یہ بات کہ خریدار جب مال کا ضامن نہیں ہے تو اس پر نفع کمانے کا اس کو کیا حق ہے، چنانچہ ترمذی کی حدیث میں ہے:

ولا ربح ما لم يضمن (ترمذي أبواب البيوع)

جس مال کی ضمانت نہیں لی گئی اس پر نفع حاصل کرنا درست نہیں۔

لیکن اگر موجودہ تجارتی سسٹم میں خریدار مال کا قبضہ سے پہلے ضامن بنتا ہے اور غرر کا اندیشہ نہ ہونے کے برابر رہتا ہے اور ضرورت بھی اس طرح کے معاملہ کی متقاضی ہے تو قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام ہے یا اس میں کچھ استثناءات ہیں:

اس کا جواب اوپر گذر چکا، مزید یہ کہ فقہ السنۃ میں ہے:

ويستثنى من هذه القاعدة جواز بيع أحد النقدين بالآخر قبل القبض فقد سأل ابن عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الإبل بالدنانير و أخذ الدراهم بدلا منها فأذن له (فقہ السنۃ للسید سابق ۳/۶۸)۔

اس قاعدہ سے مستثنیٰ ایک نقدی کی دوسری نقدی کے ساتھ قبضہ سے پہلے بیع ہے، چنانچہ حضرت ابن عمر نے رسول اللہؐ سے پوچھا اونٹ کو دینار کے عوض بیچنے سے اور ان کے بدل کے طور پر درہم لینے سے متعلق، تو آپ نے ان کو اس کی اجازت دی۔ معلوم ہوا کہ کچھ مستثنیٰ صورتیں بھی ہیں۔

۶۔ مال قبضہ میں آنے سے پہلے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردینا جبکہ بائع اس کا ضامن ہو:

ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے لیکن فیکٹری سے خریدا

ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر (۲) کو روانہ کردیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار نمبر (۲) پر بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر (۱)) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں اگرچہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا لیکن وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہنچنے سے پہلے اس کی ضمان میں رہا، اسلئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے ربح مالم یضمن (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے، لہذا ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

جب ملکیت ہی کی حقیقت یہ ہے کہ اس کا مادی ہونا ضروری نہیں تو قبضہ کا مادی یا حسی ہونا کیوں ضروری ہو، مصطفیٰ احمد الزرقاء ملکیت کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وبذلک یتبین أن الملکیة لیست مادیا ، وإنما هی حق من الحقوق والحق نوع من الاعتبار الشرعی (المدخل الفقہی العام ۱/۲۴۲)۔

اور اس سے واضح ہوتا ہے کہ ملکیت کوئی مادی چیز نہیں ہے بلکہ حقوق میں سے ایک حق ہے، اور حق ایک ایسی نوع ہے جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے۔

۷۔ مشتری کا جہاز پر چڑھائے ہوئے مال کو وصول کرنے سے پہلے فروخت کرنا:

بین الاقوامی تجارت میں جہاز پر مال چڑھانے کے بعد اصل بائع کا ذمہ ختم ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہنچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا، ایسی صورت میں مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کردیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے تو یہ صورت شرعاً جائز نہیں قرار دی جاسکتی، کیونکہ رائج طریقہ کے مطابق مشتری کی ہدایت کے مطابق بائع مال جہاز کے ذریعہ بھیجتا ہے لہذا اس کی ذمہ داری جہاز پر مال چڑھانے کے بعد ختم ہوجاتی ہے، اسی طرح مشتری دوسرے خریدار کو یہ مال وصول کرنے سے پہلے فروخت کرتا ہے تو یہ بات معہود (Understood) ہوتی ہے کہ یہ دوسرا خریدار جہاز پر چڑھائے ہوئے مال کی ذمہ داری کو قبول کرتا ہے اسلئے اول الذکر مشتری ضمانت سے بری ہے۔

خلاصہ یہ کہ مال کی ترسیل کے سلسلہ میں مشتری کی ہدایت کے مطابق مال جہاز وغیرہ کی تحویل میں دینے سے بائع اپنی ذمہ داری سے بری ہوجاتا ہے، اس کے بعد اگر مال تلف ہوجاتا ہے تو بائع پر اس کی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، البتہ مال کی تلافی کی صورت میں معاوضہ کیلئے قانون نے انشورنس کا طریقہ رائج کیا ہے، اور یہ اسی طرح جائز ہے جس طرح پوسٹل انشورنس۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت۔ اصولی مباحث

مولانا اختر امام عادل

قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے۔

مذاہب ائمہ:

بنیادی طور پر اس سلسلہ میں تین رائیں پائی جاتی ہیں:

۱۔ قبضہ سے قبل علی الاطلاق کسی بھی چیز کی بیع درست نہیں، خواہ مبیع منقول ہو یا غیر منقول، طعام ہو یا غیر طعام، یہ رائے امام شافعیؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ اور امام زفرؒ کی ہے، اور حضرت عبداللہ بن عباس کی جانب بھی اس کی نسبت کی گئی ہے، (بدائع الصنائع ۱۸۱/۵، الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲/ ۲۳۴، ۲۳۵)۔

۲۔ طعام کے سوا جس چیز کو کیل یا وزن کے ساتھ فروخت کیا گیا ہو، دوسری چیزوں کی بیع قبضہ سے قبل درست نہیں، طعام کو بھی اگر اندازے سے فروخت کر دیا گیا اور اس کو کیل یا وزن کے ساتھ فروخت نہیں کیا گیا تو اس کی بیع بھی قبل القبض درست ہے، یہ رائے امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی ہے (الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲/ ۲۳۴، بلوغ الامانی ۱/ ۴۶، مبسوط سرخسی ۱۳/ ۸، نووی شرح مسلم ۱/ ۱۶۹)۔

۳۔ اشیاء منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت علی الاطلاق درست نہیں، اور اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبضہ سے قبل اس شرط کے ساتھ درست ہے کہ ان کے ہلاک یا ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو، مثلاً زمین، جائداد اور مکان وغیرہ، لیکن اگر زمین کسی ایسی ندی کے کنارے ہو جو موج کی طغیانی سے کٹ سکتی ہو، یا مکان ایسی پوزیشن میں ہو کہ اس کے گر جانے کا اندیشہ ہو، ایسی شکلوں میں بغیر قبضہ فروخت کرنا درست نہیں، یہ رائے امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی ہے (فتح القدیر ۵/ ۲۶۶، مبسوط سرخسی ۱۳/ ۸، الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲/ ۲۳۴)۔

دلائل ووجوہ:

مذہب اول: پہلی رائے جو امام شافعیؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی طرف منسوب ہے جس میں علی الاطلاق قبضہ سے پہلے کسی چیز کی بیع وشراء درست نہیں ہے، اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) پہلی دلیل وہ روایات ہیں جن میں بلا کسی قید کے قبضہ سے قبل کوئی چیز فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، مثلاً: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (اخرجہ ابوداؤد ۳۵۶ بحوالہ تکملہ فتح الملہم ۱/ ۳۲۵)۔

حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جہاں سامان خریدا جائے وہیں سامان بیچنے سے منع فرمایا، جب تک کہ تجار اپنی حفاظت وقبضہ میں سامان کو نہ لے لیں۔

اور ابان کی روایت میں ہے کہ جب کسی چیز کو خریدو تو اس وقت تک فروخت نہ کرو جب تک کہ قبضہ نہ کرلو۔

في رواية أبان إذا إشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه (السنن الکبریٰ ۵/۳۱۳)۔

اس مضمون کی ایک روایت عبداللہ بن عمرو ابن العاص سے بھی منقول ہے:

ان رسول الله ﷺ قال لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك (أخرجه الترمذي في باب كراهية بيع مال ليس عندك وقال هذا حديث حسن صحيح، بحوالہ تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

ان روایات میں سے کسی بھی روایت میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کیلئے کوئی قید ذکر نہیں کی گئی ہے، اس لئے یہ ممانعت تمام چیزوں کیلئے یکساں رہے گی۔

(۲) دوسری دلیل اس رائے کے حاملین نے یہ دی ہے کہ تمام منقول چیزوں کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے (البحر الرائق ۶/۱۱۶)

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ کسی بھی عقد کی صحت کیلئے مقدور التسلیم ہونا شرط ہے اور یہ بغیر قبضہ کے ممکن نہیں، بغیر قبضہ کے مال انسان کی مکمل ملکیت میں نہیں آتا اور جس پر مکمل ملکیت نہ ہو اس کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

(۴) اس کے علاوہ اس میں سامان کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ بھی ہوتا ہے، جس سے مشتری ثانی کو غرر ہوسکتا ہے (بدائع الصنائع ۵/۱۸۱، الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲/۲۳۵)۔

مذہب ثانی: دوسرا مذہب امام مالک اور امام احمد بن حنبل کا ہے، ان حضرات کے نزدیک اصولی طور پر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، مگر اس عموم سے صرف ایک صورت کا استثناء ہے وہ یہ کہ طعام کی بیع اگر کیل یا وزن، یا گنتی کے ساتھ کی جائے تو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں، طعام کے علاوہ تمام چیزوں کی بیع قبضہ سے قبل درست ہے، اور اگر طعام کو بھی کیل یا وزن یا گنتی کے بجائے اندازہ سے بیچا جائے تو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ محض عقد ہی سے مشتری کے ضمان میں آجاتا ہے، اس لئے کہ یہ مقبوض کے درجہ میں ہے، قبل القبض ہے ہی نہیں۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت والی متعدد روایات میں طعام کی قید مذکور ہے، بعض میں "یکتالہ" کی قید کا بھی ذکر ہے، اگر یہ حکم عام ہوتا تو ان قیدوں کا فائدہ کیا تھا (مبسوط ۱۳/۸)۔

وہ روایات یہ ہیں:

عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه وعن عبد الله ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه ويقبضه (مسلم شریف ۲/۵)۔

حضرت عبداللہ ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کھانے کی چیز خریدے تو اس کو فروخت نہ کرے، جب تک کہ قبضہ نہ کرے۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ "حتی یکتالہ" یہاں تک کہ اسے کیل سے ناپ نہ لے۔

عن أبی ھریرۃ أن رسول اللہ ﷺ قال من اشتریٰ طعاما فلا یبعہ حتی یکتالہ (مسلم شریف ۲/۵)۔

اس طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے طعام اور کیل کی قید کو احترازی قرار دیا، جبکہ دوسرے علماء نے ان کو قید اتفاقی قرار دیا ہے (بلوغ الامانی ۱/۴۶)۔

مذہب ثالث: حضرت امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف جو منقولات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی اجازت نہیں دیتے، اور غیر منقولات میں دیتے ہیں بشرطیکہ ضیاع کا اندیشہ نہ ہو۔

(۱) ان کے سامنے بھی وہی احادیث ہیں جن میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت آئی ہے، مگر یہ غیر منقول کا استثناء کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ یہ ممانعت ایک علت کی بنا پر آئی ہے، اور وہ علت ہے غرر کا امکان، مشتری اگر مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کردے اور کسی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو یہ بیع نافذ نہیں ہوسکے گی، اس طرح مشتری ثانی کو دھوکہ ہوجائے گا، اور یہ علت مستفاد ہوتی ہے اس حدیث سے جس میں حضورؐ نے بیع غرر اور بیع غیر مقدور التسلیم سے منع فرمایا (ترمذی شریف ۱/۱۱۳، الفتح الربانی ۱۵/۳۵)۔

اور جب یہ ممانعت کسی خاص سبب سے ہے تو جس صورت میں یہ سبب نہیں پایا جائے گا ممانعت باقی نہیں رہے گی، غیر منقول چیزیں، مثلاً زمین، مکان وغیرہ کے ضیاع کا اندیشہ عموماً نہیں ہوتا، اسلئے ان چیزوں کی بیع قبضہ سے قبل بھی درست ہوگی (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰، مبسوط سرخسی ۱۳/۸)۔

(۲) ایک بات اور ان کی طرف سے کہی جاتی ہے، وہ یہ کہ جب کوئی معاملہ دو عاقل، بالغ مسلمان کے درمیان طے پائے، اور جس چیز پر معاملہ کیا گیا ہے وہ اس کے لائق بھی ہو تو یہ معاملہ اصولاً جائز ہونا چاہئے، ایک مبیع جو معدوم نہیں موجود ہے، اس پر بائع کی ملکیت بھی ہے، صرف قبضہ نہیں ہے، یہ محل بیع بن سکتا ہے، اور جب یہ عقد دو اہل کے درمیان طے پائے تو اس کو درست ہونا چاہئے، یہ شریعت کے اصول کلی کے تحت سمجھ میں آتا ہے، اور قرآن نے جو "أحل اللہ البیع" کہہ کر بیع کی اجازت دی ہے، اس کے عموم میں ہر طرح کی بیع آجاتی ہے، اب اگر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت والی شکل کو احادیث کی بنا پر ہم خاص کرلیں تو خبر واحد سے کتاب اللہ کے عموم میں تخصیص کرنا لازم آتا ہے، جو اصول کے مطابق درست نہیں، اس بنا پر ہم اخبار آحاد کی بنا پر قرآن پاک کے عموم اور شریعت کے اصول کلی کو ترک نہیں کرسکتے، زیادہ سے زیادہ حدیث پر عمل کرنے کیلئے ہم یہ کرسکتے ہیں کہ ان تمام احادیث کو جن میں بیع قبل القبض کی ممانعت آئی ہے ان کو اشیاء منقولہ پر محمول کرلیں، تاکہ کتاب اللہ اور احادیث کے درمیان تطبیق ہوجائے اور کسی کا ترک لازم نہ آئے۔

اور منقول کو کتاب اللہ کے عموم سے ہم خارج اسلئے کرتے ہیں کہ یہ بھی شریعت کے ایک اصول کلی سے ثابت ہے، وہ یہ کہ "بیع غرر" اور "ربح مالم یضمن" درست نہیں، اور یہ دونوں خرابیاں منقول کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں لازم آتی ہیں، رہا غیر منقول تو اس میں عموماً ہلاکت کا اندیشہ ہی نہیں کہ دھوکہ ہو، یا ضمان میں لینے کی

ضرورت پیش آئے (فتح القدیر ۵/۲۶۶، البحر الرائق ۶/۱۱۶، بدائع الصنائع ۵/۱۸۱)۔

بیع قبل القبض کی ممانعت والی روایت معلول بالعلۃ:

اس پوری تفصیلی گفتگو سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ائمہ اربعہ میں سے کسی بھی امام کے نزدیک مطلق جائز نہیں ہے، بعض فقہاء نے تو مطلقاً ناجائز قرار دیا اور بعض نے بعض صورتوں کا استثناء کر کے اس کو ناجائز قرار دیا، اس طرح ایک طرف فقہاء کا عمومی رجحان کم از کم منقولہ چیزوں میں عدم جواز کا معلوم ہوتا ہے تو دوسری طرف یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ بعض صورتوں کا جن لوگوں نے استثناء کیا ہے ان کے ذہن میں ممانعت کی کوئی علت ہے، جس کے نہ ہونے کی صورت میں ان لوگوں نے جواز کا حکم لگایا۔

مثلاً جمہور احناف نے اعیان غیر منقولہ کو قبضہ سے قبل بیچنے کی اجازت دی ہے، اور اس کو ممانعت والے حکم کے عموم سے خارج کر دیا ہے، ان کے ذہن میں اس ممانعتی حکم کی بنیادی علت اندیشہ غرر ہے جو منقول میں پایا جاتا ہے، غیر منقول میں نہیں (فتح القدیر ۵/۲۶۶)۔

اسی طرح شافعیہ اور امام محمد نے جو عمومی ممانعت کی دلیلیں دی ہیں، ان میں بھی بنیادی اہمیت روایات کے بعد اسی اندیشہ غرر اور غیر مقدور التسلیم ہونے والی بات کو حاصل ہے (الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲/۲۳۵)۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے دلائل:

ان مخصوص صورتوں کے علاوہ عام حالات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جمہور فقہاء جائز نہیں قرار دیتے، اگر مختلف ائمہ کے یہاں پھیلی ہوئی بحثوں کو اس جمہوری نقطہ نظر کیلئے سمیٹا جائے تو تمام مباحث اور دلائل کا نچوڑ یہ نکلے گا:

کہ خریدے ہوئے سامان کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا، یا اس قسم کا کوئی اور تصرف کرنا جائز نہیں، الا یہ کہ مشتری کوئی ایسا تصرف کرے جو قبضہ کے مترادف سمجھا جائے، مثلاً کسی کو ہبہ کردے، یا صدقہ کردے، یا کسی تیسرے شخص کے پاس رہن رکھ دے، یا بطور قرض دیدے وغیرہ، تو اس قسم کے تصرفات مشتری کی جانب سے درست ہوں گے، اس معنی میں کہ مشتری اس مبیع پر قبضہ حاصل کر رہا ہے یا کر چکا ہے (شامی ۴/۱۸۱، مبسوط سرخسی ۱۳/۸)۔

(۱) اور اس کیلئے دلیل ایک طرف وہ روایات ہیں جن میں حضور اکرم ﷺ نے قبضہ کرنے سے پہلے خریدے ہوئے سامان کو بیچنے سے منع فرمایا ہے، روایات ماقبل میں گذر چکی ہیں (مشکوۃ /۲۴۸، مسلم شریف باب بطلان بیع المبیع ۲/۵)۔

دوسرے عقلی دلائل ہیں جو دراصل وجوہ وعلل کا درجہ رکھتے ہیں، وہ درج ذیل ہیں:

(۲) قبضہ کے بغیر کسی چیز پر ملکیت تام نہیں ہوتی اور جب تک مکمل ملکیت حاصل نہ ہو اس وقت تک اس کو فروخت کرنا صحیح نہیں، قبضہ میں بھی قبضہ ضمان ضروری ہے، قبضہ امانت کافی نہیں (الاشباہ والنظائر ۲/۲۷۵)۔

(۳) قبضہ سے قبل تصرف اس لئے بھی جائز نہیں کہ وہ مقدور التسلیم نہیں ہوتا، کیونکہ وہ اب تک بائع کے

قبضہ میں ہے اوراس حالت میں اس کو کسی کے ہاتھ بیچنا دراصل بائع کے حق میں تصرف کرنا ہے جو درست نہیں (مبسوط سرخسی ۸/۱۳)۔

(۴) جس چیز پر مشتری کا قبضہ نہ ہوا ہو اس کو فروخت کرنے میں اندیشہ غرر ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ سامان مشتری ثانی کو حوالہ کرنے سے پیشتر ہی کسی وجہ سے ضائع ہوجائے، جبکہ حضور ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے (بدائع الصنائع ۱۸۵/۵، البحر الرائق ۱۱۶/۶)۔

(۵) جس سامان پر انسان کا قبضہ نہ ہو وہ محل تملیک نہیں بن سکتا، اور وہ انسان کے ضمان میں نہیں آتا، اور حضورؐ نے ایسی چیز کے بیچنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے ضمان میں نہ ہو، یا جو محل تملیک نہ بن سکتا ہو۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع فاسد ہے:

یہاں ایک اہم ترین بحث یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک عام حالات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، لیکن اگر کوئی شخص قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کرلے تو اس کو بیع ممنوع کی تین قسموں (بیع باطل، بیع فاسد، بیع مکروہ (درمختار ۱۱۱/۴)) میں سے کس قسم میں داخل کیا جائے؟

اس کا جواب فقہاء کی تصریحات اور اصولی بحثوں کے مطابق یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فاسد کے ذیل میں آتی ہے، اسلئے کہ بیع باطل کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جو اپنے اصل اور وصف دونوں لحاظ سے جائز نہ ہو اور بیع فاسد کی تعریف کی گئی ہے کہ جو اپنے اصل کے اعتبار سے جائز ہو، مگر وصف کے اعتبار سے جائز نہ ہو اور بیع مکروہ کہتے ہیں: جو اپنے اصل اور وصف دونوں لحاظ سے درست ہو، مگر کسی خارجی نقص کی بنا پر اس میں کراہت آگئی ہو، جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع وشراء کرنا (شامی ۱۱۱/۴)۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اپنے اصل کے لحاظ سے جائز ہے، کیونکہ یہ معاملہ ایک قابل بیع چیز پر دو عاقل بالغ مسلمانوں کے درمیان طے ہوا ہے، اور "مبادلۃ المال بالمال" کی حقیقت بھی پائی جاتی ہے، اور رکن بیع ایجاب وقبول بھی درست ہے، اسلئے اس کو اصل کے لحاظ سے غلط نہیں کہہ سکتے، البتہ غیر مقبوض، یا غیر مقدور التسلیم، یا اندیشہ غرر ہونا یہ وصف کا نقصان ہے جس کی بنا پر اس کو بیع فاسد قرار دے سکتے ہیں، جیسا کہ بعض فقہاء کے یہاں اس کی تصریح بھی ملتی ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲۳۳/۲)۔

بعض کتابوں (مثلاً الجوہرۃ) میں اس کو بیع باطل کہہ دیا گیا تو شامیؒ نے اس کی وضاحت کی کہ یہ اطلاق عام معنی میں ہے اصطلاحی معنی میں نہیں ہے (شامی ۱۸۲/۴، وکذا فی الطحطاوی علی الدر المختار)۔

قبضہ کی حقیقت:

اس موضوع کی ایک خصوصی بحث قبضہ کی حقیقت ونوعیت سے متعلق ہے۔

فقہاء نے قبضہ کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ قبضہ حقیقی، ۲۔ قبضہ حکمی۔

قبضہ حقیقی اس قبضہ کو کہیں گے جس میں شی انسان کے واقعی تصرف میں آ جائے، مثلاً کتاب خریدی تو اپنے ہاتھ میں لے لے، کوئی موٹر خریدی تو اس پر سوار ہو جائے، جانور خریدا تو اس کی باگ ڈور پکڑ لے وغیرہ۔

اور قبضہ حکمی کا مطلب یہ ہے کہ انسان کیلئے سامان اس پوزیشن میں ہو جائے کہ وہ چاہے تو اسے بآسانی اپنے تصرف میں لاسکتا ہو اور استعمال کرسکتا ہو، مثلاً کسی نے کپڑا خریدا اور بائع نے اس کے سامنے کپڑا اتنی دور پر رکھ دیا کہ وہ ہاتھ بڑھا کر اس کو بے تکلف لے سکتا ہے تو یہ قبضہ حکمی ہے (قواعد الفقہ ۴۲۲، فتاویٰ الفقرویہ ۱/۲۵۴، بدائع ۵/۲۴۷)۔

قبضہ حکمی کی مختلف شکلیں کتب فقہ میں ملتی ہیں، فقہاء نے متعدد امثال وعلامات ذکر کئے ہیں، جن کے پیش نظر ہر کسی چیز پر قبضہ حکمی کا حکم لگا سکتے ہیں، ویسے انہی صورتوں میں انحصار نہیں ہے، کسی فقیہ نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ قبضہ حکمی کی یہی چند شکلیں ہیں جو اس نے ذکر کی ہیں، ان کے علاوہ کوئی اور شکل نہیں ہوسکتی، بلکہ فقہاء نے جو کچھ لکھا اپنے استقراء اور تتبع کے لحاظ سے لکھا، اور آخر میں یہ قاعدہ کلیہ لکھ دیا کہ:

لکن ذلک یختلف بحسب حال المبیع (شامی ۴/۴۷)۔

قبضہ کی کوئی ایک صورت ونوعیت متعین نہیں ہے، بلکہ وہ مبیع کی حالت وکیفیت کے لحاظ سے تبدیل ہوتی رہتی ہے، شامیؒ نے اس کو مثالوں سے واضح کیا ہے، مثلاً کمرے میں اناج رکھا ہوا ہو، تو اس پر قبضہ اس وقت مانا جائے گا جب کہ اس کمرے کی چابی مشتری کو مل جائے اور وہ اسے بے تکلف کھول سکے، کسی مکان کی فروخت میں مکان پر قبضہ اس وقت مانا جائے گا جب کہ اس کے بند کرنے پر مشتری قادر ہو جائے۔

چراگاہ کے جانور پر قبضہ اس وقت متصور ہوگا جب کہ وہ نگاہ کے سامنے ہو اور اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے، کسی مکان میں بند گھوڑے اور پرندے پر قبضہ اس وقت ہوگا جبکہ مشتری بغیر کسی کی مدد کے ان کو پکڑ سکے وغیرہ (شامی ۴/۴۸)۔

یہ مثالیں سمجھنے کے لئے کافی ہیں کہ قبضہ کی کوئی ایک صورت معین نہیں ہے، بلکہ مبیع کے حال کے لحاظ سے وہ تبدیل ہوتی رہتی ہے، اس کے باوجود فقہاء نے چند علامتی افعال واحوال کا ذکر کیا ہے جن سے قبضہ حکمی کا بڑی حد تک احاطہ ہو جاتا ہے، علامہ کاسانیؒ نے تو مستقل باب ہی قائم کیا ہے: "بیا ن ما یصیر به المشتری قابضا للمبیع من التصرفات وما لا یصیر به قابضا"۔

ان افعال واحوال کا ہمارے سامنے رہنا ضروری ہے، تاکہ ان کی روشنی میں آج کے حالات وظروف میں سے کسی چیز کے قبضہ کے بارے میں ہم فیصلہ کرسکیں، وہ افعال واحوال درج ذیل ہیں:

(۱) تخلیہ کو فقہاء نے قبضہ حکمی قرار دیا ہے، تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ ہونے کے بعد مبیع کو بائع مشتری کیلئے چھوڑ دے تو یہ قبضہ متصور ہوگا، بشرطیکہ تین باتیں پائی جائیں:

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ بائع کہہ دے کہ یہ سامان میں نے تمہارے لئے چھوڑ دیا، اور مشتری کہے کہ میں نے قبضہ کرلیا۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ مبیع مشتری کے سامنے موجود ہو، یا اس طور کہ وہ اس کو بآسانی حاصل کرسکتا ہو۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ مبیع کے ساتھ حق غیر اس طور پر وابستہ نہ ہو کہ یہ تابع ہو اور حق غیر اصل، لیکن اگر حق غیر کی وابستگی اس طور پر ہو کہ مبیع اصل ہو اور حق غیر تابع، مثلاً گیہوں بائع کے تھیلوں میں رکھے ہوئے ہوں تو ایسی صورت میں مضائقہ نہیں (فتاوی انقرویہ ار۲۵۴، الاشباہ والنظائر ۲/۲۷۸۔۲۷۹، شامی ۴/۴۸)۔

(۲) مشتری یا بائع کی طرف سے ایسا فعل صادر ہوجائے جس سے پتہ چلے کہ بائع کی طرف سے مبیع پر تصرف کرنے کی اجازت ہے تو اسے بھی حکماً قبضہ قرار دیا جائے گا، مثلاً مبیع ابھی بائع کے قبضہ میں ہو اور مشتری اس کو ضائع کردے، یا اس میں کوئی ایسا تصرف کردے جو مبیع میں حقیقۃً یا حکماً کوئی نقص یا عیب پیدا کردے اور بائع اس پر کوئی اعتراض نہ کرے، تو یہ مشتری کا قبضہ ہی سمجھا جائے گا، حقیقی نقص کی مثال جیسے جانور خریدا تھا، اس کا پاؤں کاٹ دیا، یا سر یا آنکھ زخمی کردیا۔ اور حکمی نقص کی مثال: جیسے باندی تھی اس کو ام ولد بنادیا، یا غلام تھا اس کو مدبر بنادیا، یعنی ام ولد ہونے یا مدبر ہونے کا اقرار کرلیا تو اس سے غلام یا باندی میں نقص پیدا ہوگیا کہ اب اس کو فروخت نہیں کرسکتے، کسی کو ہبہ یا ہدیہ میں نہیں دے سکتے وغیرہ (بدائع الصنائع ۵/۲۴۶، شامی ۴/۴۷)۔

(۳) یا یہ کہ مبیع کو نقصان پہونچانے والے افعال مشتری کی اجازت وحکم سے خود بائع انجام دے، تو یہ بھی مشتری ہی کی طرف حکماً منسوب ہوں گے، اور اس صورت میں بھی مشتری کا قبضہ تسلیم کیا جائے گا، لیکن اگر بائع نے مشتری کے کہنے پر ایسے افعال انجام دیے جو مبیع کو نقصان نہیں پہونچاتے، مثلاً مشتری کے کہنے پر اس نے مبیع کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردیا وغیرہ، تو اس صورت میں مشتری کا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ یہ تصرفات خود بائع ہی کی طرف منسوب ہوں گے، اور وہی تصرف کرنے والا قرار دیا جائے گا (بدائع ۵/۲۴۶، شامی ۴/۴۷)۔

(۴) مشتری کی طرف سے مبیع کے تعلق سے ایسی حرکت سرزد ہو جس سے اندازہ ہو کہ وہ اس معاملہ پر پوری طرح راضی ہے اور اسی بنا پر وہ اس کو اپنے تصرف میں لانا چاہتا ہے، مثلاً معاملہ ہونے کے بعد مشتری مبیع کسی کو بطور عاریت، یا بطور ہبہ، یا ودیعت کے دیدے، یا کوئی اور ایسا تصرف کردے جس کے وجود وانعقاد کیلئے قبضہ ضروری ہے، تو علامتی طور پر یہ مشتری کا قبضہ متصور ہوگا، بشرطیکہ اس نے یہ معاملات خود بائع سے نہ کئے ہوں، اس لئے دوسرے کے ساتھ معاملہ کرنے کی صورت میں وہ دوسرا شخص قبضہ کے باب میں مشتری کا نائب تصور کیا جائے گا کہ پہلے وہ مشتری کی طرف سے قبضہ کرے گا، پھر اپنی طرف سے، اس کے برخلاف اگر مشتری یہ معاملہ خود بائع سے کرے تو مبیع پر قبضہ کے باب میں بائع کو مشتری کا نائب قرار نہیں دیا جاسکتا، اسلئے کہ اس کا قبضہ مبیع پر بطور اصل کے قائم ہے، اسلئے اس کو نائب کی حیثیت سے قابض نہیں قرار دیا جاسکتا۔

اسی طرح اگر مشتری مبیع میں ایسا تصرف کرے جس کا انعقاد قبضہ پر موقوف نہیں ہے، مثلاً کسی کے ہاتھ بیع کردے تو اس سے بھی مشتری کا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا، اسلئے کہ جب قبضہ اس کیلئے لازم نہیں تو مشتری ثانی کو مشتری اول کی طرف سے بطور نیابت قابض ماننے کی ضرورت نہیں ہے (بدائع الصنائع ۵/۲۴۶)۔

(۵) اگر مبیع مشتری کے ضمان میں آجائے اور قانونی طور پر وہ اس کی ضمانت قبول کرے، تو اگرچہ کہ حسًا اس کا قبضہ اس پر نہ ہو مگر حکمًا اس کا قبضہ سمجھا جائے گا، اور اگر حسًا قبضہ ہو مگر قبضہ ضمان نہ ہو بلکہ مثال کے طور پر قبضۂ امانت ہو تو حسًا قبضہ کے باوجود وہ قابض نہیں سمجھا جائے گا (فتح القدیر ۵/۲۶۶، الاشباہ والنظائر ۲/۲۷۵)۔

اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت جدا جدا:

اس تفصیل سے ایک طرف قبضہ کی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے تو دوسری طرف یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت ایک نہیں ہوگی، بلکہ خود تمام اشیاء غیر منقولہ میں بھی قبضہ کی نوعیت ایک نہیں ہوگی، مکان اور زمین دونوں اشیاء غیر منقولہ میں سے ہیں، مگر کتب فقہ میں دونوں کے قبضہ کی نوعیت الگ بتائی گئی ہے، زمین کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے جنگل میں کوئی زمین فروخت کی اور وہ زمین اس کے حوالہ کر دی تو یہ قبضہ اس وقت مکمل ہوگا جبکہ مقام عقد سے وہ زمین قریب ہو جس کو وہ دیکھ اور سمجھ سکتا ہو، ورنہ قبضہ تسلیم نہیں کیا جائے گا (الاشباہ والنظائر ۲/۲۷۸)۔

اور مکان کے بارے میں فقہی جزئیہ ملتا ہے کہ مکان پر قبضہ اس وقت سمجھا جائے گا جب کہ اس کی چابی اس کے حوالے کر دے اور مشتری اس مکان کو بند کرنے پر قادر ہو جائے ورنہ قبضہ نہیں ہوگا (عالمگیری ۳/۱۶)۔

تو جب خود اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق ہے تو اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ کے درمیان قبضہ کی نوعیت میں فرق واقع ہونا طبعی ہے، اور اس کیلئے صرف ایک مثال عرض کرتا ہوں تخلیہ کی شرائط میں ایک شرط یہ ہے کہ مبیع مشتری کے سامنے موجود ہو، یہ اشیاء منقولہ کیلئے ہے، اشیاء غیر منقولہ میں سامنے کے بجائے قریب ہونا کافی ہے (شامی ۴/۴۷)۔

قبضہ ضمان کی ایک شکل:

اس اصولی گفتگو کی روشنی میں اس صورت مسئلہ کا جواب بآسانی دیا جا سکتا ہے کہ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال بظاہر اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار (۲) کو روانہ کر دیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہو جائے، تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار (۲) پر، بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر (۱)) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں اگرچہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا، لیکن وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہونچنے سے پہلے اس کے ضمان میں رہا، اسلئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے ''ربح مالم یضمن'' (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا، بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے جو قبضہ حکمی کے درجہ میں ہے، اسلئے یہ صورت معاملہ شرعًا جائز معلوم ہوتی ہے۔

ایک ناجائز شکل:

البتہ وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ

فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے، یہ صورت معاملہ شرعاً ناجائز ہے۔

(۱) ایک تو ''ربح مالم یضمن'' کی وجہ سے (۲) دوسرے اقتصادی بحران پیدا ہونے کے خطرہ کی وجہ سے، اس لئے کہ ایک چیز کی جو قیمت جہاز پر چڑھاتے وقت تھی، اس کی دس گنی قیمت جہاز سے اترتے وقت تک ہوجاتی ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

خلاصہ جوابات:

اب سوالات کی ترتیب پر خلاصہ جوابات ملاحظہ ہو۔

(۱) شرع اسلامی کی رو سے قبضہ سے پہلے خرید و فروخت جائز نہیں اور یہ بیع فاسد میں داخل ہے۔

(۲) اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو کسی چیز پر واقعی تصرف حاصل ہوجائے، یا قدرت علی التصرف حاصل ہوجائے، اس کیلئے کتاب وسنت نے کوئی خاص صورت متعین نہیں کی ہے، بلکہ اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا۔

(۳) اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے فرق واقع ہوگا، جو اشیاء کے حسب حال عرف کے مطابق طے کیا جائے گا۔

(۴) قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی سے متعلق احادیث جمہور علماء کے نزدیک معلول بالعلۃ ہیں، اور علت بنیادی طور پر ''اندیشۂ غرر'' ہے۔

(۵) قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی ممانعت جمہور احناف اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک عام نہیں ہے، بلکہ اس میں کئی تخصیصات اور استثناءات کی گئی ہیں، مثلاً حنفیہ نے اشیاء غیر منقولہ کی تخصیص کی، اور مالکیہ وحنابلہ نے اس حکم ممانعت کو صرف ایسے طعام کے ساتھ خاص کردیا جس کو کیل ووزن، یا گنتی سے فروخت کیا گیا ہو، باقی چیزوں میں قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کو وہ جائز کہتے ہیں، شافعیہ اور امام محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک، البتہ یہ حکم عام ہے۔

(۶) فیکٹری سے مال خرید کر بھجوانے کی صورت میں جب مشتری اول ضمان لیتا ہو تو یہ قبضہ سمجھا جائے گا اور بیع درست ہوگی۔

(۷) اور اگر پہلا خریدار سامان کی ضمانت نہیں لیتا تو یہ قبضہ نہیں ہوگا اور بیع درست نہ ہوگی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی

شریعت اسلامی میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے۔حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے:

أما الذی نهی عنه النبی ﷺ فهو الطعام أن یباع حتی یقبض قال ابن عباسؓ ولا أحسب کل شیئ إلا مثله (صحیح بخاری:۱/۲۸۶)۔

وہ چیز جس سے نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا ہے وہ ایسی کھانے کی چیزیں ہیں جنہیں قبضہ سے پہلے بیچا جائے۔تاآنکہ ان پر قبضہ ہو۔

ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے:

إن النبی ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه، زاد اسماعیل من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یقبضه (بخاری:۱/۲۸۶)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو شخص کھانے کی اشیاء بیچنا چاہے تو اسے اس وقت تک نہ بیچے جب تک پوری طرح قبضہ میں نہ لے لے،اسماعیل نے اپنی روایت میں" حتی یستوفیه" کی جگہ "حتی یقبضه "کا اضافہ کیا ہے۔علامہ عینی نے فرمایا ہے:

والقبض والاستیفاء سواء والذی یستفاد من الحدیث أنه ﷺ نهی عن بیع الطعام إلا بعد القبض.

اور قبضہ اور استیفاء دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔اور جو کچھ حدیث سے مستفاد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بیع طعام سے منع فرمایا ہے مگر یہ کہ قبضہ کے بعد ہو(تو درست ہے)(عمدۃ القاری:۵/۴۷۸)۔

ترمذی کی روایت میں مزید وضاحت ہے:

عن حکیم بن حزام قال سألت رسول الله ﷺ فقلت یأتینی الرجل فیسأ لنی من البیع ما لیس عندی . ابتاع له من السوق ثم أبیعه. قال لا تبع ما لیس عندک (ترمذی۱/۱۴۸)۔

حکیم بن حزام کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ ایک شخص ایسی چیز کے بیع کا مجھ سے سوال کرتا ہے جو میرے پاس موجود نہیں ہوتی۔میں اس کے لئے بازار سے خرید کر لاتا ہوں پھر اسے فروخت کرتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو چیز تمہارے پاس موجود نہ ہو اسے مت فروخت کرو۔

قبل القبض کا حکم:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فقہی نقطہ نظر سے بیع فاسد میں داخل ہے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

وقید بالقبض لأن العقد فی ذاته صحیح غیر أنه لا یجب علی المشتری دفع الثمن لعدم القبض (شامی ۴۳/۴)۔

قبضہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ معاملہ بیع ذاتی اعتبار سے صحیح ہے، البتہ قبضہ نہ ہونے کے سبب خریدار پر ثمن کی ادائیگی واجب نہیں۔ ابن نجیم حنفی فرماتے ہیں:

وحکم الفاسد مالا یفیده بمجرده، بل بالقبض

بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ محض معاملہ بیع سے ملک کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ بلکہ قبضہ سے ملک حاصل ہوتی ہے۔ (البحرالرائق ۶۹/۶)۔

قبضہ کی حقیقت:

قرآن وحدیث میں قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی گئی ہے، البتہ اشارۃ النص سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو فقہاء کی عبارتوں سے واضح ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کچھ خاص قسم کے عمل دخل کو جو لوگوں کے عرف وعادت کے مطابق قبضہ تصور کیا جاتا ہے۔ قبضہ مانا جائے گا۔ علامہ شامی نے قبضہ کی دو قسمیں قرار دی ہیں:

(۱) **قبضہ حقیقی**: جو شئے مقبوض پر قابض کے عملی تصرف کو ظاہر کرتا ہو۔

(۲) **قبضہ حکمی**: جو قابض کو صرف اس درجہ میں حاصل ہو کہ وہ قبضہ کر سکنے کی پوزیشن میں ہو یا اس کو عرف میں قبضہ مانا جاتا ہو۔

ثم التسلیم یکون بالتخلیة علی وجه یتمکن من القبض بلا مانع ولا حائل (در مختار: ۳/۲۶۳)۔

پھر سپردگی خریدار اور سامان کے درمیان ایسی تنہائی پیدا کر دینے سے ہوتی ہے جس میں سامان پر قبضہ کرنے کی صورت ممکن ہو اور کوئی روکاوٹ یا آڑ نہ ہو، یعنی مبیع خریدار کے سامنے ہو اور بائع اس کو اپنی ملک سے اس طرح علیحدہ کر دے کہ حق غیر کے ساتھ مشغول نہ ہو۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

وحاصله أن التخلیة قبض حکماً لو مع القدرة علیه بلا کلفة لکن ذالک یختلف بحسب حال المبیع (شامی ۴۳/۴)۔

خلاصہ یہ کہ تخلیہ قبضہ حکمی ہے بشرطیکہ بلا مشقت سامان پر قدرت حاصل ہو لیکن مبیع کے حسب حال یہ مختلف ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ گھر میں گیہوں ہو تو اس کا قبضہ یہ ہے کہ بائع کمرے کی کنجی خریدار کو دے دے۔ اور خریدار بلا مشقت اس کو کھول سکے۔ اور گھر پر قبضہ یہ ہے کہ خریدار اس کا تالا لگا سکتا ہو۔ جبکہ وہ گھر شہر میں ہو۔ اور چراگاہ میں قبضہ

گائے کا یہ ہے کہ اس کو دیکھا جا سکے اور اس کی طرف اشارہ ہو سکے اور کپڑے میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری ادھر ہاتھ پھیلائے تو کپڑے تک پہنچ جائے اور گھوڑے یا پرندے پر جو کسی گھر میں ہوں قبضہ یہ ہے کہ اس مکان سے بلا کسی مدد گار کے خریدار کا ان کو پکڑ لینا ممکن ہو۔

اشیائے منقولہ وغیر منقولہ کا حکم:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اشیائے منقولہ وغیر منقولہ میں باعتبار حکم فرق ہے۔ اشیائے غیر منقولہ میں ان حضرات کے یہاں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:

ولكن أبو حنيفة قال لا بأس ببيع الدور والأرضين قبل القبض لأنها لا تنتقل ولا تحول (عمدۃ القاری ۴۷۹/۵)۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ گھر اور زمین کو قبل القبض بیچنے میں کوئی حرج نہیں۔

علامہ ابن نجیمؒ نے امام ابو یوسفؒ کو اس مسئلہ میں امام صاحب کے ساتھ بتایا ہے۔

صح بيع العقار قبل قبضه أى عند أبى حنيفةؒ وأبى يوسفؒ (البحر الرائق ۱۱۶/۶)۔

زمین کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت صحیح ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک، البتہ امام مالکؒ اور ابن المنذر کے نزدیک طعام کی قسم کی جملہ اشیاء میں جواز قسم مکیل وموزون ہوں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، مگر طعام کے علاوہ چیزوں میں جائز ہے۔

لیکن امام مالکؒ اور امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کے قول جدید کے مطابق ہر چیز میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، یہی مذہب حضرت ابن عباس، عطا بن ابی رباح اور ثوری، ابن عینیہ، ابوحنیفہ، ابو یوسف ومحمدؒ سے منقول ہے۔ (عمدۃ القاری۔ ۴۷۹/۵)۔

علتِ نہی:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی غرر ہے۔

ابن نجیم لکھتے ہیں:

لا بيع المنقول أى لا يصح لنهيه ﷺ عن بيع مالم يقبض ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك (البحر الرائق ۱۱۶/۶)۔

منقول شئے کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے قبل القبض بیع کو منع فرمادینے کی وجہ سے اور اس لئے بھی کہ اس میں غیر مقبوض سامان کی ہلاکت کے اعتبار سے عقد بیع ٹوٹ جانے کا غرر (خطرہ) ہے۔

ممانعت عام ہے یا خاص:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام نہیں ہے بلکہ اس سے کچھ چیزیں مستثنیٰ ہیں۔ ائمہ اربعہ اور

فقہاء کے مسالک کی تفصیل پیچھے بیان کی جا چکی ہے۔ ہبہ، صدقہ، قرضہ، غلام اور باندی کا نکاح اور وصیت وغیرہ امور قبل القبض درست ہیں (البحر الرائق: ۶ / ۱۱۷)۔

ایک مخصوص صورت مسئلہ:

ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا ہے۔ بلکہ براہ راست فیکٹری سے مال خرید کر خریدار نمبر ۲۔ کو روانہ کر دیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر ۲۔ کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ضائع ہو جائے تو اس نقصان کی ذمہ داری فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار نمبر ۲ پر بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر ۱) کا نقصان قرار پاتا ہے۔ اس صورت معاملہ میں اگر چہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا۔ لیکن وہ مال خریدار نمبر ۲۔ تک پہنچنے سے پہلے اس کے ضمان میں رہا، اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے ربح مالم یضمن (اس چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا، بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے۔

تو اس صورت معاملہ کا شرعی حکم یہ ہے کہ چونکہ خریدار اول نے اگر چہ فیکٹری کے مال پر حسی قبضہ نہیں کیا ہے لیکن چونکہ فیکٹری کے مالک، یا اس کے وکیل نے وہ مال اپنی ملک سے بحق مشتری فارغ کر دیا اور خریدار اول کے لئے بلا مشقت اس پر قبضہ کر لینا ممکن ہے، بنا بریں اس پر قبضہ حکمی متحقق ہے۔ اور اس بنیاد پر خریدار اول کو یہ سامان خریدار نمبر ۲ سے بیچنا جائز ہے۔

فیکٹری کے مال کا خریدار اول کے ضمان میں رہنا بھی قبضہ حکمی کے معنی میں ہے، اس لئے اس کی بیع صحیح ہے۔

ایک فقہی جزیہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

ومن القبض مالو أودعه المشتری عند أجنبی أو أعاره وأمر البائع بالتسليم إليه (شامی ۴ / ۴۲)۔

اور یہ بھی قبضہ کی صورت ہے کہ خریدار نے مال کو کسی اجنبی کے پاس امانت رکھنے یا اس کو ادھار دینے کو کہا اور بائع کو حکم دیا کہ یہ مبیع اس کے حوالے کر دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں جب خریدار اول فیکٹری سے خریدار نمبر ۲ کو مال روانہ کر دیتا ہے تو گویا وہ بائع کو اپنی طرف سے خریدار نمبر ۲ کو سپرد کرنے کا پابند کر رہا ہے، اس صورت میں خریدار اول مبیع پر حکماً قابض ہو جاتا ہے۔ مال کا خود روانہ کرنا یا فیکٹری کے ذرائع سے روانہ کرنا اس کی دلیل ہے۔

اور ایسی شکل میں اس کا کسی دوسرے خریدار سے مال بیچنا اور اس پر نفع کمانا جائز ہے۔ مال کا اس کی ضمان میں ہونا قبضہ حکمی کے درجہ میں ہے۔

شپنگ کا حکم:

وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جب کہ مال سمندر میں ہو تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کر دیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے۔

اس کا حکم شرعی یہ ہے کہ شپنگ مشتری کیلئے اس شیشی یا بوری کی طرح ہے جسے بائع کے حوالے کر کے مشتری نے یہ کہہ دیا ہو کہ اس میں تیل، یا غلہ وزن کر کے بھر دے۔

اب خواہ تیل وزن کرتے وقت یا غلہ بھرنے کے وقت مشتری وہاں موجود ہو یا نہ ہو، ہر دو صورت میں یہ بیع وشراء درست ہے، کیونکہ تیل یا غلہ کے لئے مشتری کا اپنی شیشی یا بوری پیش کر دینا ہی اس کے قبضہ کے قائم مقام ہے۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

ومنہ مالو اشتری دھنا ودفع قارورۃً یزنہ فیھا فوزنہ فیھا بحضرۃ المشتری فھو قبض وکذا بغیبتہ فی الأصح (شامی ۴۲/۴)۔

اور قبضہ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مشتری نے تیل خرید کر شیشی بائع کے سپرد کر دی کہ اس میں تیل وزن کر دے۔ پس اس نے اس میں مشتری کی موجودگی میں تیل وزن کر دیا تو یہ قبضہ مانا جائے گا، اور یہ حکم صحیح قول کے مطابق اس کی غیر موجودگی میں بھی ہے۔

یہاں مشتری اول نے بائع کو شپ کے ذریعہ مال بھیجنے کا آرڈر دے کر صورت حال اسی قسم کی بنا دی ہے جس میں کوئی خریدار اپنی خرید کردہ چیز کو قبضہ میں لینے کے لئے بوری یا شیشی پیش کر دیتا ہے، اگرچہ شپ بوری یا شیشی کی طرح اس کی ملک نہیں ہے لیکن اگر مشتری کسی دوسرے سے لے کر بائع کو مبیع بوری میں بھر دینے کا حکم دے دے تب بھی قبضہ حکمی معتبر مانا جائے گا، اسی طرح جب شپ کو مشتری نے اپنی خرید کردہ اشیاء کی منتقلی کا ذریعہ بنایا اور بائع کو ایسا کرنے کو کہا تو یہ قبضہ حکمی کے معنی میں ہو گیا۔ لہذا بائع اول اور مشتری اول کے حق میں اس بیع وشراء کو جائز قرار دیا جانا چاہئے۔

البتہ بائع ثانی اور مشتری ثانی کے حق میں بیع وشراء کو درست قرار دینا مشکل ہے کیونکہ مال جب تک سمندر میں ہے بائع ثانی کے لئے غیر مقدور التسلیم اور مشتری ثانی کے حق میں غیر مقبوض ہے۔ اور یہ بیع غرر کے ذیل میں آتا ہے۔ جو شریعت اسلامی میں ممنوع ہے۔ لہذا مال ضائع ہو جانے کی شکل میں مشتری ثانی یعنی دوسرے نمبر کے خریدار پر ثمن کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی۔

لا یجب علی المشتری دفع الثمن لعدم القبض (شامی ۴۳/۴)۔

مشتری پر ثمن کی ادائیگی لازم نہیں۔ قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے۔

خلاصہ بحث:

۱۔ بیع قبل القبض احادیث نبویہ اور تصریحات فقہیہ کے مطابق ناجائز ہے۔

۲۔ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت ممنوع بیع کی فاسد قسم میں داخل ہے۔

۳۔ اشیاء غیر منقولہ میں امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضہ سے پہلے خرید و فروخت جائز ہے۔ امام مالکؒ کے مسلک میں کھانے کی قسم کے علاوہ اشیاء میں قبضہ سے پہلے خرید و فروخت جائز ہے۔ باقی ائمہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی غرر انفساخ العقد ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی ممانعت عام نہیں ہے، بلکہ بعض چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ جیسے امام اعظم و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اشیاء غیر منقولہ۔ اور ہبہ، صدقہ، قرضہ، وصیت، اور غلام و باندی کا نکاح۔

۶۔ فیکٹری سے مال خرید کر روانہ کر دینا خریدار اول کے ضمان میں داخل ہے جو قبضہ حکمی کی طرح ہے۔ اس پر خریدار اول کا کسی دوسرے شخص کے ہاتھ مال بیچ دینا اور اس پر نفع حاصل کرنا جائز ہے۔

۷۔ شپنگ کی رائج الوقت صورت معاملہ میں خریدار اول اور بائع کے درمیان کا معاملہ بیع و شراء درست ہے۔ البتہ خریدار اول کا دوسرے خریدار کو مال بیچنا جب کہ مال سمندر میں ہو غیر مقدور التسلیم اور مقبوض ہونے کی بنا پر جائز نہیں ہے۔ اگر یہ معاملہ کر لیا گیا تو خریدار ثانی پر ثمن کی ادائیگی لازم نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی انور علی اعظمی

۱۔ بیع قبل القبض:

شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض درست نہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک باطل ہے اور احناف کے نزدیک فاسد ہے، نتیجہ اور مآل ایک ہے، اسلئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک فساد اور بطلان ایک ہی معنی میں مستعمل ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

صاحب بدائع نے اس مسئلہ پر مبسوط کلام کیا ہے، ان کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ تسلیم اور قبض کی تفسیر تخلیہ اور تخلی ہے اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان موانع دور کرنے اور مشتری کو مبیع میں تصرف کا پورا موقع فراہم کردے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک گھر، زمین اور درخت میں قبضہ تخلیہ سے ہوگا اور درہم ودنانیر میں ہاتھ میں لینے سے ہوگا، اور کپڑا وغیرہ میں منتقل کرنے سے اور ایسے ہی قبضہ غلہ میں ہوگا جبکہ وہ اندازہ سے بیچا گیا ہو اور اگر ناپ تول کر بیچا گیا ہے تو قبضہ ناپنے اور تولنے سے ہوگا، اور غلام وجانور میں ان کی جگہ سے منتقل کردینے سے ہوگا، الغرض کتاب وسنت نے اصل قبضہ کی حقیقت متعین کردی ہے، اور وہ تخلیہ ہے، لیکن تخلیہ کی نوعیت عرف وعادت پر چھوڑ دی گئی ہے، چنانچہ جہاں جس چیز کے بارے میں جس طرح استیلاء لوگوں کے عرف میں قبضہ متصور ہوتا ہو، وہی شرعی قبضہ مانا جائے گا (دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

قال فی الشامی (۴/۵۹) و تمامه فی البحر وحاصله أن التخلية قبض حكما، لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع ففی نحو حنطة فی بيت، مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، و فی نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض، أی بأن تكون فی البلد فی ما يظهر، و فی نحو بقر فی مرعى فكونه بحيث يرى و يشار إليه قبض، و فی نحو ثوب فكونه بحيث لومد يده تصل إليه قبض، و فی نحو فرس أو طير فی بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض، و قال فی موضع آخر لو اشترى دهنا و دفع قارورة يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشتری فهو قبض، وكذا بغيبته فی الأصح و كذا كل مكيل و موزون إذا دفع له الوعاء فكاله أو وزنه فيه بأمره (شامی ۴/۵۸)۔

ان ساری مثالوں سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ قبضہ کی نوعیت کا مدار عرف وعادت ہی پر ہے۔

وقال ابن قدامه: فی "المغنی" ولأن القبض مطلق فی الشرع فیجب الرجوع فیه إلی العرف (مغنی ۴/۲۰۰)۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت:

اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں احناف کے یہاں کوئی فرق نہیں، اسلئے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں تخلیہ سے حاصل ہوتا ہے۔

قال فی البدائع: ثم لا خلاف بین أصحابنا فی أن أصل القبض یحصل بالتخلیة فی سائر الأموال (۵/۲۴۴)۔

البتہ قبضہ کی تکمیل میں منقولات میں تفصیل الگ ہے اور غیر منقولہ اشیاء کی الگ۔

منقولات کی دو قسمیں ہیں: ایک مثلی، دوسرے غیر مثلی، منقولات میں تخلیہ سے ہی قبضہ تام ہوجاتا ہے، اسی طرح مثلیات میں اگر بیع مجازفۃ ہوتو تخلیہ سے قبضہ تام ہوجائے گا، اسلئے کہ بیع مجازفۃ میں مقدار کی جانکاری کا اعتبار ولحاظ نہیں ہوتا ہے، اور اگر ان کی بیع ناپ تول کے ذریعہ سے ہوتو بائع کی ناپ تول اور تخلیہ سے مشتری کا قبضہ تام ہوگا، کیونکہ یہ بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہوگئی، غیر منقولہ اشیاء میں بھی قبضہ کی بنیاد تخلیہ ہی ہے۔

اگر وہ زمین وجائداد قریب ہے تو نفس تخلیہ سے قبضہ مکمل ہوجائیگا، اور اگر دور ہے تو تخلیہ کے ساتھ اتنی مدت گذرنا بھی ضروری ہوگا جس مدت میں وہ مکان مبیع تک پہونچ سکے۔

فی الخانیة: إذا کان قریباً (العقار) یتصور فیه القبض الحقیقی فی الحال فتقام التخلیة مقام القبض أما إذا کان بعیداً لا یتصور القبض فی الحال فتقام التخلیة مقام القبض .... (شامی ۴/۵۹)۔

۴۔ بیع قبل القبض سے متعلق نہی کی احادیث معلول بعلت ہیں یا نہیں؟

بیع قبل القبض سے متعلق نہی کی احادیث معلول بہ علت ہیں۔

احناف کے نزدیک علت غرر انفساخ عقد ہے، ہدایہ (۳/۵۸) میں ہے: ومن اشتری شیئا مما ینقل و یحول لم یجز بیعه حتی یقبضه لأنه نهی عن بیع ما لم یقبض ولأن فیه غرر انفساخ العقد علی اعتبار الهلاک، والغرر منهی عنه غرر انفساخ العقد والحدیث محمول به عملا بدلائل الجواز (۳/۵۹)۔

امام مالکؒ کے نزدیک منفعت عمال کا ضیاع ہے۔

وقد قیل فی علة النهی: إن فی قبضه منفعة للعمال إذ ینتفعون بکیله و حمله و وزنه وغیر ذلک بخلاف ما إذا بیع وهو عند صاحبه فإن ذلک یضیع تلک النفعة، وقیل إنه أمر

تعبدی. (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۵)۔

مالکیہ کے نزدیک ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ بیع قبل القبض سے متعلق نہی امر تعبدی ہے۔ (علت معلوم نہیں)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت کے عموم و خصوص کے بارے میں ائمہ کی آراء:

جمہور احناف کے نزدیک شئی منقول کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں، اور عقار کی بیع قبضہ سے پہلے امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز ہے (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۴، ہدایہ ۳/۵۸)۔

مالکیہ کے نزدیک اس نہی کا تعلق مطعومات کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ ان کے یہاں غلہ اور پھل کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں ہے (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۳۵)۔

شوافع کے نزدیک نہی عام ہے، قبضہ سے پہلے ان کے یہاں منقول اور غیر منقول سب کی بیع ناجائز ہے، البتہ تین صورتیں استثناء ہیں

(۱) أن يبيعه قبل قبضه لمن اشتراه بنفس الثمن الذى اشتراه بدون زيادة.

(۲) أن يتلف المبيع عند البائع فإن للمشترى أن يبيعه له بمثله بأن يعطى البائع للمشترى ثمنا مثل التالف.

(۳) أن يشترى شيئا يقبضه و كأن ثمنا دينا فى ذمته كان اشترى جملا بعشرة و لم يقبضه و لم يدفع ثمنه فإنه يصح فى هذه الحالة أن يبيعه لمن اشتراه منه بعشرة فى ذمة البائع الأول أو يشترى الجمل بعشرة و يدفعها للبائع و لم يقبض الجمل فإنه يصح أن يبيعه بعشرة فى ذمة البائع.

والبيع فى أحوال الثلاثة يكون إقالة بلفظ البيع، فليس بيعا حقيقة (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۴)۔

حنابلہ کے نزدیک:

جب مبیع مکیل، موزون، یا معدود، یا مذروع نہ ہوتو قبضہ سے پہلے اس کی بیع جائز ہے، اور اگر مبیع مذکورہ بالا انواع سے ہوتو قبضہ سے پہلے اس میں بیع کے ذریعہ تصرف درست نہیں (مغنی ۴/۲۱۷، حوالہ الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۶)۔

اور مغنی میں ابن عبداللہ سے منقول ہے کہ امام احمدؒ کے اصح قول میں نہی کا تعلق صرف طعام سے ہے (مغنی ۴/۲۱۸)۔

مالکیہ کی دلیل:

(۱) قولہ ﷺ "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه، فمفهومه إباحة بيع ماسواه قبل قبضه.

(۲) وقول ابن عمر رأيت الذين يشترون الطعام مجازفة يضربون على عهد رسول الله ﷺ أن يبيعوه حتى يؤوه إلى رحالهم.

دلیل حنابلہ: احادیث مذکورہ۔

ووجه قول الخرقي أن الطعام المنهي عنه عن بيعه قبل قبضه لا يكاد يخلو من كونه مكيلا أوموزونا أو معدودا متعلق الحكم بذلك (مغنی ۴/۲۱۸)۔

احناف وشوافع کی دلیل:

عن حکیم ابن حزام: لاتبع ما ليس عندك (ترمذی)

قال: سألت رسول الله ﷺ فقلت يأتيني الرجل فيسألني من البيع ما ليس عندي أبتاع له من السوق ثم أبيعه قال لا تبع ما ليس عندك (ترمذی ۱/۱۴۸)۔

ماروا ه أبو داؤد: أن النبي ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم، و ماروى ابن ماجه: أن النبي ﷺ نهى عن شراء الصدقات حتى تقبض، وروى: أن النبي ﷺ لما بعث عتاب بن أسيد إلى مكة قال: إنهم عن بيع ما لم يقبضوه و عن ربح ما لم يضمنوه (مغنی ۴/۲۱۳)۔

احناف نے منقول اور غیر منقول کے درمیان جو تفریق کی ہے اس کی بنیاد احادیث مذکورہ میں نہی کی علت کو بتانا ہے، اور وہ علت " غرر انفساخ عقد على اعتبار الهلاك " ہے، یہ علت منقولات میں قبضہ سے پہلے موجود ہوا کرتی ہے، اور غیر منقولات میں ہلاکت نادر ہے، اسی لئے ایسی زمین جو دریا اور سمندر کے کنارے پر ہے ان کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہوگی، اسلئے کہ وہاں ہلاکت کا خطرہ موجود ہے (عینی ۳/۱۳۷)۔

امام احمدؒ کے نزدیک غیر منقول کی بیع بھی قبضہ سے پہلے ناجائز ہے، اس کی دلیل حکیم ابن حزام کی مذکورہ روایت ہے، اس میں کلمہ "ما" مذکور ہے اور وہ تعمیم پر دال ہے۔

امام محمدؒ نے بیع کو اجارہ پر قیاس کیا ہے، چونکہ عقار کا اجارہ قبل القبض درست نہیں، اسلئے بیع بھی درست نہیں ہوگی والجامع اشتمالهما على ربح مالم يضمن فإن المقصود من المبيع الربح، والربح مالم يضمن منهي عنه شرعاً۔ (عینی ۳/۱۳۷)۔

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ مال فروخت کر دیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار (۲) کو روانہ کر دیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا

ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار (۲) پر، بلکہ یہ اسی شخص خریدار (۱) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کے باوجود ضمان کو قبضۂ حسی کے قائم مقام مان کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا لیکن اس صورت میں خریدار (۱) کیلئے ضروری ہوگا کہ پہلے فیکٹری سے معاملہ طے کرے پھر اس کے بعد میں خریدار (۲) سے معاملہ کرے تاکہ ''لاتبع ما لیس عندک'' کا مصداق نہ بنے۔

مذکورہ صورت معاملہ کے درست ہونے کی دلیل یہ ہے کہ خریدار (۱) کا مبیع پر اصل قبضہ ثابت ہے اور وہ تخلیہ ہے اور قبضہ تام بھی ہے۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں شپنگ :

(جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو بائع ضامن نہیں ہوگا، اس صورت حال میں مشتری اور بائع کے درمیان بیع وشراء درست ہے، لیکن مال کے سمندر میں رہتے ہوئے مشتری اول کا دوسرے کے ہاتھ بیچنا درست نہیں جبکہ وہ مال کے اپنے پاس پہونچنے تک کا ضمان قبول نہیں کرتا، اسلئے کہ وہ بیچ کر نفع تو لینا چاہتا ہے لیکن مال کے مشتری ثانی کے پاس پہونچنے تک نقصان کی ذمہ داری نہیں لینا چاہتا، لہذا اس صورت میں اس کا نفع غیر مضمون شی سے نفع ہے، اور غیر مضمون شی کا ربح منہی عنہ ہے، اور حدیث میں اس کی صراحتاً نہی موجود ہے: ذکر عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: لايحل سلف و بيع و لاشرطان في بيع و لا ربح مالم يضمن ولاتبع ما ليس عندك (ترمذی ۱۲۸)۔

اور یہی فساد عقد کی متقاضی ہے، علامہ عینی ہدایہ کی شرح میں فرماتے ہیں: وربح مالم يضمن منهي عنه شرعاً والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسدا قبل القبض لأنه لم يدخل في ضمانه (عینی ۱۳۷/۳)۔

لہذا جہاز پر مال کے رہتے ہوئے مشتری اول کا ضمان لئے بغیر کسی دوسرے کے ہاتھ بیچنا درست نہیں ہوگا۔

☆☆☆☆☆

اسلام میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا اعتبار

مولانا خورشید احمد اعظمی

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فی الجملہ ناجائز ہے ان تفصیلات کے ساتھ جو آئندہ ائمہ کے اقوال سے نقل کی جائیں گی بسبب ان احادیث کے جو اس سلسلہ میں آنحضرت ﷺ سے منقول وثابت ہیں۔

اور بصورت عدم جواز اس کا شمار بیع فاسد میں ہوگا کیونکہ حقیقت بیع کا وجود پایا جارہا ہے، اور جو نقص ہے وہ وصف کی جہت سے ہے لہذا اس پر بطلان کا حکم نہیں لگایا جائے گا، شامی میں ہے:

وهو (أی البیع الفاسد) ماكان مشروعا بأصله لا بوصفه و مرادهم من مشروعية أصله كونه مالا متقوما، لا جوازه و صحته لأن فساده يمنع صحته أو أطلقوا المشروعية عليه نظراً إلى أنه لو خلا عن الوصف لكان مشروعا (شامی ۹۹/۴، نیز البحر الرائق ۶۸/۶)۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت:

قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان موانع کو دور کردے اور مشتری کو مبیع میں تصرف کا پورا موقع فراہم کردے، اسی چیز کو احناف نے تخلیہ سے تعبیر کیا ہے:

فالتسليم و القبض عندنا هو التخلية و التخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع و بين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع و المشترى قابضا له و كذا تسليم الثمن من المشترى إلى البائع (البدائع ۲۴۴/۵)۔

درمختار میں ہے: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و لا حائل (درمختار ۴۳/۴)۔

اس سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث کا ذکر فائدہ سے خالی نہیں ہوگا: قال كنا مع النبی ﷺ فی سفر فكنت على بكر صعب لعمر فكان يغلبني فيتقدم أمام القوم فيزجره عمر و يرده ثم يتقدم فيزجره عمر و يرده فقال النبی ﷺ لعمر بعنيه قال هو لک يا رسول الله قال رسول الله ﷺ بعنيه فباعه من رسول الله ﷺ فقال النبی ﷺ هو لک يا عبد الله بن عمر تصنع به ما شئت.

حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کے تحت فرمایا: وقد احتج به للمالكية و الحنفية فى أن القبض فى جميع الأشياء بالتخلية و إليه مال البخارى (فتح الباری ۳۴۴/۴)۔

البتہ تخلیہ کی نوعیت مبیع کے اعتبار سے مختلف ہوسکتی ہے، اور اس کا مدار عرف و عادت کے اوپر ہوسکتا ہے، كما فى الشامى نقلا عن البحر:

وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (شامی ۴۳/۴)۔

ابن قدامہ نے مغنی ۱۲۵/۴ میں اس کے متعلق تفصیلات بیان کرنے کے بعد لکھا ہے: ولأن القبض مطلق فى الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف.

امام شافعیؒ کے نزدیک بھی قبضہ کا اعتبار تقریباً عرف کے اوپر ہی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے:

وفى صفة القبض عن الشافعیؒ تفصيل فما يتناول باليد كالدراهم و الدنانير و الثوب فقبضه بالتناول، وما لا ينقل كالعقار و الثمر على الشجر فقبضه بالتخلية، وما ينقل فى العادة كالأخشاب و الحبوب و الحيوان فقبضه بالنقل إلى مكان لا اختصاص للبائع به و فيه قول أنه يكفى فيه التخلية (فتح الباری ۳۵۰/۴)۔

مذکورہ بالا تصریحات سے معلوم ہوا کہ کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص نوعیت متعین نہیں کی ہے، البتہ قبضہ کی جو صورتیں مذکور ہیں وہ فی الجملہ تخلیہ کو متضمن ہیں، اسلئے تقریباً تمام ہی اشیاء میں اس کی حقیقت تخلیہ ہے، نوعیت کا مدار عرف اور عادت پر ہے، جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی شرعاً اس کے حق میں قبضہ ہوگا بشرطیکہ وہ صورت تخلیہ کو متضمن ہو۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت:

جیسا کہ پچھلی بحث میں گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک قبضہ کی حقیقت تخلیہ سے حاصل ہوجاتی ہے اور اس میں منقولہ وغیر منقولہ اشیاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے: ثم لا خلاف بين أصحابنا فى أن أصل القبض يحصل بالتخلية فى سائر الأموال (البدائع ۲۴۴/۵)۔

البتہ قبضہ کے تمام ہونے کے اعتبار سے منقولات وغیر منقولات میں تفصیل ہے، ایسی اشیاء منقولہ جو غیر مثلی ہیں یا مثلی ہوں اور انہیں مجازفۃً بیچا گیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں محض تخلیہ سے ہی قبضہ تام ہوجائے گا، البتہ اگر اشیاء منقولہ مثلیہ کو کیل یا وزن کے ذریعہ بیچا گیا ہو تو اس میں قبضہ کی تکمیل کیل یا وزن کے بعد ہی ہوگی، ولهذا كانت التخلية تسليما و قبضا فيما لا مثل له و فيما له مثل إذا بيع مجازفة (البدائع ۲۴۴/۵)۔

اشیاء غیر منقولہ مثلاً عقار وغیرہ اگر قریب ہیں تو نفس تخلیہ سے ہی قبضہ تام ہوجائے گا، اور اگر دور ہے تو

صرف نفس تخلیہ سے قبضہ تام نہیں ہوگا۔

والصحیح ما ذکر فی ظاهر الروایة لأنه إذا کان قریبا یتصور فیه القبض الحقیقی فی الحال فتقام التخلیة مقام القبض أما إذا کان بعیدا لا یتصور القبض فی الحال فلا تقام التخلیة مقام القبض (شامی ۴۳/۴)۔

۴۔ احادیث النہی عن البیع قبل القبض اوران کی علت:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے ممانعت اور نہی مختلف احادیث میں وارد ہے، ان میں سے چند ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه، قال ابن عباس وأحسب کل شیء مثله (مسلم)۔

۲۔ عن ابن عمرؓ قال کنا فی زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فیبعث علینا من یأمرنا بانتقاله من المکان الذی ابتعناه فیه إلی مکان سواه قبل أن نبیعه (مسلم)۔

نیز حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت ابو ہریرہ اور حکیم بن حزامؓ سے بھی اس مضمون کی حدیثیں مروی ہیں۔

یہ ساری احادیث جن میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے نہی وارد ہے، امام مالکؒ سے مروی ایک قول کے مطابق یہ نہی تعبدی ہے اس کی علت نہیں معلوم (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲۳۵/۲)۔

لیکن جمہور علماء کے نزدیک یہ احادیث معلول بالعلۃ ہیں، چنانچہ ابن حجرؒ نے اس کی تشریح کی ہے: وفی روایة سفیان عن ابن طاؤس عند مسلم قال طاؤس قلت لابن عباس لِمَ فقال: ألا تراهم یتبایعون بالذهب و الطعام مرجأ، أی فإذا اشتری طعاما بمأة دینار مثلاً و دفعها للبائع ولم یقبض منه الطعام ثم باع الطعام لآخر بمائة و عشرین دیناراً و قبضها و الطعام فی ید البائع فکأنه باع مأة دینار بمائة و عشرین دیناراً (فتح الباری ۳۴۹/۴)۔

اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں بھی اس کی علت کا ذکر موجود ہے، انہوں نے حضرت مروانؓ سے کہا: أحللت بیع الربا فقال ما فعلت فقال أبو هریرة أحللت بیع الصکاک و قد نهی رسول الله ﷺ عن بیع الطعام حتی یستوفی. (صحیح مسلم ۱۷۲/۱۰)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ان احادیث میں نہی کی علت "ربح مالم یضمن" کا لازم آنا ہے، واحتج الشافعی بحدیث عبد الله بن عمر قال نهی رسول الله ﷺ عن ربح مالم یضمن أخرجه الترمذی (فتح الباری ۳۵۰/۴)۔

امام مالکؒ سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ ان احادیث میں نہی عن البیع قبل القبض کی علت منفعت عمال کا ضیاع ہے، کیونکہ قبضہ کی صورت میں ناپنے، تولنے یا منتقل کرنے کی اجرت عمال کو ملے گی اگر قبضہ سے قبل بیع جائز

قرار دی جائے تو اس میں ان کا نقصان ہوگا، وقد قيل في علة النهي أن في قبضه منفعة للعمال إذ ينتفعون بكيله و حمله ووزنه و غير ذلك بخلاف ما إذا بيع وهو عند صاحبه فإن ذلك يضيع تلك المنفعة (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۵)۔

احناف کے نزدیک ان احادیث کی علت غرر انفساخ عقد ہے جیسا کہ اس کی تفصیل ہدایہ اور اس کی شرح فتح القدیر میں اس طرح ہے:

ومن اشترى شيئا مما ينقل و يحول لم يجز له بيعه حتى يقبضه لأنه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض و لأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك.

اس کی شرح میں علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں:

ثم علل الحديث (لأن فيه غرر انفساخ العقد) الأول (على اعتبار هلاك المبيع) قبل القبض فيتبين حينئذ أنه باع ملك الغير بغير إذنه، و ذلك مفسد للعقد، و في الصحاح أنه ﷺ نهى عن بيع الغرر (فتح القدیر ۶/۱۳۵)۔

نیز البحر الرائق میں ہے:

والغرر المنهي غرر انفساخ العقد، والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز (البحر الرائق ۶/۱۱۶)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے عموم و خصوص کے متعلق تفصیل اور ائمہ کرام کی آراء:

۱۔ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ نہی خاص ہے مکیلات و موزونات کے ساتھ اور وہ اشیاء جو مکیل یا موزون نہیں ہیں ان کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہے۔

يجوز مطلقا إلا المكيل والموزون وهو قول الأوزاعي وأحمد وإسحق (فتح الباری ۴/۳۴۴)۔

نیز الفقہ علی المذاہب الاربعہ میں مذروعات و معدودات بھی مکیلات و موزونات کے ساتھ مذکور ہیں (۲/۲۳۶)۔

دلیل: ان کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں طعام کا ذکر موجود ہے اور اس کی وضاحت بقول صاحب مغنی اسطرح ہے کہ وہ طعام جن کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت سے منع کیا گیا ہے یا تو مکیل و موزون ہوں گے یا معدود و مذروع، اس لئے یہ نہی انہیں میں منحصر ہوگی اور ان کے علاوہ کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت درست ہوگی۔

إن الطعام المنهي عنه عن بيعه قبل قبضه لا يكاد يخلو من كونه مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً فيتعلق الحكم بذلك (المغنی ۴/۲۱۸)۔

۲۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قبضہ سے پہلے بیع سے ممانعت عام ہے خواہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ۔

لا يجوز بيع شئ قبل قبضه مطلقا وهو قول الشافعيؒ و محمد بن الحسنؒ (فتح الباری ۴/۳۳۵)وقال الشافعيؒ: لا يصح بيع المبيع قبل قبضه سواء كان طعاما أو عقارا أومنقولا أو نقدا أو غيره (الامام النووی فی شرح صحیح مسلم ۱۰/۱۶۹)۔

دلیل: امام شافعیؒ نے تمام ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو نہی عن البیع قبل القبض سے متعلق ہیں، نیز عبداللہ بن عباسؓ کے قول و أحسب كل شئ مثل الطعام سے، اوران احادیث سے جو "بيع ماليس عندک" اور "ربح مالم يضمن" کے متعلق ہیں، وأما عمدة الشافعيؒ في تعميم ذلک في كل مبيع فعموم قوله عليه السلام : لا يحل بيع ولا سلف ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ماليس عندک وهذا من باب بيع مالم يضمن وهذا مبنى على مذهبه من أن القبض شرط في دخول المبيع في ضمان المشترى (بدایۃ المجتہد ۲/۱۸۳)۔

امام شافعیؒ نے اس حکم سے تین صورتوں کا استثناء کیا ہے جو حقیقۃً بیع نہیں ہیں بلکہ ان کی صورت اقالہ کی ہے (تفصیل کیلئے دیکھئے: الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۴)۔

۳۔ امام مالکؒ کے نزدیک یہ نہی صرف مطعومات کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا ان کے نزدیک غیر مطعومات کو قبضہ سے پہلے بیچنا درست ہے۔

يجوز مطلقا إلا المأكول والمشروب وهو قول مالكؒ وأبي ثور و اختيار ابن المنذر (فتح الباری ۴/۳۳۵)۔

وقال في البداية : وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالک في إجازته (بدایۃ المجتہد ۲/۱۸۲)۔

دلیل: امام مالکؒ نے انہیں احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں نہی عن بیع الطعام قبل الاستیفاء والقبض وارد ہے، اور جن کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ وہ اشیاء جو طعام کی جنس سے نہ ہوں، حکم نہی ان سے متعلق نہ ہو، اور ان کا قبل القبض بیچنا درست ہو۔

أما عمدة مالک في منعه ماعدا المنصوص عليه فدليل الخطاب في الحديث المتقدم (بدایۃ المجتہد ۲/۱۸۳)۔

۴۔ احناف کے نزدیک قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں تفصیل ہے، ان کے یہاں اشیاء منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں، **بلکہ امام محمدؒ** کے نزدیک غیر منقول کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ کے نزدیک اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہے، وأما أبو حنيفةؒ فالقبض عنده شرط في كل مبيع ماعدا المبيعات التي لا تنقل ولاتحول من الدور والعقار (بدایۃ المجتہد ۲/۱۸۲۔۱۸۳)۔

وقال في الكنز : صح بيع العقار قبل قبضه لا بيع المنقول (کنز مع شرح البحر ۶/۱۱۶)۔

دلیل: احناف کا مستدل بھی وہی احادیث ہیں جن میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے نہی وارد ہے یا جن میں " نهى عن بيع ماليس عندك "یا" نهى عن بيع الغرر " وارد ہے۔

قال في البحر : (صح بيع العقار قبل قبضه) أي عند أبي حنيفة وأبي يوسف و قال محمد لا يجوز لإطلاق الحديث وهو النهي عن بيع مالم يقبض و قياسا على المنقول و على الإجارة ، و لهما أن ركن البيع صدر من أهله في محله ولاغرر فيه لأن الهلاك في العقار نادر بخلاف المنقول ، والغرر المنهي غرر انفساخ العقد والحديث معلول بدلائل الجواز. .. إلى أن قال : (لا بيع المنقول) اى لا يصح لنهيه ﷺ عن البيع مالم يقبض ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك (البحر الرائق ۱۱۶/۶)۔

یعنی احناف نے جو اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں فرق کیا ہے اس کی وجہ علت احادیث ہے، یعنی غرر انفساخ عقد کا اندیشہ، اور یہ علت منقولات میں موجود ہے جبکہ اشیاء غیر منقولہ میں اس علت کا وجود نادر ہے۔

اس لئے جہاں اشیاء غیر منقولہ میں بھی اس علت کا احتمال ہوگا، جیسے ایسی زمینیں جو دریا یا تالاب کے کنارے اور کٹاؤ پر ہوں ان زمینوں کا قبضہ سے پہلے بیچنا درست نہیں ہوگا (تفصیل کے لئے دیکھئے: البنایہ فی شرح الہدایۃ للعینی ۱۳۷/۳)۔

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال بظاہر اپنے قبضہ میں نہیں لیتا ، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر (۲) کو روانہ کر دیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہو جائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آئے گی اور نہ خریدار نمبر (۲) پر بلکہ یہ خریدار نمبر (۱) کا نقصان قرار پائے گا۔

اس صورت میں اگر چہ خریدار نمبر (۱) کا حسی قبضہ اس مال پر نہیں پایا گیا لیکن چونکہ وہ مال کے نقصان کی ذمہ داری قبول کر رہا ہے، اسلئے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے ایسی چیز سے فائدہ اٹھایا جس کا وہ ضامن نہیں ہوا، اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایسی چیز بیچ رہا ہے جس کا وہ مالک نہیں ہے کیونکہ جب بائع کی طرف سے تخلیہ ہو گیا اور اس کے نقصان کا ضامن یہ ہو گیا تو یہ خریدار نمبر (۱) اس فیکٹری کے مال پر قابض مانا جائے گا اور اب اس کے بعد خریدار نمبر (۲) کو بیچنا درست ہوگا، کیونکہ اس بیع کا عاقد خود خریدار نمبر (۱) ہے نہ کہ فیکٹری کا مالک، بلکہ فیکٹری کا مالک اس کے امر سے اس مال کو خریدار نمبر (۲) کے پاس بھیج رہا ہے، گویا خود خریدار نمبر (۱) اس مال کا بھیجنے والا ہوا۔

وكذلك لو فعل البائع شيئا من ذلك بأمر المشترى لأن فعله بأمر المشترى بمنزلة فعل المشترى بنفسه (البدائع ۲۴۶/۵)۔

قال محمدؒ كل تصرف يجوز من غير قبض اذا فعله المشترى قبل القبض لا يجوز

وكل ما لا يجوز إلا بالقبض كالهبة إذا فعله المشتری قبل القبض جاز ويصير المشتری قابضا (شامی ۴/ ۴۳)۔

اور چونکہ صرف تخلیہ سے ہی قبضہ کا وجود ہوجاتا ہے اور مبیع مشتری کی ضمان میں داخل ہوجاتی ہے اسلئے ضامن ہونے کے بعد اس شخص کا خریدار نمبر (۲) کو بیچنا درست ہوگا (بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۴)۔

۷۔ ایسی صورت میں جبکہ جہاز پر مال چڑھانے کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو بائع اس کا ضامن نہیں ہوتا، اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کر دیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے۔

اس صورت میں یہ بیع درست نہیں ہے کیونکہ مشتری اول کا قبضہ نہیں پایا جارہا ہے، مال ابھی راستہ میں ہے اور اس کی بیع ایک تیسرے شخص کے ہاتھ ہورہی ہے اور مشتری اول مال کی ہلاکت کی صورت میں اس کا ضمان بھی نہیں قبول کرتا، اس لئے علت نہی عن البیع قبل القبض نیز احتمال غرر کی بنیاد پر یہ درست نہیں ہوگی۔

نیز اس صورت میں بیع میں ایک اور خرابی بھی موجود ہے جس کا ذکر مولانا تقی عثمانی صاحب نے تکملہ فتح الملہم شرح مسلم ۱/ ۳۵۴ میں کیا ہے کہ اس طرح سے معمولی قیمتوں کا سامان راستے میں مختلف بیوع اور کئی منافع کی وجہ سے عوام تک سیکڑوں روپے کی قیمت تک گراں ہوکر عوام تک پہونچتا ہے، لأن كل تاجر يشتريها قبل الوصول يبيعها بربح إلى غيره و تصير الأرباح كلها بأيدی تجرة معدودين و يصير الغلاء نصيب العامة۔

لہذا ان مذکورہ بالا خرابیوں کے پیش نظر بیع کی یہ صورت درست نہیں ہے۔

هذا ما عندی والله أعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے احکام

مولانا نسیم احمد قاسمی

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فاسد ہے یا باطل؟

قبضہ سے پہلے کسی چیز کے فروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں جناب نبی کریم ﷺ سے مختلف احادیث وروایات مروی ہیں، بعض احادیث میں مطلقاً قبضہ سے پہلے سامان کے فروخت کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، بعض احادیث میں کھانے کی چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، حضرت امام بخاریؒ نے اپنی الجامع الصحیح میں " باب بيع الطعام قبل أن يقبض وبيع ما ليس عندك " کے تحت صرف ان احادیث کا تذکرہ کیا ہے جن میں نبی کریم ﷺ سے قبضہ سے پہلے طعام کے بیع کی ممانعت ثابت ہے، حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے:

" أما الذى نهى عنه النبى ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض "

راوی حدیث ابن عباس کہتے ہیں کہ" ولا أحسب كل شيء إلا مثله "(فتح الباری ۴/۴۳۹) یعنی میرا خیال ہے کہ ممانعت صرف بیع طعام کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دوسری اشیاء میں بھی قبل القبض بیع درست نہیں ہوگی، دوسری روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے: " من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه ".

اسماعیل کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

" من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه "(حوالہ سابق)۔

یعنی کوئی شخص کھانے کی کوئی چیز خریدے تو اس پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع درست نہیں ہوگی، مختلف سندوں سے امام مسلم نے بھی اپنی صحیح میں حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر کی روایات ذکر کی ہیں، مسلم شریف میں ابو ہریرہ کی روایت میں ہے:

" إن رسول الله ﷺ قال من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله " (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۷)۔

اور ابوداؤد شریف میں ہے کہ جناب نبی کریم ﷺ نے حضرت حکیم بن حزام کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

" إذا ابتعت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه "(ابوداؤد ۳/۲۸۳)۔

جب تم کوئی چیز خریدو تو اس کو قبضہ سے پہلے مت فروخت کرو۔

حضرت عمر فاروق کا بھی فتوی ہے کہ قبضہ سے پہلے طعام کی بیع جائز نہیں ہے، انہوں نے حکیم بن حزام سے فرمایا: " لا تبع طعاماً ابتعته حتی تستوفیه " (الاستذکار ۱۹/۲۶۴)۔

حضرت عبداللہ بن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کا بھی فتوی یہی ہے کہ قبضہ سے پہلے طعام کی بیع درست نہیں ہے (حوالہ بالا ۱۹/۲۵۲)۔

ان احادیث و آثار کی وجہ سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے، حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک تمام منقولات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہے، البتہ ایسی زمین وعقار جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو قبضہ سے پہلے بھی اس کی بیع جائز ہے، حضرت امام شافعی اور محمد بن الحسن شیبانی حنفی کے نزدیک ہر چیز کی بیع قبضہ سے پہلے ناجائز ہے، چاہے منقولات کی بیع ہو یا عقار کی اور چاہے طعام کی ہو یا غیر طعام کی، حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کا حکم بیع الطعام کے ساتھ خاص ہے، حضرت امام مالک کے نزدیک طعام کی بیع کیل یا وزن کے ساتھ ہو تو اس صورت میں قبل القبض اس کی بیع ممنوع ہوگی (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰-۳۵۱)۔

اب رہا یہ سوال کہ حنفیہ کے نزدیک قبضہ سے پہلے طعام یا منقولات کی بیع ناجائز ہے تو اس کا شمار ان کے نزدیک بیع کی کس قسم میں ہوگا، فاسد میں یا باطل میں؟

کتب حنفیہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہاء نے اسے بیع فاسد میں شمار کیا ہے، جبکہ بعض فقہاء نے اس پر بیع باطل کا بھی اطلاق کیا ہے، چنانچہ صاحب جوہرۃ النیرہ کے حوالہ سے علامہ علاء الدین الحصکفی نے درمختار میں لکھا ہے: " بخلاف بیعه قبله فإنه باطل "

یعنی قبضہ سے پہلے بیع باطل ہے۔

مگر صاحب درمختار نے صاحب جوہرہ کی رائے سے اتفاق نہیں کیا ہے، ان کا اپنا ذاتی رجحان یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فاسد ہے، باطل نہیں ہے، چنانچہ مواہب کے حوالہ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: " وفسد بیع المنقول قبل قبضه " انتهی

یعنی قبضہ سے پہلے منقولی اشیاء کی بیع فاسد ہے۔

عدم جواز میں چونکہ فساد اور بطلان دونوں کا احتمال ہوتا ہے، اسلئے کبھی فاسد پر باطل کا بھی اطلاق کر دیا جاتا ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے فساد کے قول کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے:

والظاهر الثانی لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركنی البیع و كثیراً ما یطلق الباطل علی الفاسد' (ردالمحتار ۷/۳۷۱) یعنی فساد کا قول زیادہ مناسب ومفتی بہ ہے، اسلئے کہ علت فساد غرر ہے، یہاں پر بیع کے دونوں رکن پائے جاتے ہیں، اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ فاسد پر باطل کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، علامہ سید احمد الطحطاوی حنفی نے حاشیہ در مختار میں فساد کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

وهو الظاهر لأن ركني البيع وهما العوضان ثابتان وإنما جاء الفساد من جهة أخرى وهو الغرر أي غرر انفساخ العقد بهلاكه والغرر حرام وكثيراً ما يطلق الباطل على الفاسد (حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار ۳/۱۰۰)

علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو بیع فاسد قرار دیا ہے چنانچہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

قبل القبض فتبين حينئذ أنه باع ملك الغير بغير إذنه و ذلك مفسد للعقد وفي الصحاح أنه ﷺ نهى عن بيع الغرر (فتح القدیر ۶/۱۳۶)۔

یعنی قبضہ سے پہلے ملک غیر کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کیا جاتا ہے جو مفسد عقد ہے، اور صحاح میں نبی کریم ﷺ سے بیع غرر کی ممانعت ثابت ہے۔

قبضہ کی حقیقت:

علامہ ابن ہمام حنفی نے قبضہ کی حقیقت کے بارے میں تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

''قبضہ اور مبیع کی حوالگی وسپردگی کا مفہوم یہ ہے کہ مشتری (خریدار) اور خریدے ہوئے سامان کے درمیان اسی طرح تخلیہ کردیا جائے کہ خریدار کیلئے بغیر کسی رکاوٹ اس پر قبضہ کرنا ممکن ہو، اور یہی مفہوم ثمن کی حوالگی کا ہے''۔

اور وبری سے منقول ہے کہ اگر کسی مکان میں خریدے گئے سامان تجارت کے ساتھ بائع کے سامان کے علاوہ کسی دوسرے کا سامان ہو تو وہ قبضہ کے حق میں مانع ہوگا، پس اگر اسے قبضہ کی اجازت دے دی جائے تو قبضہ صحیح ہوجائے گا اور سامان بائع کے پاس بحکم ودیعت ہوگا، کپڑے میں قبضہ کی صورت یہ ہے کہ خریدار اسے اپنے ہاتھ میں لے لے، یا اگر کپڑا زمین پر رکھا ہوا اور بائع مشتری سے یہ کہے کہ میں نے تمہارے اور کپڑے کے درمیان تخلیہ کردیا ہے، پس اس پر قبضہ کرلو، اور خریدار نے اس کے جواب میں کہا میں نے قبضہ کرلیا تو اسے شرعاً قبضہ قرار دیا جائے گا، اور اگر کسی مکان میں رکھے ہوئے گندم کو خریدا گیا اور بائع نے مشتری کو اس مکان کی کنجی دیتے ہوئے کہا کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کردیا تو اسے شرعاً قبضہ قرار دیا جائے گا (فتح القدیر ۵/۴۹۶)۔

علامہ علاء الدین حصکفی صاحب درمختار نے قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''پھر قبضہ اور سامان کی سپردگی ایسے تخلیہ سے عمل میں آئے گی جس میں مشتری کیلئے مبیع پر قبضہ کرنا کسی رکاوٹ کے بغیر ممکن ہو'' (درالمختار ۴/۵۶۱-۵۶۲)۔

علامہ شامی کی صراحت کے مطابق تخلیہ بھی حکماً قبضہ ہے، بشرطیکہ تخلیہ کے بعد مبیع پر کسی مانع کے بغیر قبضہ و تصرف ممکن ہو (حوالہ بالا)۔

فقیہ طاہر بن عبدالرشید نے خلاصۃ الفتاوی کی کتاب البیوع میں ایک باب ہی اس عنوان سے قائم کیا ہے: '' فيما يكون قبضاً وفيما لا يكون '' اس باب کے تحت انہوں نے قبضہ کی حقیقت واصلیت پر روشنی ڈالتے

ہوئے لکھا ہے کہ:

"تجرید میں مبیع پر قبضہ کے باب میں لکھا ہے کہ سامان پر قبضہ اور اس کی سپردگی کی صورت یہ ہے کہ بائع سامان اور مشتری کے درمیان اس طرح تخلیہ کردے کہ کسی رکاوٹ کے بغیر خریدار کیلئے اس پر قبضہ ممکن ہو، اور اسی طرح ثمن کی سپردگی ہوگی، اجناس میں ہے کہ سامان کی حوالگی کیلئے تین چیزیں معتبر ہیں: ا۔ بائع خریدار سے کہے کہ میں نے سامان اور تمہارے مابین تخلیہ کردیا، ۲۔ مبیع خریدار کے پاس اس طرح ہو کہ اگر وہ اس میں کوئی تصرف کرنا چاہے تو کسی مانع کے بغیر کرسکے، ۳۔ مبیع حق غیر کے ساتھ مشغول نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کردیا ہے اس پر قبضہ کرلو..... (خلاصۃ الفتاوی ۸۹/۳)۔

فتاوی ہندیہ میں بیع جائز میں تخلیہ کو قبضہ تسلیم کرنے پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے: "واجمعوا علی أن التخلية في البيع الجائز تكون قبضاً (فتاوی ہندیہ ۱۶/۳)۔

البتہ بیع فاسد کی صورت میں تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا یا نہیں، اس میں دو روایت ہے مگر اس میں بھی مفتی بہ قول یہی ہے کہ تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا۔ " والصحيح أنها قبض " (حوالہ سابق)۔

قبضہ کی حقیقت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا گیا ہے:

"سامان کی حوالگی اور قبضہ کی صورت یہ ہے کہ مبیع اور مشتری کے درمیان اس طرح تخلیہ کردیا جائے کہ کسی رکاوٹ کے بغیر مشتری کیلئے اس سامان پر قبضہ ممکن ہو" (حوالہ بالا)۔

حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک چاہے منقولات کی بیع ہو یا عقار کی، ہر صورت میں تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا: "وقال أبو حنيفة رحمه الله القبض في الجميع التخلية " (حلیۃ الاولیاء ۸۲/۴)۔

ان عبارت کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ اور سامان کی حوالگی کا مطلب یہ ہے کہ خریدار اور مبیع کے درمیان ایسا تخلیہ کردیا جائے کہ اگر وہ اپنے خریدے ہوئے سامان میں کوئی تصرف کرنا چاہے تو کرسکے، اب رہا یہ سوال کہ ہر چیز کا قبضہ ایک ہی نوعیت کا ہوگا یا اشیاء کی نوعیت کے لحاظ سے قبضہ کی حقیقت ونوعیت بدلتی رہے گی، تو اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے۔

اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کا فرق:

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے صراحت کی ہے کہ ہر چیز کا قبضہ اس کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا: " وقبض كل شيء بحسبه" (المغنی ۱۲۵/۴)۔

مکیلی یا موزونی اشیاء اگر کیل یا وزن کے ساتھ فروخت کی جائیں تو ان میں کیل یا وزن ہی کے ذریعہ قبضہ معتبر ہوگا، حضرت امام شافعی کی یہی رائے ہے، حضرت امام ابوحنیفہ ہر چیز کی بیع میں تخلیہ کو قبضہ کے حکم میں تسلیم کرتے ہیں (المغنی لابن قدامہ ۱۲۵/۴)۔

محدث ظفر عثمانی صاحب اعلاء السنن نے شرح الوجیز کے حوالہ سے قبضہ کی حقیقت وکیفیت اور ہر چیز کی

نوعیت کے لحاظ سے قبضہ کی نوعیت کا فرق ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

۱۔ اگر مبیع ان چیزوں کے قبیل سے ہو جن کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے جیسے اراضی (عقار) مکانات، تو ایسی چیزوں کا قبضہ ایسے تخلیہ کے ذریعہ عمل میں آئے گا جس کے نتیجہ میں خریدار کو مبیع پر قبضہ اور تصرف کا حق حاصل ہو جائے، مثلاً بائع کہے کہ میں نے تمہارے اور مکان کے درمیان تخلیہ کر دیا ہے تم جس قسم کا چاہو اس میں تصرف کرو، تو یہ تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا۔

۲۔ اور اگر مبیع منقولات کے قبیل سے ہو تو مذہب مشہور یہ ہے کہ اس میں تخلیہ کافی نہیں ہوگا بلکہ سامان کو منتقل کرنا ضروری ہوگا، امام احمد کا یہی قول ہے، حضرت امام مالک اور امام ابوحنیفہ عقار ہی کی طرح بیع منقولات میں بھی تخلیہ کو قبضہ تسلیم کرتے ہیں (اعلاء السنن ۱۴/۲۳۱)۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے مختلف اشیاء کے قبضہ کی نوعیت ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''ہر چیز کا قبضہ اسی کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا، کیلی یا وزنی چیزیں کیل یا وزن کے ذریعہ فروخت کی جاتی ہیں تو ان کا قبضہ کیل یا وزن کے ذریعہ متحقق ہوگا، امام شافعی کی یہی رائے ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی بیع میں بھی تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا، ابو الخطاب نے امام احمد سے دوسری روایت یہ نقل کی ہے کہ ہر چیز کی بیع میں تخلیہ مع التمییز قبضہ کے حکم میں ہوگا'' (المغنی ۴/۱۲۵)۔

امام نووی صاحب المجموع شرح المہذب نے تحریر کیا ہے کہ:

قبضہ میں اصل عرف ہے (۹/۲۷۶) (لہذا جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے گا وہی شرعاً بھی اس کے حق میں قبضہ مانا جائے گا)۔

ہر چیز کی نوعیت کے لحاظ سے قبضہ کی نوعیت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

۱۔ عقار مثلاً زمین، مکانات اور درختوں پر پھل کی بیع کی صورت میں تخلیہ کے ذریعہ قبضہ کا تحقق ہوگا۔

۲۔ جو چیزیں عرف و عادت میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جاتی ہیں، مثلاً درخت کی لکڑیاں، حبوب (اناج) مچھلیاں اور اس قسم کی دیگر چیزیں، تو ایسی چیزوں کی بیع کی صورت میں قبضہ اس وقت تسلیم کیا جائے گا جب اسے ایسی جگہ منتقل کر دیا جائے جہاں بائع کا عمل دخل نہ ہو، چاہے بائع کی ملکیت میں منتقل کر دیا جائے، یا عام راستہ یا مسجد یا کسی اور جگہ۔

۳۔ جو چیزیں ہاتھ میں لے کر قبضہ کی جاتی ہیں مثلاً درہم و دینار، کرنسی نوٹ، رومال، کپڑے، برتن، کتاب وغیرہ تو ان چیزوں میں اسی وقت قبضہ تسلیم کیا جائے گا جب بائع سے سامان مشتری اپنے ہاتھ میں لے لے (المجموع شرح المہذب ۹/۲۷۶)۔

ان عبارات کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے لحاظ سے فرق ہوگا، اشیاء منقولہ میں نقل وتحویل کے ذریعہ قبضہ کا تحقق ہوگا، عقار اور غیر منقولہ اشیاء میں تخلیہ ہی قبضہ قرار پائے گا، اور جو چیزیں

ہاتھ میں لے کر مقبوض سمجھی جاتی ہیں، ان میں تناول بالید کے بعد ہی قبضہ کا تحقق ہوگا، اور کیلی ووزنی اشیاء میں کیل اور وزن کے ذریعہ قبضہ متحقق ہوگا، علامہ انور شاہ کشمیری نے قبضہ کی حقیقت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:" واعلم أن القبض يختلف في الأشياء حسب اختلافها في أنفسها " (انوار محمود۲/ ۳۲۷)۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں :

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث محدثین وفقہاء کے نزدیک معلول بالعلۃ ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ مشہور حنفی عالم شیخ الاسلام برہان الدین المرغینانی اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ہدایہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز (فتح القدیر ۶/ ۴۷۴)۔

یعنی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی حدیث معلول بالعلۃ ہے کیونکہ بیع عقار دلائل کی وجہ سے جائز ہے۔

علامہ ابن الہمام نے "معلول بہ" کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:" والحديث الذي استدل (معلول به) أي بغرر الانفساخ ".

اور علت غرر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

"قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں نہی کی علت غرر انفساخ کی دلیل یہ ہے کہ وہ تصرف جس میں احتمال غرر نہ ہو وہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں نافذ ہوتا ہے، مثلاً غلام کو آزاد کرنا، والدليل عليه أن التصرف الذي لا يمتنع بالغرر نافذ في المبيع قبل القبض وهو العتق (حوالہ بالا)۔

اور صاحب البنایہ نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی حدیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

"والحديث معلول به أي بغرر انفساخ العقد فيما قبل القبض بهلاك العقود عليه فيكون مخصوصاً بالمنقول ألا ترى أنه يجوز الإعتاق قبل القبض والوصية " (البنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۵۰۹)۔

یعنی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی حدیث علت غرر انفساخ عقد کی وجہ سے معلول بہ ہے کیونکہ قبل القبض معقود علیہ کے ہلاک ہونے کا احتمال رہتا ہے، لہذا یہ حدیث منقول کے ساتھ خاص ہوگی، یہی وجہ ہے کہ قبل القبض اعتاق اور وصیت جائز ہے۔

علامہ ابن نجیم مصری نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی حدیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

"والغرر المنهي غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملاً بدلائل الجواز " (البحر الرائق ۶/ ۱۲۶)۔

یعنی وہ غرر جس کی ممانعت کی گئی ہے وہ انفساخ عقد کا غرر ہے، دلائل جواز کو پیش نظر رکھتے ہوئے بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے اسلئے کہ اس کی بیع میں علت غرر نہیں ہے۔

اوجز المسالک شرح موطا امام مالک میں اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

" لأن النهي معلول بغرر انفساخ العقد بخوف الهلاک "(۲۰۰/۱۱)۔

صاحب اعلاء السنن نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے علت کی نہی کی وجہ سے نصوص کو منقول کے ساتھ خاص کیا ہے اور علت نہی اندیشہ ہلاکت سے انفساخ عقد کا غرر ہے (اعلاء السنن ۲۲۴/۱۴)۔

علامہ تقی عثمانی نے بھی تکملہ فتح الملہم میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث کو معلول بالعلۃ قرار دیا ہے، چنانچہ لکھا ہے:

" والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به بدلائل الجواز (تکملہ فتح الملہم ۳۵۳/۱)۔

مذکورہ بالا اقوال وعبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی غرر انفساخ عقد ہے، یعنی چونکہ قبضہ سے پہلے سامان خریدار کے پاس نہیں آتا ہے تو اس کا احتمال اور اندیشہ رہتا ہے کہ کسی وجہ سے سامان (مبیع) بائع کے پاس ہلاک ہوجائے، اور مبیع کی ہلاکت کی وجہ سے عقد کو فسخ کرنا پڑجائے، اگر خریدار قبل القبض بیع کرتا ہے تو وہ ایسے سامان کا نفع حاصل کرتا ہے جو ابھی تک اس کے ضمان میں نہیں آیا ہے، اور حدیث میں "ربح مالم یضمن" سے ممانعت کی گئی ہے۔

منقولی اشیاء میں اندیشۂ ہلاکت کی وجہ سے فسخ بیع کا احتمال بلکہ ظن غالب رہتا ہے، اسلئے حضرت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ ممانعت کی احادیث بیع منقول کے ساتھ خاص ہیں، عقار (اراضی) میں اندیشۂ ہلاکت شاذ ونادر ہی رہتا ہے، اسلئے قبضہ سے پہلے بھی ان دونوں حضرات نے عقار کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، البتہ اگر بیع عقار میں بھی اندیشۂ ہلاکت کی وجہ سے غرر انفساخ عقد ہو تو عقار میں بھی علت نہی کی وجہ سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہوگی، مثلاً کوئی زمین دریا کے کنارے واقع ہو اور پانی کے بہاؤ کے نتیجہ میں اس کے دریا میں ضم ہوجانے کا اندیشہ ہو تو ایسی زمین میں بھی قبل القبض بیع جائز نہیں ہوگی، چنانچہ تکملہ فتح الملہم میں ہے:

" إن العلة في النهي عن بيع المبيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح مالم يضمن وإنما يضمن الإنسان ما يخاف فيه الهلاک، وأما العقار فلا يخشى فيه ذلک إلا نادراً حتى لو كان العقار على شط البحر أو كان المبيع علواً لا يجوز بيعه قبل القبض " (حوالہ سابق)۔

یعنی بیع قبل القبض کی علت یہ ہے کہ ایسی صورت میں انسان ایسی چیز کا نفع حاصل کرتا ہے جو اس کے ضمان میں نہیں ہے، اور انسان اسی چیز کا ضمان قبول کرتا ہے جس میں اندیشۂ ہلاکت ہو، زمین میں شاذ ونادر ہی اندیشۂ ہلاکت رہتا ہے، پس اگر کوئی زمین لب دریا ہو یا مبیع مکان کا اوپری حصہ ہو تو قبضہ سے پہلے اس کی بیع درست نہیں ہوگی، حضرت

امام ابوحنیفہ اوران کے ممتاز شاگرد امام ابویوسف نے علت نہی کا اعتبار کرتے ہوئے بیع منقول میں علی الاطلاق قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو ممنوع قرار دیا، عقار کی بیع میں چونکہ علت نہی نہیں پائی جاتی ہے اسلئے اسے جائز قرار دیا، البتہ اگر عقار کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں بھی علت غرر موجود ہوتو وہ بھی ناجائز قرار پائے گی۔

غرر کی تعریف اور حقیقت:

جناب نبی کریم ﷺ سے بیع غرر کی ممانعت ثابت ہے'' غرر کا لغوی مفہوم، خطر، دھوکہ کسی چیز کو معرض ہلاکت میں ڈالنا ہے۔ اصطلاح فقہاء میں غرر کی تعریف" ما یکون مستور العاقبة (مبسوط۱۲/۱۹۴) سے کی گئی ہے، فقہاء احناف نے غرر کی یہ تعریف کی ہے:

"الغرر ما یکون مجهول العاقبة لا يدری أيكون أم لا (تعریفات/۱۴۱) بابرتی نے غرر کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے " الغرر ما طوىٰ عنك علمه " (العنایہ۵/۱۹۲) غرر وہ ہے جس کا علم تم سے پوشیدہ ہو، صاحبؒ فتح القدیر نے بھی غرر کی یہی تعریف کی ہے (۱۳۶/۶)۔

امام قرافی مالکی نے لکھا ہے:

''اصل غرر یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ حاصل ہوگی یا نہیں؟ جیسے ہوا میں اڑنے والا پرندہ یا پانی میں مچھلی، اگر کوئی شخص فضا میں پرواز کرنے والے پرندہ یا پانی میں مچھلی کی بیع کرتا ہے تو یہ بیع غرر ہے کیونکہ پرندہ یا مچھلی کا قبضہ میں آنا موہوم ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے مجہول العاقبۃ سے غرر کی تعریف کی ہے، علامہ ابن القیم کے نزدیک غرر سے مراد وہ چیز ہے جس کی سپردگی اور حوالگی پر قدرت حاصل نہ ہو، چاہے وہ چیز موجود ہو یا معدوم، جیسے بھگوڑے یا سرکش اونٹ کی بیع۔

ان تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ بیع غرر سے مراد وہ بیع ہے جس میں دھوکہ ہو اور دھوکہ فریقین میں سے کسی کو لاحق ہو جس سے اس کے مال کے ضیاع کا اندیشہ ہو۔

بیع غرر کے ممنوع ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، بیع غرر کی مختلف صورتیں ہیں، مثلاً جانور کے تھن میں دودھ کی بیع، جانور کی پشت پر بال اور اون کی بیع، جانور کے حمل کی بیع، پانی میں مچھلی اور فضا میں اڑنے والے پرندہ کی بیع میں غرر کثیر پایا جاتا ہے، اسلئے یہ بیع جائز نہیں ہے۔

البتہ غرر یسیر کے جواز پر علماء کا اتفاق ہے، حنفیہ کے نزدیک ان چیزوں کی بیع درست ہے جن میں غرر یسیر ہوتا ہے، جیسے کیلا، اخروٹ، اور باقلاء کی بیع چھلکے کے ساتھ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی غرر یسیر کی صورت میں بیع جائز ہے، غرر متوسط کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض حضرات نے اسے غرر یسیر کے ساتھ اور بعض فقہاء نے اسے غرر کثیر کے ساتھ شامل کیا ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۴۰)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے بارے میں علماء کی آراء اوران کے دلائل:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت سے متعلق دو قسم کی احادیث ہیں، بعض احادیث میں مطلقاً قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے ممانعت کی گئی ہے، ان احادیث کا تقاضہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام ہے چاہے بیع منقول ہو یا بیع عقار، ہر دو صورت میں مبیع پر قبضہ سے پہلے صرف طعام (کھانے کی اشیاء) کی بیع سے ممانعت کی گئی ہے، اب رہا یہ سوال کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث کو ممانعت پر محمول کرتے ہوئے ہر قسم کی بیع میں بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم لگایا جائے، یا مطلق احادیث کو مقید احادیث پر محمول کرتے ہوئے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کا حکم صرف بیع طعام کے ساتھ خاص رکھا جائے گا۔ فقہاء کی ایک جماعت نے مطلق احادیث کو مقید پر محمول کرتے ہوئے صرف بیع طعام کو قبضہ سے پہلے ممنوع قرار دیا، جبکہ بعض فقہاء نے دونوں قسم کی احادیث پر غور وفکر کرتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ یہ احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت کی علت غرر انفساخ عقد ہے یعنی اندیشہ ہلاکت کی وجہ سے عقد کے فسخ ہوجانے کا احتمال رہتا ہے، لہٰذا جہاں بھی علت غرر پائی جائے گی وہاں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہوگی، اور جہاں یہ علت نہیں پائی جائے گی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہوگی۔

قبضہ سے پہلے بیع طعام کی ممانعت کے بارے میں اہل علم کا اجماع ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ حنبلی نے ابن المنذر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ:

"أجمع أهل العلم على أن من اشترى فليس له أن يبيعه حتى يستوفيه" (المغنی ۴/۱۲۲)۔

بیع طعام کے علاوہ دوسری چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے بارے میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے، علامہ نووی نے المجموع شرح المہذب میں ائمہ کے چار مذاہب نقل کئے ہیں:

۱۔ بیع طعام ہی کی طرح قبضہ سے پہلے کسی بھی چیز کی بیع جائز نہیں ہے، حضرت امام شافعی اور حنفیہ میں سے امام محمد بن حسن شیبانی کی یہی رائے ہے۔

۲۔ مکیلی اور موزونی اشیاء کے علاوہ قبضہ سے پہلے ہر چیز کی بیع جائز ہے، حضرت عثمان بن عفان، سعید بن المسیب، حسن، حکم، حماد، اوزاعی، احمد بن حنبل اور اسحاق کا یہی مسلک ہے۔

۳۔ مکانات اور اراضی کے علاوہ قبضہ سے پہلے کسی بھی چیز کی بیع جائز نہیں ہے، البتہ قبضہ سے پہلے مکانات اور اراضی کی بیع درست ہے، حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی یہی رائے ہے۔

۴۔ ماکول (کھانے کی چیزیں) اور مشروب (پینے کی چیزیں) کے علاوہ قبضہ سے پہلے ہر چیز کی بیع درست ہے، امام مالک اور ثور کا یہی مسلک ہے، ابن المنذر نے اس رائے کو "اصح المذاہب" قرار دیا ہے (المجموع ۹/۲۷۰)۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے فقیہ البتی کی رائے یہ نقل کی ہے کہ ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے ہر چیز کی بیع

درست ہے، مگر علامہ ابن عبد البر نے احادیث اور اجماع امت کی وجہ سے اس قول کو مردود قرار دیا ہے (المغنی ۴/ ۱۲۷)۔

وجوہ دلائل:

امام شافعی، محمد بن الحسن، ابن عقیل اور ان کے ہم خیال فقہاء نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کے عموم پر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے:

۱۔ امام ابوداؤد نے حضرت زید بن ثابت سے یہ حدیث نقل کی ہے:

إن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تباع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (تکملہ فتح الملہم ۱/ ۳۵۲) یعنی جناب نبی کریم ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ جس جگہ سے سامان خریدا جائے اسی جگہ اسے فروخت کر دیا جائے، الا یہ کہ تجار اس سامان کو اپنے گھروں میں منتقل کر لے، تو پھر ایسی صورت میں بیع جائز ہوگی۔

اس حدیث میں مطلقاً قبضہ سے پہلے سامان فروخت کرنے سے ممانعت کی گئی ہے، قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کو صرف بیع طعام کے ساتھ محدود نہیں رکھا گیا، امام شافعی اور ان کے ہم مسلک فقہاء نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے قبضہ سے پہلے ہر چیز کی بیع کو ممنوع قرار دیا ہے۔

۲۔ حکیم بن حزام سے مروی ہے کہ میں نے جناب نبی کریم ﷺ سے عرض کیا کہ میں مختلف چیزیں خریدتا ہوں تو اس میں سے میرے لئے حلال وحرام کی وضاحت فرمائیں، آپؐ نے فرمایا: اے بھائی کے بیٹے! قبضہ سے پہلے کسی چیز کو مت فروخت کرو، اور جب تم کوئی چیز خریدو تو اسے قبضہ سے پہلے مت بیچو (حوالہ بالا)

اس حدیث میں بھی قبضہ سے پہلے مطلقاً بیع کی ممانعت کی گئی ہے۔

۳۔ عبداللہ بن عمرو سے منقول ہے کہ جناب نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لا يحل سلف و بيع ولا شرطان في بيع ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ماليس عندك"

اس حدیث میں ربح مالم یضمن یعنی ایسی چیزوں پر نفع لینے سے منع کیا گیا ہے جو خریدار کے ضمان میں نہ آئی ہو، بیع مالم یقبض کے فاسد اور ممنوع ہونے کی علت یہی ہے کہ اس میں ربح مالم یضمن لازم آتا ہے، جس کی ممانعت کی گئی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک مبیع پر خریدار قبضہ نہ کر لے اس وقت تک مبیع اس کے ضمان میں نہیں آئے گی، اگر وہ اسے قبل القبض فروخت کر دیتا ہے تو ربح مالم یضمن لازم آتا ہے جو شرعاً ممنوع ہے، حضرت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف نے بھی انہیں دلائل سے استدلال کیا ہے، البتہ ان حضرات نے بیع عقار کو علت نہی کے نہ ہونے کی وجہ سے نہی کے عموم سے خارج کیا ہے، کیونکہ بیع عقار کی صورت میں علت نہی غرر انفساخ عقد نہیں پائی جاتی ہے، قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صورت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ کسی وجہ سے مبیع بائع کے پاس ہلاک۔۔۔

اور عقد کو فسخ کرنے کی نوبت آجائے، اس صورت میں اگر خریدار اس چیز کو فروخت کرکے نفع حاصل کرتا ہے، تو وہ ایسی چیز سے نفع حاصل کرنے والا قرار پائے گا جو اس کے ضمان میں نہیں آئی ہے، ایسی صورت کو حدیث میں ربح مالم یضمن سے تعبیر کیا گیا ہے، غور کیا جائے تو یہ علت غرر صرف بیع منقول کی صورت میں پائی جائے گی، کیونکہ منقولات میں اندیشۂ ہلاکت کی وجہ سے غرر انفساخ عقد کا صرف احتمال ہی نہیں بلکہ ظن غالب رہتا ہے، عقار میں اندیشۂ ہلاکت شاذ و نادر ہی رہتا ہے، اسلئے غرر انفساخ عقد کا احتمال نہیں ہے، البتہ عقار میں بھی علت غرر کے پائے جانے کی صورت میں قبضہ سے پہلے خرید و فروخت درست نہیں ہوگی، چنانچہ علامہ ابن الہمام نے بیع عقار کے جواز کی دلیل پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

" والمانع المشير للنهي وهو غرر الانفساخ بالهلاک منتف (فإن هلاک العقار نادر) والنادر لا عبرة به ولا يبنى الفقه باعتباره فلا يمنع الجواز " (فتح القدیر ۶/۱۳۸)۔

اگر کوئی زمین لب دریا ہو اور پانی کے بہاؤ کے ساتھ اس زمین کے دریا میں شامل ہوجانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں علت نہی کے پائے جانے کی وجہ سے قبضہ سے پہلے اس کی بیع درست نہیں ہوگی، قبضہ سے پہلے بیع عقار کا جواز حضرت عثمان اور طلحہؓ سے عملاً ثابت ہے (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۹)۔

حنابلہ نے اپنے مسلک پر حضرت ابن عباس کی حدیث "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه" سے استدلال کیا ہے، اسی طرح حضرت ابن عمر کی اس حدیث سے بھی حنابلہ نے استدلال کیا ہے کہ: ابن عمر کہتے ہیں کہ میں بقیع میں دنانیر کے ذریعہ اونٹ فروخت کرتا تھا اور دنانیر کے عوض دراہم وصول کرتا، اسی طرح دراہم کے عوض اونٹ فروخت کرتا اور دراہم کی جگہ دنانیر وصول کرتا، میں نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آکر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: قیمت میں ایسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۱)۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن عمر نے قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف کیا اور آپؐ نے اسے جائز قرار دیا، ثمن عوضین میں سے ایک عوض ہے، جب ثمن میں قبل القبض تصرف جائز ہے، تو مبیع میں بھی قبل القبض تصرف جائز ہونا چاہئے، مگر چونکہ بیع طعام کی صورت میں قبضہ سے پہلے نہی وارد ہوئی ہے، اسلئے ہم بیع طعام کو قبل القبض جائز نہیں مانتے ہیں۔

مگر حنابلہ کا حضرت ابن عمر کی حدیث سے استدلال اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ اس حدیث میں صرف استبدال ثمن کا تذکرہ ہے قبضہ سے پہلے، ثمن کی بیع کا تذکرہ نہیں ہے، اور استبدال ثمن کے جواز میں حنفیہ کا بھی اتفاق ہے، کیونکہ اس میں اندیشہ ہلاکت کی وجہ سے غرر انفساخ عقد نہیں پایا جاتا ہے۔

مالکیہ نے ابن عمر کی مندرجہ ذیل روایت سے استدلال کیا ہے:

" من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه "، رواہ البخاری، ان ہی سے دوسری روایت منقول ہے:

" لقد رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ يتبايعون جزافاً يعني الطعام " فضربوا أن

يبيعوه في مكانهم حتى يؤووه إلى رحالهم ۔اسی طرح حضرت ابن عباس کی حدیث میں ہے:" أما الذي نهى عنه النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض، قال ابن عباس: وأحسب كل شئ مثله (حوالہ سابق)۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ ان احادیث میں قبضہ سے پہلے بیع طعام کی صراحت اس بات کی دلیل ہے کہ غیر طعام کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہوگی، مالکیہ کے نزدیک قبضہ سے پہلے بیع طعام کی نہی کی علت یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بسا اوقات ربا النسیئہ کا ذریعہ بن جائے گا اسلئے سدًا للذریعۃ اسے ممنوع قرار دیا گیا، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک علت نہی غرر ہے۔

۶۔قبضہ سے پہلے مال فروخت کرنا:

سوال سے واضح ہوتا ہے کہ ایک شخص کسی فیکٹری کے مالک سے مال خریدتا ہے اور اس پر قبضہ سے پہلے اور سامان کو اپنی تحویل میں لینے سے پہلے ہی اسی سامان کو کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، جس وقت اس نے اپنے خریدے ہوئے مال کا معاملہ دوسرے شخص سے طے کیا، اس وقت سامان اس کے قبضہ میں نہیں آیا تھا، اور قبضہ میں نہیں آنے کی وجہ سے اس کے ضمان میں بھی نہیں آیا بلکہ بائع اول ہی کے قبضہ وضمان میں رہا، پھر جب اس نے مشتری ثانی سے معاملہ طے کرلیا تو بائع اول فیکٹری کے مالک سے یہ کہا کہ میں نے جو سامان خریدا ہے وہ سامان براہ راست میرے پاس بھیجنے کے بجائے مشتری ثانی کے پاس روانہ کردو، تو جب سامان بائع اول کی ملکیت اور قبضہ سے نکل کر مزدور کے حوالہ یا سامان اٹھانیوالی گاڑی پر رکھا گیا، تو یہ سامان بائع اول کے ضمان سے نکل کر مشتری اول کے ضمان میں داخل ہوگیا اور جب تک مشتری ثانی اس پر قبضہ نہ کرے اسی کی ضمان میں رہے گا، ایسی صورت میں چونکہ معاملہ طے کرتے وقت "مال" مشتری اول کے قبضہ میں نہیں تھا (اگرچہ بعد میں آ گیا) اسلئے یہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صورت ہے، جس میں ربح مالم یضمن لازم آتا ہے جو شرعاً ممنوع ہے، لہذا میرے نزدیک یہ عقد معاملہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے، اگر مشتری اول کی اجازت اور رضامندی سے مشتری ثانی اس پر قبضہ کرلے تو اس کا مالک قرار پائے گا، اور اس پر تصرف کرنا اس کیلئے جائز ہوگا۔

ہدایہ میں ہے:

" وإذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بأمر البائع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع (ہدایہ علی ہامش فتح القدیر ۹۲/۶)۔

البتہ اگر یہ شکل ہو کہ خریدار اول بائع اول مالک کی فیکٹری سے مال خرید لے، اور مالک فیکٹری اس کے درمیان اور مال کے درمیان تخلیہ کردے کہ وہ اپنے مال میں تصرف کرسکے، تو محض تخلیہ کی وجہ سے بھی اس کا قبضہ تسلیم کرلیا جائے گا، یا قبضہ حکمی کسی اور طرح ہو جائے اس کے بعد خریدار اول دوسرے کے ہاتھ مال فروخت کرے تو یہ صورت بلا شبہ جائز ہوگی۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت کی ایک مخصوص صورت:

سوال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بین الاقوامی تجارت میں شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے اور فروخت کیا ہوا مال اس کے قبضہ اور ضمان سے نکل جاتا ہے، اس صورت میں اگر درمیان میں مشتری تک پہونچنے سے پہلے مال ضائع ہو جائے تو بائع اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، گویا صورت مسئلہ یہ ہوئی کہ ایک شخص نے کسی کے ہاتھ اپنا سامان فروخت کیا، سامان کی فروختگی کے بعد اس نے مشتری کی ہدایت کے مطابق مال بردار جہاز کے حوالہ سامان کردیا، لہذا اب وہ سامان اس کے قبضہ وضمان سے نکل کر مشتری کے قبضہ وضمان میں داخل ہو جائے گا، میرے نزدیک جہاز کے عملہ کا قبضہ جن کی حیثیت مشتری کے اجیر کی ہے مشتری جو مستاجر ہے، کا قبضہ قرار پائے گا، اور اس طرح سے وہ سامان مشتری اول کے قبضہ وضمان میں آجائے گا، مملوک اور مقبوض ہونے کی وجہ سے اس سامان پر مشتری اول کو تصرف کا حق حاصل ہوگا، چاہے وہ اسے فروخت کردے یا کسی کو ہبہ کردے۔

پس جب مشتری اول نے جہاز پر سوار مال کو مقبوض ومملوک ہونے کی وجہ سے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا تو یہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت نہیں ہوگی بلکہ بیع مملوک ومقبوض ہونے کی وجہ سے جائز ودرست ہوگی، اور معاہدہ بیع کے مکمل ہو جانے کے بعد جب مشتری اول مشتری ثانی سے مال کی قیمت وصول کر کے اپنی ملک وقبضہ ختم کردے گا تو اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ جہاز کا عملہ مشتری ثانی کے اجیر ہو گئے اور اب ان کی اجرت کی ادائیگی مشتری ثانی کے ذمہ واجب ہوگی، اور جہاز کے عملہ کا اس مال پر قبضہ مشتری ثانی کا قبضہ تصور کیا جائے گا اور جب مشتری ثانی کا قبضہ اس پر تسلیم کرلیا گیا تو مال بھی اس کے ضمان میں آگیا، لہذا اگر مشتری ثانی کے مال وصول کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو مشتری ثانی کا مال ضائع ہوگا، نہ کہ مشتری اول کا، فتاوی ہندیہ میں اجیر کے قبضہ کو مستاجر کا قبضہ تسلیم کیا گیا ہے۔

" إلا أن يقول استأجر على من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشتري " (فتاوی ہندیہ ۱۹/۳)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے بیع وشراء کا حکم

مولانا محمد زید مظاہری ندوی

۱۔ احادیث صحیحہ (مصنف عبدالرزاق ۳۹/۸، مسلم شریف، ابوداؤد وغیرہ) کی وجہ سے تمام ائمہ اور اہل علم اس پر متفق ہیں کہ مشتری کیلئے قبضہ سے پہلے اس کی بیع ناجائز ہے، اور یہ ایک ایسا اجماعی مسئلہ ہے کہ صحابہ اور اہل علم میں سے کسی کا بھی اس میں اختلاف نہیں، البتہ عثمان بتی سے اس کا جواز منقول ہے لیکن تمام علماء نے ان کے قول کو مردود قرار دیا ہے۔

لا يجوز للمشتري بيع أي شئ كائنا ما كان حتى يقبضه وهو قول جابر ولا يعرف مخالف في الصحابة ولا خلاف فيه بين أهل العلم إلا ما حكى عثمان البتي من جواز البيع كل شئ قبل قبضه وهو قول مردود (موسوعۃ الفقہ الاسلامی ۱۸۳/۱)۔

ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ یہ قول سنت اور اجماعی مسئلہ کی دلیل سے بالکل مردود ہے، ایسے قول کی طرف نگاہ اٹھا کر بھی نہ دیکھا جائے گا۔

قال ابن عبد البر هذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة على الطعام وأظنه لم يبلغه هذا الحديث ومثل هذا لم يلتفت (المغنی ۱۱۳/۴، تکملۃ فتح الملہم شرح مسلم)۔

اب رہی یہ بات کہ قبل القبض بیع بیع فاسد ہے یا باطل؟ تو امام شافعیؒ کے نزدیک تو بیع فاسد و باطل میں کوئی فرق ہی نہیں ان کے نزدیک دونوں ایک ہیں، البتہ احناف کے نزدیک قبل القبض بیع بیع فاسد ہے نہ کہ باطل، کیونکہ فاسد و باطل کے مابین امتیازی فرق یہی ہے کہ بیع باطل اس کو کہتے ہیں جس میں عوضین بیع کے قابل یعنی مال نہ ہوں، اور اگر عوضین مال تو ہوں لیکن بیع کی عدم صحت کے دوسرے اسباب مثلاً شرط فاسد، کسی نص کی مخالفت، ربا وغیرہ لازم آئے تب بیع فاسد ہوتی ہے، ملا علی قاری اور دوسرے فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

والباطل والفاسد عند الشافعية واحد وتحرير مذهب الحنفية أن العوضين إن لم يكونا قابلين للبيع فهو باطل وإن كانا قابلين لكن اشتملا على مقتضى عدم الصحة كالربا ففاسد ويفيد بالقبض الملك الخبيث (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۷۶/۶)۔

اور قبل القبض بیع میں مبیع میں بائع ثانی کی ملک تو محض عقد سے ثابت ہو جاتی ہے گو قبضہ نہیں ہوتا (إن ملك التصرف يستفاد بالقبض كما أن ملك العين يستفاد بالعقد) (مبسوط ۱۳/۹) اسلئے یہ بیع بیع

فاسد ہوگی اور اس میں بیع فاسد کے احکام جاری ہوں گے، چنانچہ عنایہ شرح ہدایہ میں قبل القبض بیع کے بیع فاسد ہونے کی صراحت موجود ہے۔ والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسدا قبل القبض (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۱۳۷/۶)۔

۳.۲۔ قبضہ کی حقیقت اور اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کا فرق:

قبضہ کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ کوئی شئ کسی کے حرز وضمان میں آجائے یعنی اس کے زیر اثر وزیر تصرف ہوجائے کہ وہ اس میں جو چاہے تصرف کرے، کوئی نقصان وتاوان ہوگا تو وہ بھی اسی کا ہوگا، قبضہ کی اصل حقیقت یہی ہے، باقی تفصیلات وہ سب اسی حقیقت کی علامات ہیں۔

أما القبض فهو أن يأتي بالشئ في حرزه وضمانه كذا يظهر من كلام الحافظ في الفتح (تکملۃ فتح الملہم للشیخ تقی عثمانی ۳۵۰/۱، فتح الباری ۳۳۹/۴)۔

کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص صورت متعین نہیں کی البتہ فقہاء کرام نے اپنے اجتہاد سے اشیاء کے منقولہ وغیر منقولہ ہونے کے اعتبار سے قبضہ کی خاص صورتوں کی تعیین کی ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر شئ کا قبضہ اس کی شان کے مطابق ہوتا ہے، چونکہ شریعت نے قبضہ کی کوئی خاص صورت متعین نہیں کی اسلئے اس کا مدار عرف پر ہے۔

قال ابن قدامة قبض كل شئ بحسابه... لأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق (المغنی ۱۲۵/۴۔۱۲۶)۔

اشیاء غیر منقولہ میں تو صرف تخلیہ کافی ہے (یعنی زمین ومکان سے اپنا قبضہ وتصرف ہٹا کر اس کو خالی کردینا) کیونکہ عرف میں تخلیہ ہی سے زمین پر قبضہ سمجھا جاتا ہے اور اشیاء منقولہ میں حمل ونقل کے ذریعہ اور لینے دینے کی چیزوں میں ہاتھ میں لینے سے قبضہ سمجھا جائے گا۔

قبضہ کی یہ تعریف وتفصیل امام احمد وامام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ابن قدامہ نے المغنی میں اور امام نوویؒ نے شرح مہذب میں اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل فرمائی ہے:

قال النووي قد ذكرنا أن مذهبنا أن القبض في العقار ونحوه بالتخلية وفي المنقول بالنقل وفي المتناول باليد المتناول وبه قال أحمد (شرح مہذب للنووی ۲۸۳/۹)۔

وقال الحافظ في الفتح وفي صفة القبض عن الشافعي تفصيل فما يتناول باليد كالدراهم والدنانير والثوب فقبضه بالتناول (فتح الباری ۳۵۰/۴)۔

۲۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالکؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ وغیر منقولہ دونوں ہی میں تخلیہ کافی ہے، یعنی یہ کہ بائع اپنا قبضہ ہٹا کر مشتری کیلئے راستہ چھوڑ دے کہ اگر وہ قبضہ کرنا چاہے تو کرسکے۔

وقال مالك و أبو حنيفة القبض في جميع الأشياء بالتخلية قياسا على العقار (شرح

مہذب للنووی ۹/۲۸۳)۔

امام مالکؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ اشیاء غیر منقولہ میں تو قبضہ کا مدار تخلیہ پر ہے اور اشیاء منقولہ میں قبضہ کا مدار عرف پر ہے یعنی عرف میں جس صورت میں قبضہ سمجھا جاتا ہو بس وہی کافی ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴/۴۱۹)۔

فقہاء احناف کے نزدیک قبضہ کا مفہوم وتوسع:

قبضہ کے مفہوم میں سب سے زائد توسع فقہاء احناف کے یہاں پایا جاتا ہے، چنانچہ مبسوط سرخسی، بدائع الصنائع، فتح القدیر، البحر الرائق وغیرہ میں تصریح ہے کہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ سب میں قبضہ کی حقیقت تسلیم وتخلیہ ہے یعنی بائع مشتری کو مبیع کے حق میں اس طرح کر دے کہ مشتری اگر اس پر قبضہ کرنا چاہے تو درمیان میں کوئی ایسی رکاوٹ نہ ہو جو حقیقت یا عرف وعادت کے اعتبار سے قبضہ کیلئے مانع ہو، یعنی بائع کی جانب سے تسلیم واختیار اور مشتری کی جانب سے قدرت، بس یہ حاصل ہے قبضہ کا، قبضہ کی اس حقیقت کے پائے جانے کے بعد بھی اگر مبیع بائع کے پاس موجود رہے تو وہ بطور امانت ہوگی۔

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقيقةً وقال: فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما والمشترى قابضاً (بدائع ۵/۱۴۸۔۲۴۱، فتح القدیر ۵/۴۹۶، البحر ۵/۳۰۸)۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ قبضہ کی اس حقیقت کے تحقق کیلئے بھی مشتری یا اس کے نائب کا قریب میں حاضر ہونا ضروری ہے حتی کہ اگر زمین جائداد بھی خریدی جائے اس میں فقہاء نے مشتری کی حاضری کو ضروری قرار دیا ہے۔

إذا باع ضيعة وخلى بينها وبين المشترى إن كان يقرب منها يصير قابضا وإن كان بعيد لا يصير قابضا... المعتبر فيها القرب الذى يتصور معه حقيقة القبض (ردالمحتار ۴/۴۳)۔

ابن ہمام اور ابن نجیم نے اجناس کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ قبضہ اور تسلیم کے معتبر اور صحیح ہونے کی تین شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان راستہ چھوڑ دیا یعنی مبیع سے اپنا قبضہ ہٹا کر تمہارے حوالہ کیا، دوسری شرط یہ کہ مشتری اس وقت موجود ہو کہ قبضہ کرنے سے اس کو کوئی مانع نہ ہو، تیسری شرط یہ کہ وہ شئی علیحدہ ہو یعنی غیر کا حق اس سے متعلق نہ ہو۔

وفى الأجناس يعتبر فى صحة التسليم ثلاثة معان أن يقول خليت بينك وبين المبيع وأن يكون بحضرة المشترى على صفة يتأتى فيه الفعل من غير مانع وأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره (البحر ۵/۳۰۸، فتح القدیر، مجمع الأنہر)۔

الغرض قبضہ کیلئے بائع کی جانب سے تخلیہ وتسلیم، اور مشتری کی موجودگی اور بیع پر بغیر کسی رکاوٹ کے قبضہ کی قدرت، بس یہی حاصل ہے قبضہ کا۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ قبضہ پر قدرت کی کیفیت مبیع کے حال کے اعتبار سے مختلف ہوگی، چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس کی تصریح فرمائی ہے مثلاً کسی گودام میں بھرے ہوئے غلہ کی بیع کی تو بائع کا گودام کی چابی مشتری کے حوالہ کردینا جس سے کہ وہ بلا تکلف دروازہ کھول سکے بس قبضہ کے لئے اتنی بات کافی ہے، کسی جانور مثلاً گائے وغیرہ پر قبضہ کیلئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ مشتری کو دکھلا دیا یا اشارہ کردیا کہ وہ گائے موجود ہے چراگاہ میں، کپڑوں وغیرہ میں قبضہ اس طرح ہوگا کہ اگر ہاتھ پھیلا کر لینا چاہے تو لے سکے۔

إن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض ... إلى قوله وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض (شامی ۴۳/۴)۔

قبضہ کی دو قسمیں:

۱۔ حقیقی، ۲۔ حکمی۔

فقہاء احناف نے قبضہ کی دو قسمیں فرمائی ہیں: قبضہ حقیقی، قبضہ حکمی۔

حقیقی قبضہ تو یہی ہے کہ کسی شی کو ہاتھ سے اپنے قبضہ میں لے لیا جائے (لأن حقيقة القبض التسلم باليد حاشیہ البحر ۳۰۸/۵) اس کو قبضہ حسی بھی کہتے ہیں، فقہاء کی تصریح کے مطابق قبضہ حسی کی طرح قبضہ معنوی و حکمی بھی ہوتا ہے بلکہ ''تخلیہ'' کی حقیقت بھی قبضہ حکمی ہی ہے. وحاصله أن التخلية قبض حكما (ردالمحتار ۴۳/۴)۔

قبضہ معنوی کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، فقہاء کے کلام میں تتبع کرنے، اصول وجزئیات پر نظر کرنے سے بنیادی طور پر دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں جن سے قبضہ حکمی کا تحقق ہوتا ہے:

۱۔ ایک تو یہ کہ مشتری مبیع میں ایسا کوئی اقدام یا ایسا کوئی تصرف کرے جس سے مبیع تلف یا عیب دار ہوجائے، یا اس کی ملک سے خارج ہوکر دوسرے کی ملک میں منتقل ہوجائے، یہ تصرف اور یہ اقدام قبضہ حکمی ہے جس سے کہ مبیع بائع کے ضمان سے خارج ہوکر مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے۔

وأما الثاني فالمشتري إذا أتلف المبيع أو أحدث عيبا قبل القبض يصير قابضا (البحر ۳۰۷/۵)۔

کیونکہ جب تخلیہ وتمکین کو قبضہ کہا گیا ہے (جس کا حاصل قدرت علی التصرف ہے) تو نفس تصرف جو قدرت علی التصرف سے بڑھ کر ہے بدرجہ اولی قبضہ کہنا چاہئے۔

لأنه صار قابضا بالتخلية فبالإتلاف أولى لأن التخلية تمكين من التصرف في المبيع والإتلاف تصرف فيه حقيقةً (بدائع ۲۴۴/۵)۔

البتہ ان تصرفات میں کچھ تفصیل ہے ہر تصرف کو قبضہ کیلئے کافی نہیں سمجھا گیا، اصولی طور پر تصرفات کی دو

قسمیں ہیں: ایک تو وہ تصرفات کہ قبضہ کے بغیر جن کی تکمیل نہیں ہوتی مثلاً ہبہ، عاریت، ودیعت وغیرہ، کہ جب تک قبضہ کامل نہ ہو یہ تصرفات ناقص رہتے ہیں، دوسرے وہ تصرفات کہ قبضہ کے بغیر بھی درست ہوجاتے ہیں مثلاً بیع وغیرہ، تو پہلی قسم کے تصرفات سے تو مشتری مبیع پر قابض سمجھا جائے گا اور دوسری قسم کے تصرفات میں مشتری مبیع پر قابض نہ سمجھا جائے گا، یعنی پہلی قسم کے تصرفات قبضہ حکمی میں داخل ہیں اور دوسری صورت کے نہیں۔

مذکورہ بالا تفصیل بحر، عنایہ، فتح القدیر، خانیہ وغیرہ میں امام محمدؒ کے حوالے سے منقول ہے (دیکھئے: فتح القدیر ۱۳۷/۶، عنایہ شرح ہدایہ ۱۳۶/۶، بحر ۳۰۷/۵، شامی ۴۲/۴)۔

اس تفصیل کے پیش نظر مشتری نے اگر مبیع پر قبضہ سے پہلے بیع کردی تو درست نہیں، البتہ اگر قبضہ سے پہلے ہبہ کردیا تو درست ہے، چنانچہ فتاویٰ بزازیہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

لا يصح بيع المنقول قبل قبضه من البائع أو الأجنبي (بزازیہ ۳۹۶/۴)۔

۲۔ قبضہ حکمی ومعنوی کا دوسرا معیار یہ ہے کہ انعقاد بیع کے بعد خود مشتری یا اس کا نائب ووکیل ایسی کوئی بھی صورت اختیار کرے جس سے کہ عرف میں وہ بیع مشتری کیلئے نامزد، مخصوص ومتعین اور زیر اثر وتصرف سمجھی جائے بس اسی سے مشتری کو قابض سمجھا جائے گا، گو مبیع بائع کے پاس موجود ہو، مثال کے طور پر فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ کسی شخص نے سرکہ یا اس جیسی کوئی شی خریدی جو ابھی بائع کی دکان یا اس کے گھر میں موجود ہے اور اسی حال میں بائع نے مشتری کو مبیع پر قبضہ کرنے کا اختیار دیا، اور مشتری نے مبیع پر مہر یا ایسی کوئی علامت لگادی جس سے وہ مبیع متعین اور نامزد ہوگئی گویا مشتری نے اس کو اپنے زیر اثر وتصرف کرلیا، اس صورت کے متعلق ابن ہمام فرماتے ہیں کہ مشتری کو مبیع پر قابض سمجھا جائے گا اور مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوگئی گو ابھی بائع کے پاس ہی موجود ہے۔

ولو باع خلاً ونحوه في دنّ وخلى بينه وبين المشتري في دار نفسه وختم المشتري على الدنّ فهو قبض (کذا فی فتح القدیر ۴۹۷/۵)۔

اسی طرح فقہاء نے اور بھی جزئیات تحریر فرمائے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مشتری کا بائع سے ایسی کوئی بات کہنا یا ایسی کوئی صورت اختیار کرنا جس سے کہ عرف میں مبیع مشتری کے حرز وضمان میں سمجھی جاتی ہو اور اسی کے زیر اثر وتصرف ہوجاتی ہو قبضہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر کسی شخص نے غلہ خرید کر بائع سے یوں کہا کہ اس کو چکی میں پیس دو، یا غلہ خرید کر یوں کہا کہ اس کو اس بورے میں بھر دو، اتنا کہنے سے مشتری کو مبیع پر قابض سمجھا جائے گا، اس کے بعد اب بائع جو تصرف کرے گا یعنی بورے میں غلہ بھرنا، آٹا پیسنا یہ سب مشتری کی نیابت اور وکالت میں ہوگا اور اب بائع کا قبضہ مشتری کا قبضہ سمجھا جائے گا، اب ایسی صورت میں اگر بائع مشتری کے حکم سے مبیع کسی دوسری جگہ بھیجے گا تو وہ مشتری کی نیابت ہی میں بھیجے گا، یہ وہ تفصیل ہے جو علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع میں تحریر فرمائی ہے:

ولو اشترى من إنسان كرّا بعينه ودفع غرائره وأمره بأن يكيل ففعل صار قابضا سواء

كان المشترى حاضرا أو غائبا لأن المعقود عليه معين وقد ملكه المشترى بنفس العقد فصح أمر المشترى لأنه تناول عينا هو ملكه فصح أمره وصار البائع وكيلا له وصارت يده يد المشترى وكذلك الطحن إذا طحن البائع بأمر المشترى صار قابضا (بدائع ۲۴۷/۵)۔

اس تفصیل کے پیش نظر اگر کوئی شخص مثلاً کسی فیکٹری یا کمپنی سے مال خریدتا ہے اور کمپنی سے فروخت شدہ مال کو دوسری جگہ اپنے مشتری کے پاس بھیجنے کو کہتا ہے، ایسی صورت میں مشتری کا اپنے مخصوص و متعین مال کو دوسری جگہ بھیجنے کیلئے کہنا ہی قبضہ کے قائم مقام سمجھنا چاہئے جیسا کہ غلہ خرید کر آٹا پیسنے کا حکم دینے کو قبضہ کے قائم مقام کیا گیا۔

لیکن چونکہ یہ کہنا اور دوسری جگہ بھیجنے کا حکم دینا ہی قبضہ کے قائم مقام ہے لہذا اس حکم سے پہلے اگر دوسری جگہ اس مال کی بیع کر چکا ہے پھر بھیجنے کا حکم دیا تو یہ صورت بیع قبل القبض کی ہوگی اور ناجائز ہوگی، البتہ بھیجنے کا حکم پہلے دے کر پھر اپنے مشتری سے معاملہ کیا جائے تو یہ صورت بعد القبض بیع کی ہوگی اور درست ہوگی۔

ولو أودعه أو أعاره أجنبيا صار قابضا لأن الإعارة والإيداع صحيح (بدائع ۲۴۶/۵)۔

قبل القبض بیع کی ممانعت کی علت:

بیع قبل القبض کی ممانعت متعدد احادیث میں وارد ہوئی ہے، ائمہ مجتہدین نے ان احادیث کو معلول بالعلت قرار دیا ہے، اگر علت پائی جائے گی تو ممانعت کا حکم باقی رہے گا ورنہ نہیں۔

ائمہ مجتہدین کے کلام میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قبل القبض بیع کی ممانعت کی تین علتیں ہیں اور وہ علتیں ایسی ہیں جو خود بھی مستقلاً حدیث سے ثابت ہیں، اور وہ یہ ہیں:

(۱) احتمال غرر، (۲) ربح مالم یضمن، (۳) احتمال ربا النسیہ۔

پہلی علت:

پہلی علت یعنی ''احتمال غرر'' اس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ قبل القبض بیع کرنے میں اس بات کا خطرہ اور احتمال ہے کہ شاید قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہوجائے اور فسخ عقد کی نوبت آجائے کیونکہ مشتری خود نہیں جانتا کہ قبضہ سے پہلے مبیع باقی رہے گی یا ہلاک ہوجائے گی؟ اور اسی حال میں بیع کر رہا ہے یہ صورت بلاشبہ غرر وخطر کی ہے، اور غرر حرام ہے، بکثرت احادیث وآثار صحابہ میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے، الغرض چونکہ قبل القبض بیع میں غرر کا احتمال ہے جس کی ممانعت منصوص ہے اس علت کے پیش نظر قبل القبض بیع ممنوع ہے۔

لا يجوز بيع المنقول قبل القبض لأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک قبل القبض لأنه إذا هلک المبيع قبل القبض ينفسخ العقد فيتبين أنه باع ما لا يملک والغرر حرام لما روينا أى أنه يحتمل الهلاک فلا يدرى المشترى هل يبقى المبيع أو يهلک قبل القبض (تبیین الحقائق ۸۰/۴، فتح القدیر ۱۳۶/۶، الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۴۷۴/۴)۔

اس علت کا فقہاء احناف نے خاص طور پر ذکر فرمایا ہے، اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشیاء غیر

منقولہ جائداد وغیرہ کی قبل القبض بھی بیع جائز ہے کیونکہ ممانعت کی علت یعنی مبیع کی ہلاکت کا احتمال اور غرر کا خطرہ اس میں نہیں ہے، اور اگر اس میں بھی ہو تو پھر اس کا بھی یہی حکم ہے، امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ شوافع وحنابلہ نے بھی اس علت کو اختیار فرمایا ہے (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۴؍۴۷۴-۴۷۵)۔

دوسری علت:

قبل القبض بیع ممنوع ہونے کی دوسری علت ''ربح مالم یضمن'' ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ بیع سے مقصود ربح یعنی نفع حاصل کرنا ہے اور ''ربح مالم یضمن'' یعنی مشتری کا ایسی شی سے نفع حاصل کرنا جو ابھی اس کے ضمان میں نہ آئی ہو شرعاً منہی عنہ ہے، حضور ﷺ نے صراحۃً اس سے منع فرمایا ہے۔

أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أيوب عن عمرو بن شعيب عن أبيه نهى رسول الله ﷺ عن سلف وعن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم تضمن. (مصنف عبدالرزاق ۳۹/۸)۔

اور قبل القبض بیع ربح مالم یضمن کو مستلزم ہے، لہذا جب تک مبیع مشتری کے ضمان میں نہ آجائے اس وقت تک اس کی بیع درست نہ ہوگی، اور ضمان میں آنے کی شکل صرف قبضہ ہے نہ کہ شرط ضمان، اسی وجہ سے امام ترمذیؒ نے امام احمدؒ سے حدیث کے الفاظ مالم یضمن کی تفسیر مالم یقبض سے فرمائی ہے۔

قوله لم تضمن فسره أحمد بقوله ما لم تقبض ذكره الترمذي (حوالہ سابق)۔

ممانعت کی اس علت کو امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد امام ابویوسف اور امام محمدؒ نے اختیار فرمایا ہے، اور اس علت ہی کی وجہ سے اپنے استاد وامام کے مسلک کے خلاف اشیاء غیر منقولہ کی بیع کو بھی قبضہ سے پہلے ناجائز قرار دیا ہے کیونکہ اگرچہ اس میں ہلاکت کا خطرہ نہ ہونے کی وجہ غرر کا احتمال نہیں لیکن ''ربح مالم یضمن'' کی علت تو موجود ہے کہ ایک شی کے ضمان میں داخل ہوئے بغیر اس سے نفع اٹھا رہا ہے اور یہ منہی عنہ ہے۔

وقال صاحباه إن لم يكن فيه غرر الانفساخ ففي بيعه قبل القبض ربح ما لم يضمن وهو منهي عنه (إعلاء السنن ۱۴؍۲۲۵، مبسوط ۹؍۳، عنایہ علی الہامش ۶؍۱۳۷)۔

تیسری علت:

قبل القبض بیع ممنوع ہونے کی تیسری علت ''احتمال ربا النسیئہ'' ہے، اس کو صرف مالکیہ نے اختیار کیا ہے اور بطور حکمت کے ابن قیمؒ نے بھی تہذیب السنن (۵؍۱۳۷) میں ذکر فرمایا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ قبل القبض بیع ربا النسیئہ کا ذریعہ ہے اس لئے سد ذرائع کے طور پر اس کی ممانعت کی گئی، اور وہ اس طرح کہ مثلاً ایک شخص نے سو روپے کا غلہ خریدا اور غلہ پر قبضہ کئے بغیر اس مشتری نے دوسرے کے ہاتھ ایک سو بیس روپے میں فروخت کر دیا تو یہ ایسا ہوا کہ گویا اس نے سو روپے کے عوض سو روپے دیئے اور یہ بیس روپے سود کے ہو گئے کیونکہ مشتری نے مبیع میں کچھ بھی تصرف نہیں کیا، یہ تفصیل اسی مثال کے ساتھ علامہ شوکانی نے تحریر فرمائی ہے جس کو مولانا ظفر احمد نے نقل

فرمایا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: نیل الاوطار ۲۱/۵، اعلاء السنن ۲۲۵/۱۴)۔

چونکہ یہ صورت ربا نسیہ کے مشابہ ہے اسلئے سدِّ ذرائع کے طور پر اس کی ممانعت کی گئی، اور چونکہ اس کی علت ربا نسیہ ہے اسی وجہ سے امام مالکؒ کے نزدیک اس کی ممانعت صرف مطعومات یعنی کھانے پینے کی چیزوں میں ہوگی وہ بھی اس وقت جبکہ کیل ووزن کے ساتھ اس کی بیع ہو، اور اگر اس کے بغیر ہو تو ارتفاع علت کی وجہ سے یہ ممانعت بھی نہ ہوگی بلکہ قبل القبض بھی اس کی بیع (جزافا) جائز ہوگی (دیکھئے: الفقہ الاسلامی ۴/۴۷۴)۔

ممانعت کی یہ علت حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے، علامہ شوکانی نے اس کی تحسین فرمائی ہے:

وسئل ابن عباس عن سبب هذا النهی فقال الدراهم بالدراهم والطعام ربا الخ (نیل الأوطار ۲۱/۵، إعلاء السنن ۲۲۵/۱۴)۔

اور بعض علماء کے فرمان کے مطابق قبل القبض بیع کی ممانعت معلول بالعلت نہیں بلکہ یہ امر تعبدی ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲۳۵/۲)۔

الغرض قبل القبض بیع کی ممانعت پر ائمہ اربعہ متفق ہیں گو علتوں میں فرق ہے، اور قبل القبض ممانعت کی بیع اتنی شدید ہے کہ مسلم شریف کی ایک روایت میں قبل القبض بیع کرنے پر ضرب وتادیب کا ذکر آیا ہے (مسلم شریف حدیث نمبر ۳۰۳۷، تکملۃ فتح الملہم ۳۵۷/۱)

بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم عام ہے یا مخصوص:

جن احادیث میں قبل القبض بیع کی ممانعت آئی ہے وہ مطلق ہیں اور عام ہیں جس کا مقتضیٰ یہ تھا کہ یہ حکم اشیاء منقولہ وغیر منقولہ سب کو عام ہوتا لیکن ائمہ مجتہدین نے حدیث کی علت کے پیش نظر اس حکم میں تخصیص فرمائی ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) حضرت امام شافعی اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم منقولات، غیر منقولات، مکیلات وموزونات، مذروعات وعددیات سب کو عام ہے، کسی بھی مبیع کی بیع قبل القبض درست نہیں، ان حضرات کے نزدیک دلیل اس کی یہی ہے کہ حدیث "نهی عن بیع مالم یقبض" عام ہے، لہذا اس کا حکم بھی عام رہے گا، اور عقلی دلیل یہ ہے کہ بیع کی صحت کے واسطے چونکہ مبیع پر قدرت علی التسلیم شرط ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ مبیع مقبوض ہو، غیر مقبوض پر قدرت علی التسلیم کا تحقق نہیں ہوتا (المہذب ۲۶۴/۱، الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴۷۵/۴، إعلاء السنن ۲۲۴/۱۴)۔

(۲) امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قبل القبض بیع کی ممانعت کا حکم اشیاء منقولہ کے ساتھ خاص ہے۔

إن أبا حنيفة خص النصوص بالمنقول بعلة النهی وهو غرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض (إعلاء السنن ۲۲۴/۱۴)۔

اشیاء غیر منقولہ اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ اس کی علت مبیع کی ہلاکت کا خطرہ اور اس کے نتیجہ میں فسخ عقد کا احتمال ہے جو غرر کی صورت ہے اور یہ علت اشیاء غیر منقولہ میں نہیں پائی جاتی، علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے

معلول یعنی ممانعت کا حکم بھی نہ پایا جائے گا، اور بالفرض اگر اشیاء غیر منقولہ میں بھی یہ احتمال موجود ہو مثلاً یہ کہ زمین وغیرہ ایسے موقع پر ہوں جس میں کہ ضیاع وہلاکت کا خطرہ ہو، ایسی صورت میں ممانعت کا حکم اشیاء غیر منقولہ کو بھی شامل ہوگا، زیلعی نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

حتی لو تصور هلاكه قبل القبض لا يجوز بيعه وذلك بأن كان على شط النهر ونحوه (فتح القدیر ۱۳۷/۹، تبیین الحقائق ۸۰/۴)۔

(۳) امام احمد اور امام مالکؒ کے نزدیک قبل القبض بیع کی ممانعت کا حکم طعام یعنی کھانے پینے کی چیزوں کے ساتھ خاص ہے وہ بھی اس وقت جب کہ ان کی بیع کیل یا وزن کے ساتھ ہو، غیر مطعومات اور وہ مطعومات جن کی بیع بغیر کیل ووزن کے ہو اس حکم سے مستثنیٰ ہیں یعنی ان کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے۔

امام احمد اور امام مالک کا یہ مسلک ان کے مذہب کی اصل کتابوں میں اسی طرح منقول ہے اور دلیل اس کی یہ لکھی ہے کہ حدیث میں حضورؐ نے صرف طعام کی بیع کو قبل القبض منع فرمایا ہے جس کا مفہوم یہ نکلا کہ اس کے ماسوا کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

قال ابن قدامة: وقال الأثرم سألت أبا عبد الله عن قوله نهى عن ربح ما لم يضمن قال هذا في الطعام وما أشبهه من مأكول أو مشروب فلا يبيعه حتى يقبضه، قال ابن عبد البر الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذي يمنع من بيعه قبل قبضه وهو الطعام و ذلك لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه فمفهومه إباحة بيع ما سواه قبل القبض (المغنی ۱۲۲/۴)۔

وفي المدونة قلت لم وسع مالك في أن أبيع ما اشتريت قبل أن أقبضه من جميع الأشياء كلها الطعام والشراب إذا كان جزافا وأبى أن يجيز لي أن أبيع ما اشتريت مما يؤكل ويشرب كيلا أو وزنا قليلا أو كثيرا حتى أقبضه؟ قال لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى وهو عندنا على الكيل والوزن وكل شئ ما خلا الطعام و الشراب فهو جائز أن تبيعه قبل أن يستوفيه إن كنت اشتريته كيلا أو وزنا أو جزافا فهو سواء لأن الحديث إنما جاء في الطعام وحده (المدونہ فی الفقہ المالکی ۸۸/۴)۔

فیکٹری اور کمپنی سے خریدا ہوا مال قبضہ سے پہلے دوسرے کو فروخت کرنا:

فیکٹری سے خریدا ہوا مال جس پر کہ ابھی مشتری نے قبضہ بھی نہیں کیا اور معاملہ اس شرط کے ساتھ ہوا کہ نقصان ہونے کی صورت میں بائع کا نہیں بلکہ مشتری کا نقصان ہوگا، ایسی صورت میں بغیر قبضہ کے مبیع فروخت کرنا درست ہوگا یا نہیں؟

(۱) ظاہر بات ہے کہ فقہاء احناف کے نزدیک صورت مسئولہ میں جب قبضہ حسی یا معنوی نہیں پایا گیا تو بلا شبہ یہ صورت ناجائز ہونی چاہئے اور مشتری پر ضمان کی شرط عائد کرنے کے باوجود مبیع بائع کے ضمان سے خارج نہ ہوگی

کیونکہ مبیع کے بائع کے ضمان سے خارج ہونے کیلئے قبضہ شرط ہے اور قبضہ یہاں پایا نہیں گیا لہذا مبیع ابھی مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوئی، اور نفس ضمان کی شرط قبضہ کے تحقق کیلئے کافی نہیں کیونکہ ضمان کا انتقال خود قبضہ پر موقوف ہے اور قبضہ ضمان کا موقوف علیہ ہے، ایک ہی شئی موقوف اور وہی موقوف علیہ ہو یہ کیسے ممکن ہے، اور اقتضاءً قبضہ بھی نہیں کہا جاسکتا ورنہ پھر قبل القبض بیع ممنوع ہونے کی کوئی بھی صورت نہ ہوگی، اور اس مضمون کی احادیث بے معنیٰ ہوکر رہ جائیں گی، یہ گفتگو احناف کے مسلک کے مطابق ہے۔

(۲) حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بھی مبیع کے مشتری کے ضمان میں داخل ہونے کیلئے قبضہ شرط ہے اس کے بغیر ضمان منتقل نہ ہوگا، ابن رشد مالکی نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

وعند الشافعی أن القبض شرط فی دخول المبیع فی ضمان المشتری (بدایۃ المجتہد ۱۰۹/۲)۔

قال الشافعی کل مبیع من ضمان البائع حتی یقبضہ المشتری (المغنی ۱۲۴/۴)۔

(۳) امام مالکؒ کے نزدیک مطعومات کیلیہ ووزنیہ میں انتقال ضمان کیلئے قبضہ شرط ہے اس کے علاوہ دیگر مبیعات میں نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے۔

وعمدۃ المالکیۃ أن الجزاف لیس فیہ حق توفیۃ فھو عندھم من ضمان المشتری بنفس العقد (بدایۃ المجتہد ۱۱۰/۲)۔

(۴) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مکیلی وموزونی اور معدودی اشیاء کے علاوہ جملہ مبیعات میں قبضہ کے بغیر نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے۔

ما عدا المکیل والموزون والمعدود فإنہ یدخل فی ضمان المشتری قبل قبضہ (المغنی ۱۲۴/۴)۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں امام احمد بن حنبلؒ کے مسلک پر ایک مسئلہ کے ضمن میں تفریع کرتے ہوئے نقل کیا ہے کہ اگر مبیع متعین ہو تو نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے۔

وفرع بعضھم علی ذلک أن المبیع إذا کان معینا دخل فی ضمان المشتری بمجرد العقد ولو لم یقبض بخلاف ما یکون فی الذمۃ فإنہ لا یکون من ضمان المشتری إلا بعد القبض (فتح الباری باب ۵۷: ۳۵۲/۴)۔

مذکورہ بالا مذاہب کی تفصیل کے پیش نظر کسی مسلک کی رو سے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ محض یہ شرط لگادینے سے کہ "نقصان ہونے کی صورت میں بائع پر اس کا ضمان نہ ہوگا" اتنا کہہ دینے سے مبیع بائع کے ضمان سے خارج نہ ہوگی۔

بالفرض اگر تسلیم بھی کرلیا جائے کہ صورت مسئولہ میں مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوگئی تب بھی ربح مالم

یضمن کے علاوہ ممانعت وعدم جواز کی دوسری علت ''قبل القبض'' کی موجود ہے، اور ضمان کی شرط لگادینے سے قبضہ کا تحقق کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں، البتہ جن ائمہ کے یہاں جن صورتوں میں بیع قبل القبض کی اجازت ہے ان صورتوں میں جواز ہوگا جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

جواز اور گنجائش کی صورتیں:

(۱) فیکٹریوں اور کمپنیوں کے توسط سے تجارت کرنے میں جس میں کہ مشتری اول مبیع پر قبضہ سے پہلے ہی اس کو فروخت کردیتا ہے اور اسی کے حکم سے کمپنی مشتری کے مشتری اول کو مال روانہ کردیتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ صورت قبل القبض بیع کی ہے جو احناف وشوافع کے نزدیک تو ناجائز ہے، لیکن مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک بلاشبہ جائز ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک صرف طعام یعنی کھانے پینے کی چیزیں جو کیل یا وزن سے فروخت کی جائیں ان کی بیع تو قبل القبض، جائز ہے اس کے علاوہ جملہ اشیاء کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے، کیونکہ نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے، اسلئے موجودہ حالات میں کوئی حرج نہیں کہ ضرورت عامہ کے پیش نظر مسلک حنفی سے عدول کرکے مالکیہ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے جواز کا حکم لگایا جائے۔

اس سلسلہ میں محقق تھانوی کا فرمان بار بار غور سے پڑھنے کے قابل ہے، وہ فرماتے ہیں:

''میں نے چاہا تھا کہ تمام اہل معاملہ اپنے اپنے معاملات کو سوالات کی صورت میں جمع کرکے مجھ کو دیں خواہ وہ تجارت پیشہ ہوں یا زراعت پیشہ ہوں یا ملازمت پیشہ، میں کوشش کرکے ان کے متعلق روایتیں جمع کردوں گا اور احکام بتلادوں گا، اگر کسی مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر جواز نہ نکلتا تو میں نے یہ طے کیا تھا کہ امام شافعی کے مذہب پر فتوی دوں گا، امام مالکؒ کے مذہب پر فتوی دوں گا، امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب پر فتوی دوں گا، اور ان سے بھی کوئی صورت نہ نکلے گی تو ان کی سہل تدابیر بتلاؤں گا کہ یوں کرلیا کرو، جس صورت سے جواز نکل آتا، اور اگر کوئی بات سمجھ سے باہر ہوتی تو اس کا علاج نہیں معذوری ہے، لیکن اب اتنے بڑے کام کی ضعف کی وجہ سے ہمت نہیں (ملفوظات حکیم الامت ۳/۲۱۴)۔

الغرض زیر بحث مسئلہ میں طعام یعنی کھانے پینے کی چیزوں کے علاوہ میں مسئلہ آسان ہے کہ مالکیہ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے جواز کا فتوی دیا جائے اور چونکہ نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے گی لہذا ضمان کی شرط لگائے بغیر بھی مشتری ہی پر ضمان ہوگا بلکہ اس کے خلاف شرط لگانے کی صورت میں بھی مشتری ہی پر ضمان ہونا چاہئے۔

(۲) البتہ طعام یعنی کھانے پینے کی چیزوں کی تجارت میں پھر بھی مسئلہ محل غور ہے، کیونکہ مطعومات کی بیع قبل القبض کسی کے نزدیک جائز نہیں، اور ضمان کی شرط عائد کردینے سے قبضہ کسی کے نزدیک نہیں ہوتا، نیز دونوں علتیں مستقل ہیں، ضمان کی شرط کے باوجود قبل القبض بیع کی خرابی لازم آئے گی، اسلئے اس کے جواز کی آسان صورت یہی ہے کہ حنفی مسلک کے مطابق مشتری اگر حسی قبضہ پر قادر نہ ہو تو خود جاکر یا اپنے وکیل کو بھیج کر کم از کم قبضہ حکمی ومعنوی

کر لے جس سے کہ مبیع اس کے ضمان میں داخل ہو جائے، قبضہ معنوی کی صورتیں ماقبل میں گذر چکیں۔

(۳) جواز کی ایک شکل یہ ہے کہ کمپنی یا فیکٹری جس ذریعہ اور واسطہ سے مشتری کا مال دوسری جگہ بھیجتی ہے یہ مشتری اس ذریعہ اور واسطہ کو اپنا وکیل ہمیشہ کیلئے بنادے خواہ وہ ایک ہوں یا متعدد، مثلاً یہ کہہ دے کہ فلاں کمپنی سے میرا مال آیا کرے گا اس کو اپنے قبضہ میں لے کر حسب ہدایت پہنچا دیا کرنا، اس صورت میں وہ واسطہ مشتری کا وکیل سمجھا جائے گا اور مبیع بائع کے ضمان سے خارج ہو کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی۔

(۴) جواز کی ایک شکل یہ ہے کہ ابھی بیع کا معاملہ نہ کرے بلکہ وعدہ بیع کرے، جب مال مشتری ثانی کے پاس پہونچ جائے تب بیع کا معاملہ کرے اور اگر پہلے کر بھی چکا ہے تو مال پہنچنے کے بعد پھر سے بیع کرے تا کہ یہ معاملہ درست ہو جائے، اخیر کی دونوں صورتوں کا تذکرہ مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاویٰ میں کیا ہے (احسن الفتاوی ششم)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے فروختگی

مولانا جمیل احمد نذیری

۱۔ قبضہ سے پہلے بیع کا حکم:

قبضہ سے پہلے بیع کی دوصورتیں ہیں:

الف: ملکیت میں نہ ہونا، لہذا اگر شخص ایسی چیز کو فروخت کرے جو اس کی ملکیت میں نہ ہو، تو یہ بیع باطل ہے۔

بیع مالیس فی ملکه باطل (ردالمحتار ۴/۱۱۹) اس چیز کی بیع جو بائع کی ملکیت میں نہ ہو باطل ہے۔

مرقاۃ المفاتیح میں ہے:

أن یبیع منه متاعاً لا یملکه ثم یشتریه من مالکه و یدفعه إلیه وهذا باطل لأنه با ع ما لیس فی ملکه وقت البیع وهذا معنی قوله قال (لا تبع ما لیس عندک) أی شیئاً لیس فی ملکک حال العقد (مرقاۃ المفاتیح ۴/۸۱)۔

خریدار کو ایسا سامان فروخت کیا جس کا مالک نہیں، پھر اسے مالک سے خریدے اور خریدار کو دے، یہ بیع باطل ہے، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز فروخت کی ہے جو بیع کے وقت اس کی ملکیت نہیں، یہی مطلب ہے حضورؐ کے اس فرمان کا کہ جو تمہارے پاس نہ ہو اسے مت فروخت کرو یعنی جو چیز عقد کے وقت تمہاری ملکیت میں نہ ہو اسے مت بیچو۔

ب: ملکیت میں ہو لیکن قبضہ میں نہ ہو، ایسی چیز کو فروخت کرنا بیع فاسد ہے۔

و فی معنی ما لیس عنده فی الفساد بیع العبد الآبق و بیع المبیع قبل القبض و فی معناه بیع مال غیره بغیر إذنه لأنه لا یدری هل یجیز مالکه أم لا (حوالہ سابق)۔

جو چیز بائع کے پاس نہیں اس کی بیع کے فاسد ہونے میں وہ صورت بھی داخل ہے جب بھاگا ہوا غلام فروخت کرے یا قبضہ سے پہلے مبیع فروخت کرے، اور اسی کے معنی میں وہ صورت بھی ہے جب غیر کے مال کو غیر کی اجازت کے بغیر فروخت کرے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اس کا مالک اجازت دے گا یا نہیں۔

یہ آخری صورت امام شافعیؒ کے نزدیک بیع فاسد ہے، امام مالک، امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مالک کی اجازت پر موقوف ہے (حوالہ سابق)۔

ومن البیع الفاسد أن یتصرف المشتری ما اشتراه قبل قبضه (الفقه علی المذاهب

الاربعۃ ۲/۲۴۳)۔

بیع فاسد میں سے یہ بھی ہے کہ مشتری مبیع میں قبضہ سے پہلے تصرف کرے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت ''تخلیہ'' ہے، درمختار میں ہے:

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل و شرط في الأجناس شرطاً ثالثاً وهو أن يقول خليت بينک و بين المبيع فلو لم يقله أو كان بعيداً لم يصر قابضا (درمختار ۴/۴۷، ۴۸)۔

حوالگی ''تخلیہ'' یعنی مشتری اور مبیع کے اکٹھا ہونے کی حالت میں اس طرح آزاد چھوڑ دینے سے ہوتی ہے کہ مشتری مبیع پر بغیر مانع وبغیر حائل کے قبضہ پر قادر ہو جائے، اجناس میں ایک اور شرط بھی لگائی گئی ہے وہ یہ کہ کہے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کیا، پس اگر یہ نہ کہے، یا مبیع دور ہو تو قابض نہ ہوگا۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں:

ترجمہ: (اس طرح آزاد چھوڑ دینا کہ قبضہ پر قادر ہو جانے کا) نتیجہ یہ ہے کہ اگر گندم خریدے کسی گھر میں اور بائع مشتری کو اس گھر کی کنجی دے کر کہے میں نے تمہارے اور گندم کے درمیان تخلیہ کیا تو یہ قبضہ مانا جائے گا، اور اگر کچھ نہیں کہا تو قبضہ نہیں مانا جائے گا، اور اگر ایسے گھر کو جو وہاں موجود نہیں ہے پس بائع نے کہا میں نے وہ گھر تمہارے سپرد کیا، مشتری نے کہا میں نے اس پر قبضہ کر لیا تو قبضہ نہیں مانا جائے گا، اور اگر قریب ہو تو قبضہ مانا جائے گا، قریب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مشتری اس پر تالا لگانے پر قادر ہو اور اگر تالا لگانے پر قادر نہ ہو تو دور مانا جائے گا، جمع النوازل میں ہے کہ گھر کی بیع میں کنجی دیدینا قبضہ وحوالگی ہے جب وہ اسے بلا کلفت ومشقت کھول دینے کیلئے مستعد ہو، اور اگر گائے کو گھر کے صحن میں خریدا، بائع نے کہا جاؤ قبضہ کر لو، پس اگر وہ اس طرح دکھائی دے کہ اس کی طرف اشارہ کرنا ممکن ہو تو قبضہ مانا جائے گا، اور اگر کپڑا خریدا، بائع نے کہا کہ اس پر قبضہ کر لو، مشتری نے قبضہ نہیں کیا، یہاں تک کہ اس کپڑے کو کسی دوسرے نے لے لیا، تو جب بائع نے قبضہ کرنے کا حکم دیا تھا، اگر مشتری کیلئے بغیر کھڑے قبضہ کرنا ممکن تھا تو حوالگی صحیح ہوگئی (گویا دوسرے کے لے لینے سے نقصان مشتری کا ہوا، بائع کی ذمہ داری نہیں ہے) اور اگر بغیر کھڑے ہوئے قبضہ ممکن نہیں تھا تو حوالگی صحیح نہیں ہوگی (دوسرے کے لینے سے نقصان بائع کا ہوا) اور اگر کوئی چڑیا یا کوئی گھوڑا کسی گھر میں خریدا، بائع نے قبضہ کرنے کا حکم دیا، مشتری نے دروازہ کھولا، گھر میں گیا، تو اگر کسی مددگار کے بغیر پکڑنا ممکن ہو تو قبضہ مانا جائے گا، یہ ساری بحث البحر الرائق میں ہے، خلاصہ یہ کہ ''تخلیہ'' اس وقت حکماً قبضہ ہے جب بغیر کلفت وپریشانی کے اس پر قدرت ہو، لیکن یہ چیز مبیع کے حال کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے، مثلاً گھر میں گندم فروخت کیا ہو تو کنجی کا دیدینا اس وقت قبضہ ہوگا جب گھر کو بلا کلفت کھولنا ممکن ہو، اور گھر کی بیع میں قبضہ اس وقت مانا جائے گا جب تالا بند کرنا ممکن ہو، اس سے بظاہر یہ لگتا ہے کہ گھر اسی شہر میں ہو، چراگاہ میں گائے کی فروختگی میں قبضہ اس وقت مانا جائے گا جب وہ دکھائی دے اور اس کی جانب اشارہ کیا جا سکتا ہو، کپڑے میں ''تخلیہ'' کو قبضہ اس وقت قرار دیا

جائے گا کہ ہاتھ بڑھانے سے ہاتھ کپڑے تک پہونچ جائے، گھوڑے اور چڑیا میں "تخلیہ" قبضہ اس وقت ہے، جب اس گھر میں جاکر بلا معین و مددگار کے اس کو پکڑنا ممکن ہو (ردالمحتار ۴/۴۷)۔

صاحب درمختار کے قول بلامانع ولاحائل کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

(قوله بلا مانع) بأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره فلو كان المبيع شاغلاً كالحنطة في جوالق البائع لم يمنعه بحر و في الملتقط ولو باع دارا أو سلمها إلى المشتري وله فيها متاع قليل أو كثير لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة وكذا لو باع أرضا و فيها زروع.......... (قوله ولاحائل) بأن يكون في حضرته الخ.

بلامانع کا مطلب یہ ہے کہ وہ خالص وعلیحدہ ہو، حق غیر کے ساتھ مشغول نہ ہو، پس اگر مبیع شاغل ہو، مثلاً گندم بائع کے بوروں میں ہو تو قبضہ سے مانع نہ ہوگا (البحرالرائق)، اور ملتقط میں ہے کہ اگر کوئی گھر بیچا یا گھر مشتری کے حوالہ کیا اور اس میں بائع کا سامان ہے، کم ہو یا زیادہ، تو یہ حوالگی نہیں مانی جائے گی یہاں تک کہ خالی کرکے دے، ایسے ہی اگر زمین بیچے اور اس میں پیداوار ہو تو جب تک خالی کر کے نہیں دے گا قبضہ اور حوالگی نہ ہوگی...... اور بغیر حائل کا مطلب یہ ہے کہ حوالگی اور تخلیہ مشتری کی موجودگی میں ہو۔

محض قبضہ وتسلیم کے اقرار سے شرعاً قبضہ نہیں مانا جائے گا، درمختار میں ہے:

فإنهم يشترون قرية و يقرون بالتسليم والقبض وهو لا يصح به القبض على الصحيح.

لوگ گاؤں خریدتے ہیں، حوالگی اور قبضہ کا اقرار کرتے ہیں، لیکن صحیح مذہب کے مطابق اس سے قبضہ صحیح نہیں ہوتا۔

ردالمحتار میں عبارت بالا کی شرح میں ہے:

ترجمہ: اگر گھر دور ہو تو اگرچہ بائع کہے کہ میں نے تخلیہ کیا، قبضہ نہ ہوگا، دور سے مراد یہ ہے کہ بلاکلفت اس پر قبضہ کرنے پر قادر نہ ہو، اور یہ مبیع کے بدلنے سے بدلتا ہے جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں، یا اس سے مراد حقیقۃً دور ہونا ہے اور جو اس کے مشابہ ہو اس کو اسی پر قیاس کیا جائے گا، محض اقرار سے قبضہ صحیح نہ ہوگا اور قبضہ کے ساتھ مقید اس لئے کیا ہے کیونکہ بیع فی ذاتہ صحیح ہے، لیکن مشتری پر قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے قیمت کی ادائیگی واجب نہ ہوگی، صاحب درمختار کے قول علی الصحیح کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر الروایہ یہی ہے، اس کے مقابلے میں وہ ہے جو محیط میں ہے، اور جامع شمس الائمہ میں ہے کہ محض "تخلیہ" سے قبضہ صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ عقار (جائداد غیر منقولہ) دور ہو اور بائع اور مشتری سے غائب ہو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے، محیط وغیرہ کی یہ بات ضعیف ہے جیسا کہ البحرالرائق اور فتاوی قاضی خاں میں ہے، اور صحیح وہی ہے جو ظاہر الروایہ میں بیان کیا گیا ہے، کیونکہ جب جائداد غیر منقولہ قریب ہوگی تو فی الحال بھی اس پر قبضہ حقیقی متصور ہوگا، لہذا "تخلیہ" قبضہ کے قائم مقام ہو جائے گا، اور جب دور ہوگی تو فی الحال قبضہ متصور نہ ہوگا، لہذا "تخلیہ" قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا (ردالمحتار ۴/۴۸)۔

عبارات بالا کا خلاصہ یہ ہے کہ ''تخلیہ'' جسے قبضہ قرار دیا گیا ہے اس میں دو باتیں پائی جانی ضروری ہیں:

۱۔ مبیع حق بائع یا حق غیر کے ساتھ مشغول نہ ہو، یعنی مبیع سے کسی کا حق متعلق نہ ہو۔

۲۔ تسلیم وحوالگی مشتری کی موجودگی میں ہو، یا اس کا وکیل موجود ہو۔

امام کاسانیؒ نے قبضہ، تسلیم وحوالہ اور تخلیہ کی حقیقت ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

ترجمہ: حوالگی اور قبضہ ہمارے نزدیک تخلیہ اور تخلی ہے، وہ یوں کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان رکاوٹیں دور کر کے قبضہ کی آزادی دیدے اس طریقہ سے کہ مشتری مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو جائے، لہذا بائع مبیع کو سپرد کرنے والا اور مشتری قبضہ کرنے والا قرار دیا جائے گا، اسی طرح مشتری کی طرف سے بائع کی جانب ثمن کی ادائیگی بھی ہونی چاہئے...... تسلیم (حوالگی) لغت میں نام ہے شئی کو سالم وخالص بنانے کا، کہا جاتا ہے کہ سلّم فلان بفلان یعنی فلاں نے فلاں کیلئے خالص کیا ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''ورجلا سلما لرجل'' (اور ایک آدمی خالص ایک آدمی کیلئے ہے) اس میں کسی کو شریک نہیں کرتا۔ پس مبیع کی مشتری کی طرف تسلیم (حوالگی وسپردگی) یہ ہے کہ مبیع مشتری کیلئے اس طرح سالم وخالص بنادی جائے کہ اس کے بارے میں اس سے کوئی دوسرا نزاع نہ کرے، یہ معنی ''تخلیہ'' کے ذریعہ حاصل ہو جاتا ہے، لہذا ''تخلیہ'' بائع کی طرف سے سپردگی ہوئی اور '''تخلی''مشتری کی طرف سے قبضہ ہوا۔

چند سطروں کے بعد پھر لکھتے ہیں:

ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال واختلفوا في أنها هل هي قبض تام فيها أم لا و جملة الكلام فيه أن المبيع لا يخلو إما أن يكون مما له مثل وإما أن يكون مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

ہمارے اصحاب (احناف) کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں ''تخلیہ'' کے ذریعہ حاصل ہو جاتا ہے، البتہ اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ یہ قبضہ تام ہے یا نہیں، خلاصہ کلام یہ ہے کہ مبیع یا تو ان چیزوں میں سے ہوگی جن کیلئے مثل ہوتا ہے یا ان چیزوں میں سے ہوگی جن کے لئے مثل نہیں ہوتا مثلاً مذروعات اور معدودات متفاوتہ وغیرہ، پس ''تخلیہ'' ان سب میں بغیر کسی اختلاف کے قبضہ تام ہے۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً و عادةً حقيقة (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵)۔

اسلئے کہ قبضہ کا مطلب ہے کہ کسی چیز پر قادر کر دینا، تنہائی میں ہونا، اور عرفاً وعادۃً جو موانع ہوں ان کو حقیقۃً اٹھا دینا۔

ان عبارات کی روشنی میں احقر کے خیال میں ''قبضہ'' کو متعین کرنے میں عرف کو دخل ہے، لیکن عرف صحیح

ہونا چاہئے، جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، ہر قسم کا عرف معتبر نہ ہوگا۔

قبضہ کی ایک ہی نوعیت ''تخلیہ'':

اشیاء منقولہ وغیر منقولہ دونوں میں قبضہ کی ایک ہی صورت ہے یعنی ''تخلیہ''۔ البتہ بقول صاحب درمختار اجناس میں مزید یہ بھی شرط مذکور ہے کہ:

وهو أن يقول خليت بينک و بين المبيع (درمختار ۴/۴۸)۔

بائع کہے کہ میں نے تمہارے درمیان اور مبیع کے درمیان آزادی دیدی۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

(قوله أن يقول خليت الخ) الظاهر أن المراد به الإذن بالقبض لا خصوص لفظ التخلية لما في البحر ولو قال البائع للمشترى بعد البيع خذ لا يكون قبضا ولو قال خذه يكون تخلية إذا كان يصل إلى أخذه الخ و في الفروع المارة ما يدل عليه أيضا (ردالمحتار ۴/۴۸)۔

بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے مراد قبضہ کی اجازت دینا ہے ''تخلیہ'' کا مخصوص لفظ مراد نہیں ہے، جیسا کہ البحر الرائق میں ہے کہ اگر بیع کے بعد بائع مشتری سے کہے'' لے لو'' تو قبضہ نہیں ہوا، اور اگر کہے ''اس کو لے لو'' تو یہ ''تخلیہ'' کہلائے گا جب کہ وہ اسے لینے کیلئے پہونچے، اور گذشتہ فروع بھی اسی پر دلالت کرتی ہیں۔

بیع صحیح اور بیع فاسد دونوں میں تخلیہ کو قبضہ مانا گیا ہے۔

و أجمعوا على أن التخلية في البيع الجائز يكون قبضا و في البيع الفاسد روايتان والصحيح أنها قبض كذا في فتاوى قاضيخان (فتاوی ہندیہ ۳/۱۶)۔

فقہاء کرام کا اتفاق ہے کہ بیع صحیح میں ''تخلیہ'' قبضہ قرار دیا جائے گا، اور بیع فاسد کے بارے میں دو روایتیں ہیں، صحیح یہ ہے کہ بیع فاسد میں بھی ''تخلیہ'' قبضہ ہے، ایسے ہی فتاوی قاضیخاں میں ہے۔

احادیث مذکورہ معلول بالعلۃ ہیں:

ایک بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز کیوں ہے؟ جبکہ بیچنے والا ایسی چیز بیچ رہا ہے جو اس کی ملکیت میں ہے، ایجاب وقبول بھی موجود ہے، بیع وشراء کرنے والوں میں بیع وشراء کی اہلیت بھی ہے، مبیع محل بھی ہے، پھر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کیوں جائز نہیں؟

وجہ صاف ظاہر ہے، وہ یہ کہ اس میں غرر اور دھوکہ ہے، کیونکہ جب مبیع قبضہ میں نہیں ہے اور فروخت کردے تو مشتری کا حوالہ کرنا مشتبہ ہوگیا، ممکن ہے وہ حوالہ کر ہی نہ پائے، مبیع ہلاک وضائع ہوجائے وغیرہ وغیرہ، ایسی صورت میں بیع ہی فسخ ہوجائے گی۔

ہدایہ میں ہے:

ترجمہ: جس نے کوئی ایسی چیز خریدی جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاسکتا ہے تو اس کی بیع اسی وقت

جائز ہوگی جب اس پر قبضہ کرلے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جس پر قبضہ نہ کیا گیا ہو، اور اسلئے بھی یہ بیع جائز نہیں کیونکہ اس میں مبیع کے ہلاک ہوجانے پر بیع کے فسخ کا خطرہ ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار (جائداد غیر منقولہ) کی بیع قبضہ سے پہلے بھی جائز ہے، امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں، حدیث کے مطلق ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے اور "منقول" کا اعتبار کرتے ہوئے جس طرح جائداد غیر منقولہ کا اجارہ قبل القبض جائز نہیں، اسی طرح بیع بھی جائز نہیں، شیخینؒ کہتے ہیں کہ بیع کا رکن اہل سے صادر ہوا ہے اور محل میں صادر ہوا ہے، اس میں کسی قسم کا دھوکہ اور غرر نہیں، اسلئے کہ عقار میں ہلاک ہوجانا نادر ہے، اور جس غرر سے منع کیا گیا ہے وہ عقد کے فسخ ہوجانے کا غرر ہے (وہ یہاں موجود نہیں) اور دلائل جواز پر عمل کرتے ہوئے ماننا پڑے گا کہ یہ حدیث اسی "غرر فسخ" کے ساتھ معلول ہے، اور اجارہ کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ وہ بھی اسی اختلاف پر ہے، اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ اس میں اختلاف نہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ معقود علیہ اجارہ میں منافع ہے اور اس کا ہلاک ہوجانا نادر نہیں ہے (ہدایہ ۵۸/۳)۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث معلول ہیں اور علت بیع کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ ہے، ظاہر ہے کہ یہ غرر ودھوکہ منقولات میں ہی ہوسکتا ہے کیونکہ ان کے ہلاک وضائع ہونے کا بکثرت وقوع ہے، اس کے برخلاف زمین، جائداد، اشیاء غیر منقولہ، ان کا ہلاک وضائع ہوجانا نادر ہے، لہذا چونکہ اس میں علت موجود نہیں اسلئے وہ ممانعت سے مستثنیٰ ہوں گی، کیونکہ حکم علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے۔

امام کاسانیؒ فرماتے ہیں:

ترجمہ: شیخین (امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسفؒ) کی دلیل، قرآن مجید کی آیات بیع کا بلا تخصیص عموم ہے، اور ہمارے نزدیک کتاب اللہ کے عموم کی خبر واحد سے تخصیص جائز نہیں، یا پھر ہم اسے جائداد منقولہ پر محمول کریں گے تاکہ دلائل کے درمیان موافقت رہے، تناقض نہ پیدا ہو، اور جائداد غیر منقولہ کی قبل القبض بیع اس لئے بھی جائز ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ رکن بیع (ایجاب وقبول) اہلیت رکھنے والے سے صادر ہو اور ایسی جگہ میں صادر ہو جو بیع کا محل بن سکے، تو اس بیع کو صحیح ہونا چاہئے، عدم جواز غرر (دھوکہ) کے عارض کی وجہ سے ہے، اور یہ "غرر" معقود علیہ کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں بیع کے فسخ ہوجانے کا ہے، کیونکہ جائداد غیر منقولہ کی ہلاکت کا اندیشہ نہیں، لہذا "غرر" بھی ثابت نہ ہوگا، لہذا بیع اصل کے حکم پر باقی رہے گی (بدائع الصنائع ۱۸۱/۵)۔

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ عقار کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اسی طرح جائز ہے جس طرح "منقول" کی بیع بعد القبض جائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کی اجازت ملکیت کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ قبضہ کی وجہ سے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص اپنی ایسی ملکیت کو فروخت کرے جو مودع یا غاصب کے قبضہ میں ہو اور وہ مودع وغاصب اس شخص کی ملکیت کا اقرار بھی کرتے ہوں تو بیع جائز ہوگی (حالانکہ وہ اس شخص کے قبضہ میں نہیں

ہے) کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر تصرف کی اجازت دینے والی ملکیت میں ایسا غرر ہو جس سے بچنا ممکن ہو تو یہ تصرف کے جواز کے لئے مانع ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے "بیع غرر" سے منع فرمایا ہے، لہذا جائداد منقولہ میں قبل القبض بیع کرنے میں یہ غرر ہے کیونکہ اس کے ہلاک ہو جانے سے بیع ٹوٹ جائے گی اور مشتری کی ملکیت باطل ہو جائے گی، اور جب قبضہ کر لے گا تو یہ غرر منتفی ہو جائے گا اور صرف ایک غرر باقی رہے گا، وہ یہ کہ وہ چیز کہیں کسی اور کی نہ نکلے، لیکن اس غرر سے بچنا ممکن نہیں (کیونکہ یہ تو بیع کی ہر صورت میں پایا جا سکتا ہے)، عقار کی قبل القبض بیع میں مشتری کی ملکیت میں یہی "غرر استحقاق" ہے، کیونکہ عقار کی ہلاکت متصور نہیں اور اس کی وجہ سے بیع کا فسخ ہو جانا بھی متصور نہیں، اور غرر کا منتفی ہو جانا اس کے سبب کے بالکلیہ عدم تصور کی وجہ سے ابلغ ہے اس غرر کے منتفی ہونے سے جس کے سبب کا تصور کیا گیا لیکن اس نے عمل نہیں کیا، بیع میں "غرر استحقاق" کا تصور ہوتا ہے، لیکن اس سے احتراز ممکن نہیں یعنی غرر فسخ عقد کا سبب ہی منتفی ہے، اس کے برعکس غرر استحقاق کا سبب متصور ہے مگر عمل نہیں کرتا، لہذا سبب کا ہی منتفی ہو جانا سبب کے پائے جانے کے بعد احتراز ممکن نہ ہونے کی وجہ سے عمل نہ کرنے کے مقابلے میں ابلغ ہے (مبسوط ۹/۱۳)۔

امام ابن ہمام شرح ہدایہ میں لکھتے ہیں:

ترجمہ: جو چیز منع اور نہی کا باعث ہے وہ غرر "انفساخ" ہے مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں، وہ یہاں منتفی ہے کیونکہ عقار کا ہلاک ہو جانا نادر ہے، اور جو نادر ہو اس کا اعتبار نہیں ہوتا، اور احکام فقہیہ اس پر مبنی نہیں ہوتے، لہذا مانع جواز نہ ہوگا، کیونکہ اس کا ہلاک ہو جانا متصور نہیں، الا یہ کہ وہ دریا وغیرہ بن جائے، یہاں تک کہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مسئلہ اس جگہ کے متعلق ہے جس کے دریا ہو جانے یا اس پر ریت وغیرہ کے غالب آ جانے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن جو جگہ اس سے مامون نہ ہو وہاں قبل القبض بیع اسی طرح جائز نہ ہوگی جس طرح منقول میں، اسے محبوبی نے ذکر کیا ہے، اور اختیار میں ہے کہ اگر زمین دریا کے کنارے پر ہو یا مبیع انتہائی بلندی پر تو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے (فتح القدیر ۶/۱۳۷)۔

عبارات مذکورہ کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء غیر منقولہ (عقار) میں بھی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اسی وقت جائز ہے جب اندیشہ ضیاع وہلاکت نہ ہو، لیکن اگر اندیشہ ہلاکت ہو تو اس کا حکم اشیاء منقولہ کا ہی ہے، یعنی اس میں قبل القبض بیع جائز نہ ہوگی۔

اب تک کے مباحث سے سوال (۱، ۲، ۳، ۴، ۵) کے جوابات واضح ہو چکے ہیں، باقی ماندہ دو سوالات کے جوابات نیچے درج کئے جاتے ہیں۔

۶۔ یہ خرید وفروخت جائز ہے، اول وہلہ میں فیکٹری کی حیثیت بائع کی ہے، ثانیاً مشتری اول کے وکیل کی جسے سوال میں خریدار نمبر (۱) سے تعبیر کیا گیا ہے، دونوں میں کوئی منافات نہیں۔

اصول الشاشی کی یہ عبارت اس کی صریح نظیر ہے:

وإذا قال أعتق عبدک عنی بألف درهم فقال أعتقت يقع العتق عن الآمر فيجب عليه

الألف ولو كان الآمر نوى به الكفارة يقع عما نوى و ذلك لأن قوله أعتقه عني بألف درهم يقتضي معنى قوله بعه بألف ثم كن وكيلي بالإعتاق فأعتقه عني فيثبت البيع بطريق الاقتضاء و يثبت القبول كذلك (اصول الشاشی ص۳۲)۔

جب کہے" آزاد کردو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم میں" پس وہ دوسرا کہے" میں نے آزاد کردیا" تو یہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہوگی اور اس پر ایک ہزار درہم واجب ہوجائیں گے، اور اگر آمر نے اس کے ذریعہ کسی کفارہ کا ارادہ کیا تو یہ آزادی اسی کی طرف سے ہوئی جس کی نیت کی، اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے شخص کا قول" غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم میں آزاد کردو" اس بات کو چاہتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ تم مجھے اپنے غلام کو ایک ہزار میں فروخت کردو، پھر میرے وکیل بالاعتاق بن کر میری طرف سے اسے آزاد کردو، لہذا بیع بطریق الاقتضاء ثابت ہوگی اور ایسے ہی قبول بھی بطریق الاقتضاء ثابت ہوگا۔

۷۔ یہ صورت جائز نہیں ہے، بیع فاسد ہے، حدیث نبوی ولا ربح مالم یضمن کی شرح کرتے ہوئے مشہور حنفی عالم ملاعلی قاریؒ لکھتے ہیں۔

ترجمہ: اس سے مراد وہ نفع ہے جو کسی چیز کو خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنے سے حاصل ہو، اور وہ بائع کے ضمان سے مشتری کے ضمان کی طرف منتقل نہ ہوا ہو، اس لئے کہ اس کی بیع فاسد ہے.....اور کہا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر چیز کا نفع اسی وقت حلال ہوتا ہے جب خسارہ کی ذمہ داری بیچنے والے پر ہو، پس اگر خسارہ کی ذمہ داری اس پر نہ ہو مثلاً قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جب تلف ہوجائے، تو اس کا ضمان بائع پر ہے اور مشتری کو حق نہیں ہے کہ اس کا وہ نفع واپس لے جس سے بائع قبل القبض منتفع ہوچکا ہے، اس لئے کہ مبیع قبضہ کے ذریعہ مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوئی، پس اس کے لئے قبل القبض مبیع کا نفع بھی حلال نہ ہوگا۔

اس پہلے خریدار کی فروختگی اسی وقت جائز ہوسکتی ہے جب وہ مال اس کے ضمان میں ہو، اصالۃً یا نیابۃً و وکالۃً، یہاں اصالۃً ممکن نہیں، وکالۃً و نیابۃً ممکن ہے، جبکہ اس خریدار نے اسی طریقہ (شپنگ) سے مال منگوایا ہو، اس صورت میں مال بردار جہاز کا عملہ پہلے خریدار کا وکیل مانا جائیگا، اور نقصان کی صورت میں وہی پہلا خریدار ضامن بھی ہوگا۔

لیکن اگر پہلا خریدار ضامن نہ ہوا اور اس نے مال کی وصولی سے پہلے کسی شخص کے ہاتھ فروخت کردیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔

واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی شرعی حیثیت

مولانا مجیب الغفار اسعد

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض ناجائز ہے، اور اس کا شمار بیوع فاسدہ میں ہے، جیسا کہ تصریحات ذیل سے واضح ہے، فتح القدیر میں ہے:

(لأن فیه غرر انفساخ العقد) الأول (علی اعتبار هلاک المبیع) قبل القبض فیتبین حینئذ أنه باع ملک الغیر بغیر إذنه و ذلک مفسد للعقد (۲۶۵/۵)۔

''بیع قبل القبض'' اسلئے ناجائز ہے کہ اس کے اندر قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ اور کھٹکا ہے، اگر ایسا ہوا تب تو کھل کر یہ بات سامنے آجائے گی کہ بیع قبل القبض کرنے والے نے دوسرے کا مال بدون اس کی اجازت کے بیچ دیا، اور ظاہر ہے کہ یہ مفسد عقد ہے۔

عنایہ میں ہے:

فإن المقصود من البیع الربح، و ربح ما لم یضمن منهی عنه شرعاً والنهی یقتضی الفساد فیکون البیع فاسداً قبل القبض لأنه لم یدخل فی ضمانه کما فی الإجارة (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۲۶۵/۵)۔

بیع سے مقصود نفع کمانا ہوتا ہے، اور جو چیز آدمی کے ضمان میں نہ آئی ہو اس سے نفع کمانا شرعاً ناجائز ہے، کیونکہ اس سے نہی وارد ہوئی ہے، اور کسی چیز سے نہی شرعی اس کے فساد کو مقتضی ہوا کرتی ہے، اس کے تحت بیع قبل القبض فاسد ہوگی، کیونکہ مبیع مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہے۔

۲۔شرع اسلامی میں قبضہ کی حقیقت:

قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مختلف احادیث مختلف الفاظ وتعبیرات کے ساتھ مروی ہیں، لیکن چونکہ قبضہ کی مختلف اور گوناگوں صورتیں تھیں جیسا کہ فقہ وفتاوی کی کتابوں سے واضح ہے، اسلئے اس کی کوئی خاص صورت کتاب وسنت میں بطور تعیین وحصر کے نہیں فرمائی گئی۔

احادیث میں قبضہ کی جو صورتیں مذکور بھی ہیں، مثلاً نقل وتحویل، ''ایواء الی الرحال'' وغیرہ، وہ سب چونکہ غالب احوال پر محمول ہیں، قبضہ کیلئے لازمی اور ضروری شرطیں نہیں، کما قال الحافظ " إن الایواء إلی الرحال خرج مخرج الغالب" (فتح الباری ۲۹۳/۴) اسلئے ان ساری صورتوں کے انضباط اور انتظام کیلئے ایک ایسے

امرکلی کے بیان کی ضرورت تھی جس کے اندر قبضہ ودخل کی تمام صورتیں آ جائیں، سوآنحضرت ﷺ نے اسے بیان فرمادیا جس کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ آدمی شرعاً اسی چیز کو بیچنے اور فروخت کرنے کا مجاز ہے جو اسکے حرز وضمان میں داخل ہوچکی ہو، ورنہ اس کا بیچنا درست نہ ہوگا، اوراس بیع کا جو نفع ہوگا وہ ''ربح مالم یضمن'' کے تحت ناجائز ہوگا۔

عن عبد الله بن عمرو قال: نهى النبي ﷺ عن ربح مالم يضمن (أخرجہ الترمذی) فتح الباری ۲۹۲/۴)۔

عبداللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز سے نفع کمانے سے منع فرمایا ہے جو آدمی کے حرز وضمان میں نہ آئی ہو۔

اسی کے معنی میں حضرت حکیم بن حزامؓ کی وہ حدیث بھی ہے۔جس کی اصحاب سنن نے تخریج کی ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

قلت: يارسول الله يأتيني الرجل فيسألني البيع ليس عندي، أبيعه منه ثم أبتاعه له من السوق فقال: لا تبع ما ليس عندك. (فتح الباری ۲۹۱/۴)۔

حکیم بن حزام کہتے ہیں ''میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ایک شخص میرے پاس آتا ہے اور مجھ سے ایسی چیز فروخت کرنے کی فرمائش کرتا ہے جو ابھی میری ملک اور ضمان میں نہیں ہے، تو کیا میں اس وقت اس کے ہاتھ وہ شی بیچ دوں اور پھر بازار سے وہی چیز خرید کر اس کے حوالے کردوں؟ آپ نے فرمایا: جو چیز تمہارے پاس یعنی تمہاری ملک اور ضمان میں نہ ہو اسے فروخت نہ کیا کرو۔

ان احادیث کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ خود آنحضرت ﷺ نے قبضہ کی شرعی حقیقت متعین فرمادی ہے، اسی بناء پر جسٹس مولانا محمد تقی مدظلہم العالی نے قبضہ کی تعریف ضمان ہی سے کی ہے، اوراس میں شک نہیں کہ بہت ہی خوب اور جامع تعریف کی ہے، لکھتے ہیں:

وأما القبض فهو أن يأتي الشئ في حرزه و ضمانه كما يظهر من كلام الحافظ في الفتح (تکملہ فتح الملہم ۳۵۰/۱)

یعنی قبضہ کی حقیقت جیسا کہ ''فتح الباری'' کے اندر حافظ کے کلام سے ظاہر ہوتی ہے، یہ ہے کہ ''چیز آدمی کی ضمانت اور حفاظت میں آجائے''۔

اس سے صاف واضح ہے کہ قبضہ اور ضمان کا مفہوم ایک ہے، لہذا جو شی کسی آدمی کے ضمان میں ہو، یعنی جس کے نفع نقصان کا وہ ضامن ہو وہ اس پر شرعاً قابض مانا جائے گا اوراس کا اسے بیچنا از روئے شرع صحیح و درست ہوگا، گو نقل وحمل اور حسی قبضہ نہ ہو۔

امام العصر علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے:

حضرت علامہ فرماتے ہیں:

واضح ہو کہ شوافع کے یہاں نقل وتحویل کے بغیر قبضہ کا تحقق نہیں ہوتا اور ہمارے یہاں مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ سے قبضہ پالیا جاتا ہے، لیکن تخلیہ سے کیا مراد ہے؟ اور اسکی حقیقت کیا ہے؟ سو یہ ایسی چیز ہے جس کا انضباط ذرا مشکل ہے، ہاں جزئیات پر غائر نظر ڈالنے سے کسی قدر اس کے مفہوم کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، میرے نزدیک تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع سے اپنی ملکیت کے علائق کو اٹھالے اور اسے قبضہ پر قابو دیدے، اور یہ بات کبھی قول کے ذریعہ، کبھی فعل کے ذریعے، اور کبھی قرائن کے ذریعہ پائی جاتی ہے، اور ناطفی کی اجناس میں جو یہ شرط لگائی ہے کہ بائع زبان سے کہدے کہ میں نے مبیع اور مشتری کے درمیان روک اٹھادی ہے، یا اسی کے ہم معنی کوئی بات کہے، سو میرے نزدیک یہ کچھ ضروری نہیں ہے، اور میرے علم میں ناطفی کے علاوہ کسی اور نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، اب میں آپ کے سامنے چند جزئیات رکھتا ہوں تاکہ بات مزید واضح ہوجائے، مسئلہ: فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر صحرا کے اندر کسی نے گھوڑا بیچا اب اگر مشتری اس پوزیشن میں ہے کہ بدون کسی تعاون کے قبضہ کرسکتا ہے تو قبضہ مان لیا جائے گا۔

دیکھئے فقہاء نے یہاں صرف مشتری کے تمکن کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے قبضہ کے حکم میں مان لیا۔ (فیض الباری ۳/۲۰۶)۔

فقہاء کا قول ہے کہ اگر کسی نے گھر یا صندوق بیچا اور اس کی کنجیاں مشتری کے حوالے کردیا تو یہ قبضہ ہوگیا، حاصل کلام یہ کہ بیع، ہبہ، رہن میں ہمارے نزدیک قبضہ تخلیہ اور قبضہ پر قدرت سے ہوجاتا ہے اس کیلئے نقل وحمل اور حسی قبضہ کچھ ضروری نہیں۔ (فیض الباری ۳/۲۰۶)۔

تخلیہ کے بارے میں ایک ضروری وضاحت:

علامہ شامی لکھتے ہیں:

وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، و نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى و يشار إليه قبض، و في نحو ثوب فكونه بحيث لو مديده تصل إليه قبض، و في نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض ـ (ردالمحتار ۴/۵۹)۔

حاصل یہ ہے کہ بدون کلفت ومشقت کے قبضہ پر قدرت اور تمکن کے باوجود بھی تخلیہ کو حکما قبضہ قرار دیا جائے گا، لیکن تخلیہ کی نوعیت ہر جگہ یکساں نہیں ہوگی بلکہ مبیع کی حالت اور پوزیشن کے اعتبار سے اس کے اندر اختلاف ہوتا رہتا ہے، یعنی اس کی نوعیت بدلتی رہتی ہے، مثلاً ایک کوٹھری میں گیہوں ہے، بائع نے اسے بیچ دیا بعدہ اس کی کنجی مشتری کے حوالے کردی ایسی صورت میں اگر مشتری بآسانی تالا کھول سکتا ہے تو قبضہ مان لیا جائے گا، یا مثلاً گائے بیچی

گئی جو چراگاہ میں چر رہی ہے تو اگر وہ اتنی قریب ہے کہ نظر آئے اور اس کو اشارہ سے بتلایا جاسکے تو یہ قبضہ ہوگیا، اسی طرح اگر کپڑا بیچا گیا اور اتنے فاصلہ پر ہیکہ مشتری اگر ہاتھ بڑھائے تو پاجائے تو یہ بھی قبضہ ہوگیا، اگر گھوڑا یا پرندہ کی بیع ہوئی جو کوٹھری میں بند ہیں ایسی صورت میں دیکھنا یہ ہے کہ مشتری اسے اگر بدون کسی کی مدد حاصل کئے ہوئے پکڑ سکتا ہے تو اسے قبضہ مان لیا جائے گا۔

حاصل بحث:

الحاصل قبضہ یہ ہے کہ چیز آدمی کی حفاظت اور ضمان میں آجائے، قبضہ کی یہ تعریف اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں کو شامل ہے، فقہاء کے نزدیک قبضہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قبضہ حقیقۃً جس کو قبضہ حسی بھی کہتے ہیں (۲) قبضہ حکماً، قبضہ حکمی اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں کے اندر تخلیہ سے ہوجاتا ہے، اور تخلیہ میں ہاتھ کا قبضہ یعنی قبضہ حسی شرط نہیں بلکہ روک دور کرکے قابو دینا بھی قبضہ ہے، یعنی بائع مبیع اور مشتری کے درمیان اس طرح روک اٹھادے کہ مشتری اس کے قبضہ کرنے پر قادر ہوجائے اور کوئی مانع نہ رہے، چنانچہ فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ موانع کا درمیان سے اٹھادینا بیع جائز میں قبضہ ہوجاتا ہے مگر بیع فاسد میں دو روایتیں ہیں اور صحیح یہ ہے کہ اس میں بھی قبضہ ہوجاتا ہے۔

۳۔ کے جواب میں عرض ہے کہ ہمارے نزدیک اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں میں تخلیہ کے ذریعہ قبضہ کا تحقق ہوجاتا ہے، البتہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے، ان کے یہاں جو چیز ہاتھ میں لی جاسکتی ہے، جیسے دراہم، دنانیر، کپڑے وغیرہ ان کا قبضہ ہاتھ میں لینے ہی سے ہوگا، اور غیر منقولہ کے اندر قبضہ تخلیہ سے ہوگا اور جو چیزیں عادۃً ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جاتی ہیں، جیسے لکڑیاں، اناج، حیوانات، تو ان پر قبضہ اس وقت ہوگا جبکہ انہیں ایسی جگہ منتقل کردیا جائے جس کا بائع سے کوئی علاقہ نہ ہو، اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ان اشیاء میں بھی تخلیہ سے قبضہ ہوجائے گا، کمافی (فتح الباری ۲۹۲/۴)۔

۴۔ کے جواب میں عرض ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق احادیث تعبدی نہیں، بلکہ معلول بالعلۃ ہیں اور نہی کی علتیں دو ہیں (۱) ربح مالم یضمن کا لزوم ہے جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی لکھتے ہیں:

حديث عبد الله بن عمرو دل علي أن العلة في النهي عن بيع المبيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح مالم يضن نصه ما يأتي : أن رسول الله ﷺ قال: لا يحل سلف و بيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك (أخرجہ الترمذی فی باب کراہۃ بیع مالیس عندہ وقال ہذا حدیث حسن صحیح)۔

عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی حدیث اس امر پر دلیل ہے کہ بیع قبل القبض سے ممانعت کی علت ''ربح مالم یضمن'' ہے، یعنی اس چیز سے نفع اٹھانا لازم آتا ہے جو ابھی ضمان (قبضہ) میں نہیں آئی اور ایسا نفع ناجائز ہے اور جو عقد امر ناجائز کو مستلزم ہو وہ بھی ناجائز ہوتا ہے۔

(۲) غرر انفساخ العقد، یہ علت صاحب ہدایہ نے بیان فرمائی ہے، مطلب یہ ہیکہ بیع قبل القبض اسلئے

ناجائز ہے کہ اس کے اندر قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ اور کھٹکا ہے۔

علامہ ابن الہمامؒ اس کے تحت لکھتے ہیں:

والحديث معلول به أى بغرور الانفساخ، یعنی حدیث میں ممانعت غرر انفساخ کی وجہ سے ہے اور اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ جو تصرفات غرر انفساخ سے متاثر نہیں ہوتے وہ مبیع کے اندر قبل القبض صحیح ہیں، جیسے غلام کو قبل القبض آزاد کرنے کا تصرف، اور مبیع کو قبل القبض نکاح میں مہر مقرر کردینے کا تصرف، یہ سب صحیح اور نافذ ہیں، غلام آزاد ہوگیا تو ہوگیا غلام کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں یہ تصرف باطل نہیں ہوتا اسی طرح اگر مہر معین ہلاک ہوگیا تو شوہر پر اس کی قیمت لازم ہوگی لیکن اس کی وجہ سے نکاح ہی فسخ ہوجائے ایسا نہیں ہوسکتا۔ (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۴)۔

۵۔ کے جواب میں عرض ہے کہ احادیث نہی تعمیم وتخصیص کے اعتبار سے فقہاء کے اجتہادات مختلف ہیں، اس سلسلہ میں چند مشہور اقوال مع وجوہ ودلائل کے ذکر کئے جاتے ہیں۔

قول اول:

یہ کہ بیع قبل القبض ہر چیز کے اندر جائز ہے، یہ قول عثمان البتی کا ہے، یہ قول ناقابل التفات، شاذ، متروک اور مردود ہے۔

علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: "یہ قول، احادیث بالخصوص اناج کے اندر بیع قبل القبض کی ممانعت کے سلسلہ میں اجماعی حجت کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود ہے، شاید انہیں رسول اللہ ﷺ کی حدیث "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه" کا علم نہ ہوا ہوگا، اسلئے انہوں نے یہ بات کہدی، لیکن کچھ بھی ہو یہ قول ناقابل التفات ہے (کذا فی المغنی لابن قدامہ ۴/۱۱۳)۔

قول ثانی:

اشیاء منقولہ، غیر منقولہ غلہ وغیرہ ہر چیز کی بیع قبل القبض بدون کسی استثناء اور تخصیص کے حرام ہے، یہ قول امام شافعیؒ، امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ کا ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ظاہر بھی یہی ہے، اور ایک روایت میں بواسطہ ابن عقیل امام احمدؒ سے بھی یہی بات منقول ہے، کمافی المغنی۔

دلائل:

(۱) أخرج أبو داؤد (رقم ۳۳۵٦)۔

عن ابن عمر قال: "ابتعت زيتا في السوق، فلما ستوجبته لقيني رجل فأعطاني به ربحا حسنا، فأردت أن أضرب على يديه فأخذ رجل من خلفي بذراعي، فالتفت فإذا زيد بن ثابت، فقال: لا تبعه حيث ابتعته حتى تحوزه الى رحلك فإن رسول الله ﷺ نهى أن تباع

السلع حيث تبتاع ، حتى يحوزها التجار إلى رحالهم".

سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت موجود ہے، کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے بازار میں روغن زیتون خریدا، جب بیع لازم ہوگئی تو ایک صاحب وہیں پر ملے اور اس کا اچھا نفع دے کر مجھ سے خریدنے کیلئے تیار ہوگئے، میں نے ابھی ارادہ ہی کیا تھا کہ اس آدمی سے ہاتھ ملالوں اور بیع کی پکی بات کرلوں کہ اتنے میں پیچھے سے ایک شخص نے میرا ہاتھ پکڑلیا، میں نے جو مڑ کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ہیں، کہنے لگے کہ بھائی! ایسا نہ کرو، جس جگہ تم نے خریدا ہے وہیں بیچنا درست نہیں، جب تک کہ اسے گھر نہ پہنچالو، سامان جس جگہ خریدا جائے وہیں اسے بیچ دیا جائے رسول اللہ ﷺ نے تاجروں کو ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے، تا آنکہ وہ اسے اپنی تحویل میں لے کر اپنے گھر اور ٹھکانے پر نہ پہنچالیں"۔

(٢) عن حكيم بن حزام قال : " قلت : يا رسول الله ! إني أبتاع هذه البيوع فما يحل لي منها و ما يحرم علي ؟ قال : يا ابن أخي ، لا تبيعن شيئا حتى تقبضه " (ہذا اللفظ للبیہقی فی سننہ ٣١٣/٥) و قال : هذا إسناد حسن متصل " و أخرجه أيضا ابن حبان في صحيحه ، (واحمد فی مسندہ ٤٠٢/٣)۔

حکیم بن حزامؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس ﷺ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! میں خرید و فروخت کرتا رہتا ہوں، میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام ہے؟ حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا: اے بھتیجے قبضہ کرنے سے پہلے کسی چیز کو آگے فروخت مت کرنا۔

(٣) عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال : لا يحل سلف و بيع ، ولا شرطان في بيع ، ولا ربح مالم يضمن ، ولا بيع ماليس عندك ، (أخرجه الترمذي في باب كراهية ما ليس عنده و قال : هذا حديث حسن صحيح).

حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ قرضہ اور بیع کو جمع کرنا حلال نہیں اور نہ بیع میں دو شرطیں لگانا، اور نہ ایسی چیز کا نفع حاصل کرنا حلال ہے جو ابھی ضمان میں نہیں آئی، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

مندرجہ بالا احادیث عام ہیں اور ہر قسم کی مبیع کو شامل ہیں، لہذا ان احادیث کے عموم پر نظر کرتے ہوئے قول ثانی کے اندر کسی طرح کا استثناء نہیں، بلکہ ہر ایک مبیع کی بیع قبل القبض حرام ہے۔

قول ثالث:

بیع کے صحیح ہونے کیلئے قبضہ کی شرط صرف طعام (غلہ) کی بیع کے ساتھ خاص ہے، طعام کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے، یہ قول امام احمد بن حنبلؒ کا ہے" کما حققہ ابن قدامہ"۔

دلائل:

(۱) عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال : من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، قال ابن عباس : وأحسب كل شيء مثله (اخرجہ البخاری فی البیوع باب مایذکر فی بیع الطعام والحکرۃ)۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ: حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے فرمایا کہ جو شخص غلہ بیچنے کا ارادہ کرے اسے چاہئے کہ قبضہ میں لانے سے پہلے فروخت نہ کرے"۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ یہ حکم غلہ کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ تمام چیزوں میں عام ہے۔

(۲) عن ابن عمر قال : " كنت أبيع الإبل بالبقيع بالدنانير وآخذ مكانها الورق وأبيع بالورق وآخذ مكانها الدنانير فأتيت النبي ﷺ فسألته عن ذلك، فقال : لا بأس به بالقيمة .

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہتے ہیں کہ میں بقیع کے علاقہ میں اونٹ بیچا کرتا تھا، جب دنانیر کے بدلے بیچتا تو ان کی جگہ دراہم لے لیتا، اور کبھی دراہم کے عوض فروخت کرتا تو ان کی جگہ دنانیر لے لیتا، میں نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کے بارے میں دریافت کیا، آپ نے ارشاد فرمایا: مالیت کا لحاظ کرتے ہوئے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

أخرجه أصحاب السنن الأربعة وأحمد و ابن حبان والحاكم من طريق سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر ، ولم يرفعه إلا سماك بن حرب كما في التلخيص الحبير للحافظ (۲۶،۲۵/۳، باب القبض واحکامہ)۔

وجہ دلالت:

اس حدیث کی رو سے جب بیع کے ایک عوض (ثمن) کے اندر قبضہ سے پہلے تصرف کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں تو پھر دوسرے عوض (مبیع) کے اندر بھی قبضہ سے پہلے تصرف صحیح ہونا چاہئے، ہاں مبیع جب غلہ ہو تو وہ اس سے مستثنیٰ ہے، اسلئے کہ اس کو قبضہ سے پہلے بیچنا بصراحت منع ہے۔

نوٹ: قول ثانی کے اندر جو حدیثیں مذکور ہیں چونکہ وہ عام ہیں اور ہر قسم کی مبیع کو شامل ہیں، اس لئے وہ حدیثیں ان کے خلاف حجت ہیں۔

قول رابع:

بیع کی صحت کے لئے مبیع پر قبضہ کی شرط صرف کیلی اور وزنی چیزوں کے ساتھ خاص ہے، ان چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع میں قبضہ شرط نہیں، یہ قول امام مالکؒ کا ہے۔

استدلال:

بحديث ابن عمر مرفوعاً " من اشترى طعاما بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه (رواه احمد

حضرت ابن عمرؓ کی مرفوعاً حدیث کے اندر ارشاد نبوی ہے کہ جو شخص غلہ خریدے کیل، یا وزن کے ذریعہ تو وہ اسے قبضہ سے پہلے نہیں بیچ سکتا۔

قول خامس:

زمین اور مکانات کے علاوہ باقی اشیاء میں آگے فروخت کرنے کیلئے بائع کا قبضہ ضروری ہے، یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا ہے (کمافی فتح القدیر ۵/۲۶۶)۔

دلائل:

ان حضرات کی دلیلیں بعینہ وہی ہیں جو قول ثانی کے اندر مذکور ہو چکی ہیں بس فرق یہ ہے شیخین نے بر بناء درایت بیع قبل القبض سے ممانعت کی حدیثوں کا مصداق اشیاء منقولہ ہی کو قرار دیا ہے (۱) اعلاء السنن میں عقار کی بیع قبل القبض کے جواز پر حدیث بھی موجود ہے، لکھتے ہیں۔

ومما يدل بقول أبي حنيفة ماروا ه ابن أبي مليكة أن عثمانؓ ابتاع من طلحة أرضا بالمدينة ناقلة بأرض له بالكوفة فقال عثمان بعتك ما لم أره فقال طلحة إنما النظر لي لأني ابتعت مغيبا وأنت قد رأيت ما ابتعت فتحاكما إلى جبير بن مطعم فقضى على عثمان أن البيع جائز وأن النظر لطلحة لأنه ابتاع مغيبا رواه البيهقي باسناد حسن، ويقتضي جواز بيع العقار قبل القبض فإن عثمانؓ باع أرضا له بالكوفة ولم يرها وهو ظاهر في أنه باعها ولم يقبضها فإن القبض يستلزم الرؤية حتما (۱۴/۱۷۵)۔

اور امام شافعیؒ وغیرہم نے منقولہ وغیر منقولہ تمام مبیعات کو ان کا مصداق سمجھا ہے، شیخین کہتے ہیں کہ بیع کا دار ومدار چونکہ مبیع ہی پر ہوتا ہے، اور مبیعات منقولہ میں ہلاکت کثیر الوقوع ہے، اسلئے غالب احوال کو دیکھتے ہوئے آگے فروخت کرنے کیلئے یہاں بائع کا قبضہ ضروری ہے، ورنہ ہو سکتا ہے کہ بصورت ہلاکت مبیع، عقد اول ہی فسخ ہو جائے اور پھر دوسرے کی ملک میں تصرف کرنا اور ایک ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا لازم آئے جو ابھی ضمان اور قبضہ ہی میں نہیں آئی ہے، اور یہ دونوں باتیں شرعاً ممنوع ہیں، اور جو چیز امر ممنوع کو مستلزم ہوا کرتی ہے وہ ممنوع ہوا کرتی ہے، اسلئے یہاں بیع قبل القبض کو ممنوع قرار دیا گیا، اور چونکہ اشیاء غیر منقولہ (گھر اور زمین) میں مبیع کی ہلاکت شاذ و نادر ہے، اور نادر بمنزلہ معدوم کے ہوا کرتا ہے، اسلئے عام احوال میں بر بناء عدم فساد مذکور، آگے فروخت کرنے کیلئے یہاں مبیع پر قبضہ کی شرط نہیں رکھی گئی، لیکن اگر یہاں بھی وہی فساد لازم آئے جس کا ذکر اوپر ہوا، مثلاً یہ کہ گھر، زمین دریا کے کنارے پر ہو اور سیلاب وغیرہ کی وجہ سے ہلاکت کا خطرہ غالب ہو تو ایسی صورت میں یہاں بھی فقہ حنفی کے اندر بیع قبل القبض جائز نہیں (کمافی فتح القدیر ۵/۲۶۶)۔

نوٹ:

سوال (۵) سے متعلق مذکورہ بالا تفصیلات "تکملہ فتح الملہم مولانا تقی عثمانی ۱/۳۵۰، ۳۵۱، نیل ۱۱۱ وطا۔

للشوکانی ۲۵۶/۵،اوجز المسالک للشیخ زکریاؒ ۷۵/۵ ' سے ماخوذ ہیں۔

الحاصل '' بیع کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مبیع بائع، یا اس کے وکیل کے قبضہ میں ہو، پھر حنابلہ نے اس شرط کو طعام (غلہ) کی بیع کے ساتھ خاص کر دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک طعام کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے، اور مالکیہ نے قبضہ میں ہونے کی شرط کو کیلی اور وزنی چیزوں کے ساتھ خاص کر دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک کیلی اور وزنی چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع میں قبضہ شرط نہیں ہے۔

امام شافعی اور امام محمد بن حسنؒ کے نزدیک مبیع کا بائع کے قبضہ میں ہونا تمام مبیعات میں ضروری ہے، چاہے وہ طعام ہو، یا کیلی وزنی چیز ہو، یا زمین ہو، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زمین کے علاوہ باقی اشیاء میں آگے فروخت کرنے کیلئے بائع کا قبضہ ضروری ہے''۔ (فتح القدیر لابن الہمام ۲۶۶/۵، المغنی لابن قدامہ ۱۱۳/۴)۔

۲۔ کے جواب میں عرض ہے کہ یہ صورت جائز ہے۔

یہاں جواز کی صورت یہ سمجھ میں آئی کہ خریدار اول نے فیکٹری سے مال خریدا اور بیع کے بعد فیکٹری سے کہا کہ فیکٹری میرا خرید کردہ مال فلاں، یعنی خریدار دوم کے پتہ پر بھیج دے یہ عمل فیکٹری خریدار اول کی طرف سے وکالۃ کرتی ہے، اسلئے یہاں قبضہ اور ضمان پالیا گیا اور بیع جائز و درست ہوگئی۔

ردالمحتار میں ہے:

'' ومن القبض مالو أودعه المشترى عند أجنبى أو أعاره و أمر البائع بالتسليم إليه (رد المحتار ۵۸/۴)۔

۷۔ جواب میں عرض ہے کہ صورت مسئولہ میں بیع ناجائز ہے، یہاں مبیع خریدار اول کے ضمان میں آئی ہی نہیں، اس لئے کہ مبیع ضمان میں آتی ہے قبضہ حسی سے، یا تخلیہ (قبضہ حکمی) سے جو بائع، یا اس کے وکیل کی طرف سے پایا جائے، یا اس سے کہ خریدار نے بائع کو کسی کے پاس مال بھیجنے، یا سپرد کرنے کا وکیل بنادیا ہو، یہاں یہ سب صورتیں مفقود ہیں، شرع میں مجرد عقد سے مبیع ضمان میں نہیں آتی، لہذا '' ربح مالم یضمن '' کو مستلزم ہونے کی وجہ سے اس بیع کو ناجائز قرار دیا گیا مبیع کے ضمان میں آنے کی وجوہ مذکورہ کے بغیر کسی کو اس کا ضامن قرار دینا شرعاً غیر معتبر ہے بلکہ سراسر ظلم ہے، جب اس عقد کی بنیاد اول ہی صحیح نہیں تو جہاں تک بھی اس کا سلسلہ پہونچے گا سب '' بناء الفاسد علی الفاسد '' کی بنیاد پر فاسد قرار دیا جائے گا، جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی نے بھی اس بیع کو، بیع قبل القبض ہی کی صورتوں میں شمار کیا ہے اور اس کے مفاسد پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ (تکملہ فتح الملہم ۳۵۴/۱)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے بیع وشراء کے مسائل

مولانا ظفر عالم ندوی، لکھنؤ

۱۔ بیع کے سلسلہ میں جو اصولی احکام ہیں ان پر غور کرنے اور بعض فقہی نصوص کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شمار بیع فاسد میں ہوگا، کیونکہ جب بیع کے ارکان موجود ہوں اور عوضین موجود ہوں تو بیع کا وجود ہوجاتا ہے، البتہ اس مبیع کو قبضہ سے قبل فروخت کردینے میں معاملہ علی الخطر ہوجاتا ہے کہ ایا اس کا حصول ہو یا نہ ہو، اس بنا پر اس میں فساد پیدا ہوجائے گا، پھر یہ کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں نصوص شرعیہ میں جو نہی وارد ہے، وہ فساد کو ثابت کرتی ہے، ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے اپنی مشہور تصنیف الفقہ الاسلامی و أدلتہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو بیع فاسد کی فہرست میں شمار کرایا ہے، اور لکھا ہے:

لا يجوز التصرف في المبيع المنقول قبل القبض لأن النبي ﷺ نهى عن بيع مالم يقبض والنهي يوجب فساد المنهي عنه (أبوداؤد، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴؍۴۷۳)۔

ایسی مبیع جو منقول ہو قبضہ سے پہلے اس میں تصرف جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ایسی چیز کی بیع سے روک دیا ہے جس پر قبضہ نہ ہوا ہو، اور نہی منہی عنہ کے فساد کو ثابت کرتا ہے۔

۲۔ قبضہ کی کوئی خاص حقیقت غالبا کتاب وسنت میں بیان نہیں کی گئی ہے، البتہ کتب فقہ کے مطالعہ سے اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ احناف کے یہاں ایسا تخلیہ جو بلا مانع اور بلا حائل ہو قبضہ ہے، اس سلسلے میں ناچیز کا خیال ہے کہ قبضہ کا تعلق عرف ورواج ہی سے ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس طرح کا استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا۔ علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں ایک مسئلہ کے ضمن میں قبضہ کے مفہوم کو مختصر ذکر کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ موصوف کے نزدیک قبضہ میں اصل معیار عرف ہی ہے۔ موصوف فرماتے ہیں:

ولا يشترط بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقيقة (بدائع الصنائع ۴؍۱۴۸)۔

اور انگلیوں سے پکڑنے کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کا مطلب دراصل تمکین، تخلیہ اور موانع کو دور کرنا ہے اور یہ عرف وعادت اور حقیقت کے مطابق ہو۔

علامہ شامیؒ نے تسلیم اور قبضہ کی تفصیلات ذکر کرنے کے بعد جو حاصل بحث لکھا ہے اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ شریعت اسلامی میں قبضے کی کوئی خاص شکل اور حقیقت متعین نہیں ہے بلکہ عرف میں جس چیز پر جس درجے کے عمل دخل حاصل ہونے کو قبضہ سمجھا جاتا ہو شرعاً بھی وہی قبضہ تصور کیا جائے گا۔ علامہ موصوف فرماتے ہیں:

حاصله: أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة ، لكن ذلك بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض ، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن تكون في البلد فما يظهر وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض (ردالمحتار ۴/۵٦٠أ)۔

خلاصہ یہ کہ تخلیہ حکماً قبضہ ہے اگر بلا تکلف اس پر قدرت حاصل ہو، البتہ یہ مبیع کے حسب حال ہوگا، پس گیہوں جیسی چیز اگر کسی مکان و اسٹور میں ہو تو کنجی کا دے دینا جبکہ بلا کسی دقت کے کھولنا ممکن ہو تو یہ قبضہ تصور کیا جائے گا، مکان جیسی چیزوں میں قبضہ یہ ہے کہ اس کے بند کردینے اور تالا لگادینے پر قدرت حاصل ہوجائے، گائے جو چراگاہ میں ہو اگر اس کو دکھادیا جائے یا اشارہ کردیا گیا تو یہ قبضہ ہے، کپڑا اگر اس طرح پھیلادیا گیا کہ اس تک پہونچ جائے تو یہ قبضہ ہے، گھوڑے یا پرندے اگر گھر میں ہوں، بلا کسی تعیین کے ان کی گرفت یا ان کو حاصل کرنا آسان اور ممکن ہو تو یہ قبضہ ہے۔

علامہ شامیؒ کے بیان سے جو خاص بات معلوم ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ مبیع کے حسب حال قبضہ کا تصور ہوگا۔

علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں حنابلہ کا جو مسلک بیان کیا ہے اس میں صاف وضاحت ہے کہ قبضہ کے سلسلے میں عرف و رواج ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

قبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله و وزنه أي أنه يجب الرجوع في قبض إلى العرف (المغنی ۴/۱۱۱)۔

ہر چیز کا قبضہ اس کے حسب حال ہوگا، اگر مکیلی ہے تو کیل کرے یا موزونی ہے تو وزن کرے اس پر قبضہ ہوگا، یعنی قبضہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں قبضہ کے سلسلہ میں صراحت موجود ہے کہ لوگوں کے درمیان قبضہ کا جو عرف جاری ہو اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔

وقبض المنقول كالأمتعة والأنعام والدواب بحسب العرف الجاري بين الناس (المجموع ۹/۳۰۱، المہذب ۱/۲٦۳)۔

اشیاء منقول مثلاً سامان، جانور، چوپائے کا قبضہ اس عرف کے مطابق ہوگا جو لوگوں میں جاری ہو۔

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ شریعت اسلامی میں کتاب وسنت میں قبضہ کی کوئی خاص شکل متعین نہیں ہے، لہٰذا لوگوں کے عرف میں جس چیز پر جس درجہ کے تسلط اور عمل دخل کو قبضہ سمجھا جاتا ہے شرع میں بھی وہی قبضہ مانا جائے گا۔

۲۔ علامہ شامیؒ کی اوپر درج شدہ عبارت " ذلك بحسب حال المبيع " سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء منقولہ و غیر منقولہ کی نوعیت سے قبضہ کی صورتوں میں فرق ہوگا۔ مالکیہ اور شوافع نے اشیاء منقولہ و غیر منقولہ کے قبضہ میں فرق بیان کیا ہے۔

قبض العقار كالأرض والبناء ونحوهما يكون بالتخلية بين المبيع وبين المشتري و تمكينه من التصرف فيه بتسليم المفاتيح إن وجدت و قبض المنقول كالأمتعة و الأنعام والدواب بحسب العرف الجاري بين الناس (الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۴/۳۷۴)۔

زمین اور مکان جیسی چیزوں کا قبضہ دراصل مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ اور اس میں تصرف پر قدرت حاصل ہونا ہے، اگر کنجیاں ہوں تو مکان کی کنجیاں سپرد کر دینا قبضہ ہے، اور منقول جیسے سامان، جانور اور چوپائے کا قبضہ اس عرف کے مطابق ہوگا جو لوگوں میں جاری ہو۔

اس سلسلے میں علامہ ظفر احمد عثمانی نے بہت ہی واضح طور پر لکھا ہے جس سے مسئلہ کی پوری نوعیت سامنے آجاتی ہے، علامہ موصوف شرح الوجیز للرافعی کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

قال العبد الضعيف: وفي "شرح الوجيز" للرافعي ما نصه في بيان أن القبض بم يحصل؟ فينظر إن كان المبيع مما لا ينقل كالدور والأرض فقبضه بالتخلية بينه وبين المشتري و تمكنه من اليد والتصرف، وإن كان المبيع من المنقولات فالمذهب المشهور وبه قال أحمد إنه لا يكفي فيه التخلية بل لابد من النقل والتحويل. وقال مالك وأبو حنيفة: إنه يكفي فيه التخلية كما في العقار، وعن رواية حرملة قول مثله، وفيه وجه آخر: أن التخلية كافية لنقل الضمان إلى المشتري غير كافية للتسلط على التصرف.

الحالة الثانية: أن يباع الشيء مع اعتبار تقدير فيه، كما إذا اشترى ثوبا أو أرضا مذارعة أو متاعا موازنة، أو صبرة حنطة مكايلة أو معدودا بالعدد فلا يكفي للقبض ما مر في الحالة الأولى، بل لابد مع ذلك من الذرع أو الوزن أو الكيل أو العدد (اعلاء السنن ۱۴/۲۳۱)۔

امام رافعیؒ نے شرح الوجیز میں جو صراحت کی ہے کہ قبضہ کس طرح ہوا کرتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ غور کیا جائے گا اگر مبیع اشیاء منقولہ میں سے نہ ہو مثلاً گھر اور زمین ہو تو ان پر قبضہ مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ کرنے اور تصرف پر قدرت حاصل کر دینے سے ہوتا ہے، اور اگر مبیع اشیاء منقولہ میں سے ہو تو مشہور قول اور مسلک یہ ہے کہ صرف تخلیہ کافی نہیں بلکہ نقل اور تحویل بھی ضروری ہے، یہی خیال امام احمدؒ کا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اشیاء منقولہ میں بھی تخلیہ کافی ہے جیسا کہ عقار میں ہے۔ اور حرملہ سے اسی طرح کا قول منقول ہے، اور اس میں ایک دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ تخلیہ کافی ہے ضمان کے نقل ہونے کی وجہ سے مشتری کیطرف، اور ناکافی ہے تصرف پر قادر ہونے کے اعتبار سے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ اشیاء فروخت کی جائیں اس میزان کے اعتبار سے جو ان میں معتبر ہیں، مثلاً کپڑے یا زمین کو پیمائش کے اعتبار سے، گیہوں کے ڈھیر کو کیل کے اعتبار سے یا معدودی اشیاء کو عدد کے اعتبار سے، تو ان میں قبضہ کے لئے وہ چیز کافی نہیں جو پہلی صورت میں گذری، بلکہ یہاں پیمائش کرنا، وزن یا کیل کرنا یا گننا ضروری ہے، جب ہی قبضہ کا تصور ہوگا۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق جو احادیث ہیں وہ معلول بالعلۃ ہیں، عام طور پر مجتہدین نے علت نہی غرر کو بتایا ہے۔ محقق علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

إن أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص المنقول بعلة النهى وهو غرر انفساخ العقد بالهلاك قبل القبض و محمد أجراها على عمومها والشافعي خصها بما لم يكن متميزا و هو اختلاف الاجتهاد (اعلاء السنن ۲۲۴/۱۴)۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے نصوص کو نہی کی علت کے ساتھ خاص کیا ہے اور یہ علت دراصل قبضہ سے قبل ہلاک ہونے کی وجہ سے عقد کے ختم ہونے کا اندیشہ ہے، اور امام محمدؒ نے ان نصوص کو عموم پر چھوڑ دیا ہے، اور امام شافعیؒ نے ایسی چیزوں کے ساتھ خاص کیا ہے جو ممیز وممتاز نہ ہو، اور یہ اختلاف اجتہادی ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے احناف کے مسلک پر روشنی ڈالتے ہوئے آخر میں لکھا ہے:

والخلاصة أن العلة عند الحنفية فى عدم جواز بيع الشئ قبل قبضه هى الغرر (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷۳)۔

خلاصہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے عدم جواز میں حنفیہ کے نزدیک علت غرر ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صورت میں تمام اشیاء کی بیع کو ممنوع قرار نہیں دیا، بلکہ جہاں علت نہی پائی جاتی ہے وہاں ممنوع ہے اور جہاں علت نہیں پائی جاتی ہے وہاں ممنوع نہیں۔ مثلاً احناف میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے عقار کی بیع کو قبل القبض جائز قرار دیا ہے، اور وجہ جواز یہی بیان فرمایا ہے کہ اس میں غرر نہیں ہے:

أما العقار كالأراضى والدور فيجوز بيعه قبل القبض عند أبى حنيفة وأبى يوسف استحسانا... ولا غرر فى العقار إذ لا يتوهم هلاك العقار ولا يخاف تغيره غالبا بعد وقوع البيع وقبل القبض أن تلف العقار غير محتمل فلا يتقرر الغرر (المبسوط ۱۳/۸، بدائع الصنائع ۵/۲۳۴، فتح القدیر ۵/۲۶۴)۔

عقار مثلاً زمین اور مکان ان کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً جائز ہے، اور عقار میں غرر نہیں ہے کیونکہ عقار کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہی نہیں اور نہ ہی بیع ہونیکے بعد تبدیلی اور تغیر کا اندیشہ ہے، قبضہ سے قبل تلف ہونے کا اندیشہ نہیں ہے، اسلئے غرر ثابت نہیں ہے۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک علت نہی ربا النسیہ ہے، ان کے نزدیک طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست نہیں ہے، اور طعام کے علاوہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔

وقال المالكية لا يجوز بيع الطعام قبل القبض ربويا كان أو غير ربوى لحديث ابن عباسؓ وابن عمرؓ أن رسول اللهﷺ قال: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه (مجمع الزوائد ۴/۹۸، نیل الأوطار ۵/۱۵۸)۔

مالکیہ نے کہا کہ طعام کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے، خواہ وہ طعام اموال ربویہ میں سے ہو یا نہ ہو، اور یہ عدم جواز ابن عباسؓ وابن عمرؓ کی روایت کی وجہ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے طعام خریدا وہ اس کو نہ فروخت کرے تا آنکہ اس پر قبضہ نہ کر لے۔

وأما سوى ذلك أو بيع الطعام جزافا فيجوز بيعه قبل قبضه لغلبة تغير الطعام بخلاف ما سواه والعلة في منع بيع الطعام قبل قبضه عند المالكية هي أنه قد يتخذ البيع ذريعة للتوصل إلى ربا النسية فهو شبيه بيع الطعام بالطعام نساء فيحرم سدا لذرائع (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷۶)۔

اور اس کے علاوہ میں یا طعام کی بیع اٹکل سے ہو تو قبضہ سے قبل جائز ہے تغیر طعام کے غلبہ کی وجہ سے، بر خلاف اس کے علاوہ اشیاء میں۔ مالکیہ کے نزدیک علت نہی یہ ہے کہ یہ بیع ربا النسیئہ تک پہونچنے کا ذریعہ بن رہی ہے، اس لئے یہ بیع الطعام بالطعام نسیئہ کے ہم مشابہ ہے، جو سدا للذریعہ حرام ہے۔

احناف ہی کی طرح حنابلہ نے بھی علت نہی غرر کو مانا ہے، البتہ مکیلی، موزونی اور معدودی اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے:

قال الحنابلة: لا يجوز بيع الطعام قبل قبضه إذا كان مكيلا أو موزونا أو معدودا وأما عدا المكيل والموزون والمعدود فيصح قبل قبضه فالعلة عنده الغرر (حوالہ سابق ۴/۴۷۴)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ مکیلی یا موزونی یا عددی ہو، اگر مکیلی، موزونی اور عددی کے علاوہ ہو تو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، علت نہی ان کے نزدیک غرر ہے۔

خلاصہ یہ کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق جو روایات ہیں وہ معلول بالعلۃ ہیں۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے عموم وتخصیص کے سلسلے میں ائمہ کی رائیں مختلف ہیں، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی ممانعت عام ہے، مہذب میں ہے:

قال الشافعيؒ: لا يجوز بيع مالم يستقر ملكه عليه مطلقا قبل قبضه عقارا كان أو منقولا لعموم النهي عن بيع مالم يقبض (المہذب ۱/۲۶۴)۔

امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جس چیز میں ملکیت ثابت نہ ہو جائے اس کی بیع جائز نہیں ہے قبضہ سے قبل، خواہ عقار ہو یا منقول ہو، روایت میں نہی کے عموم کی وجہ سے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے اس ممانعت سے عقار کی بیع کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور اسے جائز قرار دیا ہے، ان کے نزدیک ممانعت عام نہیں ہے (بدائع الصنائع ۵/۲۳۴)۔ اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ممنوع عام نہیں ہے، بلکہ بعض اشیاء کو تفصیل سے فرمایا ہے جس سے مسئلہ کی پوری نوعیت واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے، میں یہاں امام نوویؒ ہی کی بحث کو نقل کرنا زیادہ مفید سمجھتا ہوں، علامہ موصوف لکھتے ہیں:

ترجمہ: ہم نے بیان کیا ہے کہ ہمارا مسلک اس کے بطلان کا ہے، خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، یہی بات ابن عباسؓ سے بھی ثابت ہے، اور امام محمدؒ بھی یہی کہتے ہیں، ابن المنذر نے کہا ہے کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جس شخص نے طعام خریدا تو اسے یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اسے بیچ دے تا آنکہ اس پر قبضہ نہ کر لے، اور غیر طعام کے سلسلہ میں فقہاء کے چار مذاہب ہیں: ایک یہ کہ کسی چیز کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے، خواہ مبیع جس قبیل سے ہو، جس طرح طعام میں جائز نہیں ہے، یہ قول امام شافعیؒ وامام محمدؒ کا ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ سوائے مکیلی وموزونی کے تمام اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، یہ قول عثمان بن عفان، سعید بن مسیب اور دیگر حضرات کا ہے۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ سوائے گھر اور زمین کے دیگر تمام چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا ہے۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ سوائے ماکولات ومشروبات کے تمام چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، یہ قول امام مالکؒ وابوثورؒ کا ہے۔ ابن المنذر کا خیال یہ ہے کہ یہی قول سب سے زیادہ صحیح ہے، اس حدیث کی بناپر کہ حضور ﷺ نے طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے منع فرمادیا ہے، امام مالکؒ اور ان کے موافقین نے ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے: من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یقبضه، اور ابن عباسؓ کی روایت کو بھی مستدل بنایا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جس چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے منع فرمایا وہ طعام ہے۔ ان حضرات کا خیال ہے کہ ان روایات میں جو طعام کی صراحت ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ غیر طعام کا حکم اس کے بر عکس ہے۔ ہمارے اصحاب شوافع نے حکیم بن حزام کی روایت سے استدلال کیا ہے: ''لا تبع مالم تقبضه'' یہی زید بن ثابت کی روایت ہے کہ سامان وہاں نہ خریدا جائے جہاں فروخت ہوا ہے تا آنکہ تجار اپنے گھروں میں اسے جمع نہ کر لیں، امام ابوداؤد نے اس روایت کو نقل کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے نصوص کے اطلاق سے استدلال کیا ہے، اور اس سے کہ عقار کے تلف ہونے کا کوئی تصور ہی نہیں ہے، برخلاف غیر عقار کے... یہ پوری بحث امام نوویؒ کی کتاب شرح المہذب سے تلخیص کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ (شرح مہذب ۹/۲۷۰،۲۷۲)۔

۶۔ اس صورت میں ضمان کو قبضہ حسی کے قائم مقام قرار دیا جائے گا اور اس طرح کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ عرف میں بھی اسے قبضہ ہی تصور کیا جاتا ہے، اور یہ ایسا عرف ہے جو نص شارع سے متصادم بھی نہیں ہے، لہذا اس کے جواز میں کوئی تردد نہیں ہے۔

۷۔ جہاز پر لدا ہوا مال جو ابھی سمندر ہی میں ہو اور مشتری اول نے ابھی اسے وصول بھی نہ کیا ہو اس مال کو کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردینا یا تیسرے شخص کا اس مال کو خریدنا شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ معاملہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممنوع صورت میں داخل ہے، اور فقہاء نے یہ صراحت کردی ہے کہ اشیاء منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا حکم

محمد ارشد فاروقی قاسمی

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت نا جائز ہے۔اور کبھی باطل ہوتی ہے تو کبھی فاسد۔

بیع باطل:

اگر مبیع ملکیت میں نہ ہو اور بیع کی جائے تو بیع باطل ہوگی۔ بیع مالیس فی ملکه باطل (ردالمحتار ۱۱۹/۳) قول رسول ہے:"لا تبع مالیس عندک "(مرقاۃ المفاتیح ۸۱/۴)۔

بیع فاسد:

اگر مبیع ملکیت میں ہو، لیکن قبضہ میں نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ وفی معنی ما لیس عنده فی الفساد بیع العبد الآبق وبیع المبیع قبل القبض (حوالہ سابق)۔

۲۔ فقہاء کی عبارتوں کو بہ نظر غائر پڑھنے سے حاصل مطالعہ یہ ہے کہ''قبضہ'' جو''عرف''میں تسلیم کیا جائے وہی معتبر ہے۔امام کاسائی کی ایک جامع عبارت بطور ذکر رقم ہے:

فالتسلیم والقبض عندنا هو التخلیة والتخلی وهو أن یخلی البائع بین المبیع والمشتری برفع الحائل بینهما علی وجه یتمکن المشتری من التصرف فیه فیجعل البائع مسلما للمبیع والمشتری قابضا له وکذا تسلیم الثمن من المشتری إلی البائع ....۔ایک دوسری عبارت ہے: لأن معنی القبض هو التمکین والتخلی وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقیقة (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵، ۲۴۸)۔

۳۔ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ وہی معتبر ہوگا جو''عرف''میں قبضہ تسلیم کیا جائے۔علامہ کاسانی کی عبارت بالا سے یہی واضح ہوتا ہے (ایضاً)۔اشیاء غیر منقولہ قبضہ سے پہلے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے یہاں جائز ہے۔ امام محمدؒ کے یہاں ناجائز ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں۔''علت نہی''غرر ودھوکہ ہے۔ والغرر المنهی عنه غرر انفساخ العقد والحدیث معلول به (ہدایہ ۵۸/۳)۔قبضہ سے قبل مبیع کا ضائع ہونا ممکن ہے، یہ ہے''غرر انفساخ''، یہی علت نہی ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت امام محمدؒ کے نزدیک عام ہے۔اور حضرات شیخین (امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف) کے یہاں اشیاء غیر منقولہ کا استثناء ہے:

ویجوز بیع العقار قبل القبض عند أبی حنیفة وعند أبی یوسف، وقال محمد لا یجوز رجوعا إلی إطلاق الحدیث واعتبارا بالمنقول۔

امام محمد فرماتے ہیں اس سلسلہ میں احادیث مطلق ہیں اس لئے اطلاق کو باقی رکھتے ہوئے عمل ہوگا۔

ولهما أن ركن البيع صدر من أهله ولا غرر فيه لأن الهلاك في العقار نادر (حوالہ سابق)۔

شیخین فرماتے ہیں کہ بیع کا رکن، بیع کا اہل موجود ہے، اس لئے عقار میں بیع ہو جائے گی قبضہ سے پہلے، اور "غرر" ہی حدیث میں علت ہے۔ اور شیخین فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ سے ثابت شدہ بیع کو جز واحد سے خاص نہیں کیا جاتا۔ ولهما عموم البياعات من الكتاب العزيز ولا يجوز تخصيص بيع الكتاب بخبر واحد عندنا (بدائع الصنائع ۱۸۱/۳)۔

لیکن اگر اشیاء غیر منقولہ میں "غرر انفساخ" پایا جائے تو شیخین کے یہاں بھی قبضہ سے پہلے بیع ناجائز ہو گی، مثلاً عقار سمندر کے کنارے ہو، یا ریتیلی زمین ہو۔ قال بعض المشائخ أن جواب أبي حنيفة في موضع لا يخشى عليه أن يصير بحرا أو يغلب عليه الرمال (فتح القدیر ۱۳۷/۶)۔

۶۔ بیع کی صورت مسئولہ جائز ہوگی، البتہ بائع اول کی دو حیثیت تسلیم کی جائیگی۔ پہلی حیثیت بائع کی اور دوسری حیثیت خریدار نمبر ایک کے وکیل کی، اب خریدار نمبر ۲ کے بدست بیع بحیثیت وکیل کے بائع نمبر ا کرلے گا، اس لئے بیع جائز ہوگی۔ اور یہ بیع اقتضاءً جائز ہوگی، اصول فقہ کی کتابوں میں اس صورت کی نظیر موجود ہے:

وإذا قال أعتق عبدك عني بألف درهم فقال أعتقت، يقع العتق عن الأمر. لأن قوله أعتقه عني بألف درهم يقتضي معنى قوله بعه بألف ثم كن وكيلي بالإعتاق فأعتقه عني فيثبت البيع بطريق الاقتضاء ويثبت القبول كذلك (اصول الشاشی ۳۲، نور الانوار، حسامی وغیرہ)۔

۷۔ بیع کی یہ صورت ناجائز ہوگی اور یہ بیع فاسد ہوگی۔ حدیث ہے: "ولا ربح مالا يضمن" حدیث بالا کی تشریح بایں الفاظ کی گئی ہے: "يريد به الربح الحاصل من بيع ما اشتراه قبل أن يقبضه وينتقل من ضمان البائع إلى ضمانه فإن بيعه فاسد" (مرقاۃ المفاتیح)۔

صورت مسئولہ میں مشتری کے قبضہ سے پہلے بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے، اس لئے یہ صورت ناجائز ہوگی۔ اور اس طریقہ تجارت میں بے حد نقصانات ہیں، مثلاً ایک چیز جدہ بندرگاہ سے ایک کروڑ میں چلی اور پہونچنے سے پہلے دسیوں، بیسیوں ہاتھوں فروخت ہوتی رہی، ہندوستان آتے آتے وہ چیز دو کروڑ کی ہو جائے گی اور یہ سارا بار عوام پر پڑے گا، یہ دولت اور نفع چند سرمایہ داروں کو حاصل ہوگا اور لاکھوں عوام پر بوجھ پڑے گا۔

رسول اکرم ﷺ کے فرامین میں کس قدر حکم ہیں سبحان اللہ اس لئے قبضہ سے پہلے خرید و فروخت ناجائز ہے۔

محترم مولانا تقی عثمانی دامت برکاتہم نے "تكمله فتح الملهم" شرح صحیح مسلم میں اس موضوع پر بہت تفصیل سے لکھا ہے (دیکھئے: تکملہ فتح الملہم)۔

واللہ أعلم وعلمہ احکم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے شرعی احکام

مفتی شبیر احمد، مراد آباد

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے احکام اس وقت تک واضح نہیں ہو سکتے جب تک کہ قبضہ کی حقیقت واضح نہ ہو جائے، اسلئے سب سے پہلے قبضہ کی حقیقت واضح کرنا ضروری ہے۔

قبضہ کی حقیقت :

کسی شیٔ پر قبضہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہاتھ سے قبضہ کر کے لایا جائے یا بائع کے یہاں سے حقیقی طور پر منتقل کرلیا جائے، بلکہ مفہوم قبضہ کے دائرے میں داخل ہونے کیلئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ بائع شیٔ مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کر کے رکھ دے کہ خریدار جب چاہے اپنی چیز اپنی مرضی سے اٹھا کر لے جاسکے اور اختیار سے اٹھا کر لے جانے میں اس پر کوئی پابندی یا رکاوٹ پیش نہ آئے، لہذا اگر بائع نے شیٔ مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کر دیا ہے کہ خریدار جب چاہے لے جاسکتا ہے اور اس درمیان شیٔ مبیع بائع کی طرف سے تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے یا ضائع ہو جائے تو بائع پر کوئی تاوان ہوگا، بلکہ خریدار کی ملکیت میں سے اس کے گھر میں ہلاک ہو جانے کے حکم میں ہوگا، اس مسئلہ کی وضاحت کیلئے ہم چند فقہی جزئیات نقل کرتے ہیں:

ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادة حقيقة الخ (بدائع ۱۴۸/۵)۔

قبضہ حاصل ہونے کیلئے ہاتھ سے قبضہ کر کے لانا شرط نہیں ہے اسلئے کہ قبضہ کے معنی صرف قبضہ کرنے پر قادر ہونے اور بائع کا خریدار کے سامنے سامان کو چھوڑ دینے کے ہیں اور لوگوں کے عرف میں صحیح معنی میں قبضہ کرنے میں رکاوٹ دور ہو جانے کے ہیں۔

صاحب بدائع نے آگے چل کر مزید وضاحت فرمائی ہے۔

ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال الخ (بدائع ۲۴۴/۴)۔

حضرات فقہاء احناف کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں بائع کی طرف سے محض اختیار دینے اور سامنے رکھ دینے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

اور صاحب بدائع نے ایک جزئیہ اس سے بھی واضح نقل فرمایا ہے:

تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي

البائع بين المبيع وبين المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلماً للمبيع والمشترى قابضا له (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

خریدار کو مال مبیع سونپنے اور اس کے قبضہ کرنے کی تفصیلی وضاحت ہمارے علماء احناف کے نزدیک یہی ہے کہ خریدار کیلئے تخلیہ کر دیا جائے اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو خریدار کیلئے اس طرح پیش کر دے کہ درمیان سے رکاوٹ اس طرح دور ہو جائے کہ مشتری کو اس میں تصرف کرنے میں پوری طرح قدرت حاصل ہو جائے، تو کہا جائے گا کہ بائع نے مبیع کو سونپ دیا اور مشتری نے قبضہ کر لیا ہے۔

اشیاءِ منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے:

اشیاء منقولہ ایسی اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہو اور ایسی اشیاء پر قبضہ کے ثبوت کیلئے اتنا کافی ہے کہ بائع کی طرف سے مشتری کو قبضہ پر آزادانہ قدرت حاصل ہو جائے، لہذا قبضہ پر آزادانہ اختیار حاصل ہونے کے بعد مشتری کیلئے ان اشیاء میں تصرف کرنا اور دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا سب بلا کراہت جائز اور درست ہے (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵، ۲۴۴)۔

اشیاءِ منقولہ کے اقسام:

جو اشیاء منتقل کی جاسکتی ہیں وہ چار قسم کی ہیں:

(۱) کیلی اشیاء، جیسا کہ دودھ اور تیل وغیرہ جو کہ اکثر ممالک میں کیل کر کے فروخت کیا جاتا ہے اور قدیم زمانہ میں گیہوں، چاول، بھی کیل ہی کر کے فروخت کیا جاتا تھا، لہذا ایسی اشیاء کو کیل کر کے الگ کر دینے سے مشتری کا قبضہ ثابت ہو جائے گا۔

(۲) وزنی اشیاء، جیسے دھات، سونا، چاندی پیتل، تانبا، رانگ، المونیم، لوہا وغیرہ اور اسی طرح اس زمانہ میں چاول، گیہوں وغیرہ بھی وزن کر کے فروخت کیا جاتا ہے، لہذا ایسی اشیاء کو وزن کر کے الگ کر دینے سے قبضہ ثابت ہو جائے گا۔

(۳) زرعی اور پیمائشی اشیاء، جیسے کپڑے وغیرہ جو پیمائش سے فروخت کیا جاتا ہے، لہذا ایسی اشیاء کو پیمائش کر کے الگ کر دینے سے قبضہ ثابت ہو جائے گا۔

(۴) عددی اشیاء، جس کو شمار اور گنتی سے فروخت کیا جاتا ہے، جیسے انڈے، جانور، گاڑی وغیرہ تو ایسی اشیاء کو شمار کر کے الگ کر دینے سے قبضہ ثابت ہو جائے گا۔

اور ان چاروں قسم کی اشیاء کو الگ کر دینے کے بعد ثبوت قبضہ کیلئے آزادانہ قدرت حاصل ہونا بھی شرط ہے، علامہ کاسانیؒ نے ''بدائع الصنائع'' میں ان مسائل کو ان عبارتوں میں نقل فرمایا ہے:

وإن باع مكايلة أو موزونة فى المكيل والموزون وخلى فلا خلاف فى أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل فى ضمان المشترى (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵) فإن كان مما لا مثل له

من المذروعات والمعدودات المتقاربة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

اور اگر کیلی چیز کو کیل کر کے اور وزنی چیز کو وزن کر کے الگ کر دیا ہے تو اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ شئ بائع کے ذمہ سے نکل کر خریدار کے ذمہ میں داخل ہو جاتی ہے، اگر اشیاء مثلی نہ ہوں بلکہ پیائشی اور گنتی کی اشیاء ہوں تو ان میں الگ کر کے اختیار دینے سے بالاتفاق مکمل قبضہ حاصل ہو جاتا ہے۔

اب مذکورہ دلائل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ عددی اور پیائشی اشیاء جیسے، گاڑی، جہاز، لوہے، پیتل، کاغذ، غلہ، لکڑی، کپڑے کتاب جانور وغیرہ کا سودا مکمل ہو جانے کے بعد جب بائع مشتری کو قبضہ کا اختیار دیدیتا ہے تو بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے یا مشتری کے حکم سے مبیع کو اپنی اشیاء سے الگ کر دے گا تو بائع کے ضمان سے منتقل ہو کر مشتری کے قبضہ اور اس کے ضمان میں داخل ہو جاتی ہے، جیسا کہ کتب فقہ کی مذکورہ عبارات سے واضح ہو جاتا ہے، لہذا مشتری کو اپنے یہاں منتقل کرنے سے قبل ان اشیاء میں تصرف کرنے اور دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا پوری طرح حق حاصل ہو جائے گا۔

غیر منقول اشیاء کی بیع قبضہ سے پہلے:

غیر منقولی اشیاء ایسی اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کو اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہ ہو، جیسا کہ زمین، مکان، دوکان، تجارتی پلاٹ وغیرہ، تو ایسی اشیاء اور جائیداد کی خرید و فروخت میں صرف سودا اور معاملہ طے ہو جانے سے قبضہ کا ثبوت ہو جاتا ہے، لہذا ایسی اشیاء میں معاملہ طے ہو جانے کے بعد خریدار کیلئے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا جائز ہوگا باقاعدہ وہاں جا کر اپنا سامان ڈالدینا یا چہار دیواری وغیرہ بنادینا لازم نہیں ہے اور اشیاء غیر منقولہ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کے جواز کو صاحب ہدایہ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسف (ہدایہ ۵۸/۳)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک غیر منقول اشیاء کی فروختگی قبضہ سے پہلے جائز ہے:

أما بيع الأعيان غير المنقولة قبل قبضها كبيع الأرض والضياع والنخيل والدور ونحو ذلك من الأشياء الثابتة التي لا يخشى هلاكها فبانه يصح الخ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲۳۴/۲)۔

بہرحال اشیاء غیر منقولہ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا، مثلاً زمین، جائیداد، باغات، مکانات اور ان جیسی اشیاء جو قائم و ثابت ہیں جن کی ہلاکت کا کوئی خطرہ نہیں، صحیح ہے:

قبضہ کا مدار عرف پر ہے نصوص پر نہیں:

اسلامی شریعت نے کسی چیز میں تصرف سے پہلے اس پر مالکانہ قبضہ کا حکم فرمایا ہے اور مالکانہ قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے، اور ممانعت سے متعلق کتب حدیث میں مختلف قسم کی روایات موجود ہیں، اور ان میں سے حضرت حکیم بن حزام کی روایت زیادہ صریح اور واضح معلوم ہوتی ہے، مسند امام احمد بن حنبل میں حضرت حکیم بن حزام کی

روایت کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

إن حكيم بن حزام أخبره قال: قلت يا رسول الله إني اشتريت بيوعا فما يحل لي منها وما يحرم علي قال، فاذا اشتريت شيئا فلا تبعه حتى تقبضه، الحديث (مسند امام احمد بن حنبل ۴۰۲/۳)۔

حضرت حکیم ابن حزام فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے سوال کیا کہ میں بہت سی اشیاء کو خریدتا ہوں ان میں سے کون سی میرے لئے حلال ہے اور کون سی میرے اوپر حرام ہے، تو حضورؐ نے فرمایا کہ جب تم کسی چیز کو خریدو تو اس وقت تک نہ بیچو جب تک اس پر قبضہ نہ کرلو۔

شریعت نے قبضہ سے پہلے شئ کو فروخت کرنے اور اس کو اپنے تصرف میں لانے سے، اس قسم کی روایات سے منع فرمایا ہے، مگر شریعت نے قبضہ کی حقیقت کو متعین کر کے محدود نہیں کیا ہے، بلکہ ہر علاقہ اور ہر زمانہ کے عرف و عادت پر سونپ دیا ہے، لہذا قبضہ کے بارے میں جہاں جیسا رواج ہے ویسا ہی قبضہ تسلیم کرلیا جائے گا (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵)۔

بیع قبل القبض فاسد ہی میں داخل ہے:

قبضہ سے پہلے کسی شئ کا فروخت کرنا من جانب شریعت ممنوع اور ناجائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کو فروخت کرنے کیلئے سب سے پہلے شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ چیز مشتری کے حوالہ کرنے میں بائع کو کسی قسم کی رکاوٹ لازم نہ آتی ہو اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ جب مبیع بائع کے اختیار وضمان میں داخل ہوتا کہ مبیع کو مقتضاء عقد کے مطابق اپنے اختیار سے مشتری کے حوالہ کرسکے اور قبضہ سے پہلے فروخت کرنے میں مشتری اپنے اختیار سے ملکیت کو منتقل کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے، اسلئے شریعت نے قبضہ سے پہلے کسی شئ کو فروخت کرنے سے ممانعت فرمائی ہے اور اس ممانعت کی وجہ سے عقد باطل تو نہیں ہوتا ہے لیکن فاسد ہوجاتا ہے، لہذا ناجائز عقود کے اقسام ثلاثہ (یعنی عقد باطل، عقد فاسد اور عقد مکروہ) میں سے قبضہ سے پہلے جو عقد ہوتا ہے وہ عقد فاسد کے دائرہ میں ہوتا ہے، باطل یا مکروہ کے دائرہ میں نہیں، اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

النهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسدا قبل القبض لأنه لم يدخل في ضمانه (عنایہ مع الفتح ۵۱۲/۶)۔

حدیث نہی عقد کے فساد کا تقاضہ کرتی ہے، لہذا قبضہ سے پہلے جو عقد ہوتا ہے وہ عقد فاسد کے دائرہ ہی میں ہوتا ہے، اسلئے کہ اس عقد سے مبیع مشتری کے ضمان میں منتقل نہیں ہوتی۔

احادیث نہی معلول بالعلۃ ہیں:

بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق مختلف قسم کی روایات کتب حدیث میں موجود ہیں اور ان میں حضرت حکیم ابن حزام کی روایت زیادہ صریح اور واضح معلوم ہوتی ہے (مسند احمد بن حنبل ۴۰۲/۳)۔

شریعت نے قبضہ سے پہلے شئ کو فروخت کرنے اور اس کو اپنے تصرف میں لانے سے اس قسم کی روایات سے منع فرمایا ہے، اور اس کی علت یہ ہے کہ اگر معاملہ طے ہوجانے کے بعد اس پر مالکانہ قبضہ نہیں کیا گیا تو قبضہ سے پہلے خدانخواستہ اگر مبیع ہلاک ہوجائے تو عقد کے فسخ ہوجانے کا خطرہ ہے یا مبیع میں کمی بیشی ہوجانے کا خطرہ ہے، اس لئے شریعت نے مالکانہ قبضہ اور اپنے اختیار وضمان میں آنے سے پہلے تصرف سے منع فرمایا ہے۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاك المبيع قبل القبض (فتح القدير ۶/۵۱۲)۔

اس لئے کہ قبضہ سے پہلے تصرف کرنے میں مبیع کے درمیان میں ہلاک ہوجانے کی وجہ سے عقد اول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ ہے۔

خریدنے سے پہلے فروخت کرنا:

آج کل کے زمانہ میں اس طرح کا معاملہ کثرت کے ساتھ تاجروں کے درمیان رائج ہے کہ مشتری دوکاندار کے پاس مال خریدنے کیلئے جاتا ہے اور اس وقت اس کے پاس مال نہیں ہوتا ہے، بلکہ جہاں سے وہ مال منگایا کرتا ہے مشتری کو وہاں سے جاکر لینے کے لئے خود بل بنا کر دیتا ہے اور مشتری کمپنی کے پاس یہ بل لے کر جاتا ہے یا اس تاجر کے پاس جاتا ہے جس کے پاس مال بنا کر بھیجا ہے اور اس بل کو دیکھ کر بل بنانے والے پر اعتماد کرتے ہوئے مشتری کو اس بھاؤ سے زیادہ قیمت پر دیا جاتا ہے، اب درمیان میں جو منافع ہوتا ہے وہ دوکاندار اور تاجر کو مل جاتا ہے، تو ایسی صورت میں دو عقد ہوجاتے ہیں۔

(۱) مشتری اور دوکاندار کے درمیان جس میں بلا اجازت ملک غیر کو فروخت کرنا لازم آتا ہے۔

(۲) دوکاندار اور کمپنی کے درمیان، جس میں ملک غیر کو فروخت چکنے کے بعد خریدنا لازم آتا ہے، اور ان دونوں عقدوں میں غور طلب بات یہ ہے کہ دوکاندار اور مشتری کے درمیان جو عقد ہوا ہے اس میں دوکاندار کے مذکورہ مبیع کو خریدنے سے پہلے فروخت کرنا لازم آتا ہے اور کسی چیز کو خریدنے اور معاملہ طے کرنے سے پہلے فروخت کرنا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے اور اسی طرح خریدنے کے بعد قبضہ کے اقسام میں سے اگر قبضہ معنوی بھی نہیں پایا جاتا ہے تب بھی فروخت کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا مذکورہ معاملہ شرعی طور پر جائز نہیں ہوگا اور دوکاندار کیلئے درمیان کا نفع حاصل کرنا بھی جائز نہ ہوگا اور عدم جواز کی بات حضرات فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتی ہے۔

يوكل المشتري البائع بأن يبيع سلعة من نفسه لا تصح هذه الوكالة ولا هذا البيع أو وكل زيد رجلا مثلا بشراء شئ بعينه ووكل صاحب العين ذلك الرجل أيضا بأن يبيعه من زيد لا يجوز لأن الواحد يصير مملكا ومتملكا (عینی شرح ہدایہ ۳/۱۱۲)۔

اور مشتری نے بائع کو اس بات کا وکیل بنایا کہ بائع اس سامان کو مشتری کی طرف سے فروخت کرے

وکالت صحیح نہیں ہے اور نہ یہ بیع صحیح ہوگی یا زید نے ،مثلاً کسی شخص کو کسی متعین شی کو خریدنے کا وکیل بنایا ہے اور سامان والے نے بھی اسی آدمی کو وکیل بنایا اس بات کا کہ وہ سامان زید کی طرف سے فروخت کردے تو یہ معاملہ جائز نہیں ہے جیسا کہ ایک ہی آدمی مالک بنانے والا اور مالک بننے والا دونوں بن جائے تو جائز نہیں ہوتا۔

بیع قبل القبض میں استثناء:

قبضہ سے پہلے تصرف کی جو ممانعت نصوص میں آئی ہے اس کا دائرہ صرف منقول اشیاء میں ہے، غیر منقول اشیاء ممانعت کے دائرہ سے خارج ہیں لہذا جو چیز اپنی جگہ ثابت رہتی ہے اور ان میں انتقال کی صلاحیت نہیں ہے، ایسی اشیاء صرف ایجاب وقبول سے مشتری کی ملکیت میں منتقل ہوجاتی ہیں، لہذا اس میں تصرف کے جواز کیلئے قبضہ کے نام سے کسی دوسرے امر کے اختیار کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اسلئے کہ غیر منقول اشیاء ممانعت کے نصوص سے مستثنیٰ ہیں (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۵)

قبضہ حسی کے بغیر فیکٹری کے توسط سے فروختگی:

آج کل کے زمانہ میں تاجروں کے درمیان قبضہ حسی کے بغیر معاملہ کرنے کا زیادہ رواج ہے، صرف قبضہ معنوی پر سارے معاملات کا مدار ہے، اور اس کی بے شمار شکلیں ہیں ان میں سے دو شکلیں ہم یہاں پیش کرتے ہیں۔

شکل (۱) ایک شخص نے کسی فیکٹری سے اپنا کنکشن کر رکھا ہے اور مال خریدنے کے لئے خود نہیں لے جاتا بلکہ ٹیلی فون یا فیکس یا خط وکتابت کے ذریعہ سے معاملہ طے کرتا ہے اور فیکٹری کو ساتھ ساتھ یہ بھی اطلاع دیتا ہے کہ میرا مال فلاں شخص کے پاس روانہ کردیا جائے، اس میں مال کی پیکنگ اور اس کے چڑھانے، اتارنے اور دوسری جگہ روانہ کرنے کے جتنے بھی اخراجات ہوتے ہیں ان سب کا ذمہ دار یہی خریدار (۱) ہوتا ہے اور مال پر اگرچہ خریدار (۱) کا قبضہ حسی نہیں ہوتا ہے، لیکن قبضہ معنوی پورے طریقہ سے حاصل ہوجاتا ہے اور مال کے نفع ونقصان سب کچھ پورے طریقہ سے خریدار (۱) کے ضمان میں داخل ہوجاتے ہیں، اب ایسی صورت میں محض قبضہ حسی کے نہ پائے جانے کی وجہ سے خریدار (۱) اور (۲) کے درمیان جو عقد ہوتا ہے اس کو ناجائز اور فاسد نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ قبضہ کا مقصد صرف ضمان میں داخل کرنا ہوتا ہے اور وہ قبضہ حسی کے ذریعہ حاصل ہوچکا ہے، اسلئے خریدار (۱) اور خریدار (۲) کے درمیان جو عقد ہوا ہے وہ بلاتردد جائز اور درست ہے، لہذا اگر راستہ میں مال ہلاک ہوجائے تو فیکٹری اس لئے اس کی ذمہ دار نہیں ہے کہ اس کے ضمان سے نکل کر مشتری اول کے ضمان میں داخل ہوچکا ہے اور مشتری ثانی اس لئے ذمہ دار نہیں ہے کہ ابھی اس کے ضمان واختیار میں داخل نہیں ہوا ہے، اور عرف ورواج میں طریقہ یہی ہے کہ خریدار (۲) اس وقت تک کا ضامن نہیں ہوتا ہے جب تک مال اس کے یہاں نہ پہنچ جائے، اور شرعی طور پر اس طرح کا معاملہ درست ہوتا ہے اور عرف میں خریدار (۲) کے پاس پہنچنے سے پہلے پہلے مال کا خریدار (۱) کی ضمانت میں رہنا اور خریدار (۲) کا ذمہ دار نہ ہونا بھی شرعی طور پر صحیح اور درست ہے، اس لئے کہ قبضہ ارتفاع موانع کا نام ہے، اور خریدار (۱) کے حق میں ارتفاع موانع ثابت ہوچکا تھا، اس لئے دوسرے کے ہاتھ اس کا فروخت کرنا جائز ہوا مگر یہ جائز نہیں ہوسکتا کہ مال خریدار

(۲) کے یہاں پہنچنے سے پہلے وہ تیسرے کے ہاتھ فروخت کر دے اس لئے کہ مال ابھی اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوا (بدائع الصنائع ۵/۱۴۸، عنایہ مع الفتح ۶/۵۱۲)۔

شکل (۲) دوکاندار بل بنا کر مشتری کو نہیں دیتا، بلکہ کمپنی کے پاس اپنے آدمی کے ذریعہ بھیج دیتا ہے یا کمپنی سے فون یا فیکس کے ذریعہ سے بات چیت کر کے معاملہ طے کر لیتا ہے اور کمپنی سے کہتا ہے کہ میرا مال فلاں آدمی (یعنی مشتری) دوکاندار اور کمپنی کے درمیان معاملہ طے ہو چکا ہے، اب مشتری یا مشتری کا آدمی جا کر اس پر قبضہ کر لیتا ہے یا کمپنی پیکنگ کر کے مشتری کے یہاں بھیج دیتی ہے تو یہ معاملہ اسلئے جائز ہے کہ کمپنی کے یہاں سے دوکاندار یا دوکاندار کا آدمی جو بھی جا کر اس مال پر قبضہ کرنا چاہے تو کمپنی کی طرف سے کوئی رکاوٹ نہیں ہے، اور قبضہ پر رکاوٹ نہ ہونے کا نام ہی قبضہ معنوی ہے اور قبضہ معنوی معتبر ہوتا ہے، جیسا کہ قبضہ کی حقیقت کے بیان میں گذر چکا ہے، اسلئے یہ معاملہ جائز اور درست ہو جائے گا۔

جہاز سے مال اترنے سے پہلے دوسرے کو فروخت کرنا:

آج کل کے زمانہ میں بین الاقوامی تجارت میں جب ایکسپورٹر مال جہاز پر چڑھا دیتا ہے اور اس کی اطلاع مشتری کو پہونچتی ہے، مال ابھی سمندر میں ہو یا ہوائی جہاز پر امپورٹر کی دو حالتیں ہوتی ہیں (۱) وہ مال کو اس وقت تک دوسروں کے ہاتھ فروخت نہیں کرتا ہے، جب تک مال جہاز سے اتر کر اس کے قبضہ میں نہ آجائے تو ایسی صورت میں اس کے معاملات میں کسی قسم کی شرعی قباحت لازم نہیں آتی (۲) امپورٹر اس کا انتظار نہیں کرتا کہ مال جہاز سے اتر کر اس کے قبضہ میں آجائے بلکہ مال ابھی سمندر میں یا ہوائی جہاز پر ہی ہوتا ہے، یہ دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ دوسرا تیسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے۔

سوالنامہ سے واضح ہوتا ہے کہ مال جہاز پر چڑھ جانے کے بعد اصل بائع کے ضمان سے خارج ہو جاتا ہے اور مشتری کے ضمان میں منتقل ہو جاتا ہے، واقعہ کلی طور پر صرف ایسا نہیں ہے جو سوالنامہ میں ہے بلکہ مال جہاز پر چڑھائے جانے کے بعد اس کی پوری طرح ذمہ داری بیمہ کمپنی پر ہوتی ہے، اب بیمہ کمپنی پر ذمہ داری کی دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔

شکل (۱) جہاز یا راستہ میں مال کا مشتری کے ضمان میں ہونا:

بائع اور مشتری کے درمیان معاملہ اس طرح طے ہوتا ہے کہ بائع اپنے ملک کی بندرگاہ سے جہاز پر چڑھا دینے کا ذمہ دار ہے اور جہاز پر چڑھا چکنے کے کاغذات جب اس کو حاصل ہو جائیں گے تو اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی، اور وہاں سے مشتری کے یہاں مال پہونچنے تک کیلئے مشتری بیمہ کراتا ہے، اور وہاں سے مشتری کے ہاں مال پہونچنے تک پوری ذمہ داری بیمہ کمپنی کے توسط سے مشتری کے اوپر ہوتی ہے، ایسے معاملہ کو تاجروں کی اصطلاح میں (C & F) کہا جاتا ہے، تو ایسی صورت میں اگر راستہ میں مال ہلاک ہو جائے تو اس مال کے نقصان کی تلافی کیلئے مشتری دوڑ دھوپ کرے گا اور بیمہ کمپنی کے توسط سے جو کچھ بھی ہرجانہ وصول ہو سکتا ہے مشتری ہی وصول کرے گا، اور

بائع کو اپنے مال کی قیمت مل جائے گی، اور جو کچھ بھی نقصان ہوگا وہ مشتری کے ضمان میں ہوگا، لیکن اس میں یہ بات بھی ہے کہ اگر "ایل سی" (L-C) کے ذریعہ سے پہلے سے مال کی قیمت بائع کیلئے جمع نہیں ہوتی ہے اور مشتری وعدہ خلافی کرتا ہے اور رقم نہیں بھیجتا ہے تو اس پر کوئی کارروائی بھی نہیں ہوسکتی، یہ صرف اس کے اخلاق اور دیانتداری پر موقوف ہے، بہر حال ایسی صورت میں چونکہ مال مشتری کے ضمان کے دائرہ میں آجاتا ہے، اسلئے کہ اس کے یہاں مال پہونچنے سے پہلے اس کے حق میں قبضہ معنوی حاصل ہوجاتا ہے، لہذا وہ دوسرے کے ہاتھ فروخت بھی کرسکتا ہے، ایسی صورت میں یہ گنجائش نکلتی ہے کہ عقد اول اور عقد ثانی صحیح ہوجائیں گے اور اس کے بعد تیسرے اور چوتھے نمبر کے عقود سب کے سب فاسد ہوجائیں گے، محض بل کی تبدیلی کی وجہ سے نہ مال کا ضمان منتقل ہوسکتا ہے اور نہ ہی عقد صحیح ہوسکتا ہے، اسلئے کہ بائع اول نے از خود مشتری اول کیلئے روانہ کیا ہے، وہ ہر طرح سے مال کے اوپر قابض تھا، لہذا اس نے اپنے ضمان کو مکمل طریقے سے مشتری اول کو منتقل کردیا مگر مشتری اول مال کے اوپر ہر طریقے سے قابض نہیں ہوجاتا کہ جس کی وجہ سے وہ اپنے ضمان کو دوسرے تک منتقل کرسکے، اسلئے مشتری اول کا عقد تو منعقد ہوسکتا ہے لیکن ضمان منتقل نہیں ہوسکتا، اور ضمان کے منتقل نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ بھی منتقل نہیں ہوسکتا، اور قبضہ سے پہلے فروخت کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے، اسلئے مشتری ثانی اور مشتری ثالث کا عقد ناجائز اور باطل ہوگا۔

شکل (۲) جہاز یا راستہ میں مال کا اصل بائع کے ضمان میں ہونا:

اوپر کے عنوان کے تحت شکل اول میں جو کچھ بھی لکھا گیا ہے وہ صرف سوالنامہ کے پیش نظر لکھا گیا ہے، لیکن ہم نے براہ راست مرادآباد کے بڑے بڑے ایکسپورٹر جن کے کاروبار زیادہ تر یورپ وامریکہ اور عرب ممالک سے ہیں اور ان لوگوں کا رات دن کا مشغلہ ہی مال ایکسپورٹ کرنا ہے اور وہ از خود یورپ وامریکہ جاکر معاملہ طے کرکے آرڈر لایا کرتے ہیں، ان سے کاروبار اور معاملات سے متعلق پوری طرح معلومات فراہم کرنے کی کوشش کی ہے اور ان سے یہ پتہ چلا ہے کہ جہاز پر مال چڑھانے کے بعد E-C-G-C کے معاہدہ کے علاوہ کاروبار کی بقیہ تمام صورتوں میں مال کا ذمہ دار مشتری نہیں ہوتا ہے، اگر ہوتا ہے تو بہت ہی کم ہوتا ہے جو (C&F) کے تحت معاملہ کرتے ہیں بلکہ اکثر معاملات میں مشتری کے یہاں مال پہونچنے تک ذمہ دار بائع ہی ہوا کرتا ہے اور ایسے معاملات کو (C-I-F) کہتے ہیں جس میں بائع مال کا بیمہ کراکر ساری ذمہ داری بیمہ کمپنی پر ڈالتا ہے، لہذا مال کے ہلاکت کے نتیجہ میں جو کچھ بیمہ کمپنی تلافی کرتی ہے اس کا تعلق صرف بائع کے ساتھ ہوتا ہے مشتری کے ساتھ نہیں ہوتا ہے، اسلئے جہاز پر مال روانہ کرنے کے بعد مال مشتری کے ضمان میں منتقل نہیں ہوگا، بلکہ بائع کا وکیل جو کہ بیمہ کمپنی ہے وہی ضامن ہوتی ہے، ایسی صورت میں مشتری کے حق میں مال پر قبضہ معنوی بھی حاصل نہیں ہوسکتا اور جس مال پر قبضہ حسی یا قبضہ معنوی میں سے کوئی بھی ثابت نہ ہو اس کو دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا شرعی طور پر جائز نہیں ہوسکتا ہے اور ایسا عقد معرض انعقاد کو نہیں پہونچ سکتا، اسلئے کہ مال کی ہلاکت کی وجہ سے اس عقد کے فسخ کا خطرہ ہوتا ہے، اس کو صاحب فتح القدیر نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے

لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاك المبيع قبل القبض فتبين حينئذٍ أنه باع ملك الغير بغير إذنه و ذلك مفسد للعقد (فتح القدیر ۶/۵۱۲)۔

اس لئے کہ قبضہ سے پہلے فروخت کرنے میں عقد اول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ ہے، قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے کے اندیشے سے اس وقت یہ بات ثابت ہوسکتی ہے کہ اس میں غیر کی ملک کو بغیر اجازت فروخت کردیا ہے اور یہ مفسد عقد ہے۔

ٹرانسپورٹ پر رکھے رکھے عقد در عقد:

ملکی سطح پر ایک شہر سے دوسرے شہر جو مال منتقل کیا جاتا ہے اس کا حال کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مال ابھی بذریعہ ریل یا ٹرک وغیرہ راستہ میں ہے اور ادھر مشتری مال کا نمونہ اور نوعیت پیش کرکے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے اور کبھی ٹرانسپورٹ پر رکھے رکھے دوسرا تیسرے اور تیسرا چوتھے کے ہاتھ فروخت کرتا جاتا ہے اور اس میں مال کا ضمان منتقل ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا، بلکہ صرف بل کی تبدیلی ہوتی جاتی ہے تو اس طرح محض تبدیل بل کی وجہ سے ملکیت منتقل نہیں ہوسکتی جب تک کہ ضمان منتقل نہ ہوجائے، اسلئے کہ راستہ میں جو مال پڑا ہوا ہے یا ریل یا ٹرک وغیرہ کے ذریعہ سے آرہا ہے وہ اگر ہلاک ہوجاتا ہے تو مشتری اس کا ذمہ دار نہیں ہوتا، بلکہ ذمہ دار بائع ہی ہوتا ہے اور اس قسم کے عقود میں ماکولات اور غیر ماکولات سب کا حکم برابر ہے، جیسا کہ ''فتح الملہم'' کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے:

فنهى فيه رسول الله ﷺ عن الربح مالم يضمن و البيع قبل القبض يتضمنه لأن المبيع لا يأتي في ضمان المشتري حتى يقبضه فإن باعه قبل ذلك بالربح كان ذلك ربحاً بما لم يضمنه وهذه العلة تعم الطعام وغيره (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

اس میں رسول اللہ ﷺ نے کسی ایسی چیز سے نفع حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے جو ضمان کے دائرہ میں داخل نہ ہوتی ہو اور قبضہ سے بیچنا اس کو اپنے ضمان میں لے لینا ہے، حالانکہ مبیع مشتری کے ضمان میں قبضہ سے پہلے داخل نہیں ہوتی ہے، لہذا اگر قبضہ سے پہلے بیچ کر نفع حاصل کرے گا تو اس چیز سے نفع حاصل کرنا لازم آتا ہے جو اس کے ضمان کے دائرہ میں داخل نہیں ہوئی ہے اور ممانعت کی یہ علت ماکولات وغیر ماکولات سب کو شامل ہے۔

جواز کی متبادل شکل:

اگر بین الاقوامی سطح میں قبضہ سے پہلے دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنے کا معمول لوگوں کے درمیان عام ہوجائے اور اس سے بچاؤ کی کوئی شکل نہ بن سکے اور تمام لوگ اس میں مبتلاء ہوجائیں تو ایسی صورت میں ''عدول عن المذہب'' کی گنجائش ہوجاتی ہے اور قبضہ سے پہلے حضرت امام مالک اور امام بخاریؒ کے نزدیک شئ مبیع کو فروخت کردینا جائز اور درست ہے، البتہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اشیاء خوردنی کے علاوہ دیگر منقول اشیاء کا ہونا لازم ہے اور امام بخاریؒ کے نزدیک یہ قید بھی نہیں ہے، بلکہ صرف ایجاب وقبول کے بعد مشتری کیلئے شئ مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کردینا بلا تردد جائز ہے، حضرت امام مالکؒ کا مسلک ''کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ'' میں ان الفاظ

سے نقل فرمایا ہے:

المالكية قالوا: يصح للمشتري أن يتصرف في المبيع قبل قبضه بالبيع سواء كان المبيع أعياناً منقولة أو عينا ثابتة كالأرض والنخيل ونحوهما إلا الطعام (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۵)۔

حضرات مالکیہ فرماتے ہیں کہ مبیع میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے چاہے، مبیع اموالِ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ، اور غیر منقولہ، جیسا کہ زمین، باغات وغیرہ مگر ماکول اشیاء، مثلاً پھل وغیرہ ان کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

اور امام مالک کا مسلک ''اوجز المسالک'' اور ''تعلیق الممجد'' میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

قال مالك يجوز جميع التصرفات في غير الطعام قبل القبض لورود التخصيص في الأحاديث بالطعام.

اور حضرت امام بخاریؒ کے نزدیک محض ایجاب وقبول کی وجہ سے قبضہ کا ثبوت ہوجاتا ہے، مبیع پر قبضہ لازم نہیں ہے، نہ قبضہ معنوی لازم ہے، نہ قبضہ حسی۔

اور امام بخاریؒ کا مسلک حضرت شاہ صاحبؒ نے ''فیض الباری'' میں اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

أما عند البخاري فلا يشترط عنه (إلى قوله) وكان القبض يحصل عنده بمجرد الإيجاب والقبول ولا يحتاج بعد ذلك إلى أمر آخر يسمىٰ قبضا (فیض الباری ۳/۲۰۶)۔

بہرحال امام بخاریؒ کے نزدیک قبضہ کی شرط نہیں ہے، لہٰذا ان کے یہاں محض ایجاب وقبول کی وجہ سے قبضہ کا ثبوت ہوجاتا ہے، اس کے بعد کسی ایسے دوسرے امر کی ضرورت نہیں رہتی ہے جس کا نام قبضہ رکھا جائے۔

امام بخاریؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث بعیر کے تحت ترجمۃ الباب میں اپنی رائے ظاہر فرمائی ہے جو" بخاری شریف ۱/۲۸۱" پر موجود ہے، اور اس میں حضرت ابن عمرؓ کا وہ واقعہ بھی نقل فرمایا ہے جس میں حضرت عمرؓ کے خرید کردہ اونٹ کو حضور ﷺ کے ہاتھ فروخت کرنے کا ذکر ہے۔

لہٰذا مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ حضرت امام مالکؒ اور امام بخاریؒ کے نزدیک غیر ماکول اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے، ابتلائے عام کی وجہ سے حنفی مسلک کے لوگ اس مسئلہ میں اپنے مسلک سے عدول کرکے حضرت امام مالکؒ کے مسلک کو اختیار کرسکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کو غور کرنا چاہئے۔

ماکول اشیاء میں حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے:

حدیث پاک میں یہ جو صراحت آئی ہے کہ ماکول اشیاء کو دوبارہ کیل یا وزن کرنے سے پہلے کھانا یا اس میں تصرف کرنا ممنوع ہے، یہ ممانعت اس وقت ہے جب کہ خریدار کو بائع کے ناپ تول پر اعتماد نہ ہو، لہٰذا اگر مشتری کو بائع

کے ناپ تول پر پوری طرح اعتماد ہوتو پھر دوبارہ کیل یاوزن کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور بائع نے جو کیل یاوزن کیا ہے وہ مشتری کے سامنے ہونا لازم نہیں بلکہ مشتری کی عدم موجودگی میں کیل یاوزن کر کے رکھدیا ہے اور مشتری کو اعتماد ہے تو کافی ہے۔

اس کو حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ سے بیان فرمایا ہے:

فالذی یتبین أن المشتری إن اعتمد علی کیل البائع جاز له أکله بدون إعادة الکیل سواء کان بحضرته أو بغیبته (فیض الباری ۲۲۰/۳)۔

پس جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ مشتری اگر بائع کے کیل پر اعتماد کرتا ہے تو کیل کے اعادہ کے بغیر اس کو کھانا جائز ہے، چاہے بائع کا کیل مشتری کی موجودگی میں ہو یا اس کی غیبوبت میں ہو۔

ایک آدمی کا اپنے ملک میں رہ کر دوسرے ملک کے آدمی کا وکیل بن کر خرید وفروخت کرنا:

ایک شخص ہندوستان میں رہتا ہے دوسرا شخص، مثلاً امریکہ میں رہتا ہے، اب دونوں کے درمیان فون یا فیکس سے بات چیت ہوتی ہے، انڈیا میں رہنے والا شخص امریکہ میں رہنے والے شخص کو فون یا فیکس کے ذریعہ اس بات کا وکیل بناتا ہے کہ آج کی تاریخ میں سونا جس بھاؤ کا ہو خرید لے اور خرید کر اپنے ہی پاس رکھ لے تو امریکہ میں رہنے والے نے، مثلاً فی تولہ سوڈالر کے حساب سے خرید لیا ہے، پھر کچھ عرصہ کے بعد سونے کا بھاؤ بڑھ جاتا ہے، مثلاً فی تولہ سوا سوڈالر ہو جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان گفتگو اور رابطہ رہتا ہے تو اب ہندوستان والے نے اجازت دیدی کہ میرے نام سے خریدا ہوا سونا سوا سوڈالر کے حساب سے فروخت کر دیا جائے اور وکیل طے شدہ معاہدہ کے مطابق فروخت کر دیتا ہے اور فی تولہ پچیس ڈالر کا منافع ہندوستان میں رہنے والے کو بیٹھے بیٹھے مل جاتا ہے تو کیا اس طرح کا معاملہ جائز ہے یا نہیں؟ شرعی طور پر ایسا معاملہ جائز اور درست ہے، عدم جواز کی کوئی علت نہیں ہے، اسلئے کہ ایک آدمی وکیل بالبیع اور وکیل بالشراء دونوں ہوسکتا ہے، جیسا کہ حضرات فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

وإذا وکل رجلا غائبا وأخبره رجل بالوکالة یصیر وکیلا سواء کان المخبر عدلا أو فاسقا أخبره من تلقاء نفسه أو علی سبیل الرسالة صدقه الوکیل فی ذلک أو کذبه (عالمگیری ۵۶۱/۳)۔

اور جب کسی دور دراز رہنے والے غائب آدمی کو وکیل بنایا جائے اور اس کو وکالت کی خبر پہونچ جائے تو وہ وکیل ہو جائے گا چاہے خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق، اس نے اپنی طرف سے خبر دی ہو یا بطور پیغام بات پہونچادی اور وکیل نے اس کی تصدیق کی ہو یا تکذیب، بہر حال وہ وکیل بن جائے گا۔

والأصل فیه أن الجهالة الیسیرة تتحمل فی الوکالة (ہدایہ ۱۶۵/۳)۔

معمولی جہالت مسئلہ وکالت میں متحمل کرلی جاتی ہے۔ واللہ اعلم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی شرعی حیثیت

مولانا ابوبکر قاسمی، دربھنگہ

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب:

اب یہاں پر بیع قبل القبض یا بیع مالم یقبض کی یہ صورت جس میں انسان ایک سامان کو خرید کر اس کا مالک تو ہو چکا ہے، لیکن ابھی مبیع پر سرے سے قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ سے پہلے ہی وہ مبیع کو فروخت کردینا چاہتا ہے، تو بیع مالم یقبض کی یہی صورت عام طور پر رائج ہے اور اسی کے سلسلہ میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے۔

حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک کسی بھی سامان یا مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا مطلقاً جائز نہیں ہے، خواہ وہ سامان اشیاء منقولہ کے قبیل سے ہو، یا وہ غیر منقولی چیز ہو، اور خواہ بائع نے ثمن پر قبضہ کر کے مبیع کو فروخت کرنے کی اجازت دیدی ہو یا نہ دی ہو، حضرت امام محمد علیہ الرحمہ کا بھی مسلک حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کے مسلک کے مطابق ہے۔

فمذهب الشافعية .... وهو .... قول محمد إنه لا يصح بيع المبيع قبل قبضه سواء كان منقولا أو عقاراً وإن أذن البائع وقبض الثمن (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۳)وقال زفر ومحمد والشافعي لا يجوز بيع شئ قبل القبض طعاماً كان أو غيره لإطلاق الأحاديث (التعلیق الممجد ۲۳۲) اختلف العلماء في ذلك فقال الشافعي لا يصح بيع المبيع قبل قبضه سواء كان طعاماً أو عقاراً منقولا أو نقدا أو غيره (حاشیۃ النووی علی مسلم ۲/۵)۔

حضرت امام احمد کی ایک روایت تو حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کے مذہب کے مطابق ہے، اور دوسری روایت میں وارد ہے کہ اگر مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے تو قبضہ سے پہلے اس مبیع میں تصرف کرنا اور اسے فروخت کرنا جائز ہے۔

ولو دخل في ضمان المشتري جاز بيعه والتصرف فيه كما جاز ذلك بعد قبضه (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۷)۔

اور حضرت امام احمد کی تیسری روایت جو بظاہر حضرات حنابلہ کا مذہب ہے، اس روایت کے مطابق حضرت امام احمد کے نزدیک مکیلی وموزونی اور معدودی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، ہاں اس کے علاوہ میں بیع قبل القبض جائز ہے (دیکھئے: الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۱۹۳۔ الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۸)۔

اور حضرت امام مالک علیہ الرحمہ کے نزدیک صرف کھانے کے قبیل کی چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے اور وہ بھی اس وقت جبکہ کیل ووزن سے بائع نے خریدا ہو، ورنہ اس کے علاوہ اشیاء میں اور اٹکل کی بیع کی صورت میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے (حوالہ سابق، حاشیہ دسوقی ۱۳۵/۳)۔

حضرت امام مالک نے بیع قبل القبض سے متعلق مقید روایات سے استدلال کیا ہے، جس میں حضور ﷺ نے کھانے کے قبیل کی چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ بخاری شریف میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مسنداً مروی ہے۔

(قال طاؤس) سمعت ابن عباس يقول اما الذى نهى عنه النبى ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض (حاشیہ ابوداؤد ۴۹۴/۲)۔

اس روایت کو بغور پڑھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے صرف کھانے کی چیزوں کی ممانعت ہے دیگر چیزوں کی نہیں، لہذا جن روایات میں مطلقاً سامانوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، وہاں سامانوں سے مراد کھانے کے سامان ہیں، دوسرے سامان نہیں۔

امام مالک علیہ الرحمہ کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ کھانے کی چیزوں میں خشک ہونے، سوکھ جانے کے سبب جتنا تغیر وتفاوت ہو جاتا ہے، دیگر چیزوں میں نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس عقلی دلیل کا بھی تقاضا ہے کہ صرف کھانے کے قبیل کی چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا جائے اور دیگر سامانوں میں چونکہ تغیر کم ہوتا ہے اس لئے قبضہ سے پہلے اس کی بیع سے منع نہ کیا جائے، قال فى الموسوعة: "ولغلبة تغير الطعام دونما سواه" (بخاری ۲۸۶/۱)۔

اور حضرت امام شافعی اور امام محمد وامام زفر نے اپنے مسلک کی تائید میں ان عام حدیثوں سے استدلال کیا ہے جن میں مطلقاً قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اور ان روایات میں طعام کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی ہے، چنانچہ حضرت حکیم بن حزام کی روایت ہے کہ حضور پاک ﷺ نے ان کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا تھا کہ "إذا ابتعت شيئا فلا تبعه حتى تقبضه (طحاوی ۲۰۲/۲) جب تم کوئی چیز خریدو تو قبضہ سے پہلے فروخت نہ کرو۔ اسی طرح حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی دلیل وہ حدیثیں بھی ہیں، جن میں سامان کو منتقل کرنے سے پہلے فروخت کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ عن زيد بن ثابت قال إن رسول الله ﷺ نهانا ان نبيع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (رواہ الطحاوی ۲۰۱/۲، ابوداؤد ۴۹۴/۲)۔

اسی طرح حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی دلیل بعض صحابہ کرام کے فتاوی ہیں، جن میں بیع قبل القبض کی ممانعت کے حکم کو بغیر طعام کی تخصیص کے عام رکھا گیا ہے، مثلاً حضرت ابن عباس کا فتوی ہے، واحسب كل شئ مثل الطعام (ابوداؤد ۴۹۴/۲، ابن ماجہ ۱۶۱) میں سمجھتا ہوں کہ ہر مبیع (کو قبضہ سے پہلے بیچنے) کا حکم کھانے کے مثل ہے، نیز امام طحاوی علیہ الرحمہ نے حضرت جابر کا یہ قول نقل کیا ہے:

عن جابر في الرجل يبتاع المبيع فيبيعه قبل أن يقبضه قال اكره (معانی الآ ثار ۲/ ۲۰۲)۔

مذکورہ دونوں صحابی بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق حدیث مقید بالطعام کے مشہور راویوں میں سے ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ حضرات بیع قبل القبض کی ممانعت کے حکم کو عام قرار دیتے ہیں، لہذا ان صحابہ کرام کے فتاوی سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم عام ہے، لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول (نیل الأوطار ۵/ ۱۶۰ بحوالہ الموسوعہ ۹/ ۱۳۲)۔

رہی وہ روایتیں جن میں طعام کی قید مذکور ہے تو اس کا جواب حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ وہ قید احترازی نہیں ہے، بلکہ اتفاقی اور تمثیلی ہے، قال محمد وابن عباس إن قيد الطعام اتفاقي (العرف الشذی ۱/ ۲۴۳) چنانچہ علامہ طحاوی علیہ الرحمہ نے معانی الآثار میں مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس طرح قرآن پاک میں حرم کے شکار کو قتل کرنے کی صورت میں جزا کا حکم عمد کی قید کے ساتھ مذکور ہے، لیکن وہ حکم عام ہے اور غیر عمد والی صورت کو بھی شامل ہے، چنانچہ بعینہ وہی جزا قتل عمد کی صورت میں بھی واجب ہوتی ہے، اسی طرح یہاں بھی بیع قبل القبض کی ممانعت والی حدیث میں طعام کی قید کے سلسلہ میں بھی یہی سمجھنا چاہئے۔ (شرح معانی الآ ثار ۲/ ۲۰۲)۔

مذکورہ نقلی دلائل کے علاوہ بیع قبل القبض کی عام ممانعت کے سلسلہ میں حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی جانب سے کچھ اور عقلی و نقلی دلیلیں پیش کی گئی ہیں، مثلاً ان کا کہنا ہے کہ قبضہ سے پہلے سامان کو فروخت کرنے سے جو نفع حاصل ہوگا، وہ ربح مالم یضمن ہے، یعنی مال غیر مضمون کے ذریعہ نفع حاصل کرنا لازم آتا ہے، جو شرعاً حلال وطیب نہیں ہے، کیونکہ حدیث پاک میں ربح مالم یضمن سے منع کیا گیا ہے۔

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال نهى رسول الله ﷺ ... عن ربح ما لم يضمن (رواہ النسائی ۲/ ۲۲۶)۔

اب ظاہر ہے کہ قبضہ سے پہلے سامان کو فروخت کرنے کی صورت میں جس طرح کھانے کی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے ربح مالم یضمن لازم آتا ہے اسی طرح غیر طعام کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے ربح مالم یضمن لازم آتا ہے، لہذا اس دلیل کا بھی تقاضا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت عام ہو، دیکھئے: (معانی الآ ثار ۲/ ۲۰۲)۔

اسی طرح حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی بیع قبل القبض کی ممانعت کے سلسلہ میں ایک عقلی دلیل یہ ہے کہ مبیع میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنے میں شرعاً ربا (سود) کا شبہ پایا جاتا ہے، کیونکہ قبضہ سے پہلے جب مبیع میں تصرف کیا جائے گا اور اس کو فروخت کیا جائے گا تو ظاہر ہے کہ مبیع تو غائب ہے، ہاں ثمن موجود ہے، لہذا اس صورت میں جو مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کیا گیا تو درحقیقت کمی بیشی کے ساتھ ثمن کا ثمن سے تبادلہ کیا گیا، جو شرعاً درست نہیں ہے، اب ظاہر ہے کہ یہ شبہ ربا تمام مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے میں پایا گیا، چنانچہ جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے

کھانے کی اشیاء کے قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کی ممانعت والی مرفوع حدیث کو ذکر فرمایا تو حضرت طاؤس نے حضرت ابن عباس سے بیع الطعام قبل القبض کی ممانعت کی وجہ پوچھی تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا: **ذاک دراھم بدراھم والطعام مرجأ** (رواہ البخاری ۱/۲۸۶) **ألا تراھم یتباعون بالذھب والطعام مرجأ** (مسلم شریف ۲/۵)۔

اب یہاں پہونچ کر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت والی بیشتر احادیث میں طعام کی قید کیوں مذکور ہوئی ہے اس سلسلہ میں بھی کچھ عرض کیا جائے، تو جیسا کہ ماقبل میں درج کیا گیا وہ قید تمثیلاً ہے، دوسرے طعام کی قید کے ذکر کرنے کی مصلحت پر امام طحاوی علیہ الرحمہ نے معانی الآثار میں تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ طعام کی بیع کے اندر شریعت نے کچھ توسع سے کام لیا ہے، چنانچہ اس کے اندر بیع سلم کو جائز رکھا ہے، دوسری چیزوں کے اندر نہیں، جبکہ بیع سلم معدوم وغیر موجود کی بیع ہے، لہذا جب شریعت نے صراحت کے ساتھ طعام کے اندر بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے کا اعلان کیا تو اس سے ثابت ہوا کہ بدرجہ اولی غیر طعام میں بیع قبل القبض ناجائز ہے، یہی وہ خاص مصلحت ہے جس کے سبب طعام کا ذکر ہوا، اب ظاہر ہے کہ اگر اس کے برعکس معاملہ ہوتا کہ طعام کو چھوڑ کر غیر طعام کو ذکر کر کے بیع قبل القبض کا اعلان کیا جاتا، تو پھر ایسی صورت میں طعام کے اندر بیع قبل القبض کی ممانعت ثابت نہ ہو پاتی، اور سامع کو یہ نہ معلوم ہو پاتا کہ طعام کے اندر بیع قبل القبض کا کیا حکم ہے۔
(دیکھئے: شرح معانی الآثار ۲/۲۰۲)۔

اور حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابویوسف نے بیع قبل القبض کی ممانعت کے حکم کو طعام کے علاوہ دیگر منقولی اشیاء کی بیع کے عدم جواز تک جو عام رکھا ہے، تو اس سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل بھی تقریباً وہی حدیثیں اور فتاوی صحابہ اور عقلی دلائل ہیں جن سے حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ نے بیع قبل القبض کی ممانعت کے حکم کے عموم پر استدلال کیا ہے، البتہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف نے قبضہ سے پہلے غیر منقولی اشیاء کی بیع کے جواز کو جو حکم عام سے خاص کیا ہے، اس کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) قرآن پاک میں بغیر قبضہ کی قید کے مطلقاً بیع کو حلال قرار دیا گیا ہے، چنانچہ باری تعالی کا ارشاد ہے: **أحل الله البيع** (سورۃ البقرۃ ۲۷۵) اس آیت کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ بغیر قبضہ کے بھی خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً جائز و درست ہو، لیکن دوسری طرف احادیث میں بیع قبل القبض کی مطلق ممانعت وارد ہے، جس کا تقاضا ہے کہ بغیر قبضہ کئے ہوئے کسی سامان کو بیچنا اور فروخت کرنا جائز نہ ہو، لہذا دونوں قسم کے دلائل کو پیش نظر رکھ کر یہ فیصلہ کیا گیا کہ آیت کے عموم کی وجہ سے قبضہ سے پہلے غیر منقولی اشیاء کی بیع کو جائز قرار دیا جائے (جہاں قبضۂ حسی متعذر ہے) اور احادیث نبویہ کے پیش نظر قبضہ سے قبل منقولی اشیاء کی بیع کو ناجائز کہا جائے، اور اس تخصیص کا قرینہ وہ حدیثیں ہیں جن میں مبیع کو محل بیع سے منتقل کرنے سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ متفقہ طور سے تمام فقہاء نے قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف کرنے کی اجازت

دی ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں، تو اس کا جواب حضرات فقہاء نے یہ دیا ہے کہ اس کا وجوب ذمہ میں ہوتا ہے، لہذا ثمن کے ہلاک ہونے سے بائع کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، نہ اس کا حق ساقط ہوتا ہے، اور نہ ہی بیع فاسد ہوتی ہے، اس لئے قبضہ سے پہلے بائع جو اس میں تصرف کر رہا ہے، وہ اپنی ملک میں تصرف کر رہا ہے، چنانچہ حدیث نبوی میں بھی قبضہ سے پہلے ثمن میں مطلقاً تصرف کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

عن ابن عمر ..... فقلت یارسول الله رویدک اسالک إنی أبیع الإبل بالنقیع فأبیع بالدنانیر و آخذ الدراهم وأبیع بالدراهم و آخذ الدنانیر و آخذ هذه من هذه وأعطی هذه من هذه فقال رسول الله ﷺ لابأس إن تأخذها بسعر یومها ما لم تفترقا وبینکما شئ (أبوداؤد ۲/ ۴۷۶)۔

لیکن ثمن کے برعکس مبیع میں قبضہ سے قبل جو تصرف کرنے سے منع کیا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مبیع کی دو قسم ہے، ایک وہ ہے جس میں ہلاکت کا امکان بہت زیادہ ہے، جس کے سبب بیع کے فاسد ہوجانے کا خطرہ ہے، جیسے منقولی اشیاء۔ مبیع کی دوسری قسم وہ ہے جس میں ہلاکت کا امکان بہت کم ہے، جیسے غیر منقولی اشیاء، زمین و جائداد وغیرہ۔ اب جس مبیع کے ہلاک ہونے کا امکان زیادہ ہے، اگر قبضہ سے پہلے اس کے فروخت کرنے کی اجازت دی جائے تو قوی امکان ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہوجائے اور بیع فاسد ہوجائے، اور اس طرح اس صورت میں اگرچہ بائع اول کا نقصان ہوگا، لیکن بائع ثانی کا کچھ نقصان نہ ہوگا، مگر یہاں پر دو خرابی پیدا ہوگی ایک تو یہ کہ بائع ثانی نے قبضہ سے پہلے جو مبیع میں تصرف کیا تو گویا اس نے غیر مملوک شئی میں تصرف کیا، دوسرے اس نے اپنے خریدار کے ساتھ بیع غرر کا معاملہ کیا، کیونکہ خریدار نے تو مبیع کو یہ سمجھ کر خریدا کہ بائع ثانی جو اسے فروخت کر رہا ہے وہ اس کی ملک ہے، جبکہ اس کی ملک نہیں ہے، لہذا مذکورہ دونوں خرابیوں کی وجہ سے قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کرنے سے منع کیا گیا، لأن النبی ﷺ قال لیس علی رجل بیع فیما لایملک، وفی حدیث آخر لاتبع ما لیس عندک (رواہ النسائی ۲/ ۲۲۵)۔

اب ظاہر ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کرنے کی صورت میں جو خرابیاں لازم آرہی ہیں وہ منقولی اشیاء کی بیع میں تو لازم آتی ہیں، کیونکہ ان میں ہلاکت کا امکان زیادہ ہے، لیکن غیر منقولی اشیاء کی بیع میں عام حالات میں یہ خرابیاں نہیں لازم آتی ہیں، لہذا قبضہ سے پہلے مذکورہ خرابیوں کے سبب منقولی اشیاء میں تو تصرف کرنے کو ناجائز قرار دیا گیا، لیکن قبضہ سے پہلے غیر منقولی اشیاء کی بیع کو قبل القبض ثمن میں تصرف کرنے کے جواز پر قیاس کر کے جائز رکھا گیا، البتہ اگر غیر منقولی اشیاء میں بھی ہلاکت کا امکان زیادہ ہو جیسے کوئی زمین دریا کے کنارے ہو اور اس کے کٹ جانے کا امکان ہو تو ایسی صورت میں غیر منقولی اشیاء میں بھی قبل القبض تصرف جائز نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں بھی وہی سب خرابیاں پائی جارہی ہیں جو قبضہ سے پہلے غیر منقولی اشیاء کے فروخت کرنے میں پائی جاتی ہیں۔

بیع قبل القبض کے جواز و عدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کرام کے دلائل و نظریات کو ذکر کرنے کے بعد راقم سطور کی ناقص رائے یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کے نقلی و سمعی اور عقلی دلائل میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ

ان کا تعلق یا تو کھانے کے قبیل کی اشیاء سے ہے (چنانچہ حضرت حکیم بن حزام جو بیع قبل القبض کی ممانعت والی مطلق حدیث کے راوی ہیں، ان کے سلسلہ میں مذکور ہے کہ کھانے کے قبیل کی اشیاء کی خرید وفروخت کا کاروبار کرتے تھے، اور انہوں نے حضور پاک ﷺ سے انہیں چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کے سلسلہ میں دریافت فرمایا تھا جس کا جواب دیتے ہوئے حضور ﷺ نے ان کو کھانے کی اشیاء کی صراحت یا بغیر صراحت کے قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع فرمایا (معانی الآثار ۲؍۲۰۱) اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت والی مطلق روایت میں بھی غالبا کھانے ہی کے قبیل کی اشیاء مراد ہیں، یا وہ منقولی اشیاء سے متعلق ہے، اور جو دلیلیں بظاہر عام نظر آتی ہیں اگر ان کو ان کے پس منظر میں دیکھا جائے تو وہ تخصیص کا احتمال رکھتی ہیں، بلکہ ہر امام نے دلائل عموم میں تخصیص کی ہے، جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا، چنانچہ حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ جو بیع قبل القبض کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں وہ بھی اگلل والی بیع میں قبضہ سے پہلے مبیع کے اندر تصرف کرنے کے قائل ہیں، چنانچہ الفقہ علی المذاہب الأربعۃ میں شوافع کا مسلک یہی نقل کیا گیا ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۳؍۱۹۱)۔

اسی طرح دیگر ائمہ نے بھی اندازے والی بیع کی صورت میں قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اس کے علاوہ بھی بیع کی بعض صورتوں میں ائمہ اربعہ میں سے اکثر نے بیع قبل القبض سے ممانعت والی روایت میں تخصیص کی ہے، دوسری طرف اکثر احادیث میں صرف بیع الطعام قبل القبض کی ممانعت وارد ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے بیع کرنے کے سلسلہ میں اصل شدت صرف کھانے کی اشیاء میں ہے، چنانچہ امام ترمذی علیہ الرحمہ نے بیع قبل القبض کی ممانعت کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: "إنما التشديد عند أهل العلم في الطعام (ترمذی ۱؍۲۴۲)۔

لہذا اگر کھانے کے علاوہ کسی اور مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کا عرف ہوجائے اور اس کو ناجائز قرار دینے کی صورت میں لوگوں کو پریشانی ودقت ہو تو ایسی صورت میں حضرت امام مالک علیہ الرحمہ کے مسلک پر عمل کرنے اور فتوی دینے کی گنجائش ہے۔

علاوہ ازیں بعض علماء نے بیع قبل القبض کی ممانعت سے بچنے کیلئے اور بیع قبل القبض کی تصحیح کیلئے درج ذیل صورتیں لکھی ہیں، جن کو بوقت ضرورت اپنایا جاسکتا ہے:

(۱) جہاں مال خریدے وہیں کسی مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے، تو اس وکیل کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مال پہونچنے سے پہلے بیع نہ کرے، بلکہ وعدہ بیع کرے، اور جب مال پہونچے تب باضابطہ بیع کرے، اس صورت میں اگر جانبین میں سے کوئی انکار کردے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، بیع پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا۔

(۳) نیز اگر خریدار نے مال بھیجنے کیلئے کسی خاص کمپنی وغیرہ کی تعیین نہیں کی، البتہ مال پہونچانے کا کرایہ

خریدار ہی ادا کرتا ہے تو اس صورت میں خریدار کا قبضہ مانا جائے گا، اور کمپنی کی تحویل میں مال کے آ جانے کے بعد خریدار کیلئے اس مال کو فروخت کرنا جائز ہے (احسن الفتاوی ۵۲۶/۶)۔

(۴) اور اگر سامان کو خریدنے سے پہلے خرید وفروخت کا معاملہ کیا جائے تو اسے محض وعدۂ بیع یا بیع سلم یا بیع استصناع کے دائرہ میں رکھ کر جائز قرار دیا جائے گا۔

مذکورہ گذارشات کے بعد فقہ اکیڈمی دہلی کے مرسلہ سوالوں کا جواب ملاحظہ ہو:

بیع قبل القبض فاسد ہے یا باطل؟

جیسا کہ اوپر مفصل عرض کیا گیا کہ بیع قبل القبض شرع اسلامی کے اعتبار سے ناجائز ہے، اور اس کے ناجائز ہونے پر جمہور فقہاء فی الجملہ متفق ہیں، اب رہی یہ بات کہ بیع قبل القبض کا شمار عند الفقہاء بیع فاسد میں ہے، یا بیع باطل میں یا بیع مکروہ میں، تو اس سلسلہ میں کچھ عرض کرنے سے پہلے بیع فاسد ومکروہ اور بیع باطل کی حقیقت کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے، فقہاء کرام نے بیع فاسد ومکروہ اور بیع باطل کی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ:

اگر خرید وفروخت کا معاملہ اصل اور وصف دونوں اعتبار سے صحیح نہ ہو تو بیع باطل ہے، اور اگر بیع کا معاملہ اصل کے اعتبار سے تو درست ہو لیکن وصف متصل کی وجہ سے اس میں کوئی خرابی ہو تو یہ بیع فاسد ہے، اور اگر بیع کا معاملہ اصل ووصف کے اعتبار سے تو درست ہو لیکن کسی امر مجاور کی وجہ سے اس میں کوئی قبح وخرابی پائی جائے تو یہ بیع مکروہ ہے، چنانچہ مشکوۃ کی شرح تنظیم الاشتات میں مرقوم ہے:

والبيع الباطل ما لا يكون صحيحاً باعتبار الأصل والوصف والبيع الفاسد هو ما لايصح أي إن كان القبح لوصف متصل والبيع المكروه إن كان القبح لأمر مجاور (تنظیم الاشتات ۱۱۵/۲)۔

حضرت علامہ عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمہ نے ہدایہ کے حاشیہ میں باب البیع الفاسد کے تحت بیع فاسد ومکروہ اور بیع باطل کی حقیقت پر اس سے زیادہ تفصیل سے روشنی ڈالی ہے (دیکھئے: حاشیہ ہدایہ ۳۳/۳)۔

بیع باطل وفاسد کی حقیقت سامنے آ جانے کے بعد بیع قبل القبض کے سلسلہ میں غور کرنا چاہئے کہ اس سے بیع فاسد ہوتی ہے یا بیع باطل ہوتی ہے، تو اگرچہ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کا کلام مختلف ہے، چنانچہ جوہرہ نیرہ باب المرابحہ میں لکھا ہے کہ

قال الخجندي إذا اشترى منقولا لا يجوز بيعه قبل القبض لا من بائعه ولا من غيره فإن باعه فالبيع الثاني باطل والبيع الأول على حاله جائز ولو باعه من البائع فقبله لايصح البيع (الجوهرة النيرة).

اسی طرح صاحب درمختار نے بیع قبل القبض کے سلسلہ میں ایک قول یہ نقل کیا ہے: بخلاف بيعه قبله (

أی قبل القبض) فإنه باطل مطلقاً (الدر المختار مع رد المحتار ۴/۱۸۲) یعنی قبل القبض باطل ہے، لیکن مذکورہ قول کے بعد بیع قبل القبض کے متعلق دوسرا قول بیع فاسد ہونے کا لکھا ہے: وفی المواهب وفسد بیع المنقول قبل قبضه ، انتهی (الدر المختار ۴/۱۸۲)۔

اسی طرح فتاوی عالمگیری میں بیع قبل القبض کو بیع فاسد ہی لکھا ہے: ومنها القبض فی بیع المشتری المنقول وفی الدین قبل قبضه فاسد کالمسلم فیه (فتاوی عالمگیری کتاب البیوع الباب الاول ۳/۳)۔

بیع باطل وفاسد کے مذکورہ بالا اصول کے پیش نظر بیع قبل القبض کو بیع فاسد ہی ہونا چاہئے، رہا بیع فاسد پر بیع باطل کا اطلاق تو یہ فقہاء کرام کے کلام میں بکثرت ہے، اسی طرح بیع باطل پر بھی فقہاء کرام کے اقوال میں بیع فاسد کا اطلاق ہوا ہے، چنانچہ شرح وقایہ میں لکھا ہے:

قد یذکر الفاسد ویراد به الباطل کما أن فی أول کتاب القدوری جعل البیع بالمیتة فاسداً وهو باطل (شرح وقایہ ۳/۵۰)۔

اسی طرح ہدایہ میں ہے:

وبیع أم الولد والمدبر والمکاتب فاسد ومعناه باطل (ہدایہ ۳/۳۴)۔

قبضہ کی حقیقت تصریحات فقہاء کی روشنی میں:

اسلامی شریعت نے قبضہ سے پہلے کسی مبیع میں تصرف کرنے سے منع کیا ہے، لیکن قبضہ کی حقیقت کیا ہے؟ اور کیا کتاب وسنت نے قبضہ کی کسی خاص حقیقت کی کوئی تحدید وتعیین کی ہے؟ یا لوگوں کے عرف میں جس درجہ کے عمل دخل کو قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً قبضہ مانا جائے گا، تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام اور شارحین حدیث کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اسلامی شریعت نے قبضہ کی کوئی خاص تحدید نہیں کی ہے، البتہ نصوص شرعیہ کی روشنی میں بطور خود حضرات فقہاء کرام نے قبضہ کی تحدید کی کوشش کی ہے، لیکن تصریحات فقہاء کو درج کرنے سے پہلے قبضہ کے لغوی مفہوم کو یہاں تحریر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، تا کہ تصریحات فقہاء کو سمجھنے میں سہولت ہو، تو اس سلسلہ میں ارباب لغت نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ قبض باب ضرب کا مصدر ہے، اور قبضہ اسی کا اسم مرۃ ہے، قبض کے لغوی معنی ہیں، لینا، پکڑنا، جمع کرنا، اکٹھا کرنا، گرفتار کرنا، ضبط کرنا، قابو پانا، وصول پانا، رکنا، باز رہنا، ہٹنا، دور کرنا، سمیٹنا، وفات دینا، تنگی ڈالنا، کہا جاتا ہے: "صار المال فی قبضة" مال اس کی ملکیت میں ہوگیا (ملاحظہ ہو: القاموس الجدید ۵/۲۱۷، مصباح اللغات/۶۵۴، المنجد/۶۳۷، المعجم الوسیط/۷۱۱) اور قواعد الفقہ میں قبض کی تشریح کرتے ہوئے اس کے مصنف نے لکھا ہے: القبض خلاف البسط یقال قبض علیه إذا ضم علیه أصابعه وقبض الشیٔ أخذه، وهذا الشیٔ فی قبضة فلان أی فی ملکه وتصرفه، والقبضة من الشیٔ ملأ الکف منه (قواعد الفقہ/۴۲۲)۔

قبضہ کے لغوی معنی کو جان لینے کے بعد تصریحات فقہاء کی روشنی میں قبضہ کی حقیقت ملاحظہ ہو:

اس سلسلہ میں حضرات ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ) کا نظریہ ہے کہ ہر چیز میں قبضہ اسی شئی کی حیثیت کے اعتبار سے مانا جائے گا۔

مذهب المالكية والشافعية والحنابلة أن قبض كل شئ بحسبه (الموسوعة الفقہیۃ ۹/۱۳۲، نص ابن قدامہ فی المغنی ۴/۲۲۰)۔

اگر کوئی چیز وزن، کیل، عدد یا ذراع سے فروخت ہوئی تو اس میں قبضہ وزن، کیل، ذراع عدد (گن لینے) سے تسلیم کیا جائے گا۔

فإن كان مكيلا أو موزونا أو معدودا أو مذروعا فقبضه بالكيل أو الوزن أو العدد أو الذراع وذلك لحديث عثمان... يا عثمان إذا ابتعت فاكتل وإذا بعت فكل (علقہ البخاری ۱/۲۸۰، وصلہ أحمد ۱/۶۲، وحسنہ الہیثمی ۴/۹۸، البیہقی ۵/۳۱۵، الموسوعہ ۹/۱۳۲)۔

البتہ امام مالک کے نزدیک مثلی چیزوں میں قبضہ کا تحقق خریدار کو مبیع اس کے برتن میں رکھ کر حوالہ کر دینے سے مانا جائے گا، اور اگر منقولی سامان یا چوپائے کو خریدا تو اس میں قبضہ کا اعتبار لوگوں کے درمیان رائج عرف کے مطابق ہوگا۔

والمالكية شرطوا في قبض تسليمه للمشتري وتفريغه في أوعيته (الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی علیہ ۳/۱۴۴) وإن كان جزافا فقبضه نقله و ذلك لحديث ابن عمر قال كانوا يتبا يعون الطعام جزافا بأعلى الصوت فنهاهم رسول الله ﷺ أن يبيعوه حتى ينقلوه وفي رواية حتى يحولوه، وإن كان منقولا من عروض و أنعام فقبضه بالعرف الجاري بين الناس كما يقوله المالكية كاحتياز الثوب و تسليم معقود الدابة (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۳۲، الشرح الکبیر ۵/۱۴۵)۔

اور حضرات حنابلہ کے نزدیک اگر مبیع دراہم و دنانیر کے قبیل سے ہو، تو اس میں قبضہ کا تحقق ہاتھ میں لینے سے ہوگا، اور اگر کپڑا ہو تو اس کو منتقل کر لینے سے ہوگا، اور اگر جانور ہو تو اس کو اس کی جگہ سے چلا دینے سے قبضہ مانا جائے گا، اور اگر زمین ہو تو اس میں قبضہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری کیلئے زمین کا تخلیہ کر دے۔

وفصل الحنابلة في المنقول من العروض والأنعام فقالوا إن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضها باليد وإن كان ثيابا فقبضها نقلها وإن كان حيوانا فقبضه تمشيته من مكانه. وإن كان عقارا فقبضه بالتخلية بينه و بين المشتري بلا حائل دونه (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۳۲، ابن قدامہ [illegible] ۴/۲۲۰، کشف القناع ۳/۲۴۷)۔

اور حضرات شوافع کے نزدیک بھی مبیع کی مختلف قسموں کے اعتبار سے قبضہ کے سلسلے [illegible] ہے، اگر مبیع ایسی ہے کہ وہ ہاتھ سے پکڑی جا سکتی ہے تو اس میں قبضہ ہاتھ میں لے لینے سے [illegible] و دنانیر اور کپڑا۔ اور اگر مبیع منقولی اشیاء کے قبیل سے ہے، تو قبضہ کا تحقق سامان کو منتقل کر لینے سے [illegible]

منقولی اشیاء میں سے ہے تو قبضہ تخلیہ کر دینے سے ہو جائے گا، البتہ مکان میں قبضہ کا اعتبار اس وقت ہوگا جبکہ بائع خریدار کو مکان کی کنجی حوالہ کر کے تصرف کرنے کی اجازت دیدے، اور اگر اس میں کسی اور کا سامان ہو تو اس کو نکال کر مکان کو خالی کر دے۔ (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۲۶۴، فتح الباری ۴/۴۱)۔

اور ائمہ احناف کے نزدیک قبضہ کے سلسلہ میں اتنی تفصیل نہیں ہے، بلکہ ان حضرات نے قبضہ کیلئے تخلیہ کو معتبر مانا ہے، لیکن تخلیہ کی تعریف بقول علامہ انور شاہ کشمیری متعذر ہے، البتہ ظاہر روایت کے مطابق اس کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ خریدار کیلئے مبیع کو لے کر تصرف کرنے میں جو رکاوٹ پیش آسکتی ہے، بائع اس کو دور کر دے (العرف الشذی ۱/۲۴۳)۔

اور حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک منقولی چیزوں میں قبضہ کا تحقق سامان کو منتقل کر لینے سے مانا جائے گا، لیکن بظاہر یہ حضرت امام ابو یوسف کی ایک روایت ہے ورنہ ان کا مذہب یہی ہے کہ تمام چیزوں میں قبضہ کا تحقق صرف تخلیہ سے ہو جاتا ہے۔

قال في الموسوعة لأنها (أي التخلية) تسليم فمن ضرورته الحكم بالقبض فيترتب عليه ما يترتب على القبض الحقيقي وهذا هو الأصح و مقابل الأصح المروى عن أبي يوسف وهو أنه لا يثبت في المنقول إلا بالنقل (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۲۶۴) ولكن قال صاحب البدائع لا خلاف بين أصحابنا في أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال (البدائع ۵/۲۴۴) مندرجہ بالا تفصیل سے قبضہ کی حقیقت کے سلسلہ میں فقہاء احناف کا جو نظریہ منقح ہو کر سامنے آتا ہے اس سلسلہ میں صاحب بدائع نے متعدد جگہ کلام کیا ہے، مثلاً ایک جگہ لکھا ہے، ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكن والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً وحقيقة (بدائع الصنائع ۵/۱۴۸) نیز ایک اور جگہ صاحب بدائع نے قبضہ کی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا له (بدائع ۵/۲۴۴)۔

مذکورہ تفصیل سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ فقہائے احناف نے قبضہ کے تحقق کیلئے تخلیہ کو معتبر مانا ہے، وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ فقہاء احناف کے نزدیک مبیع پر قبضہ بالید کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ حکماً قبضہ کو بھی ان حضرات نے معتبر تسلیم کیا ہے، چنانچہ علامہ شامی نے لکھا ہے: وقد يكون القبض حكميا، کبھی قبضہ حکمی ہوتا ہے، آگے چل کر علامہ شامی نے قبضہ حکمی کی متعدد مثالیں بیان فرمائی ہیں اور اسی ذیل میں لکھا ہے کہ ومنه (أي من القبض) مالو اشترى دهنا ودفع قارورة يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشتري فهو قبض وكذا بغيته في الأصح وكذا كل مكيل أوموزون إذا دفع له الوعاء فكاله أووزنه فيه بأمره ومنه مالو غصب شيئا ثم اشتراه صار قابضا بخلاف الوديعة والعارية إلا إذا وصل إليه بعد التخلية (رد المحتار ۴/۴۷)۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ اس کے تخلیہ سے حاصل ہو جاتا ہے، چنانچہ درمختار میں بھی لکھا ہے کہ مبیع کو حوالہ کرنا اس کے تخلیہ سے ہوتا ہے، لیکن اس طرح کہ بغیر کسی رکاوٹ کے اس پر قبضہ کرنا ممکن ہو، ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و لا حائل (الدر المختار ۴/ ۴۷) اور علامہ شامی نے درمختار کی مذکورہ عبارت کی شرح کرتے ہوئے ردالمحتار میں قبضہ کے سلسلہ میں تفصیلی بحث کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر گیہوں کسی نے خریدا اور وہ کسی مکان میں ہے، اور بائع نے خریدار کو مکان کی کنجی دیکر کہا کہ میں نے گیہوں کا آپ کیلئے تخلیہ کر دیا، تو اسے قبضہ مانا جائے گا، لیکن اگر کنجی دیکر کچھ نہیں کہا تو شرعاً یہ قبضہ نہیں ہے، اور اگر کسی نے نظروں سے اوجھل مکان کو فروخت کیا، اور کہا کہ میں نے وہ مکان تم سے حوالہ کر دیا تو یہ قبضہ نہیں ہے، ہاں اگر مکان اتنا قریب ہو کہ خریدار اس کو بند کر سکتا ہو تو شرعاً یہ مکان پر قبضہ مانا جائے گا ورنہ نہیں، اور جمع النوازل میں لکھا ہے کہ گھر کو فروخت کر کے کنجی حوالہ کر دینا شرعاً قبضہ ہے جبکہ خریدار کیلئے بلا تکلف اس مکان کو کھولنا آسان ہو، اسی طرح اگر کسی نے چراگاہ میں گائے کو خریدا اور بائع نے اس سے کہا کہ جاؤ قبضہ کر لو، تو اگر خریدار اس گائے کو دیکھ سکتا ہو اور اس کی طرف اشارہ کر سکتا ہو، تو یہ بھی قبضہ ہے ورنہ نہیں، اگر کسی نے کپڑا خریدا تو بائع نے اس سے کہا کہ قبضہ کر لو اب اگر بغیر کھڑے ہوئے بھی کپڑے کو لینا ممکن ہے تو یہ قبضہ ہے ورنہ نہیں، اور اگر کسی نے گھوڑے یا پرندے کو خریدا اور وہ دونوں کسی کمرہ میں ہوں، اور فروخت کنندہ نے خریدار سے کمرہ کا دروازہ کھول کر کہا کہ قبضہ کر لو، تو اگر خریدار کیلئے وہاں پہونچ کر بغیر کسی کی مدد کے پرندہ اور گھوڑے کو پکڑنا ممکن ہو تو یہ قبضہ ہے اور اس سلسلہ میں تفصیلی بحث بحر میں ہے، آخر میں بطور خلاصہ کے خود علامہ شامی نے لکھا ہے کہ وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أى بأن تكون في البلد فيما يظهر و في نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض و في نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه بلا معين قبض (ردالمحتار ۴/ ۴۷، ۴۸)۔

آگے چل کر علامہ شامی نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر مبیع اتنی دور ہو کہ بغیر مشقت کے اس پر قابض ہونے کی قدرت نہ ہو تو ایسی صورت میں صرف قبضہ کر لینے کی اجازت دیدینے سے شرعاً قبضہ نہیں مانا جائے گا، اسی طرح مبیع کے دور ہونے کی صورت میں اس کے تخلیہ سے خریدار کا قبضہ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

لأنه إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض أما إذا كان بعيدا لا يتصور القبض في الحال فلا تقام التخلية مقام القبض (ردالمحتار ۴/ ۴۸)۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ فقہاء احناف کے نزدیک تخلیہ کو قبضہ کے قائم مقام اسی وقت مانا گیا ہے جبکہ مبیع قریب ہو اور اس پر حقیقی قبضہ بھی ممکن ہو، ورنہ جہاں مبیع کے دور ہونے کی وجہ سے حقیقی قبضہ متصور نہ ہو وہاں تخلیہ کو قبضہ کے قائم مقام نہیں مانا جائے گا، بلکہ وہاں حسی قبضہ معتبر ہوگا، البتہ جہاں حقیقی قبضہ ممکن ومقدور ہو وہاں قبضہ کے لئے

مبیع کا تخلیہ کردینا کافی ہے، اور تخلیہ کا واضح مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو اپنے دیگر سامانوں سے اس طرح الگ اور جدا کردے کہ خریدار جب چاہے، بلا روک ٹوک کے مبیع میں تصرف کرسکے، اور مبیع کے ساتھ خریدار کے علاوہ کسی اور کا کوئی حق وابستہ نہ ہو، اور ہر چیز میں قبضہ اسی شی کے مناسب حال معتبر ہوگا۔

منقولی وغیر منقولی اشیاء میں قبضہ کی صورتیں:

غیر منقولی اشیاء میں قبضہ کے تحقق کیلئے تقریباً تمام فقہاء نے تخلیہ کو کافی قرار دیا ہے، جیسا کہ اوپر مفصل گذرا، البتہ دور حاضر میں زمین وجائداد کے قبیل کی غیر منقولی اشیاء میں عرف عام کے اندر رجسٹری کو اتنی زیادہ اہمیت حاصل ہوگئی ہے کہ بغیر اس کے لوگ قبضہ کا کوئی اعتبار نہیں کرتے، اس لئے دور حاضر کے بدلتے ہوئے حالات میں زمین وجائداد میں قبضہ کے تحقق وثبوت کیلئے قضاءً زمین کی رجسٹری کو لازم قرار دینا چاہئے، اگر چہ دیانۃً بغیر رجسٹری کے صرف تخلیہ اور رفع موانع کی وجہ سے قبضہ کو تسلیم کیا جائے اور اسی کے مطابق فتویٰ دیا جائے۔

اور منقولی اشیاء میں قبضہ کے تحقق کیلئے اگر چہ فقہاء احناف نے مبیع کے قریب ہونے کی صورت میں تخلیہ کو کافی قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مشتری کیلئے مبیع کو قبضہ کرنے میں جو رکاوٹ پیش آسکتی ہے، بائع اس رکاوٹ کو دور کردے، لیکن دیگر فقہاء نے اس کے ساتھ مکیلی وموزونی اور معدودی ومذروعی چیزوں میں کیل ووزن، پیمائش اور مبیع کو گن کر الگ کردینے کو لازم قرار دیا ہے، بلکہ حضرت امام مالک نے مثلی چیزوں میں قبضہ کے تحقق کیلئے مبیع کو خریدار کے برتن میں رکھدینے کو مشروط قرار دیا ہے، اور دیگر منقولی سامانوں اور جانوروں میں قبضہ کے لئے لوگوں کے درمیان رائج عرف کا اعتبار کیا ہے، اور حضرات شوافع وحنابلہ نے ہاتھ سے پکڑی جانے والی چیزوں میں قبضہ کے ثبوت کیلئے مبیع کو ہاتھ میں لینے اور دیگر منقولی چیزوں میں سامان بائع کے پاس سے منتقل کرلینے کو لازم کہا ہے، اسی طرح طعام کے قبیل کی چیزوں کو اگر خریدار نے اندازے سے خریدا ہو تو اس میں قبضہ کا اعتبار مبیع کو منتقل کرلینے سے ہوگا اور جانور وغیرہ میں اس کی جگہ سے چلادینے سے، قال فی البدائع وقال الشافعیؒ القبض فی الدار والعقار والشجر بالتخلیة وأما فی الدراهم والدنانیر فتناولهما بالبراجم وفی الثیاب بالنقل وكذا فی الطعام إذا اشتراه مجازفة فإذا اشتراه مكایلة فبالكیل وفی العبد والبهیمة بالسیر من مكانه (بدائع ۲۴۴/۵)

اوپر فقہاء احناف کا جو یہ قول نقل کیا گیا کہ ان کے نزدیک صرف تخلیہ سے خریدار کا قبضہ مکمل ہوجاتا ہے، وہ فقہاء احناف کا ایک قول ہے، ورنہ دوسرے قول کے مطابق مکیلی وموزونی اشیاء میں قبضہ کی تمامیت کیلئے مبیع کا کیل ووزن ہوجانا ضروری ہے، قال فی البدائع: والدلیل علی أن الكیل والوزن فی المكیل والموزون الذی بیع مكایلة وموازنة من تمام القبض أن القدر فی المكیل والموزون معقود علیه ألا ترى أنه لو كیل فازداد لاتطیب له الزیادة بل ترد أو یفرض لها ثمن ولو نقص یطرح بحصته شیء من الثمن ولا یعرف القدر فیهما إلا بالكیل والوزن (بدائع ۲۴۵/۵)۔

کیا بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں؟

عربی کا مشہور مقولہ ہے کہ " فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة" حکیم کا کوئی کام حکمت ومصلحت سے خالی نہیں ہوتا ہے، لہذا اللہ رب العزت جواحکم الحاکمین ہے، کیا اس کے کسی حکم کا حکمت سے خالی ہونا ممکن ہے؟ ظاہر ہے کہ ہرگز ایسا ممکن نہیں ہے، چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالی نے سورہ مؤمنون میں تخلیق انسانی کو بیان کرتے ہوئے ارشادفرمایا ہے:

أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون (سورۃ المؤمنون/۱۱۵)۔

اے لوگو! کیا تم سمجھتے ہو کہ ہم نے تم لوگوں کو بیکار پیدا کر دیا ہے؟ اور تم لوگ ہمارے پاس نہیں لوٹائے جاؤ گے؟

باری تعالی کے اس ارشاد سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ اس ذات وحدہ لاشریک لہ نے انسانوں کو بیکار نہیں پیدا کیا ہے بلکہ ہر انسان کو اس نے ایک مقصد کے تحت پیدا کیا ہے، وہیں یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ باری تعالی سبحانہ کا ہر کام حکمت ومصلحت پر مبنی ہوتا ہے، البتہ اگر کسی امر خداوندی کی حکمت ہم کو معلوم ہوگئی تو اسے ہم امر معقول کہتے ہیں ورنہ اس حکم کو امر تعبدی کا عنوان دیا جاتا ہے، فما شرعه إن ظهرت حكمته لنا قلنا إنه معقول وإلا قلنا إنه تعبدی (ردالمحتار کتاب الصلوۃ ۱/۳۳۰)۔

مذکورہ تفصیل کا تقاضا ہے کہ نصوص شرعیہ میں تعلیل کو اصل کہا جائے، کیونکہ جب اللہ رب العزت کا ہر کام حکمت ومصلحت پر مبنی ہوتا ہے تو ضروری ہے کہ نصوص شرعیہ اور احکام فرعیہ کی بنیاد بھی علتوں پر ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے احکام کو بغیر کسی علت کے بیکار مشروع کیا ہے، جو سراسر باطل ہے، لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ فقہاء اصولیین نے جو یہ قاعدہ تحریر فرمایا ہے کہ:

إن الأحكام الشرعية العملية جميعها إنما شرعت لمصالح الناس ولعلل بنيت عليها وما شرع حكم منها عبثا بغير علة (اُصول الفقہ للخلاف/۶۲)۔ نیز اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ مرقوم ہے:

إن الله سبحانه ما شرع حكما إلا لمصلحة وإن مصالح العباد هي الغاية المقصودة من تشريع الأحكام (اصول الفقہ للخلاف/۵۸)۔

مذکورہ تصریحات سے جب یہ بات واضح ہوگئی کہ احکام شرعیہ کی بنیاد علتوں پر ہوتی ہے تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جن احادیث نبویہ اور اکابر صحابہ کے فتاوی میں بیع قبل القبض سے منع کیا گیا ہے تو ان میں ممانعت کی علت ضعف ملک ہے، چنانچہ الموسوعۃ الفقہیۃ میں لکھا ہے کہ:

لا يصح بيع المبيع قبل قبضه (إلى قوله) لضعف الملك قبل القبض لانفساخ العقد بتلفه وهذا المعنى الذى علل به الشافعي النهي عن البيع قبل القبض (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۱۲۴) ومثله في الفقه على المذاهب الأربعة: لا يصح للمشترى أن يتصرف في المبيع قبل قبضه (إلى

قولہ)لضعف الملک قبل القبض فلا یصح التصرف فی المبیع بالبیع (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۳/۱۹۱)۔

اور حضرات حنابلہ کے نزدیک بیع قبل القبض کے عدم جواز کی علت مبیع پر مشتری کی ملکیت کا تام نہ ہونا ہے، وعلل الحنابلة عدم الجواز علی هذه الروایة التی اختارها ابن عقیل من ألمتهم بأنه لم یتم الملک علیه فلم یجز بیعه کما لو کان عین متعین (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۴)۔

اور حضرات مالکیہ کے نزدیک بیع قبل القبض سے ممانعت کی علت کے سلسلہ میں الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں دوقول منقول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ کرکے بیچنے کے ساتھ بہت سے لوگوں کا نفع وابستہ ہے، مثلاً جولوگ سامان تولتے ہیں یا وزن کرتے ہیں، یا اس کو اٹھاتے ہیں، ان کو نفع ہوتا ہے، لیکن اگر مبیع پر قبضہ کئے بغیر ہی اس کو فروخت کردیا جائے تو مذکورہ حضرات کا نقصان اور گھاٹا ہوتا ہے اور ان کا نفع ضائع ہوجاتا ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ ممانعت کا حکم تعبدی ہے، یعنی ممانعت کی علت ومصلحت ہم کو معلوم نہیں ہے، وقد قیل فی علة النهی إن فی قبضه منفعة للعمال إذ ینتفعون بکیله وحمله ووزنه وغیر ذلک بخلاف ما إذا بیع وهو عند صاحبه فإن ذلک یضیع تلک المنفعة وقیل إنه تعبدی (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۳/۱۹۲)۔

اور علمائے احناف کے نزدیک بیع قبل القبض کی علت غرر ہے، کیونکہ قبضہ سے پہلے اگر مبیع بائع ہی کے پاس ہلاک ہوجائے تو عقد بیع فسخ ہوجاتا ہے، پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مشتری نے جو قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کیا ہے، تو گویا اس نے غیر مملوک شی کو فروخت کرکے مشتری ثانی کو دھوکہ دیا ہے، جو شرعاً ممنوع وحرام ہے، چنانچہ ابن ماجہ، ترمذی، ابوداؤد اور مسلم شریف میں حضرت ابوہریرہ وابن عباسؓ سے مروی ہے: نهی رسول الله عن بیع الغرر (ابن ماجہ ۱/۱۵۸، ترمذی ۱/۲۳۳، أبوداؤد ۲/۴۷۹، مسلم ۲/۲)۔

اور حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب عثمانی نے بیع قبل القبض کی ممانعت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کا مدار دووجوہ پر ہے:

(۱) قبضہ سے پہلے مبیع مقدور التسلیم نہیں ہوتی، لہذا یہ بات یقینی نہیں ہے کہ وہ مشتری کو ضرور قبضہ کرادے گا، یہ غرر ہے جس کی بنا پر بیع جائز نہیں ہے۔

(۲) بیع قبل القبض کی ممانعت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی، اور ربح مالم یضمن جائز نہیں (اسلام اور جدید معیشت/۹۱)۔

اور علامہ طحاوی علیہ الرحمہ کے نزدیک بھی بیع قبل القبض کی علت ربح مالم یضمن ہے (معانی الآثار ۲/۲۰۲) لیکن زیادہ تر علمائے احناف نے بیع قبل القبض کی علت غرر (دھوکہ) کو قرار دیا ہے۔

(۵) بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم عام مخصوص منہ البعض ہے:

بیع قبل القبض کی ممانعت باتفاق ائمہ عام مخصوص منہ البعض ہے، کیونکہ جب بیع قبل القبض کی نہی سے

متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جہاں ممانعت کی علت پائی جائے گی وہیں ممانعت کا حکم ہوگا ورنہ نہیں، چنانچہ حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ جو قبضہ سے پہلے مبیع کی خرید و فروخت کی ممانعت کی عمومیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی بیع کے علاوہ بہت سے دیگر تصرفات قبضہ سے پہلے مبیع میں جائز ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے وقف جائز ہے، بلکہ ان کے نزدیک اگر کسی نے بغیر کیل و وزن کے اٹکل سے غلہ کو مثلاً گیہوں وغیرہ کے ڈھیر کو بغیر کیل و وزن کے اندازے سے خریدا تو اس میں خریدار قبضہ سے پہلے تصرف کر سکتا ہے۔

اسی طرح الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں لکھا ہے کہ حضرات شوافع کے نزدیک قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کے عدم جواز سے تین صورتیں مستثنیٰ ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ خریدار قبضہ سے پہلے مبیع کو پہلی ہی قیمت کے عوض بغیر کسی اضافہ کے بائع کے ہاتھ فروخت کردے تو یہ جائز ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مبیع کا کچھ حصہ بائع کے پاس تلف ہوجائے تو خریدار تلف شدہ مبیع کو بائع ہی کے ہاتھ فروخت کردے، یعنی بائع خریدار کو تلف شدہ مبیع کے مثل ثمن دیدے تو یہ بھی جائز ہے۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی چیز بائع سے ادھار خریدی اور ابھی خریدار نے بائع کو ثمن نہ دیا، اور نہ مبیع پر قبضہ کیا تو ایسی صورت میں بھی خریدار پہلی قیمت پر مبیع کو بائع سے فروخت کرسکتا ہے، والبیع في الأحوال الثلاثة يكون إقالة بلفظ البيع فليس بيعا حقيقة۔

(الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۱۹۲/۳)۔

نیز امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک ترکہ میں، اسی طرح ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے۔

لا يمتنع بيعه ما ورثه قبل قبضه (مسلم شریف ۶/۲)۔

اور حضرت امام مالک علیہ الرحمہ کے نزدیک قبضہ سے پہلے صرف کھائی جانے والی چیزوں کو فروخت کرنا ناجائز ہے ورنہ جائز ہے، لیکن کھائی جانے والی اشیاء کے علاوہ دیگر چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر کسی نے کھائی جانے والی چیزوں کو اٹکل سے بغیر تولے اور وزن کئے ہوئے خریدا تو اس کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز ہے۔

دراصل امام مالک کے نزدیک قبضہ سے پہلے کسی چیز میں تصرف کا عدم جواز دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے پہلی شرط یہ ہے کہ کھانے کی اشیاء کو کوئی عوض دے کر لیا گیا ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ کیل و وزن یا عدد سے لیا گیا ہے۔ لہذا اگر کسی کے پاس کھانے کی اشیاء ہبہ یا ترکہ میں آئی ہوں تو اس کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر کسی چیز کو اٹکل سے خریدا ہو تو قبضہ سے پہلے اس چیز کو اٹکل سے یا تول کر فروخت کرنا شرعاً درست ہے، البتہ اگر کھانے کی اشیاء کو کسی چیز کے عوض کیل سے خریدا تو اس کو قبضہ سے پہلے بیچنا نہ اٹکل سے جائز ہے اور نہ کیل و وزن سے جائز ہے۔ (حاشیہ الدسوقی ۱۳۵/۳، ۱۵۲)۔

اور حضرات حنابلہ کے نزدیک غیر مکیلی و غیر موزونی، غیر معدودی اور غیر مذروعی چیز کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا، رہن رکھنا، ہبہ کرنا جائز ہے، اسی طرح جن چیزوں کو اٹکل سے خریدا ہو، ان چیزوں کو قبضہ سے پہلے

فروخت کرنا جائز ہے، البتہ جن چیزوں کو کیل ووزن سے یا ناپ کر یا گن کر خریدا ہو، ان چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، ہاں قبضہ سے پہلے وصیت کرنا یا مال غیر مقبوض کو بدل خلع اور مہر ٹھہرانا درست ہے۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۱۹۲)۔

اور حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک اگر مبیع غیر منقولی اشیاء کے قبیل سے ہے جیسے زمین، تو اس کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے، اسی طرح قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف بھی جائز ہے (دیکھئے المبسوط ۱۳/۱۰، بدائع ۵/۲۳۴)۔

اور حضرت امام محمد کے نزدیک قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کا ضابطہ یہ ہے کہ جن تصرفات کی تمامیت کیلئے قبضہ شرط ہے، ان میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے، جیسے قبضہ، صدقہ، رہن، قرض، اعارہ وغیرہ، اور جو تصرفات قبضہ سے پہلے ہی تام ہوجاتے ہیں جیسے بیع، اجارہ، بدل صلح جو اعیان کے قبیل سے ہوں، ان میں قبل القبض تصرف جائز نہیں، وضع محمد بن الحسن من الحنفية (لمنع التصرف قبل القبض) هذا الضابط.

(۱) إن كل تصرف لا يتم إلا بالقبض كالهبة والصدقة والرهن والقرض والإعارة ونحوها يجوز قبل القبض.

(۲) وكل تصرف يتم قبل القبض كالمبيع والإجارة وبدل الصلح عن الدين إذا كان عينا ونحوها لا يجوز قبل القبض (الموسوعۃ ۹/۱۲۹)۔

اور قاضی شوکانی کے نزدیک جو تصرفات عوض لے کر کئے جاتے ہیں وہ بیع کے مثل ہیں، لہذا قبضہ سے پہلے ایسے تصرفات کو انجام دینا جائز نہیں ہے، اور جو تصرفات بغیر عوض لئے کئے جاتے ہیں وہ ہبہ کے مانند ہیں، یعنی قبضہ سے پہلے ان کا کرنا جائز ہے، اور اس سلسلہ میں علامہ شوکانی کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام کا اجماع ہے کہ قبضہ سے پہلے وقف کرنا اور غلام کو آزاد کرنا شرعاً جائز ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جو تصرف بغیر عوض لئے کیا جاتا ہے، وہ قبضہ سے پہلے انجام دینا جائز ہے، کیونکہ وقف اور غلام کی آزادی کا تصرف بغیر عوض لئے ہوئے ہی کیا جاتا ہے، اور بیع قبل القبض کی ممانعت کی علت شبہ ربوا ہے، اور ربوا کا لین دین بھی معاوضات ہی کے اندر ہوتا ہے، لہذا جو معاملہ عوض لے کر کیا جائے اس میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہونا چاہئے۔ (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۳۱)۔

مندرجہ تصریحات علماء وفقہاء سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم عام مخصوص منہ البعض ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ جن حضرات ائمہ نے بعض صورتوں میں بیع قبل القبض کے جواز کا فتوی دیا ہے ان کے دلائل کیا ہیں۔

(۶۔۷) بیع قبل القبض کی بعض مروجہ شکلیں:

اگر کوئی شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ اس مال کو فروخت کر دیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خرید کر مال کو دوسرے خریدار کے پاس

روانہ کردیتا ہے یا فیکٹری ہی کو دوسرے خریدار کے پاس مال بھیج دینے کا حکم دے دیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آئے گی، اور نہ خریدار نمبر (۲) پر، بلکہ یہ پہلے ہی خریدار کا نقصان مانا جائے گا، تو اس صورت میں اگر چہ فیکٹری سے خریدنے والے شخص کا براہ راست حسی قبضہ تو نہیں ہوا لیکن چونکہ خود خریدار اول نے اپنے نوکر کے ذریعہ مال اٹھوا کر خریدار ثانی کے یہاں بھجوایا ہے یا فیکٹری ہی کو اس نے مال بھیجنے کا وکیل بنایا ہے، اس لئے وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہونچنے سے پہلے اسی خریدار اول ہی کے ضمان میں رہے گا، اور اس خریدار اول کا مال پر حکمی قبضہ پایا گیا، اس لئے یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خریدار اول نے مال غیر مضمون سے نفع حاصل کیا ہے، یا اس نے قبضہ سے پہلے مال کو فروخت کیا ہے، بلکہ اس نے مال پر حکما قبضہ کے بعد مال مضمون سے نفع حاصل کیا ہے، لہذا سوالنامہ کی اس درج شدہ صورت میں فیکٹری کے مالک کو بائع ماننے کے ساتھ خریدار اول کو وکیل بالقبض قرار دیا جائے گا، لأن أمور المسلمين محمولة على الصحة والسداد ما أمكن (بدائع ۵/۲۱۷)۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی بائع (دوکاندار) سے مال خرید کر اس سے کہا کہ تم ہمارا مال جہاز کے ذریعہ روانہ کردو، چنانچہ بائع نے ایسا ہی کیا اور وہ مال جہاز پر چڑھا کر اپنے ذمہ سے فارغ ہوگیا، اور مال مشتری کے ضمان میں داخل ہوگیا، پھر مشتری نے اپنے پاس مال پہونچنے سے پہلے ہی جبکہ مال سمندر میں ہے، ایک تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کردیا، اور اس مال کو تیسرے شخص کے حکم سے اسی کے پاس بھیجدیا اور درمیان میں مال کے ضائع ہونے کی صورت میں یہ درمیانی شخص مال کا ضامن نہیں ہوتا، اور نہ بائع اول ہی مال کا ضامن ہوتا ہے، بلکہ تیسرا شخص ضامن ہوتا ہے، تو شرعاً یہ صورت بھی جائز ہے، لأن فعل المسلم يجب حمله على أحسن الوجوه ما أمكن (إعلاء السنن ۱۴/۳۳۸) اور مال بردار کمپنی کو تیسرے شخص کے حق میں وکیل بالقبض مانا جائے گا، قال في الهندية رجل اشترى كرا من صبرة قال للبائع ..... في جوالقي ودفع إليه الجوالق ففعل كان المشتري قابضاً كذا في فتاوى قاضي خان (عالمگیری ۳/۱۹) وفيه أيضاً إذا قال المشتري للبائع قل للعبد يعمل لي كذا فأمره البائع فعمل صار المشتري قابضاً، كذا في المحيط (عالمگیری ۳/۲۰)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلے میں ائمہ کی آراء

مولانا عبداللہ مظاہری، ہانسوٹ

بیع قبل القبض کے سلسلہ میں علماء کے اختلاف آراء تحریر کرتے ہوئے صاحب تکملہ فتح الملہم مولانا تقی عثمانی فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں کل پانچ مذہب ہیں:

(۱) حضرت عثمانؒ فرماتے ہیں کہ تمام اشیاء خواہ منقولات کے قبیل کی ہوں یا غیر منقولات کی یا مشروبات ومطعومات کے قبیل کی ہوں، بہر صورت قبل القبض ان جمیع اشیاء کی بیع جائز ودرست ہے، علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ یہ قول مردود ہے اس لئے کہ طعام کی بیع قبل القبض کے عدم جواز پر علماء کا اجماع ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

نیز صاحب اعلاء نے بھی ابن المنذر کے حوالے سے طعام کی بیع قبل القبض پر اجماع نقل فرمایا ہے: قال ابن المنذر أجمع العلماء على أن من اشترى طعاما فليس له بيعه حتى يقبضه (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷) چنانچہ عثمان کی بات قابل اجماع نہیں اور ابن المنذر کے دلائل ووجوہ کے بیان کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

(۲) حضرت امام شافعیؒ اور حنفیہ میں سے امام محمد علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تمام چیزوں کی بیع قبل القبض حرام وناجائز ہے خواہ از قبیل طعام ہو یا غیر طعام ہو، خواہ منقول ہو یا غیر منقول، صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ یہی مسلک حضرت امام زفر کا ہے اور امام احمد اور امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے (بنایہ ۴/۳۲۲) اور صاحب بدایۃ المجتہد نے یہی قول امام ثوری علیہ الرحمہ کا بیان فرمایا ہے، اور فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہ اور ابن عباسؓ سے یہی مروی ہے (بدایۃ المجتہد ۱/۳۵۰)۔

(۳) امام احمد بن حنبل کی اظہر روایت یہ ہے کہ قبل القبض فروختگی کی مخالفت صرف اور صرف مطعومات کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ طعام کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں، البتہ اس کے علاوہ دیگر چیزوں کی فروختگی قبل القبض جائز ودرست ہے، البتہ صاحب بدایۃ المجتہد نے مطعومات کے ساتھ کیلی اور وزنی کی شرط قرار دی ہے یعنی ایسے طعام جو کیلی یا وزنی ہوں اس کی فروختگی قبل القبض جائز ودرست نہیں، اور یہی مسلک امام ابوثور کا بھی بیان فرمایا ہے (بدایۃ ۱/۱۰۸)۔

(۴) حضرت امام مالک خاص طور سے مطعومات میں سے کیلی یا وزنی کی بیع قبل القبض کو ناجائز گردانتے ہیں، یہ مسلک حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب زید مجدہ نے بیان فرمایا ہے، لیکن صاحب بدایہ (۱/۱۰۸) صاحب الفقہ علی المذاہب الاربعہ (۲/۲۳۵) صاحب اعلاء السنن (۱۴/۲۲۷) صاحب بنایہ (۷/۳۲۱) نے کیل ووزن کی شرط بیان نہیں فرمائی ہے بلکہ مطلق طور سے صرف اور صرف طعام کی بیع قبل القبض کے عدم جواز کا قول نقل فرمایا ہے، خواہ کیلی ووزنی ہو یا نہ ہو۔

(۵) حضرت امام ابوحنیفہ اور امام یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ تمام منقولات خواہ طعام ہوں یا غیر طعام، کی بیع قبل القبض جائز نہیں، البتہ وہ عقار جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اس کی فروختگی قبل القبض جائز و درست ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۱، فتح القدیر ۶/۱۳۸، اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷، بدایۃ المجتہد ۱/۱۰۸)۔

دلائل و وجوہ:

۲۔ حضرت امام شافعی، امام محمدؒ اطلاق حدیث سے استدلال کرتے ہیں مثلاً: قوله عليه السلام لا يحل بيع وسلف ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ما ليس عندك۔

اسی طرح حکیم بن حزام کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں: قال قلت يا رسول الله إني اشتري بيوعا فما يحل لي منها وما يحرم؟ فقال يا ابن أخي إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه

ان تمام احادیث کے اطلاق سے یہ لوگ اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ اس میں منقول اور غیر منقول کا کوئی تذکرہ نہیں ہے لہذا تمام چیزوں کی بیع قبل القبض جائز نہیں، بلکہ یہ لوگ غیر منقول اشیا کو منقول پر قیاس کر کے بھی جمیع چیزوں میں قبل القبض بیع کے عدم جواز کا قول فرماتے ہیں، وہ اس طور سے کہ جس طرح اشیائے منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے اسی طرح شئی غیر منقول کی بھی بیع جائز نہیں اور ان دونوں میں علت جامع مبیع کا غیر مقبوض ہونا ہے۔

۳۔۴۔ حضرت امام احمد بن حنبل اور حضرت امام مالک رحمہما اللہ کا استدلال ان ہی حدیثوں سے ہے جن میں صراحۃ طعام کا لفظ ذکر کیا گیا ہے اور قبل القبض اس کی فروختگی کی ممانعت آئی ہے مثلاً: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه، دوسری حدیث: نهى أن يبيع أحد طعاما اشتراه بكيل ووزن حتى يستوفيه، تیسری حدیث: من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يقبضه وغیرہ طریق استدلال یوں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خاص طور سے طعام کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا ممنوع قرار دیا ہے، اب اگر یہ ممانعت طعام کے ساتھ مخصوص نہ ہو تو ایسی صورت میں خصوصیت کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا، معلوم ہوا کہ صرف طعام کی ہی بیع قبل القبض ناجائز ہے۔

۵۔ امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف علیہما الرحمۃ کا استدلال بھی متعدد احادیث ہے۔

مثلاً حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: قال قال رسول الله ﷺ لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح مالا يضمن ولا بيع ما ليس عندك۔

اسی طرح حضرت حکیم بن حزام کی حدیث قال النبي ﷺ لا تبيعن شيئا حتى تقبضه، اسی طرح زید بن ثابتؓ کی حدیث نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم، ان ہی جیسی حدیثوں سے حضرات شیخین نے استدلال فرماتے ہوئے طعام وغیرہ کی تخصیص کئے بغیر قبل القبض فروختگی کے عدم جواز کا قول فرمایا ہے، اس لئے کہ یہ تمام حدیثیں ہر قسم کے سامان کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں اس میں کسی خاص مبیع کا

تذکرہ نہیں ہے، تاہم اس عمومیت نہی سے غیر منقول یعنی عقار وغیرہ کی بیع قبل القبض کا استثنا فرمایا ہے اور مذکورہ حدیثوں کو صرف منقول اشیاء کے ساتھ خاص کر دیا ہے اس لئے کہ حدیث نہی تو معلول بعلۃ ہے۔...اور یہ علت صرف منقول میں پائی جاتی ہے، غیر منقول میں نادر ہے جس کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں، اس طور سے کہ قبل القبض ممانعت ان ہی چیزوں میں ہے جن کی ہلاکت کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہو جانے کا خوف و دھوکہ ہو اور یہ دھوکہ شئے منقول ہی میں غالب ہے غیر منقول میں غالب نہیں بلکہ نادر ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی زمین سمندر کے کنارو پر ہو یا مبیع گھر کی دوسری منزل ہو تو قبل القبض فروخت کرنے کی اجازت نہیں اس لئے کہ یہاں بھی ہلاکت کا اندیشہ ہے، اب اگر قبل القبض بیع کے جواز کا قول کہا جائے تو اس صورت میں غیر کی ملکیت کا فروخت کرنا یا غرر لازم آئے گا، کیونکہ جب کوئی سامان آپ نے خرید کر ابھی قبضہ نہیں کیا اور وہ چیز ہلاک ہو گئی تو آپ کے اور بائع کے درمیان کا عقد فسخ ہو گیا اب اگر آپ ایسی چیز کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتے ہیں تو گویا دوسرے کی چیز کو فروخت کر رہے ہیں اور ہلاکت کے علم نہ ہونے کی صورت میں اپنی چیز ہونے یا نہ ہونے کا غرر اور دھوکہ ہے جس سے حدیث میں ممانعت آئی ہے، لہذا قبل القبض منقولات کی بیع جائز نہیں اور رہی بات غیر منقولات کی تو اس میں ہلاکت نادر ہے جو شرعاً غیر معتبر ہے اب اگر قبل القبض فروخت کریں تو اپنی ملکیت یقینی طور پر فروخت کرنے والے ہوں گے چنانچہ شیخین نے اس کی بیع قبل القبض کے جواز کا قول فرمایا۔ (کفایہ فتح القدیر، فتح الملہم وغیرہ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں)۔

ممانعت کی حدیث معلول بعلۃ ہے:

وہ تمام احادیث جن میں قبل القبض خرید وفروخت کی ممانعت وارد ہوئی ہے وہ معلول بعلۃ ہیں چنانچہ صاحب اعلاء السنن فرماتے ہیں ان أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص بالمنقول بعلة النهى وهو غرر انفساخ العقد بالهلاك قبل القبض) (اعلاء السنن ۱۴/۲۴۴) یعنی حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے منقولات کے ساتھ عدم جواز کو اس لئے خاص کیا ہے کہ ممانعت کی حدیث معلول بعلۃ ہے اور علت صرف منقولات میں پائی جاتی ہے غیر منقولات میں نہیں پائی جاتی، صاحب ہدایہ اور صاحب تبیین نے بھی یہی بات فرمائی ہے کہ ممانعت کی حدیث معلول بعلۃ ہے اور علت یہ ہے کہ قبل القبض ہلاکت کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہو جانے کا دھوکا اور غرر ہے اس طور سے کہ قبضہ کرنے سے پہلے مبیع ہلاک ہو جائے تو بائع اور مشتری کے درمیان عقد فسخ ہو جائے گا اور وہ چیز بائع کی ملکیت میں عود کر آجائے گی مشتری کی ملکیت ثابت نہیں ہو سکے گی اب اگر مشتری کو مبیع کی ہلاکت کا علم نہ ہو اور مبیع کو فروخت کر دے تو غیر کی چیز کو فروخت کرنے والا لازم آئے گا لیکن اگر قبضہ کر چکا ہے تو فروخت کرنے میں اپنی چیز کا فروخت کرنے والا ہوگا، تو جب قبضہ کرنے سے پہلے پتہ ہی نہیں کہ بیع تام ہوئی یا نہیں اب ایسی صورت میں فروخت کر دے تو یا اپنی چیز کو فروخت کرنے والا ہوگا یا ہلاکت کی وجہ سے عقد اول فسخ ہو گیا ہو غیر کی چیز کا فروخت کرنے والا ہوگا اور یہی غرر اور دھوکہ ہے جبکہ نبی کریم ﷺ نے غرر و دھوکے سے منع فرمایا ہے لیکن اگر متعین ہے کہ قبضہ سے پہلے

مبیع ہلاک نہیں ہوگی جیسے عقار زمین وغیرہ تو قبل القبض بیع جائز ہے اس لئے کہ یہاں اپنی ملکیت کا بیچنے والا ہے اس میں کسی قسم کا کوئی احتمال نہیں ہے اور حدیث کے معلول بعلۃ ہونے پر دلیل بھی موجود ہے، مثلاً ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے تصرف بیع وغیرہ بالکل جائز ہے اس لئے ثمن میں ہلاکت کا اندیشہ نہیں کیونکہ وہ مشتری کے ذمہ میں باقی رہے گا، (یعنی واجب رہے گا اور وہ ہلاک نہیں ہوسکتا ہے) اسی طرح بیوی کا مہر شوہر کے اوپر ہے اور بیوی نے ابھی تک قبضہ نہیں کیا ہے لیکن اس مہر میں کچھ تصرف کرنا چاہتی ہے تو اس کے لئے جائز ہے اس لئے کہ یہاں ہلاکت کا اندیشہ نہیں، اسی طرح میراث پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر تصرف بیع کرنا چاہے تو جائز و درست ہے اس لئے کہ فسخ عقد کے ذریعہ ہلاکت وغرر کا اندیشہ نہیں، حاصل یہ ہے کہ حدیث معلول بعلۃ ہے اور وہ علت قبل القبض ہلاکت کی وجہ سے عقد اول کے فسخ کا غرر اور دھوکہ ہے نیز حدیث کے معلول ہونے پر حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث بھی دلیل ہے بلکہ اس میں قبل القبض مبیع کے عدم جواز کی علت بھی جناب نبی کریم ﷺ نے خود بیان فرمادی اور کہالا ربح مالم یضمن یعنی مبیع جب تک ضمان واحراز میں نہ آئے فائدہ حاصل کرنا حلال نہیں، اور وہ چیز جو غالباً ہلاک ہوجاتی ہے وہ بعینہ قبضہ کئے ہوئے ضمان واحراز میں نہیں کرسکتی اور وہ اشیائے منقولہ ہیں نہ کہ غیر منقولہ لہذا عدم جواز صرف منقولہ کے ساتھ خاص ہوگا عام نہیں ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

قبل القبض بیع کے مسائل اور اس کے احکام:

اشیائے منقولہ پر قبضہ کئے بغیر فروخت کردینا ناجائز ہے اور حضرات احناف کے نزدیک اس کا شمار بیع فاسد میں ہوتا ہے جیسا کہ مسلک حنفی کی ترجمانی کرتے ہوئے صاحب الفقہ علی المذاہب الاربعہ بیان فرماتے ہیں الحنفية قالوا فی البیع الفاسد بیع الأعیان المنقولة قبل قبضها (الفقہ المذاہب الاربعہ) چنانچہ قبل القبض بیع وشراء کے احکام ذکر کئے جانے سے پہلے قبضہ کی حقیقت از روئے شرع بیان کرنا ضروری ہے تاکہ اس پر احکام کی تفریع ہوسکے۔

حقیقت قبضہ:

جاننا چاہئے کہ اختلاف اشیاء کے اعتبار سے حقیقت قبضہ میں بھی ائمہ کا اختلاف ہوگیا ہے، لہذا حضرت امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام محمد اور حضرت امام شافعی کا اتفاق اس بات پر ہے کہ اشیاء غیر منقولہ مثلاً دار واراضی، اس پر قبضہ کی حقیقت صرف تخلیہ ہے یعنی بائع کا مبیع کو مشتری کے لئے اس طرح چھوڑ دینا کہ وہ آزادانہ اس پر تصرف کرسکے لیکن اشیاء منقولہ کے سلسلے میں باہم ائمہ میں اختلاف ہوگیا ہے حضرت امام احمد فرماتے ہیں کہ تمام منقولات کے لئے قبضہ کی حقیقت نقل وتحویل مع التخلیہ ہے یعنی تخلیہ کے ساتھ ساتھ جہاں سے خریدا ہے وہاں سے دوسری جگہ لے جانا قبضہ کہلاتا ہے (اعلاء السنن) لیکن حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ دراہم ودنانیر میں قبضہ کی حقیقت ہاتھ سے پکڑ لینا ہے اور کپڑے یا مطعومات کی مجازفۃ بیع میں حقیقت قبضہ نقل وتحویل ہے اور کسی چیز کو ناپ کر خریدنے کی صورت میں قبضہ بذریعہ ناپ ہوگا اور غلام اور جانوروں کو خریدنے میں اس کی جگہ سے لے آنا قبضہ کہلائے گا (بدائع الصنائع ۲۴۴/۷)

البتہ امام الائمہ حضرت امام ابوحنیفہ اور آپ کے جمیع اصحاب کے نزدیک بلاتفریق منقول وغیر منقول میں حقیقت قبضہ تخلیہ اور مشتری کے لئے آزادانہ طور پر تصرف کرنے کی قدرت دیدینا ہے، چنانچہ صاحب بدائع فرماتے ہیں: لا خلاف بين أصحابنا في أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال.

دوسری جگہ حقیقت قبضہ کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب بدائع نہایت اچھوتے انداز میں بیان فرماتے ہیں کہ قبضہ کا یہ بالکل مطلب نہیں کہ ہاتھ میں لے لینے کی شرط ہو بلکہ عرف وعادت کے مطابق صرف مشتری کو تصرف کی قدرت دیدینے اور اس کے لئے موانع کو ختم کر دینے کا نام قبضہ ہے لا يشترط بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادة اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تسلیم نام ہے کسی کے لئے کسی چیز کو خالص اور خاص کر دینے کا کہا جاتا ہے يسلم فلان لفلان أي خلص له ،تو مبیع کو مشتری کے سپرد کر دینے کا مطلب یہ ہو گیا کہ مبیع کو مشتری کے لئے اس طرح خاص کر دینا کہ غیر کو اس میں تنازع کا حق نہ ہو اور یہ چیز تخلیہ سے حاصل ہے لہذا قبضہ وتقسیم کی تعریف تخلیہ سے کرنا درست ہے۔ صاحب تکملہ فتح الملہم قبضہ کی تعریف میں فرماتے ہیں: أما القبض فهو أن يأتي الشيء في إحرازه وضمانه ، قبضہ صرف حفاظت وذمہ داری میں آنے کا نام ہے، اس تعریف اور صاحب بدائع کی بیان کردہ تعریف میں بظاہر کوئی فرق نہیں اس لئے کہ جب بائع اشیائے مبیعہ کا تخلیہ کر کے مشتری کے لئے خالص کر دے اور اس کو آزادانہ تصرف کرنے کی قدرت دیوے تو یقیناً وہ چیز مشتری کے ضمان واحراز میں آجائے گی اور بائع کے ضمان واحراز سے نکل جائے گی اور اس پر فقہ کا جزئیہ بھی موجود ہے خود صاحب بدائع فرماتے ہیں: إن باع مكايلة أو موازنة في المكيل والموزون وخلى فلا خلاف في أن المبيع يخرج بحق ضمان البائع وبه حق في ضمان المشتري.

حاصل کلام یہ ہے کہ عرف وعادت کے مطابق جس طرح بھی اشیائے مبیعہ بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائیں اور اس طرح خاص ہو جائیں کہ غیر کا تنازع نہ ہو سکے از روئے شرع قبضہ کہلائے گا، البتہ خلاف اشیاء کے صرف پر غور کرتے ہوئے قبضہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبضۂ کامل (۲) قبضۂ ناقص۔

قبضہ کی دونوں قسموں میں مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جاتی ہے لیکن قبضۂ تام کی صورت میں تصرف بیع وغیرہ کی اجازت ہوتی ہے اور قبضۂ ناقص کی صورت میں تصرف بیع کی اجازت نہیں ہوتی ہے اب اختلاف اشیاء کی صورت میں کامل اور ناقص کے مابین فرق کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اشیاء غیر مثلی جیسے تمام مذروعات کے قبیل کی چیزیں مثلاً کپڑا وغیرہ یا معدودات متفاوتہ جیسے جانور وغیرہ یا اشیاء مثلی جو کیل ووزن سے فروخت نہ کی گئی ہوں بلکہ اندازے سے فروخت کی گئی ہوں، ان تمام چیزوں میں صرف تخلیہ اور مشتری کے ضمان میں داخل ہو جانے سے بالاتفاق قبضۂ تام کا حصول ہو جاتا ہے، اور مشتری کو دوبارہ شمار یا وزن وکیل کے بغیر رقم کے تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے جیسا کہ صاحب بدائع بڑی وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں، فإن كان ممالا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف

حتی لو اشتری مذروعا أو معدودا مذارعة أو معاددة ووجدت التخلية يخرج عن ضمان البائع ويجوز له بيعه والانتفاع به قبل الذرع والعدد (بدائع ۲۴۴/۵) اور اشیائے مثلی یعنی مکیلی اور موزونی چیزیں جو وزن وکیل کے ذریعہ فروخت ہوتی ہوں تو کسی کے صرف تخلیہ سے بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان وحفاظت میں داخل تو ہوجائیں گی لیکن صرف حفاظت وضمان میں آنے سے قبضۂ تام حاصل نہ ہوگا بلکہ قبضۂ تام کے لئے مشتری کا دوبارہ انہیں وزن کرنا ضروری ہوگا اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ جو مکیلی اور موزونی چیزیں کیل اور وزن کے اعتبار سے خریدی گئی ہوں ان میں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مقدار سے زائد ہوجائیں تو ان کا لینا حلال نہیں بلکہ واپس کرنا یا اس کا ثمن دینا ضروری ہے اور اگر کم ہوجائیں تو ثمن کی اتنی مقدار کم کردینا جائز ہے۔

اور مقدار کی معرفت کیل ووزن کے ذریعہ ہی مقصود ہے اب اگر کیل ووزن نہ کیا جائے تو مقدار سے کم یا زائد ہونے کے احتمال کی وجہ سے معقود علیہ کی مقدار پر کامل قبضہ متحقق نہیں ہوگا لیکن دوبارہ کیل ووزن کرلیا جائے تو کامل قبضہ متحقق ہوجائے گا اس لئے کامل قبضہ کے لئے مثلی اشیاء کو جو کیل ووزن کے ذریعہ فروخت کی جائیں دوبارہ کیل ووزن کرنا ضروری قرار دیا گیا کیونکہ جس طرح اشیائے منقولہ کی بیع بالکل قبضہ نہ ہونے کی صورت میں ناجائز ہے اسی طرح ناقص قبضہ کی صورت میں بھی ناجائز ہے اس لئے کہ حدیث نبوی ﷺ نهی عن بيع مالم يقبض میں مطلق قبضہ نہ ہونے کی صورت میں ممانعت آئی ہے اور مطلق قبضہ سے قبضہ کامل ہی مراد ہے (بدائع ۲۴۴/۵)۔

البتہ وہ چیزیں جو غیر مثلی ہوں، مثلاً مزروعات وغیرہ کے قبیل کی چیزیں تو یہاں مقدار معقود علیہ نہیں ہے بلکہ وصف کے قائم مقام ہے اور اوصاف معقود علیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، یہی وجہ ہے کہ اگر متعینہ مقدار سے زائد ہوجائے تو وہ مشتری کا ہوتا ہے اور اگر کم ہوجائے تو ثمن میں سے کچھ بھی کم نہیں ہوتا، اس لئے وہاں صرف مشتری کے ضمان میں آنے سے قبضۂ تام کا حصول ہوجاتا ہے دوبارہ شمار یا پیمائش کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی (بدائع الصنائع ۲۴۵/۵) یہ سارے مسائل ایسے ہیں جن میں ہمارے اصحاب احناف کا کوئی اختلاف نہیں تاہم اشیاء مثلی میں سے معدودات متقاربہ جو عدد کے اعتبار سے خریدی جائیں ان پر قبضہ تام کی کیفیت کے حصول میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین علیہما الرحمہ کا اختلاف ہے، حضرت امام ابوحنیفہ ان کو بھی اشیاء مکیلی وموزونی کے تحت داخل فرما کر قبضہ تام کے لئے دوبارہ عدو وشمار کی شرط متعلق فرماتے ہیں، اس کے برخلاف حضرات صاحبین علیہما الرحمہ ان کو اشیائے غیر مثلی کے تحت رکھ کر قبضۂ تام کے لئے صرف بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں آجانا کافی سمجھتے ہیں، دوبارہ ثمن شمار کرنے کی شرط متعین نہیں کرتے اور دلیل قیاس کے ذریعہ پیش فرماتے ہیں کہ معدودات متقاربہ کی قبیل کی چیزیں ربوی نہیں ہیں جس طرح ازقبیل مزروعات اشیائے ربوی نہیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس میں جواز عقد کے لئے مساوات کی شرط نہیں رکھی جاتی جس طرح سے مزروعاتی چیزوں میں مساوات کی شرط نہیں رکھی جاتی، تو جو حکم ازقبیل مزروعات اشیاء کا ہوگا وہی حکم معدودات متقاربہ کا بھی ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ معدودات کی چیزوں میں بھی قدر معقود علیہ ہے اور اس کی معرفت دوبارہ شمار کرنے سے ہی ہوگی اگر دوبارہ شمار نہ کیا جائے تو قبضہ کامل نہ ہوگا

بلکہ ناقص ہوگا، جس طرح مکیلات اور موزونات کی چیزوں میں قدر معقود علیہ ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ عدد متعینہ سے زائد ہوجائے تو اس کو بلاثمن دیئے ہوئے مشتری اپنے استعمال میں نہیں لاسکتا اور کم ہونے کی صورت میں اتنی مقدار ثمن سے کم کرنے کا حق رکھتا ہے، معلوم ہوا کہ قبضہ تام کے لئے دوبارہ شمار کرنا ضروری ہے (حوالہ سابق)۔

صاحب بدائع نے امام ابوحنیفہ کے قول ودلیل کو اخیر میں ذکر فرماکر اس کی راجحیت کی طرف اشارہ فرمایا جیسا کہ اصول سے معلوم ہوا۔

مذکورہ بالا تفصیل سے حسب ذیل باتیں سامنے آئیں:

(۱) اشیائے غیر مثلی میں صرف تخلیہ سے قبضہ تام ہوجاتا ہے لہذا دوبارہ پیائش وشمار کئے بغیر مشتری رقم کا تصرف کرسکتا ہے اور یہی حکم اشیائے مثلی کا ہے جب بغیر کیل اندازہ سے بیچی جائے۔

(۲) اشیائے مثلی یعنی مکیلی وموزونی سے اگر وزن وکیل کر کے بیچی جائے اور اندازہ سے نہ بیچی جائے تو صرف تخلیہ سے مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے گی مگر قبضۂ تام حاصل نہ ہوگا اس لئے دوبارہ کیل ووزن کرنا ضروری ہوگا اس کے بعد ہی تصرف بیع وغیرہ کی اجازت ہوگی۔

(۳) معدودات متقاربہ جو شمار کر کے بیچی جائیں اندازے سے نہیں مثلاً انڈے وغیرہ تو ایسی چیزیں مختلف فیہ ہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک قبضۂ تام کے لئے دوبارہ شمار کرنا ضروری ہوگا، تب ہی تصرف کی اجازت ہوگی، تاہم صاحبین کے نزدیک صرف تخلیہ سے قبضۂ تام ہوجائے گا اور تصرف بیع وغیرہ کرنے کی اجازت ہوگی، دوبارہ شمار کرنا ضروری نہیں۔

اب اسی اصول کو سامنے رکھ کر موجودہ زمانہ کی تمام تجارتوں کو دیکھنا ہوگا کہ آیا مروجہ تجارت میں بالکل قبضہ نہیں پایا جاتا یا پایا جاتا ہے، اور قبضہ تام ہے یا ناقص، تو بندہ نے اس سلسلے میں باضابطہ کمپنی والوں سے مل کر مروجہ تجارت کی حقیقت سمجھی اور انہوں نے مال فروخت کرنے کے دو طریقے بیان فرمائے (۱) فور ڈسٹینیشن (For - Destenation) (۲) ایکس فیکٹری (Ex- Factory) سوال میں ذکر کردہ صورت تجارت کا تعلق اسی ''ایکس فیکٹری'' سے ہے جس کے احکام بعد میں درج ہوں گے، پہلے فور ڈسٹینیشن (For - Destination) کی حقیقت اور احکام درج کئے جاتے ہیں۔

(۱) فور ڈسٹینیشن (For- Destination):

کی صورت یہ ہے کہ جب دکاندار کمپنی کو فور ڈسٹینیشن کے ذریعہ اپنے خریدار کے پاس مال بھیجنے کو کہتا ہے تو کمپنی خریدار نمبر (۲) کو دکاندار کے توسط سے روانہ کردیتی ہے لیکن یہ مال دکاندار نمبر (۲) کے پاس پہنچنے تک کمپنی ہی کے قبضہ اور ضمان میں رہتا ہے کسی وقت بھی دکاندار کے قبضہ میں نہیں جاتا، لہذا درمیان میں مال ہلاک ہوجائے یا سیز (Seize) کردیا جائے بہرصورت کمپنی کی ملکیت میں ہلاک ہوگا دکاندار پر کسی قسم کی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی۔

اب اس طریقۂ تجارت پر غور کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ فور ڈسٹینیشن (For-Destination)

کے ذریعہ مال خریدار نمبر (۲) کے پاس بھجوانے میں دکان دار کا نہ تو حسی قبضہ ہوپاتا ہے اور نہ معنوی، بلکہ قبضہ اور ضمان میں آنے سے قبل ہی مال سے منفعت حاصل کرلیتا ہے جواز روئے شرع ناجائز وحرام ہے، جیسا کہ حدیث نبوی ﷺ سے معلوم ہوتا ہے عن حكيم بن حزام قال كنت أشترى طعاما فأربح فيه قبل أن أقبضه فسألت النبي ﷺ فقال لا تبعه حتى تقبضه (طحاوی شریف ۲/۲۱۲) لہذا دکاندار کا فورڈ سمیشن کے ذریعہ خریدار نمبر (۲) کے پاس مال بھجوا کر منفعت حاصل کرنا جائز نہیں ہوگا، البتہ بیع کی اس قسم کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے کہ دکاندار یعنی خریدار نمبر (۲) کو صرف دلال اور راہبر مان لیا جائے اور مبیع کی فیکٹری میں متعین شدہ رقم سے زائد کو دلال کی اجرت مان لی جائے تو ایسی صورت میں اصل خریدار نمبر (۲) ہی ہوگا اور دکاندار صرف ایک وسیلہ ہوگا اور قبل القبض بیع کا تحقق نہیں ہوگا۔

(۴) ایکس فیکٹری (Ex-Factory):

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب دکاندار کمپنی یا فیکٹری سے ٹیلیفون کے ذریعہ خرید وفروخت کرتا ہے اور ایکس فیکٹری کے ذریعہ اپنے خریدار کے پاس مال بھیجنے کا حکم کرتا ہے تو کمپنی دکاندار کے توسط سے اس کے خریدار کے پاس مال بھیج دیتی ہے لیکن کمپنی اور فیکٹری کا اس خریدار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ سارا تعلق دکاندار سے ہوتا ہے، لہذا جب تک مال کمپنی کے پاس ہے کمپنی کا شمار ہوتا ہے اور جیسے ہی کمپنی نے ٹرانسپورٹر کے گڈاؤن (Godown) میں پہونچا دیا گویا دکاندار کے گڈاؤن میں پہونچا دیا، اب مال ہلاک ہوجائے یا سیز (Seize) کردیا جائے، سب دکاندار کی ضمانت وملکیت میں ہوگا اور اسی کا مال ہلاک ہوگا، اگر دکاندار ہلاکت کے بعد عدم تعلق کا اظہار کرکے عائد ہونے والے نقصان سے بری ہونا چاہے تو نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس نے مال ایکس فیکٹری (Ex- Factory) کے ذریعہ بھجوایا ہے جو تاجروں کے عرف میں اس بات کا ثبوت ہے کہ مال کمپنی کی ضمانت وحفاظت سے نکل کر دکاندار کی ضمانت وحفاظت میں جاچکا ہے لہذا نقصانات اسے ہی اٹھانا پڑیں گے، اب یہ صورت مروجہ جو سوال نامہ کا ایک جزو ہے، پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہلاکت مال کی صورت میں (عقداول کے فسخ کا غرر) جو بیع قبل القبض کے ممنوع ہونے کی علت ہے مفقود ہے، نیز قبل القبض بیع کی علت کو حضرت ابن عمرؓ کی حدیث لا يحل ربح مالا يضمن (مبیع کا ضمان میں آنے سے قبل نفع حاصل کرلینا حلال نہیں ہے) یہ بھی موجود نہیں، اس لئے کہ معنوی طور پر عرف، وعادت میں موجود ہے، کیونکہ مبیع دکاندار کی ضمانت میں آچکی ہے اگر چہ حسی طور پر موجود نہیں ہے، لیکن شریعت مطہرہ نے حسی قبضہ کو شرط قرار نہیں دیا بلکہ عرف وعادت میں جس کو قبضہ کہا جاتا ہے اس کا بھی اعتبار کیا ہے، جیسا کہ قبضہ کی تعریف میں علامہ کاسانی سے نقل کیا گیا ہے:

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلى وارتفاع الموانع عرفا وعادة اور یہاں عرفاً وعادتاً ایکس فیکٹری کے ذریعہ مال بھیجنا تاجروں کی اصطلاح میں قبضہ شمار ہوتا ہے تو گویا مال دکاندار کے قبضہ میں پہونچنے کے بعد پھر اس کے خریدار کے پاس جارہا ہے، لہذا دکاندار کے ضمان میں آکر اس کے خریدار کے پاس جانا "ایجاب" اور خریدار نمبر (۲) کو اس کو چھڑالینا "قبول" اور اس تاویل کے ذریعہ بیع جائز ہے اور جس وقت خریدار نمبر (۲) نے دکاندار سے بات چیت کی تھی اس کو ایجاب تسلیم نہ کیا جائے اس لئے کہ اس وقت دکاندار کے پاس مبیع موجود نہیں تھی اور ایسی

صورت میں ایجاب وقبول یعنی (بیع درست نہیں) حاصل یہ ہے کہ اس طریقہ تجارت کو اس طریقہ سے جائز کیا جائے گا۔

لیکن مذکورہ بالا تینوں اصولوں کو سامنے رکھنا ہوگا کہ ایکس فیکٹری (Ex-Factory) کے ذریعہ قبضہ کا حصول کن چیزوں میں قبضۂ تام بولکہ بیع کی اجازت دیتا اور کن چیزوں میں قبضہ ناقص ہونے کی وجہ سے بیع کے ناجائز ہونے کا باعث ہے۔

لہذا مذکورہ اصول نمبر (۱) کے مطابق اشیائے غیر مثلی یعنی معدودات متفاوتہ مزروعات میں صرف اور صرف مبیع ضمان میں آجانے سے قبضۂ تام حاصل ہوجاتا ہے اور ہر قسم کے تصرفات کی اجازت ہوجاتی ہے چنانچہ دکاندار کے لئے اشیائے غیر مثلی، انار، بہی، کپڑے جیسی مزروعی اور معدودات متفاوتہ کی بیع ایکس فیکٹری کے ذریعہ جائز ودرست ہوگی کیونکہ اس طریقہ سے اشیاء دکاندار کے ضمان میں آجاتی ہیں اور ان چیزوں میں صرف ضمان میں آجانے سے قبضہ تام ہوجاتا ہے۔

لہذا بیع جائز ہوگی اور منفعت بھی درست ہوگی اور یہی حکم اشیائے مثلی میں سے ان چیزوں کا ہوگا جو بلا ناپ تول صرف اندازہ سے بیچی جائیں۔

البتہ اشیائے مثلی میں وہ چیزیں جو ناپ تول کے ذریعہ بیچی جائیں اس طریقہ تجارت سے جائز نہیں ہوں گی اور منفعت حاصل کرنا بھی درست نہیں ہوگا، ان چیزوں کا دکاندار کے صرف ضمان میں آجانا قبضہ تام اور تصرف کے لئے کافی نہیں، بلکہ ضمان میں آنے کے بعد مشتری کا دوبارہ کیل ووزن کرلینا قبضۂ تام اور تصرف بیع کے لئے ضروری ہے اور یہاں دکاندار کے ضمان وقبضہ میں اگرچہ ایکس فیکٹری کے ذریعہ مال آچکا ہے، مگر دوبارہ وزن یا کیل کئے بغیر خریدار نمبر (۲) کے پاس جارہا ہے لہذا جائز نہیں واللہ اعلم بالصواب۔

اور بات رہی عدد متقاربہ، اخروٹ، انڈے جیسی چیزوں کی جو عدد کے ذریعہ بیچی جائیں تو ایکس فیکٹری کے ذریعہ امام صاحبین کے نزدیک جائز ہوں گی، کیونکہ قبضۂ تام صرف ضمان میں آجانے سے ہوجاتا ہے اور وہ یہاں موجود ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں، اس لئے کہ دوبارہ شمار کرنا ضروری ہے اور اس صورت میں تجارت موجود نہیں۔

بندہ کا خیال ہے کہ لوگوں کو مشقت سے بچانے اور اس پر تعامل الناس ہونے کی وجہ سے اس صورت میں حضرات صاحبین کے قول پر فتوی دینا چاہئے۔

اسی وضاحتی تفصیل سے بین الاقوامی تجارت کا مسئلہ بھی واضح ہوگیا کہ شپنگ کے بعد اگر خریدار نمبر (۱) کے ضمان وقبضہ میں آنے والی ایسی چیزیں ہیں، جن پر قبضۂ تام صرف ضمان میں آجانے سے حاصل ہوجاتا ہے تو بیع جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔

واللہ تعالی اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

بيع قبل القبض

مولانا عبد الله جولم

معنى القبض فى اللغة:

القبض فى اللغة بمعنى الأخذ ، قال الجوهرى: قبضت الشئ قبضا أخذته ، وقال ابن منظور: والقبض التناول للشئ بيدك ملامسة.

وبمعنى الجمع : ومنه قبض الطائر جناحه ، جمعه ، وقال ابن منظور: والقبض تحويلك المتاع إلى حيزك، وبمعنى التملك قال الجوهرى: يقال صار الشئ فى قبضتك أى فى ملكك ، وقال ابن الأعرابى: القبض قبولك المتاع وإن لم تحوله.

والقبض خلاف البسط ومنه قوله تعالى (والله يقبض ويبسط) (سورة البقرة ٢٤٥/) (الصحاح ، لسان العرب).

معنى القبض فى الاصطلاح:

اتفق العلماء على أن القبض فى الأشياء غير المنقولة يكون بالتخلية بينها وبين من ينتقل إليه الملك بحيث يتمكن من الانتفاع به (بدائع الصنائع ٢٤٤/٥، المجموع ٢٨٣/٩).

أمافى المنقولة ناختلفوافيه إلى قولين:

١ . ذهب الحنفية إلى أن القبض فى كل شئ يكون بالتخلية ، ثم فرقوا بين القبض التام والقبض الناقص، قال الكاسانى : لا خلاف بين أصحابنا فى أن أصل القبض يحصل بالتخلية فى سائر الأموال واختلفوا فى أنها هل هى قبض تام فيها أم لا ؟ وجملة الكلام فيه أن المبيع لا يخلو إما أن يكون مما له مثل، وإما أن يكون مما لا مثل له ، فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف، وإن كان مما له مثل حتى لو اشترى مذروعات مذارعة أو معدودا معاددة ووجدت التخلية يخرج عن ضمان البائع ويجوز له بيعه والانتفاع به قبل الذرع والعد بلاخلاف، وإن كان مما له مثل فإن باعه مجازفة فكذلك لأنه لا يعتبر معرفة القدر فى بيع المجازفة ، وإن باع مكايلة أو موازنة فى المكيل والموزون وخلى فلا

خلاف في أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل في ضمان المشترى ، حتى لو هلك بعد التخلية قبل الكيل والوزن يهلك على المشترى ، وكذا لا خلاف في أنه لا يجوز للمشترى بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن (بدائع الصنائع ٥/٢٤٤).

والخلاصة أن المشترى يملك جميع أنواع التصرف في القبض التام ، بخلاف القبض الناقص فإنه يصير ضامنا فيه ولكن لا يصح له التصرف فيه .

والقول بأن القبض في جميع الأشياء التخلية، نقله النووى عن الإمام مالك (المجموع ٩/٢٨٣) وهو رواية عن الإمام أحمد ، قال ابن قدامة: " وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى أن القبض في كل شئ بالتخلية مع التميز "(المغنى ٤/١٢٥).

٢ . وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن التخلية في المنقول لا تكون قبضا ، وإنما القبض في المنقول بالنقل، وفي المتناول باليد بالتناول، وفي المكيل والموزون بالكيل والوزن ، قال الإمام الشافعي :"ومن ابتاع طعاما كيلا فقبضه أن يكتاله، ومن ابتاع جزافا فقبضه أن ينقله من مواضعه إذا كان مثله ينقل " (الأم ٣/٧٠).

وقال النووى : " قال أصحابنا الرجوع في القبض إلى العرف ، وهو ثلاثة أقسام ، أحدها : العقار والثمر على الشجرة فقبضه بالتخلية ، والثانى : ما ينقل في العادة كالأخشاب والحبوب والحيتان ونحوها فقبضه بالنقل إلى مكان لا اختصاص للبائع به، والثالث : ما يتناول باليد كالدراهم والدنانير .... فقبضه بالتناول بلا خلاف (المجموع ٩/٢٧٥) وقال ابن قدامة : " وقبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه "(المغنى ٤/١٢٥) وقال البهوتى : " ويحصل القبض فيما بيع بكيل أو وزن أو عد أو ذرع بذلك ، أى بالكيل أو الوزن أو العد أو الذرع .... ويحصل القبض في صبرة بنقلها ، ويحصل القبض فيما ينقل كالثياب والحيوان بنقله كالصبرة...... ويحصل فيما يتناول كالأثمان والجواهر بتناوله ، إذا العرف فيه ذلك (كشاف القناع ٣/٢٤٦).

الأدلة :

الذين قالوا: إن القبض في جميع الأشياء بالتخلية استدلوا بما يأتى :

١ . عن ابن عمر قال كنا مع النبى ﷺ في سفر فكنت على بكر صعب لعمر فكان يغلبنى فيتقدم أمام القوم ، فيزجره عمر ويرده ، ثم يتقدم فيزجره عمر ويرده فقال النبى ﷺ لعمر بعنيه ، قال هو لك يا رسول الله ، قال رسول الله ﷺ بعنيه ، فباعه من رسول الله ﷺ ، فقال النبى ﷺ هو لك يا عبد الله بن عمر تصنع به ما شئت (البخارى ٤/٣٣٤مع الفتح).

قال ابن حجر : وقد احتجت به المالكية والحنفية فى أن القبض فى جميع الأشياء بالتخلية ، وإليه مال البخارى كما يقدم له فى " باب شراء الدواب والحمير إذا اشترى دابة وهو عليها هل يكون ذلك قبضا ؟ "

وأجاب عنه ابن حجر بأنه " يحتمل أن يكون ابن عمر كان وكيلا فى القبض قبل الهبة ، وهو اختيار البغوى " قال : إذا أذن المشترى للموهوب له فى قبض المبيع كفى وتم البيع وحصلت الهبة بعده (فتح البارى ٤/٣٣٥) ويمكن أن يقال بأن ما ثبت فيه عن النبى ﷺ هو التصرف بالهبة وهذا لايدل على وجود القبض ، بل يدل على أن الهبة يصح قبل القبض.

٢ . " ان التسليم فى اللغةعبارة عن جعله سالما خالصا، يقال سلم فلان لفلان أى خلص له ، وقال الله تعالى: (ورجلا سلما لرجل) أى سالما خالصا لا يشركه فيه أحد ، فتسليم المبيع إلى المشترى هو جعل المبيع سالما للمشترى أى خالصا له بحيث لا ينازعه فيه غيره ، وهذا يحصل بالتخلية، وكانت التخلية تسليما من البائع ، والتخلى قبضا من المشترى ، وكذا هذا فى تسليم الثمن إلى البائع ، لأن التسليم واجب ، ومن عليه الواجب لا بد أن يكون له سبيل الخروج عن عهدة ما وجب عليه ، والذى فى وسعه هو التخلية ورفع الموانع ، فأما الإقباض فليس فى وسعه، لأن القبض بالبراجم فعل اختيارى للقابض ، فلو تعلق وجوب التسليم به لتعذر عليه الوفاء بالواجب ، وهذا لايجوز "(بدائع الصنائع ٥/٢٤٤).

ويمكن أن يقال: إن التسليم والقبض أمران مختلفان ، فتسليم المبيع يكون من البائع ، وقبضه يكون من المشترى ، فالبائع يعتبر مسلما بالتخلية ، فلا يكون ضامنا بهلاك المبيع بعد التخلية ، وإن لم يقبضه المشترى فعلا، لأن البائع قدادى ما وجب عليه وهو التسليم بالتخلية .

٣ . القياس على العقار ، قالوا كما أن القبض يحصل بالتخلية فى العقار كذلك يحصل فى غيره (أخرجه أبوداؤد،أنظر المغنى ٤/١٢٥) واجيب بأن فى العقار لا يمكن القبض بالحمل والنقل ، فاعتبر التخلية قبضا له ، بخلاف غيره من المنقول .

دليل القول الثانى :

أما الذين فرقوا فى القبض بين المنقول وبين غيره فاستدلوا بما يأتى :

١ . عن زيد بن ثابت أن النبى ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (أبو داؤد كتاب البيوع ٣/٧٦٥، فتح البارى ٤/٣٥٠).

استدل به الشيرازى ، وقال النووى: " رواه أبو داؤد بإسناد صحيح إلا أنه من رواية محمد ابن إسحاق بن يسار عن أبى الزناد ، وابن إسحاق مختلف فى الاحتجاج به وهو مدلس،

وقد قال عن أبي الزناد ، والمدلس إذا قال عن لا يحتج به ، لكن لم يضعف أبو داؤد هذا الحديث وقد سبق أن ما لم يضعفه فهو حجة عنده، فلعله إعتضد عنده أو ثبت عنده بسماع ابن إسحاق له من أبي الزناد " (٢٧١/٩).

٢. عن عثمانؓ أن النبي ﷺ قال: إذا بعت فكل وإذا ابتعت فاكتل (البخاري ٣٤٤/٤، فتح الباري ٣٤٥/٤).

٣. عن جابر قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان، صاع البائع وصاع المشترى (ابن ماجة كتاب التجارات ٧٥٠/٢ بسند ضعيف).

استدل بهما ابن قدامة ثم قال هذا فيما بيع كيلا وإن بيع جزافا فقبضه نقله لأن ابن عمر قال: كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ إذا اشتروا طعاما جزافا أن يبيعوه في مكانه حتى يحولوه (البخارى رقم الحديث ٢١٣٧ كتاب البيوع).

٤. العرف ، قال الشيرازى : لأن القبض ورد به الشرع وأطلقه ، فحمل على العرف ، والعرف فيما ينقل النقل وفيما لا ينقل التخلية ، (المهذب ٢٧٥/٩ بيع المجموع) ونوقش بأن الأحاديث المذكورة تدل على منع البيع قبل النقل، لا أن حقيقة القبض هو النقل ، أما العرف فيتغير بالزمان والمكان فلا يكون عرف بلد وزمن حجة لبلد و زمن آخر.

البيع قبل القبض:

اختلف العلماء في البيع قبل القبض إلى خمسة أقوال :

١. لا يجوز بيع أى شئ قبل قبضه ، وإليه ذهب ابن عباس والشافعي ومحمد بن الحسن.

٢. يجوز بيع كل شئ قبل قبضه إلا المكيل والموزون ، وإليه ذهب عثمان بن عفان وسعيد بن المسيب والحسن والحكم وحماد والأوزواعى وأحمد وإسحق.

٣. لا يجوز بيع مبيع قبل قبضه إلا الدور والأرض ، وبه قال أبو حنيفة وأبو يوسف.

٤. يجوز بيع كل مبيع قبل قبضه إلا المأكول والمشروب ، وإليه ذهب مالك وأبو ثور وأحمد في رواية ، قال: ابن المنذر وهو أصح المذاهب.

٥. يجوز بيع كل شئ قبل قبضه ، وهو مروى عن عثمان البتى (بدائع الصنائع ١٨١/٥، المغنى ١٢١/٤، المجموع ٢٧٠/٩، نيل الأوطار ١٧٨/٥، الكافى ٦٦١/٧).

الأدلة :

استدل أصحاب القول الأول بما يأتي :

١ . عن حكيم بن حزام قال: قلت يا رسول الله إني أشترى بيوعا فما يحل لي منها وما يحرم علي ، قال ماذا اشتريت شيئا فلا تبعه حتى تقبضه (مسند الإمام أحمد ٣/ ٤٠٢، نيل الأوطار ٥/ ١٧٨ ، المجموع ٩/ ٢٨١).

٢ . عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (أبو داؤد في البيوع ٣/ ٧٦٥، الدار قطني ٣/ ١٣).

وجه الاستدلال أن لفظ " شيئ"و " السلع" عام فيحمل على العموم ، أما ذكر الطعام في بعض الأحاديث فلا يخصص به، لأنه من قبيل التنبيه من الأعلى إلى الأدنى ، فإنه إذا نهى عن بيع الطعام قبل القبض مع كثرة الحاجة إليه فغيره أولى (المجموع ٩/ ٢٧١).

وهذا الذى فهمه ابن عباس ، فإنه روى عن طاؤس أنه قال سمعت ابن عباس أنه يقول، أما الذى نهى عن النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض ، قال ابن عباس: ولا أحسب كل شئ إلا مثله (البخاري، البيوع ٤/ ٣٤٩).

دليل القول الثاني :

١ . عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ من اشترى طعاما بكيل أو وزن فلا يبيعه حتى يقبضه (أخرجه أحمد في مسنده ١/ ١١١).

٢ . وعنه أن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع أحد طعاما إشتراه بكيل حتى يستوفيه (أبو داؤد كتاب البيوع رقم الحديث ٣٤٩٥، النسائي ٧/ ٢٨٦).

٣ .وعن عثمان أن النبي ﷺ قال: له إذا بعت فكل وإذا إبتعت فاكتل (الدار قطني في البيوع ٣/ ٨، أحمد ١/ ٦٢ ، البخاري ٤/ ٣٤٣مع الفتح).

دليل القول الثالث :

دليل منع المنقول هي الأحاديث السابقة ، أما دليل استثناء الدور فاستدلوا بعموم الكتاب وهو قوله تعالى: (وأحل الله البيع) (البقرة/ ٢٧٥).

" ولأن الأصل في ركن البيع إذا صدر من الأهل في المحل هو الصحة ، والامتناع لعارض الغرر ، وهو غرر إنفساخ العقد بهلاك المعقود عليه ، ولا يتوهم هلاك العقار فلا يتقرر الغرر فبقى بيعه على حكم الأصل " (بدائع الصنائع ٥/ ١٨١).

دليل القول الرابع :

عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه (البخاري ٤/ ٣٤٤، مسلم ١/ ٤٢٥) وعنه قال لقد رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ يتبايعون جزافا

يعني الطعام يضربون أن يبيعوه في مكانهم حتى يؤوه إلى رحالهم (البخارى ٣٥٠/٢، مسلم ٣٣٨/١) وعن جابر قال قال رسول الله ﷺ إذا ابتعت طعاما فلا يبعه حتى تستوفيه (مسلم ٣٣٨/١ـ).

قالوا فالتنصيص في هذه الأحاديث على الطعام يدل على أن غيره بخلافه، واستدلوا أيضا بالقياس على الإعتاق والإجارة قبل القبض، وأجاب النووئ عن الأحاديث بجوابين:

الأول: أن هذا استدلال بداخل الخطاب والتنبيه مقدم عليه، فإنه إذا نهى عن بيع الطعام مع كثرة الحاجة إليه فغيره أولى.

والثاني: أن النطق الخاص مقدم عليه وهو حديث حكيم، وحديث زيد، وأجاب عن القياس على الميراث والوصية بأن الملك فيهما مستقر بخلاف المبيع، وأما القياس على الإعتاق فلا يصح، لأن للإعتاق قوة وسراية لا يوجد في غيره، ولأن العتق إتلاف للمالية والإتلاف قبض، وأما الإجارة فلا يصح قبل القبض على الصحيح، لأنها بيع (المجموع ٢٧١/٩، ٢٦٥).

دليل القول الخامس:

عموم قوله تعالى (وأحل الله البيع (البقرة/٢٧٥).

ويجاب بأن الحديث قد خصصه، فلا يصح الاستدلال به.

علة منع بيع الإنسان ما اشتراه قبل قبضه:

اختلف العلماء في أن الأحاديث المتعلقة، بالنهى قبل القبض معللة أم غير معللة إلى قولين، فمنهم من يرى أن الأحاديث غير معللة، وإليه ذهب الحنفية، قال كاسانى: "قال بعض مشايخنا أنها، أى حرمة التصرف قبل الكيل أو الوزن، تثبت شرعا غير معقول المعنى" (بدائع الصنائع ٢٣٣/٥).

ومنهم من يرى أنها معللة، وهؤلاء اختلفوا في بيان العلة إلى عدة أقوال، فمنهم من يرى أن علة غرر انفساخ العقد بهلاك المعقود عليه، وإليه ذهب أكثر الحنفية والشافعية والحنابلة (بدائع الصنائع ١٨٠/٥ المهذب مع المجموع ٢٦٣/٩، المغنى ١٢٨/٣) ومنهم من يرى أن علته انعدام القبض التام ومنهم من يرى أن علته كونه من قبيل "ربح مالم يضمن"، وإليه ذهب الشافعي (الأم ٧٠/٣) ومنهم من يرى أن علته عجز المشترى عن تسليمه، لأن البائع قد يسلمه وقد لا يسلمه.

لا سيما إذا رأى المشترى قد ربح، فيسعى في رد البيع إما بجحد أو باحتيال في

الفسخ ، وبه قال ابن تيمية (الاختيارات الفقهية ١٢٦).

ومنهم من يرى أن علته الربا ، وإليه ذهب ابن عباس فعن طاوس عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع الرجل طعاما حتى يستوفيه ، قلت لابن عباس : كيف ذاك؟ قال : أراهم بدراهم والطعام مرجأ (صحيح البخارى كتاب البيوع ٣٤٧/٤ مع الفتح).

الترجيح :

بالنظر إلى الأدلة والعلل التى بينها العلماء يبدو لى أن القول الأول وهو منع بيع أى شئ اشتراه قبل قبضه هو الراجح ، والمنع خاص بالبيع ، أما ماسواه من التصرف مثل العتق والهبة فهو جائز كما يدل عليه هبة النبى ﷺ لابن عمر البكر الصعب قبل القبض .

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی اسماعیل بھڑکودروی

عام طور پر جو چیزیں خرید وفروخت کے معاملہ میں مبیع بنتی ہیں وہ دو قسم کی ہوتی ہیں: پہلی قسم اشیاء منقولہ ہیں، یعنی ایسی چیزیں جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جاسکتی ہیں اور کی جاتی ہیں، جیسے جانور، غلہ، کپڑا اور گھریلو استعمال کی چیزیں وغیرہ۔ دوسری قسم کی اشیاء غیر منقولہ یعنی وہ چیزیں جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل نہیں کی جاتیں بلکہ استعمال کرنے والا ان چیزوں کو کسی دوسری جگہ منتقل کئے بغیر ان کو استعمال کرتا ہے، اور انکا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا مشکل بھی ہوتا ہے، جیسے کھیت، دوکان، مکان وغیرہ۔

جو شخص کسی غیر منقول چیز کو خریدتا ہے تو خریدار کے لیے اس چیز پر قبضہ کرنے سے قبل اس کا بیچنا امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام مالک اور امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام شافعیؒ وامام محمدؒ کے نزدیک خریدار کے مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا بیچنا ناجائز ہے۔

اور جو شخص کسی منقول چیز کو خریدتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خریدار کے لئے اس مبیع منقول کو قبل القبض بیچنا ناجائز اور عقد فاسد ہے، چاہے وہ مبیع منقول از قبیل طعام وغیر طعام ہو، یا مکیل وموزون ومعدود ہو، یا اسکے علاوہ، اور یہی مسلک امام محمدؒ وامام شافعیؒ کا ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مبیع منقول از قبیل طعام ہو تو اسکی قبل القبض بیع ناجائز ہے، اور اگر مبیع منقول از قبیل غیر طعام ہو تو اسکی بیع خریدار کے لئے قبل القبض بھی جائز ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مبیع منقول اگر مکیل یا موزون طعام ہو تو خریدار کے لئے قبل القبض اسکی بیع ناجائز ہے اور اگر مبیع منقول کیلی یا وزنی طعام نہ ہو تو قبل القبض اسکی بیع جائز ہے، اگر مبیع منقول غیر طعام ہو تو بھی قبل القبض جائز ہے۔

مسئلہ مذکورہ میں حضرات ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کے اقوال حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کی شرح مسلم کی عبارت ذیل سے ماخوذ ہیں:

و فی المسئلة أقوال تالية :

الأول : قال عثمان البتی : یجوز بیع کل شیٔ قبل قبضه ' و قال ابن عبد البر : هذا قول مردود بالسنة و الحجة المجمعة علی الطعام 'وأظنه لم یبلغه هذا الحدیث ' و مثل هذا لا یلتفت إلیه ، کذا فی المغنی لابن قدامة (۱۱۳/۴).

الثانی : قال الشافعیؒ و محمدؒ بن الحسن من الحنفیة : یحرم بیع کل شیٔ قبل قبضه ' طعاما کان أو غیره ، منقولا کان أو غیر منقول و هو ظاهر قول ابن عباس رضی الله عنهما و هو روایة ابن عقیل عن أحمد کما فی المغنی .

الثالث : قال أحمد بن حنبل فی أظهر روایته : إنما یختص النهی بالطعام ' فلا یجوز بیعه قبل

قبضه و يجوز فيما سواه كما حققه ابن قدامة .

الرابع : قال مالك رحمه الله : إنما يمتنع البيع قبل القبض في المكيل و الموزون، من الطعام خاصة وقال سحنون وابن حبيب من المالكية: إنه ممتنع في كل مكيل أو موزون أو معدود ثم هل يختص بالطعام أو بالربويات ؟ فيه قولان حكاهما الأبي .

الخامس: قال أبو حنيفةؒ و أبو يوسفؒ يمتنع البيع قبل القبض في سائر المنقولات و يجوز في العقار الذي لايخشى هلاكه ' كما في فتح القدير ۵/۲٦٦ (تکملۃ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور وہ علت معقود علیہ کے ہلاک ہونے کے احتمال کی وجہ سے عقد اول کے فسخ کا غرر ہے، جیسا کہ "الفقہ الاسلامی" میں یہ علت مذکور ہے جس میں حنفیہ کا مسلک ذکر کیا گیا ہے اور اس علت کو صاحب ہدایہ نے بھی مندرجہ ذیل عبارت میں ذکر کیا ہے:

ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفةؒ و أبي يوسفؒ وقال محمدؒ لا يجوز رجوعا إلى إطلاق الحديث واعتبارا بالمنقول و صار كالإجارة ولهما أن ركن البيع صدر من أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاك في العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز (ہدایہ اخیرین ۳/۷۴)۔

یہاں پر قبل القبض بیع کی نہی کی حکمتوں کا ذکر کرنا بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے، لہذا ان حکمتوں کو ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) مبیع کے قبل القبض بیچنے کی صورت میں اگر عقد ثانی مشتری کے حق میں زیادہ نفع بخش ثابت ہو تو بائع اول عقد اول کو فسخ کرنے کی طمع نہ کرنے لگے اور مبیع کو سپرد کرنے میں ٹال مٹول نہ کرے۔

(۲) اگر اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کو جائز قرار دیا جائے تو عام بازار میں بہت سی اشیاء کی قیمتیں حد سے بڑھ جائیں گی۔ لہذا جو چیزیں ایک ملک سے دوسرے ملک میں بین الاقوامی تجارت کی صورت میں برآمد درآمد ہوتی ہیں وہ ایک ملک سے دوسرے ملک تک پہونچنے سے پہلے اس پر مختلف اور متعدد تاجروں کے سودے واقع ہوتے ہیں اور ہر تاجر دوسرے تاجر کو اپنا نفع چڑھا کر بیچتا ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ابتداءً چند روپیوں میں بکی ہوئی چیز عام بازار میں سیکڑوں کی بن کر پہونچتی ہے، اگر حضرت نبی کریم ﷺ کے ارشاد کے مطابق ایسی چیزوں کے بیچنے میں بائع کا قبضہ شرط قرار دیا جائے گا تو عام بازار میں اشیاء کی قیمتیں سستی اور معتدل رہیں گی (دیکھئے: تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۴)۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ نے قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کو بیع صرف کے مشابہ قرار دیکر اسکے نفع کو ربوا کے مشابہ قرار دیا ہے۔

عن ابن طاؤس عن أبيه عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع الرجل طعاما حتى يستوفيه قلت لابن عباس كيف ذاك قال ذاك دراهم بدراهم والطعام مرجأ (بخاری

شریف ۱/ ۲۸٦)۔

مبیع پر قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ بائع مبیع سے اپنے مالکانہ تعلقات ختم کردے اور مشتری کو اس میں ہر طرح کے تصرف کرنے کی قدرت دیدے، ہر قسم کی مبیع کے مذکورہ حالت میں ہونے کو قبضہ کہتے ہیں، قبضہ مبیع کی مختلف جزئیات جو فقہاء کرامؒ نے کتب فقہ میں ذکر فرمائی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ تخلیہ مبیع کی کوئی ایک شکل اور نوعیت متعین نہیں ہے اور اس کا مدار عرف و عادت پر ہے۔

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا له وكذا تسليم الثمن من المشترى إلى البائع وقال الشافعيؒ القبض في الدار والعقار والشجر بالتخلية، وأما في الدراهم والدنانير فتناولهما بالبراجم وفي الثياب بالنقل وكذا في الطعام إذا اشتراه مجازفة فإذا اشتراه مكايلة فبالكيل وفي العبد والبهيمة بالسير من مكانه (بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۴)۔

٦۔ خریدار اول کے لئے مبیع منقول کو دوسرے کے ہاتھ بیع کے جواز کے لئے بائع کی جانب سے خریدار اول کے سامنے یا اسکے نائب کے سامنے مبیع کا ایسا تخلیہ کر وہ اس میں اصالۃً یا نیابۃً ہر قسم کے تصرف پر قادر ہو یہ ضروری ہے، لہذا صورت مسئولہ میں خریدار اول کا مال فیکٹری سے لے کر خریدار ثانی تک پہونچانے والا اگر خریدار اول کا اجیر و وکیل ہے، تو خریدار اول کی جانب سے مال مذکور کی فروختگی کو بعد القبض ہونے کی وجہ سے جائز قرار دیا جائیگا، اور اگر خریدار ثانی تک مال پہونچانے والا شخص فیکٹری کا ملازم و اجیر ہے تو اس صورت میں خریدار اول کے محض ضمان قبول کر لینے کو اس کا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا، اور یہ عقد ثانی قبل القبض ہونے کی وجہ سے ناجائز شمار ہوگا اور خریدار اول کے قبضہ سے پہلے مبیع کے نقصان کی ذمہ داری خریدار اول پر ڈالنے کی شرط طے کرنا بھی جائز نہ ہوگا، بلکہ فیکٹری کے خریدار تک مال پہونچنے سے پہلے ہونے والے نقصان کا ذمہ دار فیکٹری کے مال کا بائع شمار ہوگا، جیسا کہ مشتری کے قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں بائع کے ذمہ ضمان عائد ہونے کے جزئیات سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے (فتاوی ہندیہ جلد۳)۔

۷۔ اگر خریدار اول نے اصل بائع کو مال بردار کمپنی کے ذریعہ خرید کردہ مال بھیجنے کے لئے کہا اور مال برداری کا کرایہ خریدار اول کے ذمہ طے ہوا تو خریدار اول کا مال مذکور کو خریدار ثانی کے ہاتھ فروخت کرنا تو جائز ہے، مگر مال کے ضائع ہونیکی صورت میں خریدار ثانی کو ضامن بنانا شرعاً جائز نہیں ہے، اور خریدار ثانی تک مال پہونچنے سے پہلے مال کے ضائع ہونے کی صورت میں خریدار اول ہی ضامن رہے گا، کیونکہ مال اس کے وکیل کے ضمان میں ضائع ہوا ہے، ابھی اس مال پر خریدار ثانی کا قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوا، لہذا اس کو ضامن بنانا جائز نہیں ہے (عالمگیری ۳/ ۱۹، احسن الفتاوی ٦/ ۵۲٦)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

عن زيد بن ثابت أن النبی ﷺ نهى أن تباع السلع حيث يبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (أبو داؤد، الدار قطنی)۔

عن ابن عباس أن النبی ﷺ قال من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه قال ابن عباس ولا أحسب كل شئ إلا مثله (رواه الجماعة إلا الترمذی، نیل الأوطار جلد ۵)۔

حضرت زید بن ثابت سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ سامان جس جگہ خریدا جائے اسی جگہ بیچ لیا جائے، تاوقتیکہ خریدار اس کو اپنی قیام گاہ تک نہ لائے۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص کھانے کی چیز یا غلہ خریدے تو جب تک اس پر قبضہ نہ کرلے اس کو فروخت نہ کرے، حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں قبضہ کا حکم طعام کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر چیز کیلئے یہی حکم ہے۔

نہی بیع کی علت:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ اس میں ربا لازم آتا ہے، اس لئے کہ مبیع پر قبضہ ہونے سے پہلے جب اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا جائے تو یہ در پردہ بیع الاثمان بالاثمان تفاضلاً ہے، یعنی جب مبیع قبضہ میں نہیں آئی ہے اور وہ فروخت کردی گئی ہے تو گویا بائع ثانی نے مبیع کے بجائے اپنے ثمن کو مشتری ثانی کے ہاتھ زیادہ ثمن کے بدلے فروخت کردیا، امام شوکانی لکھتے ہیں: أخرج البخاری عن طاؤس قال قلت لابن عباس كيف ذاک قال دراهم بدراهم والطعام مرجأ، استفهمه عن سبب النهی فأجابه فإنه إذا باعه المشتری قبل القبض وتأخر المبيع فی يد البائع فكأنه باع دراهم بدراهم ويبين ذلک ما أخرجه مسلم عن ابن عباس أنه قال لما سأله طاؤس ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام مرجأ، وذلک لأنه إذا اشترى طعامابمائة دينار ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام ثم باع الطعام إلى آخر بمائة وعشرين مثلا فكأنه اشترى بذهبه ذهباً أكثر منه (نیل الاوطار ۵/۱۶۰)۔

امام سرخسی نے حنفیہ کی جو ترجمانی کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مبیع پر جب تک قبضہ نہ کرلیا جائے نہ اس کی بیع کی جائے نہ اس میں شرکت کا عقد کیا جائے، نہ عقد تولیہ کیا جائے، نیز امام سرخسی اس جانب مائل نظر آتے ہیں کہ

حنفیہ منقول اور غیر منقول کسی بھی شئ کی بیع قبل القبض کے قائل نہیں ہیں، جس طرح منقول کی بیع کیلئے اس پر قبضہ ضروری ہے اسی طرح غیر منقول کیلئے بھی قبضہ ضروری ہے۔

ہاں یہ فرق ضرور ہے کہ منقول پر قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس جگہ سے منتقل کرکے اپنی جگہ اور اپنی حفاظت میں لے لیا جائے، اور غیر منقول پر قبضہ یہ ہے کہ بائع اول اس کا تخلیہ کردے، ومن اشتری شيئا فلا يجوز له أن يبيعه قبل أن يقبضه ولا يوليه أحداً ولا يشرك فيه (المبسوط ۱۲/۸)۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ اشتراط قبضہ اور عدم اشتراط قبضہ میں سات مسلک سامنے آتے ہیں: الأول في الطعام الربوي فقط، والثاني في الطعام باطلاق، الثالث في الطعام المكيل والموزون، الرابع في كل شئ ينقل، الخامس في كل شئ، السادس في المكيل والموزون، السابع في المكيل والموزون والمعدود۔ پہلا مسلک یہ ہے کہ ان مطعومات وماکولات کی بیع میں قبضہ شرط ہے جن کے باہم تبادلہ میں ربا کا تحقق ممکن ہے، دوسرا مسلک یہ ہے کہ ہر مطعوم وماکول کی بیع کیلئے قبضہ شرط ہے خواہ ربوی ہو خواہ غیر ربوی، تیسرا مسلک یہ ہے کہ طعام مکیل اور طعام موزون کیلئے قبضہ ضروری ہے، چوتھا مسلک یہ ہے کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ شرط ہے، پانچواں مسلک یہ ہے کہ ہر شئ میں قبضہ ضروری ہے، چھٹا مسلک یہ ہے کہ مکیلات وموزونات میں قبضہ ضروری ہے، ساتواں مسلک یہ ہے کہ مکیلات وموزونات اور معدودات میں قبضہ ضروری ہے۔ ابن رشد نے یہ بھی لکھا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مبیع مشتری کے ضمان میں اسی وقت آتی ہے جب پہلے اس پر قبضہ ہوجائے (بدایۃ المجتہد ۱۴۵/۲)۔

بعض اسلاف کا مسلک:

سوالنامے میں اٹھائے گئے سوالات یعنی فیکٹریوں سے نکلے ہوئے مال کی بیع اور سامان سے لدے ہوئے بحری جہاز کی اثناء طریق میں فروختگی، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے مسلک کے مطابق درست نہیں معلوم ہوتی، اسلئے کہ وہ بیع غیر مقبوض بھی ہے اور بیع غیر مضمون بھی، اور یہ کہنا کہ فیکٹری کا مال یا جہاز کا سامان مشتری کے ضمان میں ہوتا ہے خواہ وہ قبضہ نہ کرے، شریعت میں معتبر نہیں، اس لئے کہ شریعت میں ضمان قبضہ کے بعد ہوتا ہے خواہ لوگوں کا معمول اس کے خلاف ہو اور خواہ لوگ کوئی نئی اصطلاح قائم کرلیں، امام مالک اور امام احمد کے یہاں مطعومات مکیلہ وموزونہ کے علاوہ کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہے، بیع غیر مقبوض اور بیع غیر مضمون کے سلسلہ میں احادیث اور ان کی شروح نیز ائمہ اعلام کے مسالک اور ان کے استدلالات کا مطالعہ کرنے کے بعد تاثر عموماً عدم جواز ہی کا پیدا ہوتا ہے، لیکن موجودہ حالات میں اگر اس سے کاروبار کی راہیں مسدود ہورہی ہیں اور امت مسلمہ حرج میں پڑ رہی ہے تو امام مالک اور امام احمد کے مسلک پر عمل کرنے میں غور کیا جاسکتا ہے، ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت اشیاء خوردنی کے ساتھ مخصوص ہے، اور ابن قدامہ کے مطابق اشیاء خوردنی بھی اگر کیل اور وزن کے عنوان سے نہیں فروخت کی گئی ہیں تو ان کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز ہے، چنانچہ بائع نے اگر غلہ کا پورا ڈھیر یا پوری گاڑی ناپ اور تول متعین کئے بغیر فروخت کردی اور مشتری نے خرید لی تو وہ پورا ڈھیر اور پوری گاڑی قبضہ کے بغیر مشتری کے ضمان میں

آ گئی، ابن قدامہ نے امام احمد کے حوالہ سے دو جزیئے نقل کئے ہیں: **رجل اشتری طعاماً فطلب من یحمله فرجع وقد احترق الطعام فهو من مال المشتری**، ایک شخص نے غلہ خریدا، اور حمال کو ڈھونڈتے نکلا اور جب واپس ہوا تو غلہ جل کر خاک ہو چکا تھا تو یہ احتراق مشتری کے ضمان میں ہوا۔ **من اشتری ما فی السفینة صبرة ولم یسم کیلاً فلا باس ان یشرک فیها ویبیع ما شاء**، جس نے پوری کشتی کا اناج خرید لیا اور ناپ اور تول کا کوئی ذکر نہیں آیا تو کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ وہ بغیر قبضہ کئے دوسرے کو فروخت کردے (مغنی ابن قدامہ ۴/۱۲۱)۔

امام احمد کی ترجمانی کرتے ہوئے ابن قدامہ نے کہا ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی ممانعت ان اشیاء خوردنی کے ساتھ خاص ہے جو کیلا یا وزنا فروخت کی گئی ہوں، کیونکہ اس ممانعت کا پس منظر یہ ہے کہ لوگ اندازہ اور تخمینہ لگا کر اٹکل سے غلہ اور اناج کی بیع کر دیتے تھے، جب رسول اللہ ﷺ کو یہ معلوم ہوا تو آپ نے اس سے منع فرمایا اور حکم فرمایا کہ اس کو ناپ تول لیا کرو اور بغیر ناپے تولے دوسرے سے اس کی بیع نہ کرو، لہذا دیگر اشیاء کی بیع بغیر قبضہ کے ہو سکتی ہے، بلکہ اشیاء خوردنی بھی اگر کیل و وزن کے عنوان سے نہیں خریدی گئی ہیں تو قبل القبض ان کی بیع بھی درست ہے، ابن قدامہ کی تحقیق کے مطابق یہی مسلک حضرت عثمان بن عفانؓ، حسن بصری، سعید بن مسیب اور حماد بن ابی سلیمان کا بھی ہے۔

قبضہ کے معنی:

وقبض کل شئ بحسبه فان کان مکیلاً وموزوناً فقبضه بکیله ووزنه وبهذا قال الشافعی وقال أبو حنیفة التخلیة فی ذلک قبض وروی عن أحمد أن القبض فی کل شئ بالتخلیة مع التمییز لأنه خلیٰ بینه وبین المبیع من غیر حائل فکان قبضاً له کالعقار (المغنی ۴/۱۲۵) ۔ ہر چیز کا قبضہ اس کے حسب حال ہوتا ہے، مکیل و موزون کا قبضہ امام شافعی کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا کیل اور وزن کرلیا جائے، اور امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے نزدیک تخلیہ اور تمییز ہے یعنی مبیع کو الگ ممتاز کر کے رکھ لینا اور بائع کے تصرف سے اس کو علیحدہ کر لینا۔

اگر قبضہ کے ان معانی پر نظر مرکوز کی جائے تو فیکٹری سے حاصل کئے ہوئے مال اور بحری جہاز کے مال پر اس طرح کا قبضہ متحقق ہو جاتا ہے، الغرض اس ملک میں جہاں اقتدار اور وسائل معاش پر غیر مسلموں کا قبضہ ہے، اگر دو برحق اماموں کے مسلک پر غور و خوض کر کے مسلمانوں کیلئے کوئی راہ نکال لی جائے تو امید ہے کہ منشاء شرع کے خلاف نہ ہوگا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عمومی یا خصوصی؟

ائمہ کرام کے اقوال وآراء اور ادلہ

مولانا اشتیاق احمد اعظمی

بیع قبل القبض کی ممانعت مختلف احادیث میں وارد ہے، کہیں یہ نہی بالکل عام ہے، اور کہیں خاص، جس کے باعث فقہاء امت کے درمیان بیع قبل القبض کے بارے میں اقوال وآراء کا اختلاف ایک فطری امر ہے، ذیل میں ہم فقہاء کرام کے آراء واقوال بیان کرتے ہیں، پھر ہر ایک کے دلائل پیش کریں گے۔

پہلا قول احناف کا ہے:

احناف نے بیع قبل القبض کے تعلق سے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کے درمیان فرق کیا ہے۔

جمہور حنفیہ کے نزدیک مشتری کیلئے اشیاء منقولہ پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع کرنا درست ہے، رہا غیر منقولہ اشیاء کا معاملہ، جیسے عقار، دار اور شجر وغیرہ تو اس میں قبضہ سے پہلے بھی مشتری کیلئے بیع جائز ہوگی، ائمہ احناف میں سے حضرات شیخین (امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ) کا یہ مسلک ہے، لیکن احناف ہی میں سے امام محمد وزفر، نیز امام شافعیؒ غیر منقولہ اشیاء کے اندر بھی بیع قبل القبض کے عدم جواز ہی کے قائل ہیں (بدائع الصنائع ۱۸۱/۶۔۱۸۰، مجمع الأنہر فی شرح ملتقی الأبحر ۸۰/۲)۔

دوسرا قول مالکیہ اور ابن حزم ظاہری کا ہے:

ان حضرات کے یہاں ہر قسم کی چیزوں کی بیع، خواہ وہ منقول ہو یا غیر منقول، جائز ہے، اس عموم سے ان کے یہاں صرف طعام مستثنیٰ ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک طعام سے مراد صرف گندم ہی نہیں ہے، بلکہ اس کے ضمن میں دیگر مطعومات، مثلاً فاکہہ وغیرہ بھی آتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک گندم اور فاکہہ کی بھی بیع قبل القبض جائز نہ ہوگی، مگر علامہ ابن حزم ظاہری کے نزدیک، طعام سے مراد صرف گندم ہے، اس لئے گندم کی بیع ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے بالکل درست نہ ہوگی (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲۳۵/۲، المحلی لابن حزم ۵۱۸/۸)۔

تیسرا قول شافعیہ کا ہے:

شوافع کے نزدیک بیع قبل القبض کی نہی بالکل عام ہے، ان کے یہاں اشیاء منقولہ وغیر منقولہ دونوں ہی کی بیع درست نہیں ہے، یہی امام احمدؒ کی بھی ایک روایت ہے، اور ابن عقیل نے اسی کو اختیار کیا ہے، مغنی میں ہے: وعن أحمد رواية أخرى: لا يجوز بيع شيء قبل قبضه، اختارها ابن عقيل (المغنی ۱۲۱/۴)۔

چوتھا قول حنابلہ کا ہے :

ان حضرات کے نزدیک قبضہ سے پہلے مبیع کے اندر تصرف جائز ہے، بشرطیکہ مبیع کیلی، وزنی، یا عددی نہ ہو، لیکن اگر مبیع انواع مذکورہ میں سے کسی بھی نوع کی ہوگی تو اس میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہوگا (المغنی ۴/۱۲۱، الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۶)۔

پانچواں قول عثمان البتی کا ہے:

ان کے نزدیک ہر طرح کی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے، أنه قال : لا بأس ببيع كل شئ قبل قبضه (المغنی لابن قدامۃ ۴/۱۲۷)۔

احناف اور شوافع کے ادلّہ:

احناف اشیاء منقولہ، اور شوافع اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کے اندر قبضہ سے پہلے تصرف کے عدم جواز کے قائل ہیں، اس لئے اس سلسلہ میں ان دونوں جماعتوں کے ادلہ ایک ہی ہیں، اور ذیل کی وہ روایتیں ہیں جس میں عمومی طور سے قبضہ سے پہلے کسی بھی شئ کی بیع سے روکا گیا ہے:

۱. ما رواه أبو داؤد عن زيد بن ثابت أن النبى ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (سنن أبي داؤد مع البذل ۴/۲۸۵، ونیل الأوطار ۵/۱۵۷)۔

۲. عن حكيم بن حزام قال : سألت رسول الله ﷺ فقلت : يأتينى الرجل فيسألنى أن أبيع ما ليس عندى أبتاع له من السوق ثم أبيعه ، قال : لا تبع ما ليس عندك (ترمذی ۱/۱۴۸)۔

۳. عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضى الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان فى بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك (رواہ الخمسۃ نقلاً عن سبل السلام ۳/۸۰۹)۔

احناف نے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کے درمیان جو فرق کیا ہے، اس کی بنیادی وجہ مذکورہ بالا احادیث کے اندر موجود علت نہی ہے، اور وہ علت " غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک " ہے، اور یہ علت منقولہ اشیاء کے اندر قبضہ سے پہلے موجود ہوا کرتی ہے، اس لئے منقولہ اشیاء کے اندر بیع قبل القبض کو احناف نے ناجائز کہا، اور غیر منقولہ اشیاء کے اندر ہلاکت چونکہ نادر الوقوع ہے، اس لئے عدم تحقق علت کے باعث حنفیہ نے ان کی بیع قبضہ سے پہلے بھی جائز قرار دی، لیکن مکان و جائداد وغیرہ اگر ایسی ہوں جن کے اندر ہلاکت کا اندیشہ موجود ہو، مثلاً زمین جو دریا کے دہانے پر واقع ہو تو فقہاء احناف نے اس طرح کی چیزوں کو قبضہ سے پہلے بیچنے سے منع کیا ہے، چنانچہ عینی میں ہے:

فاما فى موضع لا يؤمن ذلك فلا يجوز (عینی شرح ہدایہ ۳/۱۳۷)۔

احناف کی دوسری دلیل وہ قاعدہ اور اصول ہے، جسے علامہ عینی نے "ایضاح" کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے:

" كل عرض ملك بعقد ينفسخ العقد فيه بهلاكه قبل القبض ولم يجز التصرف فيه كالمبيع و الأجرة إذا كانت عيناً و ما لاينفسخ العقد بهلاكه فالتصرف فيه جائز قبل القبض كالمهر وبدل الخلع . (عینی ۳/۱۳۷)۔

اس قاعدہ کا ماحصل یہ ہے کہ ہر عرض جس کا کسی عقد سے مالک بنا جاتا ہو اور اس عرض کی ہلاکت کے باعث اس میں منعقدہ عقد فسخ ہو جاتا ہو تو ایسے عرض میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہوگا، جیسے مبیع اور اجرت جب کہ معین شی ہو اور جہاں اس عرض کی ہلاکت کے باوجود عقد منفسخ نہ ہوتا ہو تو اس میں قبضہ سے پہلے بھی تصرف جائز ہوا کرے گا۔

اس ضابطہ کی رو سے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ، دونوں ہی کے اندر قبضہ سے پہلے تصرف ناجائز ہونا چاہئے، لیکن غیر منقولہ اشیاء کے اندر ہلاکت کے نادر ہونے کے باعث اس میں قبضہ سے پہلے بھی جمہور احناف نے تصرف کو جائز قرار دیا۔

احناف میں سے حضرت امام محمد وزفرؒ نے غیر منقولہ کی بیع کو بھی قبضہ سے پہلے ناجائز قرار دیا ہے، ان حضرات کی دلیل مذکورہ بالا وہ روایتیں ہیں جن کے اندر کلمہ "ما" وارد ہوا ہے (لا تبع ما ليس عندك " اور " ولا بيع ما ليس عندك ") اور کلمہ "ما" عموم پر دلالت کرتا ہے، اس لئے اس میں منقول وغیر منقول) کوئی تخصیص نہ ہوگی۔

دوسری دلیل یہ کہ امام محمدؒ وغیرہ نے بیع کو اجارہ پر قیاس کیا ہے، چونکہ عقار وغیرہ کا اجارہ قبل القبض درست نہیں، اس لئے عقار کی بیع بھی قبل القبض درست نہ ہوگی، عینی میں مذکور ہے: " وصار كالإجارة فإنها في العقار لا يحوز قبل القبض " (عینی شرح ہدایہ ۳/۱۳۷)۔

مالکیہ اور ابن حزم کے دلائل:

ان حضرات کے ادلہ وہ روایتیں ہیں جن میں طعام کا لفظ وارد ہوا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

۱. عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتى تستوفيه (رواہ احمد ومسلم بحوالہ نیل الأوطار ۵/۱۵۷)

۲. عن أبي هريرة قال : نهى رسول الله ﷺ أن يشترى الطعام ثم يباع حتى يستوفى (رواہ احمد ومسلم بحوالہ نیل الاوطار ۵/۱۵۷)۔

۳. عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال : من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (نیل الأوطار ۵/۱۵۸)۔

ان جیسی حدیثوں میں چونکہ خاص طور سے طعام کی قبل القبض بیع سے روکا گیا ہے، اس لئے طعام کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہ ہوگی، لیکن اس کے ماسوا ہر چیز کی بیع، قبضہ سے پہلے جائز ہوگی، فإن تخصيصه الطعام بالنهى

عن بيعه قبل قبضه يدل على إباحة ذلک في ما سواه.

ہاں مالکیہ نے طعام سے مراد صرف گندم نہیں لیا ہے، بلکہ دیگر مطعومات، جیسے فاکہہ وغیرہ کو بھی طعام کے ضمن میں لے لیا ہے، لیکن علامہ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ لفظ طعام بغیر اضافت کے کلام عرب میں جب استعمال ہوتا ہے تو اس سے صرف ''قمح'' گندم مراد ہوا کرتا ہے، اور اس سلسلہ میں عربوں کے کلام سے استشہاد پیش فرمایا ہے، چونکہ احادیث مذکورہ بالا میں لفظ طعام بدون اضافت استعمال ہوا ہے، اس لئے عربوں کے استعمال کے بموجب اس سے مراد گندم (قمح) ہی ہوگا۔ (المحلی لابن حزم ۵۲۱/۸)۔

حنابلہ کی دلیل:

حنابلہ کی دلیل بھی وہ ساری احادیث ہیں جن میں قبضہ سے پہلے طعام کی بیع سے روکا گیا ہے، چونکہ مطعومات کیلی، وزنی یا عددی ہونے سے خارج نہیں ہوا کرتے، اس لئے نہی کا تعلق ان تمام انواع مبیع سے ہوگا جو کیل، وزن، یا عدد کے ضمن میں آتی ہوں، علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اسے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

'' إن الطعام المنهي عنه عن بيعه قبل قبضه لا يكاد يخلو من كونه مكيلا أو موزوناً أو معدوداً فتعلق الحكم بذلک '' (المغنی ۱۲۳/۴)۔

عثمان البتی کی دلیل:

عثمان البتی نے ہر طرح کی اشیاء میں قبضہ سے پہلے جو بیع کے جواز کا قول پیش کیا ہے، بظاہر ان کی کوئی دلیل سمجھ میں نہیں آتی، سوائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ ان کو مذکورہ بالا احادیث نہیں پہنچ سکی ہوگی، جس کی بنا پر انہوں نے جواز کا عمومی قول پیش کر دیا، جیسا کہ علامہ ابن عبد البر نے ان کے بارے میں اسی خیال کا اظہار فرمایا ہے:

قال ابن عبد البر: وهذا (اى قول عثمان البتى) مردود بالسنة والحجة المجمعة على الطعام وأظنه لم يبلغه هذا الحديث، ومثله هذا لا يلتفت إليه (المغنی ۱۲۷/۴)۔

شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض جائز ہے یا ناجائز؟ اور ناجائز ہے تو اس کا شمار بیع باطل میں ہے، یا بیع فاسد میں، یا بیع مکروہ میں۔

اسلامی شریعت کی رو سے بیع قبل القبض فی الجملہ ناجائز ہے''لقوله عليه السلام: لا تبع ما ليس عندک'' دوسرے اس وجہ سے بھی کہ مبیع کے ہلاک ہونے کے اعتبار سے، عقد ہی کے فسخ ہو جانے کا غرر موجود ہے، اور حضور پاک علیہ الصلاۃ والسلام نے بیع غرر سے بھی منع فرمایا ہے، اس لئے بھی بیع قبل القبض فی الجملہ درست نہ ہوگی (مجمع الانہر فی شرح ملتقی الأبحر ۷۹/۲)۔

رہا یہ امر کہ بیع قبل القبض فاسد ہے یا باطل، تو احناف کے یہاں یہ بیع فاسد ہے، اور شوافع کے نزدیک باطل، الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں ہے: الحنفية قالوا: من البيع الفاسد بيع الأعيان المنقولة قبل القبض (۲۲۴/۲)۔

مذکورہ بالاحوالہ کے اندر یہ بھی مذکور ہے: والشافعية قالوا : لا يصح للمشتری أن يتصرف فی المبيع قبل قبضه..... فإذا اشترى شيئا منقولاً كان أو غيره ولم يستلمه ثم باعه وقع البيع باطلاً (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۲۴)۔

لیکن باعتبار مآل کے دونوں قولوں میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ شوافع کے نزدیک فساد اور بطلان ایک ہی امر ہے: والفساد والباطل بمعنى واحد فی عقود البيع فكل فاسد باطل وبالعكس (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۲۴)۔

بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں یا نہیں؟

بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، لیکن فقہاء کرام کے درمیان علت کے استخراج میں اختلاف ہے۔

(۱) حنفیہ کے نزدیک علت نہی: "غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک" ہے (ہدایۃ ۵۹/۳)۔

(۲) مالکیہ کے اس سلسلہ میں ہمیں دوقول ملتے ہیں:

۱۔ یہ کہ یہ احادیث معلول بالعلۃ ہیں۔

۲۔ یہ کہ یہ احادیث معلول بالعلۃ نہیں ہیں، بلکہ یہ ایک امر تعبدی ہے۔

بہرکیف نہی کی علت ان احادیث کے اندر مالکیہ کے یہاں عمال کی منفعت کا ضیاع اور بربادی ہے، جیسا کہ اسے علامہ جزیری نے "الفقہ علی المذاہب الاربعۃ" میں ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

وقد قيل فی علة النهی : إن فی قبضه منفعة للعمال إذ ينتفعون بكيله وحمله ووزنه وغير ذلک بخلاف ما إذا بيع وهو عند صاحبه فإن ذلک يضيع تلک المنفعة وقيل : إنه أمر تعبدی . (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۵)۔

قبضہ کی حقیقت:

احناف کے یہاں قبضہ کی اصل اور حقیقت تمام اموال میں تخلیہ ہے، علامہ کاسانی "بدائع الصنائع" میں تحریر فرماتے ہیں: ثم لا خلاف بين أصحابنا أن أصل القبض يحصل بالتخلية فی سائر الأموال (بدائع ۵/۲۴۴)۔

تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان تمام موانع اور رکاوٹوں کو اس طور پر ختم کردے کہ مشتری مبیع کے اندر ہر طرح کے تصرف پر پوری طرح قادر ہوجائے، علامہ کاسانیؒ نے تسلیم اور قبضہ کے مفہوم کی وضاحت ان لفظوں میں فرمائی ہے:

أما تفسير التسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلی وهو أن يخلی البائع بين المبيع

و بين المشترى برفع الحائل بينها على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلماً للمبيع والمشترى قابضاً له (بدائع ۲۴۴/۵)۔

صاحب بدائع کی اس عبارت سے یہ واضح ہوگیا کہ احناف کے نزدیک اصل حوالگی مبیع، بائع کی طرف سے تخلیہ اور مشتری کی طرف سے تخلی ہے، ہاں تخلیہ کی نوعیت میں اختلاف ہوسکتا ہے، جبکہ مبیع کے انواع میں اختلاف ہو، اور تخلیہ کی نوعیت، اس تبدیلی کا دارومدار عرف وعادت پر محمول ہوگا، چنانچہ جس جس مقام پر جس طرح کے استیلاء کو وہاں کے عرف میں قبضہ سمجھا جاتا ہوگا، اسی کو اس معاملہ میں شرعاً قبضہ مانا جائے گا۔

علامہ شامیؒ بحر کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں: حاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (شامی ۵۹/۲)۔

اور بدائع میں ہے: لأن معنى القبض هو التمكين والتخلى وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقيقة (بدائع ۱۴۸/۵)۔

تخلیہ سے متعلق شرطیں:

صاحب درمختار نے تخلیہ کیلئے تین شرطیں ذکر فرمائی ہیں جن کی طرف اشارہ "بدائع" کی مذکورہ بالا عبارت (۲۴۴/۵) میں بھی ہو چکا ہے، وہ شرطیں درمختار کے الفاظ میں یوں ہیں:

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل وشرط فى الأجناس شرطاً ثالثا وهو أن يقول: خليت بينك وبين المبيع، فلو لم يقله أو كان بعيداً لم يصر قابضاً (درمختار مع الشامی ۵۹/۲۔۵۸)۔

درمختار کی عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ مبیع کی تسلیم وسپردگی تخلیہ کی صورت میں اس وقت مکمل مانی جائے گی جبکہ مشتری مبیع پر بلا کسی مانع اور حائل کے تصرف پر قادر ہوجائے، "اجناس" کے اندر ایک تیسری شرط یہ بھی لگائی ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ: خليت بينك وبين المبيع.

چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس کے ذیل میں جو مثال پیش کی ہے وہ یہ کہ اگر مشتری نے کسی مکان کے اندر موجود گیہوں خریدا اور بائع نے اس مکان کی کنجی مشتری کے حوالہ کردی اور کہا کہ: " خليت بينك وبينها " تو اس صورت میں قبضہ نہیں ہوگا۔

تخلیہ کے اندر "بلا مانع ولا حائل" کی شرط کا مفہوم یہ ہے کہ مبیع بالکل علیحدہ، الگ تھلگ اس انداز سے ہو کہ اس سے غیر کا حق متعلق نہ ہو (بأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره (شامی ۵۹/۲)۔

چنانچہ اگر کسی نے گھر بیچا اور اسے مشتری کے حوالہ بھی کردیا، لیکن اس مکان کے اندر تھوڑا یا زیادہ، بائع کا سامان موجود ہے، تو اس صورت میں مبیع کی حوالگی اور تسلیم اس وقت تک نہ ہوگی جب تک کہ بائع اس مکان کو مکمل خالی نہ کردے۔

الغرض شریعت نے قبضہ کی اصل اور حقیقت، تخلیہ کی شکل میں متعین کردی ہے، لیکن اس کی نوعیت میں مکان اور مبیع کے اختلاف کے باعث اختلاف ہوسکتا ہے، اور اس کا تعلق عرف اور عادت سے ہوگا، اس کی مختلف صورتوں کا ذکر علامہ شامی نے ان لفظوں میں فرمایا ہے:

ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض، ونحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض... إلى غير ذلك (شامی ۵۹/۲)۔

اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت ایک ہوگی یا مختلف؟

احناف کے یہاں تمام اموال میں تسلیم وقبضہ کی حقیقت ایک ہی ہے، یعنی تخلیہ وتخلی، لیکن تخلیہ کی نوعیت اشیاء منقولہ کے اندر بھی مختلف چیزوں میں مختلف ہوسکتی ہے، اور غیر منقولہ میں بھی حالات کے اعتبار سے مختلف ہوگی، جیسا کہ شامی کے حوالہ سے پہلے لکھا جا چکا ہے کہ مبیع کے اختلاف سے تخلیہ کی صورتیں اور نوعیتیں مختلف ہوا کرتی ہیں "لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع"، مثلاً کسی مکان کے اندر موجود گیہوں خریدا تو بائع کا مشتری کو اس مکان کی کنجی اس طور پر حوالہ کر دینا کہ وہ اس کو بلا کسی تردد کے کھول سکے، مشتری کے حق میں قبضہ مانا جائے گا، ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض (شامی ۵۹/۲)۔

اور اگر کسی نے گھر خریدا اور بائع اس کی کنجی مشتری کو دیدے کہ وہ اس گھر کو بند کر سکے تو اس صورت میں مشتری کا کنجی پالینا ہی قبضہ ہوگا، بشرطیکہ وہ گھر اس شہر میں ہو، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض اى بأن تكون في البلد فيما يظهر (شامی ۵۹/۲)۔

مذکورہ بالا مثالوں سے واضح ہوگیا کہ بائع کی طرف سے حوالگی کی ایسی صورت سامنے آجائے، جس کے بعد مشتری مبیع پر قابض ومتصرف ہوسکے تو اس کی طرف سے تسلیم کی یہ صورت تخلیہ ہوگی اور مشتری کے حق تخلی یعنی قبضہ ہوگا، خواہ مبیع منقول ہو یا غیر منقول، جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے واضح ہوا۔

البتہ غیر منقول مبیع کا جائے وقوع اگر بعید ہو تو قبضہ محض تخلیہ سے نہ ہوگا، شامی میں ہے: أما إذا كان بعيداً لا يتصور القبض في الحال فلا تقام التخلية مقام القبض (۵۹/۲)۔

شوافع اور حنابلہ کے یہاں منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت:

شوافع اور حنابلہ کے یہاں بھی غیر منقولہ اشیاء کے اندر قبضہ تخلیہ ہی ہوتا ہے، چنانچہ بدائع میں مذکور ہے:

وقال الشافعيؒ: القبض في الدار والعقار والشجرة بالتخلية (۲۴۴/۵)۔

اور مغنی میں علامہ ابن قدامہ حنبلی رقم طراز ہیں: وان كان مما لا ينقل ويحول فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه (المغنی ۱۲۶/۴)۔

اور منقولہ اشیاء میں قبضہ ان حضرات کے یہاں مختلف شکل سے ہوا کرتا ہے، چنانچہ مغنی میں مذکور ہے:

وقبض كل شيء بحسبه (۱۲۵/۴) اس لئے اگر بیع درہم ودینار کی ہوتو قبضہ کی صورت "اخذ بالید" یا "تناول بالبراجم" یعنی ہاتھ میں لینے سے ہوگی، اور اگر مبیع کپڑا ہو، یا طعام ہواور اسے مجازفۃ بیچا جائے تو قبضہ اس کے منتقل کرنے سے ہوگا، اور اگر حیوان ہوتو اسے اس کے مقام سے چلا کر قبضہ ہوگا، مغنی میں ہے: وإن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضها باليد وإن كان ثياباً فقبضها نقلها وإن كان حيواناً فقبضه تمشيته من مكانه (المغنی ۱۲۶/۴)۔

اور اگر مبیع کیلی یا وزنی ہواور بیع بھی کیلاً یا وزناً کی گئی ہو تو قبضہ کیل ووزن سے ہوگا، جیسا کہ مغنی میں ہے: فإن كان مكيلا أو موزوناً بيع كيلاً ووزناً فقبضه بكيله ووزنه وبهذا قال الشافعي (المغنی ۱۲۵/۴)۔

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار (۲) کو روانہ کردیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار (۲) کے پاس پہنچنے سے پہلے، اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے، نہ خریدار (۲) پر، بلکہ یہ اس شخص یعنی خریدار (۱) کا نقصان قرار پاتا ہے۔۔۔۔ اس صورت معاملہ میں فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر اگرچہ حسی قبضہ نہیں ہوا، لیکن اس کے ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام مان کر اس کی بیع وشراء کو درست اور جائز قرار دیا جانا چاہئے، بشرطیکہ خریدار (۱) نے فیکٹری سے معاملہ اولاً طے کیا ہو، اور فیکٹری سے مال کی روانگی کے بعد خریدار (۲) سے معاملہ طے ہوا ہو، اس صورت میں خریدار (۱) کے حق میں تخلیہ مال کی روانگی کے بعد ثابت ہوجائے گا، جو قبضہ کی اساس وبنیاد ہے، تخلیہ کے حصول کے بعد خریدار (۱) کا مبیع کے اندر تصرف صحیح ہوگا، اس لئے اس کی بیع خریدار (۲) کے حق میں درست ہوگی، خصوصاً جبکہ وہ ضمان بھی قبول کررہا ہے۔

رہا مذکورہ بالا صورت معاملہ میں تخلیہ سے قبضہ کا ثبوت، تو بدائع میں مذکور ہے کہ:

فتسليم المبيع إلى المشترى هو جعل المبيع سالماً للمشترى اى خالصاً له بحيث لا ينازعه فيه غيره وهذا يحصل بالتخلية فكانت التخلية تسليما من البائع والتخلي قبضاً من المشترى (بدائع ۲۴۴/۵)۔

مذکورہ بالا صورت معاملہ میں فیکٹری سے مال کی روانگی بائع کی طرف سے تسلیم مبیع یعنی تخلیہ پایا گیا، اور مبیع کی یہ سپردگی مشتری کے حق میں تخلی یعنی قبضہ متصور ہوگی۔

اور بدائع میں یہ بھی مذکور ہے: حتى لو اشترى مذروعاً مذارعة أو معدودا معاددة ووجدت التخلية تخرج عن ضمان البائع ويجوز له بيعه والانتفاع به قبل الزرع والعد بلاخلاف وإن كان مما له مثل فإن باعه مجازفة فكذلك (بدائع ۲۴۶/۵)۔

مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں فیکٹری سے خریدا ہوا مال، خواہ مثلی ہو یا غیر مثلی، دونوں صورتوں میں تخلیہ کی بنیاد پر، مشتری کے قبضہ میں ہوجائے گا، مذکورہ بالا صورت معاملہ میں فیکٹری کی طرف سے مال کی روانگی تخلیہ مانی جائے

گی، اور مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے گی، اور یہاں تو مشتری خود بخود ہی ضمان قبول کر رہا ہے، اس لئے مشتری کا اس مبیع کو ناپنے اور شمار کرنے سے پہلے اس سے انتفاع اور اس کی بیع درست ہوگی۔

دوسری بات یہ بھی ہے کہ بائع کا مبیع کے اندر مشتری کے امر سے کوئی بھی تصرف مشتری ہی کا تصرف مانا جاتا ہے، اس لئے اس صورت معاملہ میں بائع کا مشتری کے امر سے فیکٹری سے مال کو روانہ کرنا خود اس کے قبضہ کے مترادف ہوگا، بدائع میں ہے: **وكذلك لو فعل البائع شيئا من ذلك بأمر المشترى لأن فعله بأمر المشترى بمنزلة فعل المشترى بنفسه** (بدائع ۲۴۶/۵)۔

مذکورہ بالا پوری بحث سے یہ امر واضح ہوگیا کہ مشتری اول کا مشتری ثانی کو مذکورہ بالا صورت معاملہ میں مال کو فروخت کرنا درست ہوگا۔

۷۔ وہ صورت معاملہ جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مال مشتری تک پہنچنے سے پہلے ضائع ہوجاتا ہے تو بائع اس کا ضمان نہیں لیتا۔

تو اس صورت معاملہ میں چونکہ بائع کی طرف سے تسلیم مبیع پایا گیا اور وہ یہاں پر مال کی شپنگ ہے، اس لئے اس صورت میں بائع کا فارغ الذمہ ہونا ہی قرین قیاس ہے، اور یہ بیع بھی درست ہوگی، کیونکہ بائع کی طرف سے مبیع کی تسلیم بصورت شپنگ موجود ہے۔

اب اگر یہ مشتری اس مال کو اپنے ضمان میں لے لیتا اور پھر کسی کے ہاتھ اسے فروخت کرتا تو یہ بیع بھی درست مانی جاتی، لیکن یہاں صورت معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ مشتری اول جو اب بیع کر رہا ہے، وہ مال کو سمندر میں رہتے ہوئے، بغیر ضمان لئے ہوئے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر رہا ہے، تو بیع کی یہ صورت جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہ "ربح مالم یضمن" کی شکل بن رہی ہے جو کہ منہی عنہ ہے اور منہی عنہ فساد عقد کی مقتضی ہے، سبل السلام میں یہ روایت ہے:

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان فى بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك (سبل السلام ۸۰۹/۳)۔

علامہ صنعانی "ولا ربح مالم یضمن" کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں: **قيل معناه: ما لم يقبض لأن السلعة قبل قبضها ليست فى ضمان المشترى إذا تلفت، تلفت من مال البائع.**

اور یہاں صورتحال اس کے برعکس ہے، وہ یہ کہ مشتری اول سمندر میں موجود مال کو مشتری ثانی تک پہنچنے کا ضمان قبول کئے بغیر بیع کر رہا ہے، اس لئے یہ بیع ناجائز ہوگی۔

هذا ما عندى والله اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا عبدالجلیل قاسمی

۱۔ بیع قبل القبض عام طور پر جائز نہیں ہے، کچھ مستثنیات اور فقہاء کے اختلافات ہیں جن کا ذکر آگے آرہا ہے ،فقہاء احناف نے بیع باطل وفاسد ومکروہ کی جو تعریف کی ہے، اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض بیع فاسد ہے، الموسوعۃ الفقہیہ میں ابن عابدین، زیلعی کی تبیین الحقائق، بدائع اور فتح القدیر وغیرہ کے حوالہ سے بیع باطل وفاسد ومکروہ کی تعریف، اوران کے احکام تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

والبيع الباطل عند الحنيفة هو : مالم يشرع لا باصله ولا بوصفه (الموسوعۃ الفقہیۃ ۵۲/۹)۔

والبيع الفاسد في الاصطلاح : ما يكون مشروعاً أصلاً لا وصفاً والمراد بالأصل: الصيغة ، والعاقدان، والمعقود عليه، وبالوصف : ما عدا ذلك (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹۸/۹)۔

والباطل هو ما لا يكون صحيحا أصلاً ووصفا، والفاسد هو ما لا يصح وصفا، وكل ما أورث خللاً في ركن البيع فهو مبطل وما أورثه في غيره كالتسليم والتسلم الواجبين به، والانتفاع المقصود منه، وعدم الإطلاق عن شرط لا يقتضيه وغير ذلك فهو مفسد (عنایہ علی فتح القدیر ۴۰۲/۶)۔

یہی وجہ ہے کہ ''موسوعہ'' میں شامی کے حوالے سے بیع قبل القبض کو بیع فاسد میں شمار کیا ہے۔

وعدم الصحة هنا ، يعني الفاسد لا البطلان وإن كان نفي الصحة يحتملهما لكن الظاهر عند الحنيفة هو الفساد لأن علة الفساد هي الغرر مع وجود ركني البيع وكثيرا ما يطلق الباطل على الفاسد (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۲۵/۹)۔

علامہ ابن ہمام نے باطل وفاسد کی بیع اوراس کے احکام کی جو تفصیلات ذکر کی ہیں ان سے محسوس ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض ان کے نزدیک بیع فاسد ہے، لکھتے ہیں:

(لأن فيه غرر انفساخ العقد) الأول (على اعتبار الهلاك المبيع) قبل القبض فيتبين حينئذ أنه باع ملك العين بغير إذنه وذلك مفسد للعقد (فتح القدیر ۵۱۲/۶) والفساد بمعنى البطلان إلا في السلم أو مع الملك لكن قبل قبضه (فتح القدیر ۴۰۲/۶)۔

فقہاء احناف کی کتابوں میں جہاں بھی بیع قبل القبض کی بحث کی گئی ہے تقریباً تمام ہی حضرات نے اس کو بیع فاسد ہی میں شمار کیا ہے۔

۲۔ قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں ہے، بلکہ عرف وعادت پر موقوف ہے، جس چیز کے بارے میں جس درجہ کا استیلاء اور عمل دخل لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے گا، وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا۔

علامہ حصکفی نے ثمن ومبیع کی سپردگی پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سپردگی یہ ہے کہ تخلیہ اس طرح ہو کہ بغیر کسی رکاوٹ ودشواری کے قبضہ ممکن ہو۔

ثـم التسليم يكون بالتخلية على وجهٍ يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل (درمختار علی رد المحتار ۴/۵۶۰)۔

علامہ شامی نے اس عبارت پر ''بحر'' کے حوالہ سے تفصیلات ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

وحاصله: أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع (ردالمحتار ۴/۵۶۱)۔

صاحب ''بذل المجہود'' حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری تحریر فرماتے ہیں: قال الخطابي القبوض تختلف في الأشياء حسب اختلافها في أنفسها، فمنها ما يكون بأن يوضع في يد صاحبه، ومنها ما يكون بالتخلية بينه وبين المشترى، ومنها ما يكون بالنقل من موضعه، ومنها ما يكون بأن يكتال (بذل المجہود ۴/۲۸۴)۔

مذهب المالكية والشافعية والحنابلة أن قبض كل شئ بحسبه: فإن كان مكيلا أو موزوناً أو معدوداً أو مذروعا فقبضه بالكيل أو الوزن أو العدد أو الذرع.

والمالكية شرطوا في قبض المثل تسليمه للمشترى وتفريغه في أوعيته.

وإن كان جزافا فقبضه نقله .... وإن كان منقولا من عروض وأنعام فقبضه بالعرف الجارى بين الناس كما يقول المالكية: كاحتياز الثوب وتسليم مقود الدابة .... وإن كان عقاراً فقبضه بالتخلية بينه وبين المشترى بلا حائل دونه تمكينه من التصرف فيه بتسليمه المفتاح وإن وجد .... ولم يفصل الحنفية ..... بل اعتبروا التخلية وهى رفع الموانع والتمكين من القبض قبضا حكما على ظاهر الرواية .... نص الحنفية على مذهبهم هذا في الرهن في التخلية بينه وبين المرتهن وقالوا: إن التخلية فيه قبض كما هي في البيع فإنها فيه أيضاً قبض و قالوا: لأنها تسليم فمن ضرورته الحكم بالقبض فيترتب عليه ما يترتب على القبض الحقيقي وهذا هو الأصح (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۳۲۔۱۳۴)۔

خلاصۃ الفتاوی، فتح القدیر، البحر الرائق میں بھی تفصیلات دیکھی جا سکتی ہیں۔

۳۔ اوپر کی تفصیلات سے واضح ہے کہ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے فرق ہوگا۔

۴۔ نہی قبل القبض کے سلسلہ میں جو احادیث مروی ہیں وہ معلول بالعلۃ ہیں۔

علامہ مرغینانی فرماتے ہیں:

والحدیث معلول به عملا بدلائل الجواز (ہدایہ ۵۸/۳)۔

نبی کریم ﷺ نے قبضہ سے پہلے بیع کرنے سے منع فرمایا ہے، اور خود آپ نے ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنے کی اجازت دی ہے۔

عن ابن عمر قال كنت أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير و آخذ الدراهم وأبيع بالدراهم و آخذ الدنانير فأتيت النبي ﷺ وهو يريد أن يدخل حجرته فأخذت بثوبه فسألته فقال: إذا أخذت واحدا منها بالآخر فلا يفارقك وبينك وبينه بيع (فتح القدیر ۱۹/۶)۔

اس سے واضح ہے کہ جب آپ نے "بیع قبل قبض المبیع" سے منع فرمایا اور "بیع قبل قبض الثمن" کی اجازت دی، تو منع کرنے کی کوئی خاص وجہ ضرور ہے جو بیع "قبل قبض المبیع" میں پائی جا رہی ہے، اسلئے آپ منع فرما رہے ہیں، اور بیع "قبل قبض الثمن" میں نہیں پائی جا رہی ہے، اسلئے اس میں آپ اجازت دے رہے ہیں، اور وہ وجہ غرر ہے، یعنی "غرر انفساخ العقد الاول" ہے، فی الصحاح أنه ﷺ نهى عن بيع الغرر (فتح القدیر ۵۱۲/۶) یعنی اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے تو بیع منسوخ ہو جائیگی، مشتری کو معلوم نہیں ہے کہ جس مال کو اس نے خریدا ہے وہ قبضہ میں آئے گا یا نہیں، بلکہ ہلاک ہونے کی صورت میں بیع ہی منسوخ ہو جائے گی، اسلئے اس کو اجازت نہیں دی جا رہی ہے کہ وہ قبضہ میں آنے سے پہلے اس کو فروخت کرے، لیکن ثمن کے ہلاک ہونے کا اثر بیع پر نہیں پڑتا ہے، اسلئے کہ اگر ثمن متعین بھی ہے تو اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں بیع منسوخ نہیں ہوگی، بلکہ مشتری پر لازم ہوگا کہ اس متعینہ ثمن کی قیمت بائع کو ادا کرے۔

یہیں سے فقہاء نے یہ استنباط کیا ہے کہ ہر وہ عقد جس میں قبضہ سے پہلے بدل کے ہلاک ہونے سے عقد پر کوئی اثر نہیں پڑتا وہاں اس بدل میں قبضہ سے پہلے بھی تصرف کی اجازت ہے۔

مثلاً عورت کیلئے مہر، زوج کیلئے بدل خلع، عتق علی مال، دم عمد میں صلح کا بدل، یہ سب وہ عقود ہیں کہ بدل کے ہلاک ہونے سے عقد منسوخ نہیں ہوتا، بلکہ اگر بدل متعین ہو تو ہلاک ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ادا کرائی جاتی ہے، اسلئے ان سب میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے۔

فصار الأصل أن كل عقد ينفسخ بهلاك العوض قبل القبض لم يجز التصرف في ذلك العوض قبل قبضه كالمبيع في البيع والأجرة إذا كانت عينا في الإجارة وبدل الصلح عن الدين إذا كان عينا لا يجوز بيع شيء من ذلك.... و ما لا ينفسخ بهلاك العوض فالتصرف فيه

قبل القبض جائز كالمهر إذا كان دينا وبدل الخلع والعتق على مال وبدل الصلح عن دم العمد كل ذلك إذا كان عينا يجوز بيعه وهبته وإجارته قبل قبضه وسائر التصرفات في قول أبي يوسف ولو أوصىٰ به قبل القبض ثم مات قبل القبض صحت الوصية بالإجماع لأن الوصية أخت الميراث ولو مات قبل القبض ورث عنه فكذا إذا أوصىٰ به (فتح القدير ۶/۵۱۲)۔

ان كل عوض ملك بعقد ينفسخ بهلاكه قبل القبض لم يجز التصرف فيه قبل قبضه وما لا ينفسخ بهلاكه جاز التصرف فيه قبل قبضه فمثال الأول المبيع والأجرة وبدل الصلح عن الدين إذا كان الثمن والأجر والبدل عينا...... ومثال الآخر المهر إذا كان عينا .... وكذا بدل الخلع والعتق على مال وبدل الصلح عن دم العمد (الموسوعة الفقہیہ ۹/۱۲۸-۱۲۹)۔

یہاں پر حضرت امام اعظم اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا عقار کے سلسلہ میں بیع قبل القبض کی اجازت دینا بھی سمجھ میں آتا ہے، کہ جس طرح ثمن میں قبضہ کے پہلے تصرف کرنا جائز ہے، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ وہاں "غرر" نہیں ہے، اور مہر وغیرہ میں بھی غرر کے نہ ہونے کی وجہ سے ہی تصرف قبل القبض کی اجازت ہے، اسی طرح عقار میں بھی چونکہ "غرر" کا اندیشہ نہیں ہے، اسلئے کہ اس کا ضائع ہونا نادر ہے، اور "النادر لا عبرة به" قبل القبض کی اجازت دی گئی ہے۔

البتہ خود ان حضرات نے بھی کہا ہے کہ اراضی لب دریا ہو، یا ایسی جگہ ہو کہ ریت کے بھر جانے کا اندیشہ ہو تو وہاں چونکہ زمین کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے، وہاں "غرر انفساخ" موجود ہے تو وہاں بھی بیع قبل القبض کی اجازت نہیں دی جائے گی، حتی قال بعض المشائخ إن جواب أبي حنيفة في موضع لا يخشى عليه أن يصير بحرا أو يغلب عليه الرمال ، فأما في موضع لا يؤمن عليه ذلك فلا يجوز كما في المنقول ذكره المحبوبي ، وفي الاختيار : حتى لو كان على شط البحر أو كان المبيع علواً لا يجوز بيعه قبل القبض (فتح القدير ۶/۵۱۳)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی تفصیلات میں حضرات ائمہ کرام میں اختلافات ہیں۔

حضرت مولانا خلیل احمدؒ نے خطابی کے حوالے سے لکھا ہے کہ اہل علم کا اجماع اس پر ہے کہ طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے اس کے علاوہ دوسری اشیاء میں اختلافات ہیں۔ امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ مکانات اور اراضی کی بیع قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں، باقی تمام طعام" غیر طعام میں ناجائز قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی اور امام محمدؒ طعام وغیر طعام، مکانات اور اراضی تمام ہی چیزوں میں بیع قبل القبض کو ناجائز کہتے ہیں۔ امام مالکؒ ماکول ومشروب کے علاوہ تمام اشیاء میں بیع قبل القبض کو جائز مانتے ہیں۔ اوزاعی، احمد بن حنبل، اسحق بن راہویہ مکیل وموزون کے علاوہ تمام چیزوں میں بیع قبل القبض کو جائز کہتے ہیں۔ یہی ابن المسیب، حسن بصری، حکم اور حماد سے مروی ہے (بذل المجہود ۴/۲۸۴)۔ "الموسوعہ الفقہیہ" میں پوری تفصیل مذکور ہے۔

حضرت امام مالکؒ نے اس کو طعام کے ساتھ مخصوص کیا ہے جبکہ وہ معاوضہ لے کر حاصل کیا گیا ہو، اور کیل یا وزن کے ساتھ حاصل کیا گیا ہو، اگر بلا معاوضہ حاصل ہوا ہے، یا تخمینہ سے خریدا گیا ہے تو اس میں بھی بیع قبل القبض کی اجازت دیتے ہیں، دوسری تمام چیزوں میں وہ بیع قبل القبض کی اجازت دیتے ہیں۔

ومذهب المالكية أن المحرم المفسد للبيع هو بيع الطعام دون غيره من جميع الأشياء قبل قبضه، سواء كان الطعام ربويا كالقمح أم غير ربوى كالتفاح عندهم ، أما غير الطعام فيجوز بيعه قبل قبضه وذلك لحديث ابن عباس المتقدم من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه ولغلبة تغير الطعام دون ماسواه ، لكنهم شرطوا لفساد هذا النوع من البيع شرطين:

(الف) أن يكون الطعام مأخوذا بطريق المعاوضة اى فى مقابلة شئ باجارة أو شراء أو صلح أو إرش جناية.... فهذا الذى لا يجوز بيعه قبل قبضه إما لو صار إليه الطعام بهبة أو ميراث مما ليس أخذه بعوض فيجوز بيعه قبل قبضه.

(ب) وأن تكون المعاوضة بالكيل أو الوزن أو العدد فيشتريه بكيل و يبيعه قبل قبضه ..... أما لو اشتراه جزافا ثم باعه قبل قبضه فيكون جائزا (الموسوعة الفقہیۃ ۹/۱۲۶)۔

موسوعہ میں امام احمدؒ سے مختلف روایتیں منقول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اسلئے کہ حضور اکرم ﷺ نے جس چیز میں بیع قبل القبض سے منع کیا ہے وہ طعام ہے، اس کا مطلب ہوا کہ طعام کے علاوہ دوسری چیزوں میں بیع قبل القبض جائز ہوگی۔

الأصح أن الذى يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام، وذلك لأن النبى ﷺ " نهى عن بيع الطعام قبل قبضه" فمفهومه إباحة ما سواه قبل قبضه (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۷)۔

اس کے ساتھ ہی ان روایات کا بھی تذکرہ ہے جن میں طعام میں بیع قبل القبض سے مختلف الفاظ میں منع کیا گیا ہے، ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ مکیل وموزون، معدود اور مذروع میں مشتری کا تصرف قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، جیسا کہ حضرت سہارنپوری نے نقل کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ حدیث میں طعام قبل القبض سے منع کیا گیا ہے، اور اس زمانہ میں غالباً طعام کا لفظ مکیل وموزون میں ہی استعمال کیا جاتا تھا، معدود و مذروع کو اس پر قیاس کیا گیا ہے۔

ان الحديث المذكور نهى عن بيع الطعام قبل قبضه وكان الطعام يومئذ مستعملا غالباً فما يكال ويوزن وقيس عليها المعدود والمذروع لاحتياجهما إلى حق التوفية (حوالہ سابق ۹/۱۲۸)۔

ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ کسی چیز کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، جبکہ امام محمد اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مذہب ہے:

وفى رواية ثالثة عن الإمام أحمد : أنه لا يجوز بيع شئ قبل قبضه وهى التى وافق فيها

الإمام الشافعي وغيره (حوالہ سابق)۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ کسی چیز کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، طعام ہو غیر طعام ہو، منقول ہو یا غیر منقول اراضی وغیرہ ہو، ان کا مستدل وہ روایات ہیں جن میں مطلقاً قبضہ سے پہلے بیع سے منع کیا گیا ہے۔

وذلک لحدیث حکیم بن حزامؓ قال: قلت: یا رسول اللہ إني أشتري بیوعاً فما یحل لي منها و ما یحرم علي؟ قال: إذا اشتریت بیعاً فلا تبعه حتی تقبضه (حوالہ سابق ۱۲۴/۹)۔

نیز طعام میں بیع قبل القبض کی نہی کے راوی حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے: "**ولا أحسب کل شيء إلا مثله**" (مشکوۃ ۲۴۷) ابوداؤد کے الفاظ ہیں: **وقال ابن عباس وأحسب أن کل شيء مثل الطعام** (ابوداؤد ۱۰۴/۲)۔

حضرت امام اعظم وابو یوسفؒ نے طعام کے ساتھ تمام منقول اشیاء میں بیع قبل القبض کو ناجائز کہا ہے، اراضی ومکانات وغیرہ غیر منقولہ اشیاء میں وہ بیع قبل القبض کو جائز قرار دیتے ہیں۔ جواب (۴) میں اس کی کچھ تفصیل ذکر کی جاچکی ہے۔

۶۔ فیکٹری کا مال بیچنے کی ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص فیکٹری کا ایجنٹ ہوتا ہے، وہ سفر کرتا ہے، خریداروں سے بات کرتا ہے، ان سے آرڈر لیتا ہے، اور پھر فیکٹری سے آرڈر کے مطابق خریداروں کو مال روانہ کردیا جاتا ہے، اور اس شخص کو فیکٹری کی طرف سے کمیشن ملتا ہے، اس صورت میں وہ فیکٹری کا وکیل ہوتا ہے، یہ بیع قبل القبض نہیں ہے، اسلئے جائز ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص فیکٹری کے ساتھ معاملہ طے کرلیتا ہے، ہر ماہ میں مجھے اتنا مال ملنا چاہئے، اور وہ سفر کرکے خریدار تیار کرتا ہے، اور مال کی قیمت اس کو معلوم ہے، اسی میں اپنا منافع رکھکر خریدار سے بات کرلیتا ہے، اور فیکٹری سے مال اس کو روانہ کردیتا ہے، اس صورت میں تو بیع قبل القبض ہی نہیں بلکہ "بیع ما لیس عنده" ہے، یعنی ابھی تو اس نے فیکٹری سے خریداری نہیں کی اور مال کا مالک نہیں بنا اور فروخت کردیا، یہ بیع قبل الملک ہے، اور سراسر ناجائز ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس نے مال فیکٹری سے خرید لیا، پھر اس میں دو صورتیں ہیں:

اول یہ ہے کہ فیکٹری کے اموال میں سے خرید کردہ مال جدا کرکے ایک جگہ محفوظ کرادیا، پھر اس نے کسی خریدار سے بات کی، اور فیکٹری سے اس کو براہ راست مال روانہ کردیا، میرے خیال سے فیکٹری سے خرید کردہ مال کو جدا کرکے رکھوادینا قبضہ مانا جائے گا، اسلئے اس بیع کو صحیح قرار دیا جائے گا، یہ "بیع بعد القبض" ہے نہ کہ قبل القبض۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے فیکٹری سے مال خرید لیا، اور ابھی اس نے قبضہ نہیں کیا، اور کسی دوسرے خریدار کے ہاتھ فروخت کرکے فیکٹری سے مال براہ راست دوسرے خریدار کو بھیجدیا، جیسا کہ سوال میں مذکور ہے تو یہ

صورت بیع قبل القبض کی ہےاور ناجائز ہے۔

یہ کہنا کہ جب مال فیکٹری سے روانہ ہوتا ہے تو خریدار اول کے ضمان میں آجاتا ہے اور یہ ''ربح مالم یضمن'' نہیں ہے، صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ ''ربح مالم یضمن'' کا معنی بیع قبل القبض ہے، ومعنى " ربح مالم يضمن ، ربح ما بيع قبل القبض مثل: أن يشترى متاعاً و يبيعه إلى آخر قبل قبضه من البائع فهذا البيع باطل وربحه لا يجوز لأن البيع في ضمان البائع الأول وليس في ضمان المشترى منه لعدم القبض (الموسوعة الفقہیہ ۱۲۴/۹)۔

جس وقت اس نے فروخت کیا مال اس کے قبضہ میں نہیں تھا، بعد میں اس کے قبضہ میں آیا، اسلئے یہ جائز نہیں ہوگا، البتہ چونکہ اس طرح سے بیع وشراء کرنے کا عام رواج ہو چکا ہے، اسلئے امام مالکؒ کے قول کے مطابق اگر طعام نہ ہو تو اس طرح بیع وشراء کی اجازت دی جاسکتی ہے، عموم بلویٰ کی وجہ سے دوسرے ائمہ کے مسلک کو اختیار کرنے کی اجازت فقہاء دیتے ہیں، اور یہ مسئلہ فقہ وفتاویٰ کی کتابوں میں معروف ہے۔

ماضی قریب کے مشہور فقیہ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ ایک استفتاء کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: یہ معاملہ حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہے........ چونکہ اس میں ابتلاء عام ہے، لہذا امام شافعیؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے (امداد الفتاوی ۲۱/۳)۔

اس طرح چونکہ اس میں ابتلاء عام ہے، اسلئے میرے خیال میں امام مالکؒ کے قول پر عمل کی گنجائش دی جاسکتی ہے۔

۷۔ جب مشتری نے مال کی خریداری کے بعد بائع کو کہدیا کہ میرا مال فلاں جہاز پر لاد دیا جائے اور بائع نے اس کے حکم کے مطابق مال جہاز پر بھیج دیا، تو اب وہ مال مشتری کے ضمان میں آگیا اور جہاز پر لاد دینا مشتری کا قبضہ مانا جائے گا، اور جب اس کے قبضہ اور ضمان میں آ گیا تو اس کے لئے اس میں ہر طرح کا تصرف کرنا بھی جائز قرار پائے گا، اسلئے اگر اس نے اس مال کو فروخت کر دیا تو یہ فروختگی جائز قرار پائے گی۔

اسی طرح اجیر کا قبضہ مستاجر کا قبضہ قرار دیا جائے گا، اور صاحب جہاز اجیر ہے، اس کا قبضہ مالک کا قبضہ قرار پائے گا، تو جس طرح مالک جہاز کا قبضہ مشتری اول کا قبضہ مانا جائے گا، اسی طرح مالک جہاز کا قبضہ مشتری ثانی کا قبضہ بھی مانا جائے گا، اور مشتری ثانی کیلئے بھی جائز ہوگا کہ وہ کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کردے........ میری رائے ہے کہ اس صورت کو جائز ہونا چاہئے۔

ہذا ما عندی واللہ عندہ علم الصواب۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شرعی حکم

محمد عزیر اختر القاسمی

۱۔ بیع قبل القبض شریعت کی روشنی میں:

حدیث اور فقہ وفتاوی کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ بیع قبل القبض ناجائز ہے، کیونکہ حدیث میں عتاب بن اسید کا واقعہ لکھا ہے کہ جب انہیں مکہ کا امیر بنا کر بھیجا جارہا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جاؤ بیت اللہ والوں کی طرف اور انہیں چار چیزوں سے روکو، ان میں سے پہلی چیز قبل القبض ہے (فتح القدیر ۱۳۶/۶)۔

اور مشکوۃ شریف میں یہ حدیث ہے: "**قال رسول الله ﷺ من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه**، اور اس کے آگے حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول مذکور ہے کہ "**أما الذي نهى عنه النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض قال ابن عباس: ولا أحسب كل شئ إلا مثله** (مشکوۃ ۲۴۷/۱)۔

اور اس کے علاوہ مختلف محدثین نے اپنی اپنی تالیفات میں بہت سی دوسری احادیث نقل کی ہیں جن سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض درست نہیں ہے۔

علامہ برہان الدین نے بھی ایسی عبارت درج فرمائی ہے جن سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض ناجائز ہے (ہدایۃ مع الفتح ۱۳۵/۶، البحر الرائق ۱۱۶/۶)۔ چنانچہ اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ اشیاء جسے منتقل کرنا ممکن ہو قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

ہدایہ کے مذکورہ بالا اقتباس سے جہاں یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ منقولہ اشیاء کی خرید وفروخت قبضہ سے قبل ناجائز ہے وہیں یہ بھی سمجھ میں آرہا ہے کہ غیر منقولہ اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے، جیسے زمین۔

حضرت امام محمدؒ کی رائے اس کے متعلق بھی یہی ہے کہ قبضہ سے قبل اس کا فروخت کرنا جائز نہیں، ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں مطلقا غیر مقبوضہ اشیاء کی بیع سے منع کیا گیا ہے، لہذا حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے تمام اشیاء غیر مقبوضہ کی بیع کو شامل ہوگی، خواہ وہ شئ از قبیل منقولات ہو، یا غیر منقولات، سب کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہوگی۔

لیکن حضرات شیخینؒ کی رائے کہ ہے کہ حدیث تمام اشیاء کو عام نہیں ہے بلکہ صرف منقولہ اشیاء کا حکم حدیث میں ذکر کیا گیا ہے، اور وہ اشیاء جو غیر منقولہ ہیں اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی، ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حدیث مذکور معلل بعلت ہے، یعنی شبہ "غرر" لہذا جہاں کہیں یہ علت ہوگی، بیع قبل القبض ناجائز اور جہاں علت معدوم

وہاں بیع قبل القبض جائز ہوگی، (البحرالرائق ۶/۱۱۶) علامہ شامیؒ نے بھی یہ تفصیل ذکر فرمائی ہے، چنانچہ انہوں نے جو فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

ہر وہ شئ جو نقل نہ کی جاسکتی ہو اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی لیکن جو منتقل کی جاسکتی ہو اس کی بیع قبضہ سے قبل درست نہیں ہے، عبارت اس طرح ہے:

صح بيع عقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه من بائعه لعدم الغرر لندرة هلاک العقار حتى لو كان علوا او على شط نهر ونحوه كان كمنقول فلا يصح اتفاقا ككتابة وإجارة وبيع منقول قبل قبضه (درمختار ۴/۲۲۴)۔

مذکورہ عبارت سے یہ بھی سمجھ میں آرہا ہے کہ بیع قبل القبض کے جائز وناجائز ہونے کا مدار منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء ہونے پر نہیں ہے بلکہ بنیادی بات یہ ہے کہ ہر وہ مبیع جس پر مشتری ثانی یا ثالث کی ملکیت اور قبضہ متحقق ہونے سے قبل اس مبیع کا ہلاک ہونا نادر ہو، خواہ یہ ندرت کسی وجہ سے بھی ہو اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی، خواہ وہ منقولہ ہی کیوں نہ ہو، اور ہر وہ شئ جس پر مشتری ثانی کی ملکیت وقبضہ سے قبل ہلاک ہونا اکثر ہو تو اس کی بیع قبضہ سے قبل درست نہیں ہے۔

بیع قبل القبض باطل ہے یا فاسد:

وہ اشیاء کہ جن کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے تو اگر کہیں اس قسم کی بیع کا تحقق ہو تو اسے باطل کہا جائے گا، یا فاسد، یا مکروہ؟

فقہاء محققین نے بیع منہی عنہ کی عموماً تین قسم ذکر فرمائی ہے: باطل، فاسد اور مکروہ۔

فاسد وہ بیع ہے جو اپنے اصل کے اعتبار سے صحیح اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو، اور باطل وہ بیع ہے جو اصل ووصف دونوں اعتبار سے غیر مشروع ہو، اور مکروہ بیع وہ ہے جو اصل ووصف دونوں اعتبار سے مشروع ہو لیکن کسی شئ مجاور کی وجہ سے اس قسم کی بیع سے روک دیا ہو، جیسے بیع بوقت اذان جمعہ کہ ایسی بیع اپنے اصل ووصف کے اعتبار سے مشروع ہے لیکن ''سعی الی الجمعہ'' جو واجب ہے، کا چونکہ ترک لازم آتا ہے اس لئے ایسی بیع مکروہ ہوگی، یہی وجہ ہے کہ اگر ''سعی الی الجمعہ'' کا ترک لازم نہ آوے اور بیع بھی ہو رہی ہو تو باتفاق فقہاء اس میں کوئی حرج وکراہت نہیں ہے، جیسے بائع اور مشتری کسی کشتی میں سوار ہو کر جامع مسجد کی طرف جارہے ہوں اور درمیان راہ بیع بھی ہو رہی ہو تو یہ جائز ہوگی (نورالانوار/۹۲)۔

بیع باطل اور فاسد میں فرق وامتیاز اس طرح آسان ہوگا کہ عوضین میں سے کوئی ایک یا دونوں موجودہ شریعت یا سابقہ شریعت میں مال نہ ہو تو بیع باطل ہوگی، جیسے مردار اور خون کی بیع، لیکن اگر عوضین میں سے کوئی ایک سابقہ شریعت میں مال تو تھا لیکن موجودہ شریعت میں مال نہیں ہے اور اسے کسی ایسی شئ کے ذریعہ فروخت کیا جارہا ہے جو اموال کے قبیل سے ہے اثمان کے قبیل سے نہ ہو تو ایسی بیع فاسد ہوگی، اور اگر اس کا عکس ہو، یا اثمان کے ذریعہ

خرید اجارہا ہوتو یہ بیع باطل ہوگی (ردالمحتار ۴/ ۱۳۸)۔

بیع باطل و فاسد کی حقیقت اور فرق واضح ہوجانے کے بعد یہ فیصلہ آسان ہوگیا، چنانچہ بیع قبل القبض میں عاقدین اہل ہوں، اور عوضین میں سے ہر ایک موجودہ شریعت میں مال ہے تو ایسی بیع فاسد ہوگی، اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ اس کے خلاف ہو تو ایسی بیع باطل ہوگی، چنانچہ متقدمین بزرگوں نے بھی اسی تفصیل کے مطابق بیع قبل القبض کو فاسد و باطل قرار دیا ہے، شرح عنایہ حاشیہ فتح القدیر میں عبارت اس طرح درج ہے:

" والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسداً قبل القبض (فتح القدیر ۶/ ۱۳۷) اور درمختار کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ بیع قبل القبض باطل ہے، عبارت اس طرح ہے: بخلاف بيعه قبله فإنه باطل مطلقا" (درمختار ۴/ ۲۲۵)، اور الجوہرۃ النیرۃ کی عبارت سے بھی یہی سمجھ میں آرہا ہے، عبارت ملاحظہ ہو: لا يجوز بيعه قبل القبض لا من بائعه ولا من غيره فإن باعه فالبيع الثاني باطل والبيع الأول على حاله جائز (۱/ ۲۱۰)۔

مذکورہ دونوں عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بیع قبل القبض باطل ہے، لیکن اصل وہی ہے جو بحوالہ "فتح القدیر" اوپر ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ حدیث میں صحت بیع کی جو نفی ہے وہ گرچہ باطل اور فاسد دونوں قسم کو شامل ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ ایسی بیع فاسد ہے، باطل تو اس صورت میں ہوتی جب عوضین میں سے کوئی ایک مال ہی نہ ہوتا، اور یہاں مفروضہ مسئلہ میں عوضین میں سے ہر ایک مال کا ہونا فرض کیا گیا ہے، اور عاقدین اہلیت بھی رکھتے ہوں، صرف منع شبہ "غرر" کی وجہ سے کیا گیا ہے، اور متقدمین نے جو باطل قرار دیا ہے اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ بیع فاسد ہوگی، باطل نہیں، اور علامہ شامیؒ نے یہی محاکمہ بھی فرمایا ہے کہ باطل سے فاسد ہی مراد ہے باطل نہیں، عبارت اس طرح ہے: الواقع في المتن يحتملهما أي يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركني البيع وكثيرا ما يطلق على الفاسد (ردالمحتار ۴/ ۲۲۶)۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

قبضہ باعتبار لغت: از " ضرب يضرب" قبض قبضاً الشئ وعلى الشئ، کسی شئ کو پکڑنا، قبضہ میں لینا اور سمیٹنا وغیرہ، اور اسلامی شریعت میں قبضہ کا حاصل یہ ہے، مالک اموال اپنی ملکیت سے اس طرح دست بردار ہوجائے اور علاحدہ ہوجائے کہ وہ شئ کسی شئ کے ساتھ نہ مشغول ہو اور نہ وہ شئ مالک اول کے کسی چیز کے ساتھ متصل ہو اور غیر کا اس پر استیلاء ہوجائے، نیز مالک اول ان باتوں کو اپنی زبان سے ظاہر بھی کررہا ہو کہ میں نے مال تمہارے حوالہ کیا، جیسا کہ "درمختار" کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے، عبارت اس طرح ہے: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و حائل و شرط في الأجناس شرطاً ثالثا وهو أن يقول: خليت بينك وبين المبيع (درمختار ۴/ ۵۸)۔

علامہ ابن نجیم مصری نے قبضہ کی حقیقت جو ذکر فرمائی ہے اس کا بھی حاصل یہی ہے، ان کی ذکر کردہ عبارت

اس طرح ہے وأما ما يصير به قابضا حقيقة ففي التجريد تسليم المبيع أن يخلي بينه وبين المبيع على وجه يتمكن من قبضه بغير حائل (بحرالرائق ۵/۳۰۸)۔

مذکورہ اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبضہ کی حقیقت متحقق ہونے کیلئے تین چیزوں کا وجود ضروری ہے، ایک یہ ہے کہ مالک مال غیر سے یوں کہے کہ میں نے مال تیرے حوالہ کیا، دوسری یہ کہ یہ قول اس غیر کی موجودگی میں اس طرح ہو کہ اس شخص کیلئے مال پر استیلاء کلی ممکن ہو اور کوئی چیز اس کے استیلاء سے مانع نہ ہو اور تیسری چیز یہ ہے کہ وہ اس طرح علاحدہ ہو کہ وہ شئی نہ کسی حق کے ساتھ مشغول ہو اور نہ کسی شئی کے ساتھ متصل ہو، اور شخص غیر یہ کہے کہ " میں نے اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا" یا اس کی طرف سے کوئی ایسا فعل ہونا ضروری ہے جس سے قبضہ پر دلالت ہوتی ہو۔

لہذا اگر بائع یہ نہ کہے کہ میں نے یہ مال تیرے حوالہ کیا یا غیر کیلئے فی الحال اس مال پر کسی وجہ سے استیلاء ممکن نہ ہو، یا وہ مال کسی کے حق کے ساتھ مشغول ہو، یا کسی شئی کے ساتھ متصل ہو تو ان تمام صورتوں میں قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، جیسا کہ "البحرالرائق" کی عبارت سے سمجھ میں آرہا ہے، عبارت اس طرح شروع ہوئی ہے: إن دفعه ولم يقل شيئاً الخ (۵/۳۰۸)۔

قبضہ کی کوئی متعین صورت نہیں ہے:

شریعت کے اعتبار سے قبضہ کے تحقق کیلئے کوئی خاص شکل متعین نہیں ہے کہ اس کے علاوہ صورت میں قبضہ کا تحقق ہی نہ ہو، بلکہ عرف وعادت کے لحاظ سے قبضہ کی جو شکل بھی معروف ومتعارف ہو اور متصور ہو سکتی ہو وہی شکل باعتبار شرع معتبر ہوگی، یہی وجہ ہے کہ بیع تعاطی کا رواج قائم ہے اور شریعت اس کو جائز قرار دیتی ہے، اگر باعتبار شرع قبضہ کی کوئی خاص شکل متعین ہوتی تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس طرح کی خرید وفروخت ناجائز ہوتی اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والا مال خبیث ملک ہوتا، لیکن فقہ وفتاویٰ کی تمام کتابوں میں تقریباً اس کے جواز کا تذکرہ ملتا ہے، اور اسے خلاف قیاس بھی نہیں کہا گیا ہے (البحرالرائق ۵/۲۷۰)۔

نیز اسی وجہ سے کہ قبضہ کی کوئی شکل باعتبار شرع متعین نہیں بلکہ اسے عرف وعادت پر مبنی قرار دیا گیا ہے، مختلف اشیاء میں مختلف طرق سے قبضہ کا تحقق ہوتا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم نے "البحرالرائق" میں قدرے اس کی تفصیل ذکر فرمائی ہے، مثلاً وہ پھل جو درخت پر ہوتے ہوئے فروخت کئے گئے ہیں تو گرچہ یہ پھل بائع کے درخت کے ساتھ متصل ہے لیکن جب حوالہ کرنا اور مشتری کا دیکھنا پایا گیا تو قبضہ ہو جائے گا، اس کے برخلاف اگر کسی نے کوئی مکان فروخت کیا اور اس کا کچھ مال واسباب اس میں ہے اور اسی حال میں بائع نے مکان کا تالا مشتری کے حوالہ کر دیا تو یہاں قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، یا گندم، یا اور کوئی غلہ مشتری کے حوالہ اس طرح کیا کہ وہ بائع کی تھیلی میں ہے تو قبضہ کا تحقق نہ ہوگا (ردالمحتار ۴/۵۸، وبحرالرائق ۵/۳۰۸-۳۰۹)۔

اور کسی جگہ قبضہ کا تحقق اس طرح ہوگا کہ مشتری کے حوالہ اس طرح ہوگا کہ مشتری مبیع کو اپنی جگہ، یا اپنے مکان کی طرف منتقل کر لے، جیسا کہ حدیث میں فرمایا گیا، ابن عمرؓ کی روایت میں ہے: " فنهاهم رسول الله ﷺ

عن بیعہ فی مکانہ حتی ینقلوہ'' تو اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قبضہ کے تحقق کیلئے ''نقل الشئ من مکان إلی مکان '' کافی ہے، اور دوسری حدیث جو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے، اس میں ''حتی تقبض'' کا لفظ ہے، جس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مطلقاً قبضہ ضروری ہے، چاہے جس صورت سے ہو اور چاہے ''نقل الشئ من مکان الی مکان'' کا وجود ہو یا نہ ہو (مشکوۃ شریف ۱/۲۴۷)۔

نیز شریعت نے بھی اس کو عرف و عادت ہی پر چھوڑ دیا ہے اس کی کوئی خاص شکل متعین نہیں کی ہے، چنانچہ مسئلہ لکھا ہے کہ کسی شخص نے ایک زمین خریدی اور وہ زمین مشتری کی نگاہ سے اوجھل ہے پھر بھی قبضہ کا تحقق ہو جائے گا، اس کے برخلاف کسی نے کوئی مکان خریدا اور وہ مکان مشتری کی نگاہ سے دور ہے تو بیع صحیح ہوگی لیکن قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، علامہ ابن نجیم نے بصراحت یہ مسئلہ لکھا ہے، البحر الرائق میں عبارت اس طرح ہے: ''وفی جامع شمس الأئمة یصح القبض وإن کان العقار غائباً عنهما عند أبی حنیفة'' اور دوسری جگہ عبارت اس طرح ہے: ولو باع داراً غائبة فقال سلمتها إلیک فقال قبضتها لم یکن قبضاً الخ (البحر الرائق ۵/۳۰۸)۔

۳۔ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء کے قبضہ میں فرق ہے:

قبضہ کی حقیقت جو ابھی ذکر کی گئی اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء کے قبضہ میں قدرے اشتراک ہے، کیونکہ جہاں کہیں قبضہ کے تصور و تحقق کا ذکر ہے وہاں ایسی عبارت ملتی ہے: تسلیم المبیع أن یخلی بینه وبین المبیع علی وجه یتمکن من قبضه بغیر حائل (البحر الرائق)۔

مذکورہ عبارت میں مبیع عام ہے، خواہ منقول ہو، یا غیر منقول، البتہ حدیث میں جو عبارت ملتی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ منقولہ اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں، اور اس کی غایت یہ ذکر کی گئی ہے کہ مشتری اس کو ایسی جگہ منتقل کرلے جہاں بائع کا کوئی تعلق نہ ہو، روایت اس طرح ہے: عن ابن عمرؓ قال: **کانوا یتبایعون الطعام فی أعلی السوق فیبیعونه فی مکانه فنهاهم رسول الله ﷺ عن بیعه فی مکانه حتی ینقلوه** (مشکوۃ ۱/۲۴۷)۔

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ منقولہ اشیاء میں قبضہ کا تحقق اس طرح ہوگا کہ مشتری مبیع کو محل خریداری سے اپنی جگہ اور اپنے مکان کی طرف منتقل کرلے، لیکن غیر منقولہ اشیاء میں یہ ممکن ہی نہیں ہے، اسی وجہ سے صاحب ''بحر'' نے یہ نقل کیا ہے کہ منقولہ اشیاء میں تحقق قبضہ کیلئے ضروری ہوگا کہ مشتری کی طرف سے مبیع کو منتقل کرنا پایا جائے، عبارت اس طرح ہے: '' وفی المنقول بالنقل والنقل إلی مکان لا یختص بالبائع '' ۔

مزید وضاحت اس طرح فرمائی ہے کہ تسلیم المبیع کی صحت کیلئے تین چیزوں کی ضرورت ہے، عبارت اس طرح ہے: '' وفی الأجناس یعتبر فی صحة التسلیم ثلاثة معان ، أن یقول: خلیت بینک وبین المبیع، وأن یکون یحضره المشتری علی صفة یتأتی فیه الفعل من غیر مانع، وأن یکون مفرزا غیر مشغول بحق (البحر الرائق ۵/۳۰۸۔۳۰۹)۔

اور غیر منقولہ اشیاء میں تحقق قبضہ کیلئے تینوں باتوں کا ہونا ضروری نہیں بلکہ اول کی دو باتیں یعنی تخلیہ کا قول و فعل اور مشتری کا حاضر ہونا کافی ہے، عبارت اس طرح ہے: وفی النهاية معز يا إلى الغاية أن القبض فی العقار بالتخلية ، اور حضور مشتری کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ اگر نہ مشتری ہو اور نہ اس کا کوئی وکیل اور نہ کوئی نائب ہو تو مبیع پر قبضہ جو مشتری کا فعل ہے، کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے، گویا تحقق قبضہ کیلئے مشتری کا اس پر قبضہ کرنا ممکن ہونا بھی ضروری ہے، چنانچہ اگر کسی جگہ ایسا ممکن نہ ہو، بایں طور کہ مشتری موجود ہو لیکن مبیع کے مشتری سے دور ہونے کی بناء پر مشتری کیلئے اس پر قبضہ کرنا ممکن نہیں ہے تو قبضہ کا تحقق نہ ہو سکے گا، علامہ ابن نجیمؒ وغیرہ بزرگان امت نے لکھا ہے کہ ایک شخص نے ایک قطعہ اراضی فروخت کیا اور اس کی طرف سے تخلیہ کا بھی تحقق ہوا مگر یہ قطعہ اراضی مشتری کے قریب نہیں ہے بلکہ دور ہے تو قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، عبارت اس طرح ہے:

" ذكر فی النوادر إذا باع ضيعة وخلى بينها وبين المشتری إن كان يقرب منها يصير قابضا، وإن كان يبعد لا يصير قابضا (البحر الرائق ۳۰۸/۵، درمختار ۵۹/۴)۔

قریب وبعید کا یہ معیار قائم کیا گیا ہے کہ اگر اس مبیع پر مشتری کیلئے وہاں پر رہتے ہوئے قبضہ کرنا بلا تکلف ممکن ہو تو وہ قریب ہے، اور اگر بلا تکلف ممکن نہ ہو تو وہ بعید ہے، مثلاً کسی شخص نے ایک مکان خریدا اور بائع نے اس مکان کی تالی مشتری کے حوالہ کر دیا تو مشتری کیلئے اگر اس مکان کو کھولنا اور اس کو بند کرنا بلا تکلف ممکن ہو تو قبضہ کا تحقق ہوگا اور اگر بلا تکلف کھولنا بند کرنا ممکن نہ ہو تو قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، گرچہ امام اعظمؒ اور حضرات صاحبینؒ کا اس میں قدرے اختلاف ہے، امام صاحب کی رائے یہ ہے کہ زمین پر قبضہ کے تحقق کیلئے مشتری کا زمین کے قریب ہونا ضروری نہیں، دور ہو تو بھی قبضہ کا تحقق ہو جائے گا، البتہ بائع کی طرف سے تخلیہ ہونا چاہئے، لیکن حضرت امام صاحب کا یہ قول مرجوح ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے ذکر فرمایا ہے۔

" وفی المحيط وجامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض، وإن كان العقار بعيدا غائبا عنهما عند أبی حنيفة خلافا لهما وهو ضعيف (ردالمحتار ۵۹/۴)۔

اور صاحب " بحر" نے بھی یہ وضاحت کی ہے کہ امام صاحب کا یہ قول ضعیف ہے، عبارت اس طرح ہے:

فقد علمت ضعف ما فی المحيط وجامع شمس الأئمة الخ (البحر الرائق ۳۰۹/۵)۔

" الموسوعۃ الفقہیۃ" کے مطالعہ سے بھی سمجھ میں آتا ہے کہ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء کے قبضہ میں بڑا فرق ہے، چنانچہ ایک جگہ لکھا ہے کہ ہر شی پر قبضہ اسی کی حیثیت سے ہوتا ہے، عبارت یوں ہے: "إن قبض كل شیء بحسبه" آگے مزید تفصیل یوں ذکر کی گئی ہے کہ اگر مبیع کیلی ہو تو قبضہ بذریعہ کیل ہوگا، اور وزنی ہے تو قبضہ بذریعہ وزن ہوگا، اور اگر عددی یا ذراعی ہے تو قبضہ شمار کر کے، یا ناپ کر کے متحقق ہوگا، اور اگر اس کے علاوہ دوسری کوئی منقولہ شی ہو تو اس پر قبضہ کا تحقق عرف جاری کے ذریعہ ہوگا، لہذا جس چیز پر قبضہ کا جو تصور اور جو طریقہ معروف و متعارف ہوگا اسی طریقہ کے مطابق قبضہ کا تحقق ہوگا، ساری چیزوں پر قبضہ کی ایک ہی شکل لازم و ضروری نہ ہوگی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے بڑا فرق ہے۔

۴۔ حدیث نہی معلول ہے:

خرید وفروخت کی صحت کیلئے جہاں اور بہت سی شرطیں ہیں وہیں ایک شرط یہ ہے کہ اس میں کسی طرح کا دھوکہ اور مشتری کے قبضہ میں آنے سے قبل ہلاکت مبیع کا کوئی خطرہ نہ ہو، اگر اس طرح کا کہیں کسی طرح کا خطرہ پیدا ہو جائے تو خرید وفروخت ناجائز ہو جائے گی، چنانچہ علامہ ابن ہمام نے "فتح القدیر" میں ایک حدیث نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے خرید وفروخت میں دھوکہ بازی سے منع فرمایا ہے، الفاظ اس طرح ہیں: أنـــه ﷺ نهى عن بيع الغرر (فتح القدیر ۶، مشکوۃ ۱/۲۴۷)۔

اس سے صاف طور پر یہ واضح ہوتا ہے کہ ہر وہ بیع جس میں "غرر" کا امکان ہو وہ بیع ناجائز ہوگی، کیونکہ خرید وفروخت کے متعلق بطور خاص وجود دھوکہ ہی نہیں بلکہ امکانی دھوکہ کا سد باب بھی مقصود ہے، اسی وجہ سے زمانہ جاہلیت میں رائج بیعوں میں سے جس بیع کے اندر امکانی دھوکہ کا تصور ہوا اس سے منع کر دیا گیا، اور دھوکہ بازی کرنے والے شخص کے بارے میں ارشاد فرمایا: " من غش فليس منا ، اور" نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة" وغیرہ احادیث سے صاف طور پر یہی ثابت ہوتا ہے کہ دھوکہ کا امکان جس بیع میں ہوگا وہ بیع ناجائز ہوگی، اور جو شخص دھوکہ بازی کرے گا وہ امت کا فرد ہی نہ ہوگا۔

اسی طرح بیع قبل القبض کے متعلق جو روایتیں مختلف سندوں اور متنوں کے ساتھ پائی جاتی ہیں وہ ممنوع صرف اسی بنا پر نہیں ہے کہ فروخت کی جانے والی شی بائع کے قبضہ میں نہیں ہے، اور جہاں کہیں بھی بیع قبل القبض کا تصور ہوا سے ناجائز قرار دیدیا جائے، بلکہ بیع قبل القبض کی ممانعت اس جگہ ہوگی جہاں دھوکہ کا امکان ہو، گویا کہ ہر وہ حدیث جس میں بیع قبل القبض سے نہی آئی ہے وہ مطلقا نہیں بلکہ معلول ہے کسی علت کے ساتھ، اور اس کی علت حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک "غرر" یعنی امکانی دھوکہ ہے، گویا ممانعت فرما کر امکانی دھوکہ کا بھی سد باب کر دیا گیا۔

اور علت نہی "غرر" یعنی امکانی دھوکہ ہی ہے اور کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اس لئے کہ بعد استقراء وتتبع یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر وہ معاملہ جہاں امکانی دھوکہ کا تصور ہوا تو اس سے ممانعت کر دی گئی اور جہاں کہیں جس معاملہ میں امکانی دھوکہ کا تصور نہیں اس معاملہ کو درست قرار دیا گیا، جیسے کسی شخص نے ایک عورت سے شادی کی اور مہر میں غلام مقرر کیا گیا، تو عورت کیلئے اس پر قبضہ شرعی کے متحقق ہونے سے قبل ہی جائز ہے کہ وہ اس میں ہر طرح کا تصرف کر سکے، چاہے اسے آزاد کر دے، چاہے تو اسے بیچ دے وغیرہ، اور اس کے علاوہ اور بہت سی املاک ایسی ہیں کہ ان پر قبضہ سے قبل کلی تصرف جائز ہوتا ہے، تو اسی وجہ سے کہ وہاں امکانی دھوکہ کا تصور نہیں ہے، علامہ ابن نجیم نے عبارت اس طرح ذکر فرمائی ہیں:

"أراد بالمنقول المبيع المنقول ، فجاز غيره كالمهر وبدل الخلع".

اور اس کے بعد ایک ضابطہ ذکر فرمایا کہ ہر وہ عوض جو کسی ایسے عقد کے ذریعہ ملکیت میں آیا ہو کہ عوض کے ہلاک ہونے کی وجہ سے عقد ہی ختم ہو جائے تو ایسے عوض میں قبضہ صحیح ہوگا، عبارت اس طرح ہے: " والأصل كما في الإيضاح أن كل عوض ملك بعقد تنفسخ بهلاكه قبل قبضه فالتصرف فيه غير جائز وما لا فجائز (البحر الرائق ۶/۱۱۷)۔

تو حاصل یہ نکلا کہ بیع قبل القبض کی نہی جس حدیث میں آئی ہے وہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ معلول بالعلت ہے اور اس کی علت "غرر انفساخ للبیع" ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم نے عبارت اس طرح ذکر فرمائی ہے: " بخلاف المنقول والغرر المنهي غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز" (البحر الرائق ۶/۱۱۶)۔

اور صاحب ہدایہ نے بھی بعینہ یہی عبارت ذکر فرمائی ہے (۳/۵۸) علامہ ابن ہمام صاحب "فتح القدیر" نے بیع قبل القبض سے متعلق نہی کیلئے بہت سی حدیثیں مختلف سندوں سے نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت پر حدیث مطلقاً حجت ہے، جیسا کہ امام محمدؒ کا مسلک ہے، لہذا حضرات شیخین کے مذہب کے اعتبار سے دلیل تخصیص کی جستجو کی ضرورت محسوس کی گئی تا کہ یہ ثابت کیا جا سکے کہ وارد ہونے والی یہ نہی قطعہ اراضی کے علاوہ کیلئے ہے، تو انہوں نے صاحب ہدایہ کے قول کے متعلق فرمایا کہ وہی علت ہے جو صاحب ہدایہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ "قبضہ سے قبل مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہو جانے کا خطرہ بیع قبل القبض کے ممانعت کی علت ہے" لہذا اگر عقد اول فسخ ہو جائے تو بائع ثانی غیر کی ملکیت کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنے والا ہو جائے گا جو جائز نہیں ہے، مختصر یہ کہ علامہ برہان صاحب ہدایہ، علامہ ابن ہمام صاحب فتح القدیر، علامہ ابن نجیم مصری صاحب البحر الرائق اور علامہ شامی صاحب ردالمحتار وغیرہ اکابرامت کی متفقہ رائے ہے کہ حدیث نہی معلول بالعلۃ ہے اور علت " غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاك المبيع" ہے (فتح القدیر ۶/۱۳۶)۔

۵۔ بیع قبل القبض عام ہے یا خاص:

بیع قبل القبض کے متعلق ائمہ کے درمیان اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ آیا یہ حکم ممنوع تمام چیزوں کو عام ہے، یا یہ حکم کسی خاص چیز کے بارے میں ہے، چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ تمام اشیاء کو شامل ہے، کسی بھی شی کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، خواہ وہ از قبیل مطعومات ہو، یا ملبوسات اور خواہ وہ از قبیل منقولات ہو، یا غیر منقول اور تقریباً ائمہ احناف میں سے حضرت امام محمدؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم تمام اشیاء کو عام نہیں ہے، بلکہ ہر وہ شی جو از قبیل مطعومات ہے، اس کو قبضہ سے قبل خرید و فروخت کرنا جائز نہیں، گویا ان کے نزدیک یہ حکم ممنوع اشیاء خوردنی کے ساتھ خاص ہے، اور جو اشیاء خوردنی نہیں ہے جو ملبوسات میں سے ہو، یا اور کوئی چیز اس کی خرید و فروخت قبضہ سے قبل جائز ہوگی۔

حضرات شیخین امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں قدرے تفصیل ہے، ان حضرات کی رائے یہ

ہے کہ یہ حکم ممنوع ان تمام اشیاء کو شامل ہوگا جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہو، اور ہر وہ شئ جس کا حمل ونقل ممکن نہیں وہ اس حکم ممنوع میں داخل نہیں، یعنی غیر منقولہ اشیاء کی خرید وفروخت قبضہ سے قبل بلا کراہت جائز ہوگی، گویا حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام محمدؒ نے حدیث کے عموم پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ حکم تمام اشیاء کو عام ہوگا، اور وہ حدیثیں جن میں خاص چیزوں کا ذکر ہے اس کو اس حدیث میں ضم کردیا جس میں عموم پر دلالت ہورہی ہے، اس طرح دونوں حدیثوں پر عمل ہوگیا، کیونکہ جہاں کہیں دو حکم ایک طرح کے دو جگہ وارد ہوں اور ان میں سے ایک عموم پر دلالت کرتا ہو اور دوسرا خصوص پر تو دونوں حکموں میں تطبیق دینے کیلئے اسی طرح کیا جاتا ہے کہ خصوص پر دلالت کرنے والے حکم کو عموم پر دلالت کرنے والے حکم کے ساتھ ضم کردیتے ہیں، اور ایسا امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی بہت ہوتا ہے جیسے فائتہ نمازوں کی قضا کے متعلق دوطرح کی روایت ملتی ہے، ایک روایت میں صرف اقامت کے ساتھ نماز ادا کرنے کا حکم ملتا ہے اور دوسری روایت میں اذان واقامت دونوں کا تذکرہ ہے تو ائمہ احناف نے اذان واقامت دونوں پر عمل فرمایا اور یہ کہا کہ وہ حدیث جس میں صرف اقامت کا تذکرہ ہے اسے اس حدیث کے ساتھ ضم کردیا جائے گا جس میں اذان واقامت دونوں کا تذکرہ ہے، اس طرح دونوں حدیثوں پر عمل ہوجائے گا، گرچہ امام شافعیؒ اس خاص مسئلہ میں اس مذکورہ رائے سے متفق نہیں ہیں۔

مالکیہ نے ان حدیثوں کو اصل قرار دیا ہے جن میں صرف غذائی اشیاء پر قبضہ سے فروخت کرنے کی ممانعت کا ذکر ہے اور وہ حدیثیں جن میں غذائی اشیاء کا کوئی تذکرہ نہیں بلکہ حکم ممانعت مطلق ہے اس میں مختلف تاویلیں کی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ حدیثیں جن میں کسی چیز کا تذکرہ نہیں بلکہ حکم مطلق ہے اس سے مراد اشیاء خوردنی ہی ہے وغیرہ وغیرہ۔

ان سب باتوں سے الگ ہوکر ائمہ احناف میں سے حضرات شیخین نے غور وفکر کرنے سے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ مسئلہ کی اصل روح اور شریعت کا مقصد ومنشاء کیا ہے اس پر نگاہ رکھی تو ان حضرات نے فرمایا کہ جہاں بس اس طرح کی خرید وفروخت میں امکانی دھوکہ کا بھی تصور ہو وہ بیع قبل القبض ناجائز اور جہاں یہ تصور نہ ہو وہاں بیع قبل القبض کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا گویا ان کے نزدیک امکانی دھوکہ کا سد باب مقصود ہے (حلال وحرام)۔

اختلاف ائمہ کی وجہ:

ائمہ کرام کے درمیان اختلاف اس لئے پیدا ہوگیا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کی جو حدیثیں وارد ہوئی ہیں وہ مختلف الفاظ کے ساتھ آئی ہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے ابن عمرؓ سے جو روایت نقل فرمائی ہیں وہ اس طرح ہے: ''ان رسول اللہ ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه''، اور ابن حبان اور مسند احمد میں حکیم ابن حزام سے جو روایت منقول ہے وہ اس طرح ہے ''قال قلت يا رسول الله انى رجل أبتاع هذه البيوع و أبيعها فما يحل لى منها وما يحرم قال لا تبيعن شيئا حتى تقبضه'' تو حضرات شوافع نے ابن حبان والی روایت کے عموم پر نگاہ ڈالی اور جملہ اشیاء، خواہ منقولہ ہو، یا غیر منقولہ سب کی بیع کی ممانعت کا حکم دیدیا، اور مالکیہ حضرات نے

شیخین کی روایت کو اصل قرار دیا اور غذائی چیزوں کی بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم دیا (فتح القدیر ۱۳۶/۶)۔

احناف کے نزدیک یہ بات پیش نظر رہی کہ مقصود نہی ''غرر'' یعنی امکانی دھوکہ کا سد باب ہو، تو حکم دیا کہ جب تک کوئی شئ قبضہ میں نہ آجائے احتمال موجود ہے کہ شاید قبضہ ہی میں وہ شئ نہ آپائے، ایسی شکل میں وہ شخص اپنے عہد کو پورا نہ کرپائے گا، منقول اشیاء میں اس طرح کا احتمال اس وقت تک موجود ہے جب تک کہ وہ شئ قبضہ میں نہ آجائے لیکن اشیاء غیر منقولہ میں اس طرح کا کوئی احتمال نہیں ہے کہ وہ شئ قبضہ میں آنے سے قبل ہلاک ہوجائے، یا گم ہوجائے، یا چرالی جائے، اسلئے صرف منقول اشیاء ہی کے فروخت کرنے کیلئے اولاً قبضہ کو ضروری قرار دیا، اور اس کے علاوہ اشیاء کیلئے یہ حکم نہ ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ اگر کسی جگہ قطعہ اراضی میں اس طرح کا احتمال موجود ہو تو اس قطعہ اراضی کی بیع بھی قبضہ سے قبل ناجائز ہوگی، چنانچہ صاحب ''فتح القدیر'' نے بحوالہ ''محبوبی'' یہ جزئیہ نقل کیا، عبارت اس طرح ہے: قال بعض المشائخ أن جواب أبي حنيفة في موضع لا يخشى عليه أن يصير بحرا أو يغلب عليه الرمال، فاما في موضع لا يؤمن عليه ذلك فلا يجوز كما في المنقول ذكره المحبوبي (فتح القدیر ۶/ ۱۳۸)۔

اور اس بات کی دلیل کہ بیع قبل القبض کے متعلق وارد ہونے والی نہی میں اصل و بنیادی چیز یہ ہے کہ امکانی دھوکہ کا سد باب ہوجائے، یہ ہے کہ جہاں کہیں کسی عقد میں مبیع کے ضیاع کے باوجود عقد اول کے فسخ ہونے اور امکانی دھوکہ کا تصور نہیں وہاں منقولہ اور غیر منقولہ تمام اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے، مثلاً ثمن میں قبضہ سے قبل تصرف کرنا اور اس کی بیع کرنا بالیقین جائز ہے، اسی طرح مہر کے اندر متعین کی ہوئی شئ پر قبضہ کرنے سے قبل ہر طرح کا تصرف کرنا جائز ہے، علامہ ابن نجیم نے اس طرح عبارت ذکر فرمائی ہے: " وأراد بالمنقول بالمبيع المنقول فجاز بيع غيره كالمهر وبدل الخلع الخ (البحر الرائق ۱۱۷/۶)۔ اور علامہ ابن ہمام نے بھی اسی قسم کی بات لکھی ہے، گرچہ ایک سوال کے جواب میں عبارت یوں ہے: أنه خص منها أشياء منها جواز التصرف في الثمن قبل قبضه وكذا المهر يجوز لها بيعه الخ (فتح القدیر ۱۳۸/۶) اور علامہ شامیؒ نے یہ ضابطہ ہی ذکر فرمایا ہے، عبارت اس طرح ہے: "والأصل فيه أن كل عوض ملك بعقد ينفسخ بهلاكه قبل قبضه فالتصرف فيه غير جائز وما لا فجائز عيني" (درمختار ۲۲۵/۴)۔

اسی طرح ہر وہ تصرفات جو عقد اول کے فسخ ہوجانے کے باوجود نافذ ہوتے ہیں وہ قبضہ سے قبل منقولہ اشیاء کے اندر بھی جائز ہوں گے، جیسے خریدے ہوئے غلام کو قبضہ سے قبل آزاد کرنا وغیرہ۔

اس لئے یقین کے ساتھ یہ کہا جائے گا کہ حدیث نہی جو وارد ہے اس کے نہ الفاظ مقصود ہیں اور نہ اس کا عموم، بلکہ دیکھنا یہ ہے کہ اصل مقصد کیا ہے تو اصل مقصد یہ ہے کہ خریدار کو کسی طرح کا کوئی دھوکہ نہ ہونا چاہئے، لہذا کہیں دھوکہ کا امکان ہو اس جگہ بیع کو ناجائز اور جہاں دھوکہ کا امکان نہ ہو اس جگہ دوسرے تصرفات کی طرح بیع کو بھی

جائز قرار دیا جائے گا۔

۶۔ فیکٹری وغیرہ سے خریدا ہوا مال بیچنے کیلئے قبضہ حسی کی ضرورت نہیں ہے، موجودہ دور میں تجارت کی ایسی شکلیں وجود پذیر ہو رہی ہیں جس کا زمانہ قدیم میں تصور بھی نہیں کیا جاتا تھا، اسی وجہ سے اس قسم کے معاملات کے احکام بھی فقہ وفتاویٰ کی کتابوں میں بصراحت مذکور نہیں ہیں، لیکن متقدمین نے ایسے اصول وضوابط ثبت فرمادئے ہیں جن کی روشنی میں پیش آمدہ جدید مسائل کا حل تلاش کرنا آسان ہو گیا ہے، چنانچہ کاروبار کی نئی شکلوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کارخانہ سے کوئی خام، یا پختہ وتیار مال خریدتا ہے اور مال بردار گاڑیوں پر سوار کرادیتا ہے اور قبل اس کے کہ یہ خریدار اس خریدے ہوئے مال پر حسا قبضہ کرلے دوسرے کسی شخص کے معرفت فروخت کردیتا ہے اور مال فیکٹری سے براہ راست خریدار نمبر۲ کے یہاں بھجوادیتا ہے اور درمیان راہ میں اس مال کے ہلاک ہونے کی ذمہ داری خریدار نمبر (۱) اپنے اوپر رکھتا ہے اور عام طور پر اس قسم کا کاروبار بہت ہی قابل اعتماد اور بھروسہ مند ہوتا ہے حتی کہ بعض پیشہ ور لوگوں سے معلوم ہوا ہے کہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہنچنے کا وقت بھی مقرر ہوتا ہے اور عموماً اسی مقررہ وقت پر مال پہونچ جاتا ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کہ خال خال مال بردار گاڑی کسی حادثہ کا بھی شکار ہوجاتی ہے، لیکن عدم حادثہ کے مقابلہ میں ایسا بہت کم ہوتا ہے جو بہر حال کسی درجہ میں غیر معتبر بھی ہوسکتے ہیں، تو اس قسم کا معاملہ شرعاً کیا حیثیت رکھتا ہے؟

شریعت نے خرید وفروخت کی صحت کیلئے بہت تفصیلی شرائط کا تذکرہ کیا ہے، چنانچہ فقہ وفتاویٰ کی کتابوں میں موجود تفصیل وشرائط اس کی شاہد عدل ہے، منجملہ ان شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مبیع کیلئے ضروری ہے کہ وہ شئی اس بائع کی ملکیت میں ہو جو اپنے لئے بیع کررہا ہو، یہی وجہ ہے کہ وہ شئی اگر بائع کی ملکیت میں نہ ہو تو اس کا فروخت کرنا درست نہ ہوگا، دوسری شرط وہ ہے جو حدیث کی کتابوں میں بصراحت موجود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بھی کوئی عقد بیع کا تصور ہو تو ضروری ہے کہ اس جگہ'' غرر'' یعنی دھوکہ بازی کا امکانی تصور بھی نہ ہو، شیخین نے اسی معنی میں یہ حدیث نقل فرمائی ہیں:'' نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر'' اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ اس مبیع پر فی الحال بائع کا قبضہ بھی ہو، اس پر حدیث کے یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں:''لاتبعه حتى تقبضه'' (مشکوۃ شریف۱۲۰، فتح القدیر۶/۱۳۶) اور اس کے علاوہ اور دوسری بہت سی شرطوں کا فقہاء نے تذکرہ کیا ہے (ردالمحتار۴/۷-۶)۔

اس سلسلہ میں خاص بات جو قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ خرید وفروخت کرتے وقت مبیع پر بائع کا قبضہ ہونا ضروری ہے، تو یہ شرط تمام اشیاء کیلئے ضروری ہے، یا خاص چیزوں کیلئے، تو حضرات فقہاء کرام کا اس میں قدرے اختلاف ہے جو اوپر تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک صرف اشیاء خوردنی میں یہ شرط ہے، دیگر اشیاء میں نہیں، گرچہ شوافع کے نزدیک تمام اشیاء میں قبضہ ضروری قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے لیکن احناف کے نزدیک بھی خاص ہے، لیکن غذائی اشیاء کے ساتھ نہیں بلکہ منقولہ اشیاء کے ساتھ اس شرط کو ضروری قرار دیا گیا ہے، اور اس سلسلہ میں وارد ہونے والی ممانعت کی جو حدیث ہے اس کی علت نکالی گئی ہے۔

مذکورہ بالا صورت مسئلہ کو دیکھنے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی بیع ناجائز ہوگی، کیونکہ حدیث میں وارد ہونے والی نہی کے صراحۃً خلاف ہے، نیز بظاہر شرط صحت بیع کے بھی خلاف ہے، کیونکہ منجملہ شرائط کے ایک شرط یہ ہے کہ وہ منقولہ شی جس کو فروخت کیا جارہا ہے ضروری ہے کہ وہ بائع کے قبضہ میں ہو اور یہاں اس کے قبضہ میں حسا نہیں ہے۔

مگر بایں ہمہ میری سمجھ میں آرہا ہے کہ اس صورت بیع کو جائز قرار دیا جائے جس کی چند وجہیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) فقہاء احناف نے بیع قبل القبض کی نہی کو اس کے ظاہر پر نہیں رکھا ہے، بلکہ فرمایا کہ اس قسم کی حدیث معلول ہے چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری نے "البحر الرائق" میں، علامہ ابن ہمام حنفی نے "فتح القدیر" میں، مولانا جلال الدین کرمانی نے "کفایہ" میں اور علامہ برہان الدین مرغینانی نے "ہدایہ" میں اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء کرام نے متفقہ طور پر یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث معلول ہے، اور اس کی علت مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بیع اول کے ختم ہوجانے کا "غرر" ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مبیع کا بائع ثانی کی ملکیت میں آنے کا کسی طرح یقین ہو، یا نہیں، اگر کسی طرح بائع ثانی کی ملکیت میں آنے کا یقین ہوجائے تو بیع ثانی درست ہوگی، ورنہ بیع ثانی صحیح نہ ہوگی۔

اور کسی شی مبیع کے ملکیت میں آنے کی متعدد صورتیں ہوسکتی ہیں، ان میں سے ایک شکل یہ ہے کہ خریدار اول اس مبیع کو اپنی جائے استقرار کی طرف منتقل کرلے، جیسا کہ حدیث میں ہے "نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم"۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مشتری اول کا اس پر حسی قبضہ ہوجائے، جیسا کہ حدیث کے ظاہر لفظ سے معلوم ہوتا ہے: "لا تبيعن شيئا حتى تقبضه" اسی طرح ایک صورت یہ ہے کہ چراگاہ میں خریدا ہوا جانور اس طرح ہو کہ اس کو خریدار اچھی طرح دیکھ رہا ہو اور اس کی طرف اشارہ حسیہ ممکن ہو اور بائع نے قبضہ کی اجازت دیدی ہو تو اس صورت میں بھی وہ جانور مشتری اول کی ملکیت میں آجائے گا، اسی طرح ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک پرندہ اس حال میں خریدا کہ وہ ایک مکان میں بند تھا اور بائع نے اس پر قبضہ کی اجازت دیدی تو وہ پرندہ مشتری کے مکان کھولتے ہی کیوں نہ اڑ جائے وہ پرندہ مشتری کی ملک میں شمار ہوگا، "البحر الرائق" میں اس طرح عبارت درج ہے: " ولو اشترى طيراً في بيت والباب مغلق فأمره البائع بالقبض فلم يقبض حتى هبت الريح ففتحت الباب فطار لا يصح التسليم وإن فتحه فطار صح التسليم (بحر ۵/ ۳۰۹)۔

تو اسی طرح یہ کیوں نہ ہوگا کہ خریدار کارخانہ سے مال خرید لے اور خریدار نمبر (۲) کو مال بردار گاڑی کے ذریعہ وہ مال روانہ کردے، تو میری سمجھ میں ایسا آرہا ہے کہ اس صورت میں بھی خریدار نمبر (۱) کی ملکیت ثابت ہوجائے گی، کیونکہ فقہ وفتاویٰ کی کتابوں میں تذکرہ جزئیات کے ذیل میں لکھا ہے کہ ایک شخص نے گھر میں بند گندم خریدا اور بائع نے اس مکان کی چابی مشتری کے حوالے کرتے ہوئے کہا کہ وہ گندم میں نے آپ کے حوالہ کیا تو بائع کا یہ فعل ہی مشتری کے قبضہ ملکیت کیلئے کافی ہے، عبارت اس طرح ہے: " لو اشترى حنطة في دار ودفع البائع

المفتاح إليه وقال: خليت بينک وبينها فهو قبض " میری سمجھ میں یہ آ رہا ہے کہ کچھ ایسی ہی صورت مذکورہ بالا شکل یعنی فیکٹری سے مال خرید کرنے کی شکل میں ہوتی ہے کہ بائع اول مال کو مال بردار گاڑی پر لادنے کے بعد اپنے ذمہ سے بری ہو جاتا ہے، اور صراحۃً، یا عرفاً بائع اول مشتری اول سے یہ کہتا ہے کہ مال بردار گاڑی پر لادا ہوا مال آپ کا ہے اور آپ ہی اس کے ذمہ دار و مالک ہیں ہمیں اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، البذا افرو ختگی گندم کی مذکورہ بالا صورت پر قیاس کرتے ہوئے اس خاص صورت میں بائع ثانی کے اس طرح ثابت شدہ قبضہ کو تسلیم کرنے میں ہمیں کوئی مانع نہ ہونا چاہئے۔

اور اس طرح جب بائع ثانی کا قبضہ فیکٹری سے لئے مال پر ثابت ہو گیا تو یہ خاص صورت بیع قبل القبض کی صورت نہ رہی بلکہ بیع بعد القبض کی صورت ہو گئی جو باتفاق فقہاء کرام جائز ہے۔

(۲) دوسرے اس وجہ سے کہ تحقق قبضہ کیلئے شریعت نے کوئی خاص شکل متعین نہیں کی ہے کہ اس خاص طریقہ سے قبضہ ہو تو قبضہ شرعی کا تحقق ہوگا ورنہ قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، بلکہ قبضہ کا تحقق عرف پر مبنی ہے، عرف میں جو قبضہ کی شکل ہو سکتی ہے وہ سب صورتوں میں قبضہ شرعی شمار کیا جائے گا، جیسا کہ مالکیہ کی رائے "الموسوعة الفقهية" میں نقل کی گئی ہے، عبارت اس طرح ہے: "إن كان منقولا من عروض وأنعام فقبضته بالعرف الجاري بين الناس " تو کیا مضائقہ ہے کہ خریدے ہوئے سامان کو مال بردار گاڑی پر سوار کروا دینا ہی باعتبار عرف کے قبضہ شمار کیا جائے، اور عرف کے اثبات کیلئے یہ کافی ہے کہ اس طرح کا قبضہ اگر کلی نہ ہو تو کم از کم اکثری اور کثیر الاستعمال ہی ہو، تو میری سمجھ میں یہ آ رہا ہے کہ اس طرح کا معاملہ گرچہ کلی اور عمومی ہونے کی حیثیت حاصل نہ کر سکا ہو لیکن بین الاقوامی تجارت میں ایسا ضرور ہوتا ہے اور بہت ہوتا ہے، کیونکہ ایس، ٹی، ڈی طریقہ فون نے اس پھیلی ہوئی دنیا کو سمیٹ کر یکجا کر دیا ہے اور موجودہ دور میں کارخانہ وغیرہ سے مال کی خریداری اکثر و بیشتر اسی طرح ہو رہی ہے کہ ٹیلیفون سے خرید و فروخت ہو گئی اور قیمت کی ادائیگی ڈرافٹ کے ذریعہ اور مبیع کو وصولی مال بردار گاڑی کے ذریعہ ہو رہی ہے، اسی طرح یہ خریدار نمبر (۱) یہ چاہتا ہے کہ مال یہاں آ کر رک نہ جائے اسلئے یہ کسی دوسرے شخص سے بات چیت کرتا ہے کہ میرا فلاں قسم کا مال ٹرک وغیرہ سے آ رہا ہے اور پھر مال کی پوری تفصیل بیان کر کے دوسرے شخص کی خواہش جب معلوم ہو جاتی ہے تو اسی کے ہاتھ یہ خریدار نمبر (۱) مال فروخت کر دیتا ہے، پھر مال کو خریدار نمبر (۱) اپنے یہاں منگوانے کے بجائے فوراً کارخانہ دار سے بات چیت کرتا ہے کہ وہ مال جو میں نے آپ سے خریدا ہے وہ فلاں جگہ بھیجوا دیں، چنانچہ وہ مال خریدار نمبر (۲) کے پاس وقت موعود پر پہونچ جاتا ہے۔

اور اس زمانہ میں اس طرح کا معاملہ اکثر و بیشتر ہو رہا ہے اور جماعت تجار کے عرف میں اس قسم کی تجارت نے اپنا ایک مقام بنالیا ہے، نفوس تجار اس سے مانوس اور طبائع سلیمہ کے نزدیک مقبول ہو گیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس قسم کے معاملہ نے عرف و عادت کا مقام حاصل کر لیا ہے، البذا صورت مذکورہ میں گرچہ مشتری اول کا حساً قبضہ نہ ہوا لیکن عرفاً اس کا قبضہ ہو گیا، اور جب عرفاً مشتری اول کا قبضہ ثابت ہو گیا تو یہ خاص صورت بیع قبل القبض کی فہرست

سے خارج ہوگئی۔

اسی طرح ''الموسوعۃ الفقہیہ'' میں ایک عبارت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر چیز کا قبضہ یکساں نہیں ہوتا ، بلکہ ہر شئی پر قبضہ اسی کی حیثیت سے ہوتا ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ عددی اشیاء پر قبضہ شئی کو شمار کرنے مکیلی وموزونی اشیاء پر قبضہ اس کے کیل اور وزن کرنے اور ذراعی اشیاء پر قبضہ گز کے ذریعہ ناپنے سے ہوتا ہے، لیکن کہیں یہ نظر نہ آیا کہ خریدی ہوئی شئی کو فروخت کرنے کیلئے اس پر حسا قبضہ ضروری ہے، لہذا مال بردار گاڑی پر لادی جانے والی شئی پر قبضہ کی یہ صورت ہوگی کہ اس کو مال بردار گاڑی پر لاد دیا جائے ، تو ایسی صورت میں قبضہ کے تحقق کو ماننے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا ہے۔

اور اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ یہ صورت بیع قبل القبض کی ہے جس سے شریعت میں منع کیا گیا ہے تو عرض یہ ہے کہ فقہاء متقدمین نے لکھا ہے کہ بیع قبل القبض کے ممانعت والی حدیث اپنے عموم پر نہیں ہے، بلکہ ایک علت کے ذریعہ خاص کرلی گئی ہے اور وہ علت '' غرر انفساخ البیع الأول '' ہے تو جہاں یہ علت پائی جائے گی وہاں بیع قبل القبض ممنوع اور جہاں یہ علت معدوم ہو وہاں بیع قبل القبض جائز ہوگی ، اس کی مثال میں سابقہ زمانہ میں منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء کو پیش کیا جاتا ہے، لیکن موجودہ دور میں ابلاغ ودارسال کے ایسے تیز رفتار ذرائع وجود میں آچکے ہیں کہ جس کے ذریعہ اشیاء کی منتقلی صد فیصد نہیں تو کم از کم اسی فیصد ایسی ضرور ہوگئی ہے کہ جہاں ہلاکت مبیع کا خطرہ بھی نہیں گذرتا ہے، پھر کیا وجہ ہے کہ علت نہی کے معدوم ، یا نادر ہونے کے باوجود عدم جواز بیع کا حکم دیا جائے ، اگر یہی بات ہے تو پھر متقدمین فقہاء کرام نے علت کے معدوم ہونے کی صورت میں قطعہ اراضی کی بیع قبل القبض کی اجازت کیوں دی ہے؟ فقہاء کرام کا اراضی کی بیع قبل القبض کو جائز قرار دینا صرف علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے تو اسی طرح اس صورت میں علت معدوم ، یا نادر ہے تو عدم جواز بیع کا حکم نہیں بلکہ جواز بیع کا حکم دیا جائے گا۔

مختلف ممالک ، مختلف علاقوں اور مختلف زمانوں میں کبھی ایسی چیزیں رائج ہوجاتی ہیں جن میں عقل صحیح اور طبع سلیم پسند کرتی ہے اور وہ روح شریعت کے مخالف نہیں ہوتیں ، جیسے عربوں میں مہمان نوازی کا رواج وغیرہ، دوسری اچھی باتیں تو ایسی باتوں کو عرف ومعروف کہا جاتا ہے اور اگر وہ روح شریعت کے مخالف ہوں تو اسے منکر کہا جاتا ہے۔

تمام اقوام عالم کو اس بات کا کلی اعتراف ہے اور کسی کو انکار کی کوئی گنجائش نہیں اس بات سے کہ موجودہ دور ترقی میں جہاں تمام شعبہائے زندگی میں خاصی ترقی ہوئی اور ہو رہی ہے اسی طرح تجارتی لائن میں بھی خاصی ترقی ہو رہی ہے اور نت نئے طریقے ہمیشہ سامنے آرہے ہیں ، اور ادھر مواصلاتی نظام برقی نے اور بھی نئی نئی شکل تجارت کو جنم دیا ہے اور دے رہی ہے، اسی ترقی یافتہ صورت حال میں سے ایک طریقہ یہی ہے جو اوپر مذکور ہوا، تو دیکھنا یہ ہے کہ اس قسم کا رواج تجارت روح شریعت کے خلاف ہے، یا نہیں، اگر روح شریعت کے خلاف نہیں تو جائز اور روح شریعت کے خلاف ہے تو ناجائز قرار دیا جائے۔

بیع قبل القبض کی ممانعت میں روح شریعت امکانی دھوکہ کا سد باب ہے، لہذا جہاں کہیں امکانی دھوکہ ہو بیع قبل القبض ناجائز اور جہاں امکانی دھوکہ نہیں وہاں بیع جائز ہوگی۔

تو عرض یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں اکثر وبیشتر ایسا ہوتا ہے کہ امکانی دھوکہ کا تصور نہیں ہوتا بلکہ معاملات ٹھیک اور صحیح طریقہ سے وعدہ کے مطابق جائے وعدہ پر پہونچ کر، یا پہونچا کر ہورہے ہیں، ساتھ ہی اس قسم کے معاملات میں دھوکہ بازی نادر اور سہولتیں زیادہ حاصل ہورہی ہیں، جس کی وجہ سے اس قسم کے معاملہ بیع نے مقبول عام ہونے کا درجہ حاصل کرلیا ہے، اس لئے یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اس قسم کے معاملات جائز ہوں گے۔

۷۔ ''تجارت بذریعہ شپنگ'' اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی مال کسی فیکٹری سے خرید اور بائع نے مشتری کے حکم کے مطابق مال کو بذریعہ جہاز مشتری کے پاس بھیجنے کا اہتمام کیا، ساتھ ہی بائع نے یہ طے کیا کہ مال کو جہاز پر سوار کرادینے کے بعد میں اس کی ذمہ داری سے بری ہوں، اگر یہ مال ہلاک ہوجائے تو آپ جانیں، ہم پر اس کا کوئی ضمان نہ ہوگا، اور مشتری نے اسے تسلیم کرلیا، پھر اس مشتری نے کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردیا جب کہ مال درمیان سفر ہے، اور یہ طے کیا کہ مال یہاں پہونچنے کے بعد یا راہ ہی سے مشتری ثانی کے یہاں بھیجوا دیتا ہے، اور اس نے بھی یہی طے کیا کہ جب بات طے ہوگئی اور مال آپ کے یہاں جانے کی حالت میں ہوگیا تو اب میں اس کی جملہ ذمہ داریوں سے بری ہوں۔

مذکورہ صورت مسئلہ سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

مال کو جہاز وغیرہ پر سوار کرنے کے بعد اپنی ذمہ داری سے بری ہونا طے کرتا ہے، مال جہاز وغیرہ پر سوار ہوتے ہی مشتری کی ذمہ داری میں آجاتا ہے، پھر وہ مشتری مال کو دیکھے بغیر کسی تیسرے شخص کے معرفت فروحت کردیتا ہے، دراں حالیکہ وہ مال درمیان سفر ہے، اور صاحب مال یہ طے کرتا ہے کہ مال دوران سفر ہونے کے باوجود آپ کا ہوگیا اور میں اس کی ذمہ داری سے بری ہوں، اگر کسی طرح کا نقصان ہوا تو وہ آپ کا ہوگا میں اس کا ضامن نہیں ہوں۔

پہلی بات یہ کہ بیع جائز ہے اس لئے کہ کسی مال کو خریدنے کیلئے دیکھنا ضروری نہیں اور بغیر دیکھے ہوئے مال کو فروخت کرنے کیلئے بھی دیکھنا ضروری نہیں، ''فتاویٰ ہندیہ'' میں عبارت اس طرح: " شراء ما لم يره جائز "اور دوسری عبارت اس طرح ہے: " ولو با ع شيئا لم تره بأن ورث شيئا لم تره حتى باعه جاز البيع (ہندیہ ۳/۵۷-۵۸)۔

وہ جہاز یا مال بردار گاڑی مشتری اول کا ذاتی ہے، یا اس نے اجارہ پر لے کر مال لانے کیلئے بھیجا ہے، یا مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ اجرت پر کسی گاڑی کو لے کر مال بھیجدیں اور بائع مال اس طرح کی گاڑی پر لاد دیتا ہے، تو ان تمام صورتوں میں مشتری اول کا قبضہ ہوجائے گا اور جب مال مشتری اول کے قبضہ میں آگیا تو اس کیلئے اس میں ہر طرح کا تصرف کرنا بھی جائز ہوجائے گا، لہذا وہ مشتری اول اس کو فروخت کرنے کا بھی مستحق ہوگا۔

یہاں یہ شبہ نہ ہوگا کہ مشتری نے ایسی شئی سے نفع اٹھایا ہے جو اس کے ضمان میں نہیں آتا ہے، کیونکہ معاملہ

ہی اس طرح طے ہوا تھا کہ مال کے آپ خود ضامن ہوں گے، گویا یہ مال مشتری اول کی ضمانت میں بھی آچکا ہے، اس طرح ''ربح مالم یضمن'' کی بھی صورت نہ ہوئی۔

اول کی دو صورتوں میں جبکہ مال بردار گاڑی مشتری کی ہے، یا اس نے کرایہ پر لے کر بھیجا ہے، مشتری کا قبضہ تو ہو ہی جائے گا تیسری صورت میں جبکہ بائع اول نے خود بھیجنے کا اہتمام کیا ہے اس صورت میں بھی مشتری اول کا قبضہ ہو جائے گا، کیونکہ اجیر کا قبضہ مشتری کا قبضہ تصور کیا جاتا ہے، چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں یہ جزئیہ لکھا ہے، کہ اگر کسی نے کوئی مال خریدا اور بائع کو یہ حکم دیا کہ مال کرایہ پر گاڑی لے کر ہمارے یہاں بھیج دیں تو یہ قبضہ مشتری کا ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں بائع اس کا ضامن نہیں ہوگا، عبارت اس طرح ہے، إلا أن يقول: استأجر على من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشترى إن صدقه (ہندیہ ۱۹/۳)۔

ہاں اگر مشتری نے مطلقاً بھیجوانے کو کہا اور اجیر کا کوئی تذکرہ نہ کیا تو اس صورت میں اجیر کا قبضہ مشتری کا قبضہ نہ ہوگا (ہندیہ ۹۱/۳) لہذا وہ صورت کہ جس میں اجیر کا قبضہ مشتری کا قبضہ تصور کیا جاتا ہے، اگر مشتری اول کسی دوسرے شخص کے معرفت فروخت کر دیتا ہے تو گرچہ یہ مال دوران سفر ہے بیع جائز ہوگی، اسلئے یہ شئی مشتری اول کے قبضہ میں آگئی ہے جو اس جگہ ضروری تھا، البتہ اس نے نہ دیکھا تو اس سے کوئی فرق پیدا نہ ہوگا، کیوں کہ بے دیکھی ہوئی شئی فروخت کرنا جائز ہے (ہندیہ ۵۸/۳)۔

لیکن وہ صورت کہ جس میں وہ شئی مشتری اول کے قبضہ میں نہ آئی ہے تو اس کا بیچنا درست نہ ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی عبدالرحیم قاسمی، بھوپال

۱۔ شرع میں قبل القبض بیع فاسد ہے۔ يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثانی لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركنی البيع (شامی ۱۶۳/۴)۔

۲۔ شریعت نے قبضہ کی حقیقت کو کسی خاص کیفیت کے ساتھ متعین نہیں کیا ہے، بائع کی جانب سے سپردگی تسلیط اور تخلیہ اور مشتری کا تسلط واستیلاء، قدرت وغلبہ جس طرح بھی ہو فقہاء نے اپنے اپنے زمانہ کے عرف وعادت کے مطابق اس کی مختلف صورتوں پر قبضہ کے احکام مرتب کئے ہیں، دار مبیعہ کے تالے کی چابی سپرد کرنے کو گھر کی سپردگی کے مترادف قرار دیا ہے "دفع المفتاح فی بيع الدار تسليم إذا تهيأ له بلا كلفة" تخلیہ کو بھی بعض شرائط کے ساتھ قبضہ کے قائم مقام مانا ہے، البائع إذا خلى بين المبيع و بين المشترى بحيث يتمكن المشترى من قبضه يصير المشترى قابضا للمبيع حتى لو هلك قبل أن يقبضه حقيقة يهلك عليه (خانية على هامش الهندية ۲۵۶/۲)۔

۳۔ منقولات میں ظاہری تسلط کی زیادہ اہمیت ہے فقہاء نے مکیلات میں کیل کو، موزونات میں وزن کو، معدودات میں عدد کو، قبضہ کا تمہ بتلایا ہے، نیز عقد کے وقت مرئی میں موجود جانور کی تعیین پر قبضہ کا حکم لگا کر اس میں توسع ظاہر فرمایا ہے۔ والصحيح أن البقرة إن كانت بقر بهما بحيث يتمكن المشترى من قبضها لو أراد فهو قابض لها (فتاوی ہندیہ ۱۸/۳)۔

۴۔ عقار پر ظاہری قبضہ سے پہلے مشتری کے بیع اور ہبہ جیسے تصرفات کو صحیح قرار دینے اور اس کی طرف سے موہوب لہ، یا مشتری ثانی کے قبضے کو کافی سمجھے جانے سے معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء غیر منقولہ میں حکمی قبضہ پر اکتفا کیا جا سکتا ہے، صح بيع عقار، إلى قوله" لحصول القبض بقبض الموهوب له" (شامی ۱۶۲/۴)۔

عقار عاقدین کی نظروں سے غائب اور دور ہونے کے باوجود تخلیہ اور اس تک پہنچنے کے لئے مناسب وقت گذر جانے کو بھی قبضہ تصور کیا گیا ہے۔ أنه بالتخلية يصح القبض وإن كان العقار بعيدا غائبا عنهما عند ابى حنيفة خلافا لهما... إلى قوله "انه متى مضى مدة يتمكن من الذهاب إليها والدخول فيها كان قابضا" (ردالمحتار ۴۳/۴)۔

اگر چہ یہ ظاہر الروایۃ نہیں لیکن مذکورہ عبارت سے کم از کم یہ تو واضح ہوتا ہے کہ اشیاء منقولہ کے مقابلہ میں عقار پر قبضہ کی نوعیت میں وسعت اختیار کی گئی ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے نہی کی احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور معقود علیہ ضائع ہو کر عقد فسخ ہو جانے کا غرر علت ہے۔ والغرر المنهى عنه غرر إنفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل

الجواز (ہدایۃ (۵۸/۳)۔

۵۔ مشتری کا قبل القبض عقار کو بیچنا شیخین کے نزدیک استحساناً جائز ہے، اور امام محمد وزفر وشافعیؒ کے نزدیک قیاساً ناجائز ہے، مانعین نے روایت نہی کے عموم سے استدلال کیا ہے، شیخین کے مستدلات قرآن پاک میں بیع کے عمومی احکام ہیں اور قرآن کے عمومی حکم کی تخصیص خبر واحد سے ہمارے یہاں درست نہیں، با سلوب دیگر یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ دلائل کو تناقض سے بچانے اور تطبیق کیلئے ہم نہی کی روایت کو منقول پر محمول کرتے ہیں اور بیع اہل سے محل پر صادر ہو تو اس کا صحیح ہونا اصل ہے معقود علیہ کے ضائع ہونے سے عقد فسخ ہوجانے کی بناء پر غرر لاحق ہوجانے کے خطرہ کی وجہ سے ممانعت عارضی تھی اور عقار کے ضائع ہونے کا وہم بھی نہیں ہوسکتا لہذا اس کا حکم اصل پر برقرار رہے گا۔ (خلاصہ بدائع الصنائع ۱۸۱/۵)۔

بالفاظ دیگر یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے، امام مالکؒ طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کو مخصوص مذکور تک ہی محدود رکھتے ہیں حالانکہ خود راوی حدیث حضرت عبداللہ بن عباسؓ "واحسب کل شئ مثلہ" فرماتے ہیں اور حضرت امام اعظمؒ حدیث نہی "عن بیع مالم یقبض" سے استدلال فرماتے ہیں، حضرت غیاث ابن اسدؒ کو مکہ کا قاضی بنا کر روانہ کرتے وقت حضور ﷺ نے ان کو ہدایت فرمائی تھی کہ لوگوں کو قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے منع کردیں۔

امام شافعیؒ اس ممانعت میں منقولات وعقار وغیرہ سب کو شامل فرماتے ہیں، امام اعظمؒ کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضور ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے اور قبل القبض منقول کی ملکیت میں غرر ہے، کیونکہ اس کے ضائع ہوجانے کی بناء پر بیع میں نقض ہوسکتا ہے اور مشتری کی ملکیت باطل ہوسکتی ہے، اس کے قبضہ سے یہ غرر منتفی ہوجائے گا، اب استحقاق کے ظہور سے صرف معنوی غرر کا اندیشہ باقی رہا جس سے احتراز ناممکن ہے لیکن عقار قبل القبض کی ملکیت میں اس کے ضائع ہونے اور بیع فسخ ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، صرف استحقاق کی حیثیت سے غرر متصور ہوسکتا ہے جس سے احتراز ممکن نہیں، نیز اجماع نے ثمن وصداق میں تصرف کے جواز کو عام حدیث میں سے خاص کردیا ہے، تو اس قسم کے عام کو قیاس کے ذریعہ بھی مخصوص کرنے کی گنجائش ہے، لہذا قبل القبض حق شفعہ ثابت ہونے کی بناء پر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کو منقول پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ (خلاصہ مبسوط سرخسی ۸۔۹۔۱۰۔۱۳)۔

۶۔۷۔ فیکٹری سے خریدا ہوا مال ہو، یا شپنگ کا جہاز پر چڑھایا ہوا مال جو راستے میں ہو، مشتری اول قبضہ سے پہلے اس کو فروخت کردے تو "بیع الکالی بالکالی" میں شامل ہونے کی بناء پر اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز معلوم ہوتی ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا احمد دیولوی
دار العلوم ماٹلی والا بھروچ، گجرات

ا۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف:

احناف: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں اور غیر منقولہ جائداد وغیرہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔

شوافع: استقرار (قبضہ) سے پہلے بیع درست نہیں، خواہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ، امام محمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

مالکیہ: صرف طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

حنابلہ: مکیلی وموزونی اور معدودی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں، اس کے علاوہ میں جائز ہے۔ مولانا ظفر احمد تھانویؒ شرح مہذب کے حوالے سے اختلاف ائمہ ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

قدذكرنا أن مذهبنا بطلانه مطلقا سواء كان طعاما أو غيره وبه قال ابن عباس وثبت ذلک عنه ومحمد بن الحسن.

قال ابن المنذر: أجمع العلماء على أن من اشترى طعاماً فليس له بيعه حتى أن يقبضه قال اختلفوا في غير الطعام على أربعة مذاهب:

أحدها: لا يجوز بيع شئى قبل قبضه سواء جميع المبيعات كما في الطعام قاله الشافعي ومحمد بن الحسن.

والثاني: يجوز بيع كل مبيع قبل قبضه إلا المكيل والموزون قاله عثمان بن عفان وسعيد بن المسيب والحسن والحكم وحماد والأوزاعي وأحمد وإسحاق.

والثالث: لايجوز بيع مبيع قبل قبضه إلا الدور والأرض قاله أبو حنيفةؒ وأبو يوسفؒ.

والرابع: يجوز بيع كل مبيع قبل قبضه إلا المأكول والمشروب قاله مالک وأبو ثور [illegible] ([illegible] ۲۲۷، الفقہ علی مذاہب الأربعہ ۲/۲۳۳ تا ۲۳۶)۔

[illegible] بیع باطل ہے جیسے کہ امام نوویؒ کی عبارت "قد ذكرنا أن مذهبنا بطلانه مطلقا" [illegible] ہے۔ الفقہ علی المذاہب الأربعۃ میں بھی باطل کا ہی لفظ ہے: **فإذا اشترى شيئا منقولا**

كان أو غيره ولم يسلمه ثم باعه وقع البيع باطلاً (۲۳۴/۲)۔

احناف نے اسے بیع فاسد میں سے شمار کیا ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

فقہائے احناف کے نزدیک قبضہ کا مفہوم وسیع ہے۔ عندالاحناف قبضہ کا حاصل صرف تخلیہ ہے، اور تخلیہ کا حاصل ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان باعتبار حقیقت یا باعتبار عرف وعادت کے ایسا کوئی مانع اور حائل نہ ہو جو عرفی قبضہ اور تصرف کرنے سے مانع ہو بلکہ مبیع اس حال میں ہو کہ مشتری اگر اس میں تصرف کرنا چاہے تو آزادی کے ساتھ تصرف کر سکے گو مبیع ابھی بائع کے پاس موجود ہو۔

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضاً (بدائع ۲۴۴/۵)۔

دوسری جگہ ہے: لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقيقة (بدائع ۱۴۸/۵)۔

ولهذا كانت التخلية تسليما وقبضا فيما لامثل له (بدائع ۲۴۴/۵)۔

ایک شئی کے بائع کے پاس ہونے کے باوجود مشتری کا قبضہ شمار کیا جاتا ہے جبکہ معاملہ ہو چکا ہو۔ بدائع میں ایک مسئلہ ہے: ولو اشترى من إنسان كرّاً بعينه و دفع غرائره وأمره بأن يوكل فيها ففعل فصار قابضاً سواء كان المشترى حاضراً أو غائباً لأن المعقود عليه معين وقدملكه المشترى بنفس العقد فصح أمر المشترى لأنه يتناول عينا هو ملكه فصح أمره وصار البائع وكيلاً له وصارت يده يد المشترى وكذلك الطحن إذا طحنه البائع بأمر المشترى صار قابضاً (بدائع ۲۴۷/۵)۔

بحرالرائق میں ہے: وذكر في الذخيرة إذا اشترى ما هو أمانة في يده من وديعة أو عارية فإنه لايكون قابضا إلا إذا ذهب المودع أو المستعير إلى العين وانتهى إلى مكان يتمكن من قبضها فيصير الآن قابضاً بالتخلية ۔

(البحرالرائق ۸۷/۶، ردالمحتار ۱۱۲/۴)۔

شوافع کے یہاں قبضہ کی تفسیر بیع کو منتقل کر کے اپنے مقام تک پہونچانے کی ہے۔

وقال الشافعیؒ القبض في الدار والعقار والشجر بالتخلية و أما في الدراهم والدنانير فتناولها بالبراجم وفي الثياب بالنقل (بدائع ۱۴۸/۵)۔

مولانا ظفر احمد تھانویؒ فرماتے ہیں: قال الموفق في "المغني" وقبض كل شيء بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا قبضه بكيله ووزنه وبهذا قال الشافعيؒ وقال أبو حنيفة التخلية في ذلك قبض وقد

روی أبو الخطاب عن أحمد رواية أخری إن القبض فی کل شئ بالتخلية مع التمييز لأنه خلی بينه وبين المبيع من غير حائل فکان قبضاً له (اعلاء ۱۴/۱۵۴)۔

۳۔ منقول اور غیر منقول اشیاء میں فرق:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں، البتہ غیر منقولی اشیاء کی بیع جائز ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، شیخین کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جائداد وغیرہ میں ہلاکت شاذ و نادر ہوتی ہے، اس کے برخلاف منقولی اشیاء میں ہلاکت کا خطرہ زیادہ ہوتا ہے۔

ہدایہ میں ہے: **ولا غرر فيه لأن الهلاک فی العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهی عنه غرر انفساخ العقد** ۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر منقول اشیاء میں قبل القبض جواز کی علت ہلاکت کے خطرہ کا کم ہونا اور عقد کو فسخ کرنے والے عذر کا نہ ہونا ہے۔

ماقبل میں قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے واضح کیا گیا کہ عندالاحناف قبضہ کی تعریف میں بہت وسعت ہے، لہٰذا بظاہر دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ منقول اشیاء کے قبضہ میں ہلاکت کا خطرہ اور فسخ کی شکل کا امکان ہے، لہٰذا اسمیں اس پہلو کا لحاظ کرتے ہوئے قبضہ کی تعیین کی جائے گی جبکہ غیر منقولی اشیاء میں وسعت کا پہلو زیادہ ہوگا۔ ان اسباب مذکورہ کے نہ ہونے کی وجہ سے علامہ ابن ہمامؒ غیر منقولی اشیاء کو بھی منقولی کی طرح (ہلاکت کے خطرہ کی شکل میں) قبل القبض فروخت کرنے سے منع فرمایا۔ **وهذا لأنه لايتصور هلاکه إلا إذا صار بحرا ونحوه حتی قال بعض المشائخ إن جواب أبی حنيفة فی موضع لا يخشی عليه أن يصير بحراً لويغلب عليه الرمال فأما فی موضع لايؤمن عليه ذلک فلا يجوز کما فی المنقول ذکره المحبوبی وفی الاختيار حتی لو کان علی شط البحر أو کان المبيع علوًا لا يجوز بيعه قبل القبض.**

لہٰذا منقول اور غیر منقول اشیاء میں تنوع اور کیفیات کے بدلنے سے حکم میں تبدیلی آسکتی ہے اگرچہ عام حالات میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

۴۔ احادیث کا معلول بالعلۃ ہونا:

صاحب ہدایہ نے بیع العقار میں شیخین کے دلائل ذکر کرتے ہوئے امام محمد کے جواب میں فرمایا کہ حدیث معلول بالعلۃ ہے۔ **والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز.**

علامہ ابن ہمامؒ نے اسکی علت میں فرمایا: **(معلول به) أی بغرر الانفساخ والدليل عليه أن التصرف الذی لا يمتنع بالغرر نافذ فی المبيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه** (فتح القدیر ۶/۵۱۴)۔

صاحب عنایہ نے وضاحت کے ساتھ علت (غرر) کا ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب زمین

وغیرہ میں بلاکت نادر ہے تو عقد کے فسخ ہونے کا غرر جس سے روکا گیا وہ منتفی ہو جائیگا ،اور حدیث شریف معلول بانفساخ ہے لہذا اجائداد اسمیں داخل ہوگی اور اسکی بیع قبل القبض جائز ہوگی، کتاب وسنت واجماع کی دلیل جواز پر عمل کرتے ہوئے آگے فرماتے ہیں: وإذا كان الحديث معلولاً بغرر الانفساخ لا يحتمل تناول ماليس فيه ذلك (عنایہ مع الفتح ۶/۵۱۴)۔

۵۔قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت:

اس سلسلہ میں احادیث مبارکہ کے الفاظ مختلف ہیں،اور فقہاء کرام نے اسمیں تخصیص کر کے بہت سی اشیاء کو حکم سے خارج کیا ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں نقل مذاہب کے سلسلہ میں گذر چکا۔

امام مالکؒ صرف غلہ میں ناجائز اور بقیہ تمام چیزوں میں جائز قرار دیتے ہیں: كل ما اشتريت من العروض كلها الحيوان والعقار والثياب وغير ذلك ماخلا المبيع من الطعام على الكيل فلا بأس عند مالك أن تبيع ذلك كله قبل أن تقبضه.

مگر اس میں عجلت کرنی چاہئے تاخیر نہ کرے۔ إذا تعجلت ذلك ولم تؤخره (کتاب الکافی ۲/۲۴)۔

امام مالک کی دلیل حضرت ابن عمر کی وہ حدیث ہے جو اپنی کتاب مؤطا میں بیان کی ہے: آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے کوئی اناج خریدا تو وہ اسے فروخت نہ کرے جب تک وہ اس پر پوری طرح قابض نہ ہو جائے۔ عن عبد الله بن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه(مؤطا إمام مالكؒ كتاب البيوع ۲۶۴)۔

عن حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله إني رجل مبتاع هذه البيوع وأبيعها فما يحل لي منها وما يحرم قال لا تبيعن شيئا حتى تقبضه(فتح القدير ۲/۵۱۱،اعلاء السنن ۱۴/۲۲۳)۔

اس میں تمام چیزوں کی بیع قبل القبض ناجائز وحرام فرمایا، نیز حضرت ابن عباسؓ کا اجتہادی قول بھی یہی ہے کہ غیر طعام کو بھی طعام کی طرح قبل القبض بیچنا جائز نہیں ہے۔

ابن ہمام فرماتے ہیں: قلنا قد رواه ابن عباس أيضا قال: وأحسب كل شئ مثل الطعام اخرجه عنه أئمة الكتب الستة (فتح القدير ۶/۵۱۱)۔امام اعظمؒ اور ابو یوسفؒ منقولی اشیاء کو نہی عن بیع مالم یقبض کی وجہ سے ناجائز فرماتے ہیں اور غیر منقولی کو علت عدم غرر کی وجہ سے جائز قرار دیتے ہیں۔

امام صاحب کی دلیل حضرت عثمان بن عفانؓ کی روایت ہے جسمیں مذکور ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنی کوفہ کی زمین بغیر دیکھے فروخت کی، یہ دلیل ہے کہ آپ نے قبل القبض بیچی کیونکہ قبضہ رؤیت کو مستلزم ہے۔

مولانا ظفر احمد صاحب اعتراض نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت عثمانؓ نے وکیل کے واسطے سے قبضہ کیا ہو؟ تو ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ وکیل کی رؤیت بھی مؤکل کی ہی رؤیت ہے اور جبکہ روایت میں خود اس

احتمال کودور کرنے والالفظ ہے، حضرت عثمانؓ نے فرمایا: **بعتک ما لم أره فبطل احتمال رؤیته بواسطة الوکیل وقبضه بقبضه** ۔حضرت عثمانؓ کی روایت امام نووی شرح مہذب میں مسلم شریف کے حوالے سے نقل کر کے اس میں ایک راوی کے مجہول اور مختلف الاحتجاج ہونے کو ذکر کیا ہے۔مولانا ظفر احمد صاحب اسکے جواب میں فرماتے ہیں: **قلت و مسلم لایروی عن مجہول ولا لمجہول فالحدیث حسن حجة** (اعلاء ۱۴/۲۲۹)۔

اسی طرح کی روایت ابوداؤد میں بھی حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے جس میں **نهی عن بیع مالم یقبض** کے الفاظ ہیں.....(نصب الرایہ ۴/۳۲۱۹) شوافع کی مستدل روایت حدیث حکیم بن حزم پر محدثین نے کلام کیا ہے، لیکن ابن ہمام نے رجال پر گفتگو کرتے ہوئے حدیث بالا کو حجت قرار دیا ہے، **والحق أن الحدیث حجة والذی قبله کذلک**.

پھر اس کی تخصیص کی دلیل کوذکر کیا ہے: **والحاجة بعد ذلک إلی دلیل التخصیص بغیر العقار لأبی حنیفة بذکر هناک والأحادیث کثیرة فی هذا المعنی** (فتح القدیر ۲/۵۱۲)۔

۲۔ قبضہ ضمان:

فقہائے کرام نے قبضہ کی جو تشریح کی ہے اور اس سلسلہ میں بہت سے جزئیات ذکر فرمائے ہیں ان سے بخوبی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قبضہ حسی کا ہونا ضروری نہیں ہے (شامی ۴/۴۷۔۴۸)۔

قبضہ کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے فقہاء کرام نے اسکی مختلف قسمیں بیان فرمائی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: ا۔قبضۂ امانت،۲۔ قبضہ ضمان۔

پھر قبضہ ضمان کی دو قسمیں ہیں: ضمان بنفسہ،ضمان بغیرہ۔اور ہر ایک کا حکم بھی جداگانہ ہے۔

(۱) مشتری کو اگر مبیع پر پہلے سے قبضہ حاصل ہے اور وہ قبضہ ضمان بنفسہ کا ہے، مثلاً غاصب کا قبضہ شئی مغصوب پر۔اس کا حکم یہ ہے کہ مبیع موجود ہو یا نہیں بہر حال سابق قبضہ جدید قبضہ کے لئے کافی ہوگا اور تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ غاصب کا قبضہ ضمان بنفسہ ہے،اور مغصوب شئی بہر صورت مضمون بنفسہ ہے۔

(۲) اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ ضمان لغیرہ کا ہے، مثلاً شئی مرہون پر راہن کا قبضہ تو رہن امانت ہوتا ہے، البتہ مضمون بالغیر (قرض کی وجہ سے) ہوتا ہے گویا یہ مضمون بنفسہ نہیں بلکہ بالغیر ہے۔ اسکا حکم یہ ہے کہ اگر شئی مرہون موجود ہو تب تو یہ قبضہ جدید قبضہ کی طرف سے کافی ہوگا ورنہ نہیں۔

(۳) اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ قبضۂ امانت ہو مثلاً عاریت، ودیعت، وکالت، اجارہ کا قبضہ، کہ یہ سارے قبضے قبضۂ امانت کہلاتے ہیں۔ان کا حکم یہ ہے کہ یہ امانت والے قبضے ضمان والے قبضے (بیع کے لئے) کافی نہ ہوں گے، بلکہ تجدید قبضہ شرط ہے (بدائع الصنائع ۲۴۸،شامی ۴/۴۷۔۴۸)۔

ان تمام مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اگر بائع نے حسی قبضہ نہ کیا ہو لیکن ضامن ہوگیا تو اسکو قبضۂ ضمان کے

درجہ میں شمار کر کے خرید وفروخت جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ صورت مسئولہ میں جب مشتری کا کسی قسم کا قبضہ پایا نہیں جاتا اس سے پہلے ہی بائع اپنے ضمان سے بری ہو جاتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، لہذا بائع کے لئے ایسا سودا کرنا جائز نہیں ہے، اور جب مشتری اسکا مالک نہیں ہوتا تو بیع معدوم مالیس عندک اور مالم یقبض کے درجہ میں رکھتے ہوئے اسکے لئے بھی تیسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

شامی میں ہے: اشتری بقرة مریضة وخلاها فی منزل البائع قائلا إن هلكت فمنی وماتت فمن البائع لعدم القبض وكذا لو قال للبائع سقها إلى منزلک فاذهب فاستلمها فهلكت حال سوق البائع فإن ادعى البائع التسليم فالقول للمشتری۔ اسی طرح یہ مسئلہ بھی ہے: اشتری وعاء لبن خائر فی السوق فأمر البائع بنقله إلى منزله فسقط فی الطریق فعلى البائع إن لم یقبضه المشتری (۴۸/۴) ان تمام مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اصل بائع کا ذمہ مشتری کے قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، اور ہلاکت کی نسبت بائع کی طرف ہوتی ہے نہ کہ مشتری کی طرف، اور تیسرا خریدار کیسے ضامن ہو سکتا ہے جبکہ بائع اور مشتری کے درمیان ہی بیع صحیح نہ ہوئی، لہذا اس قسم کی خرید وفروخت شرعاً ناجائز ہوگی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا ابوسفیان مفتاحی، مئو

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض ناجائز ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: عن حكيم بن حزام قال نهاني رسول الله ﷺ أن أبيع ما ليس عندي، رواه الترمذي، وفي رواية له ولأبي داؤد و النسائي قال، قلت: يا رسول الله يأتيني الرجل فيريد مني البيع و ليس عندي فأبتاع له من السوق، قال: لا تبع ما ليس عندك (مشکوۃ علی المرقاۃ ۳/۳۲۳)۔

مطلب یہ ہے کہ جو چیز خرید وفروخت کے وقت اپنی ملکیت میں نہ ہو اور قبضہ میں نہ ہو اس کا بیچنا جائز نہیں، اب اس کی دو صورتیں ہیں: اول یہ کہ وہ چیز نہ تو اپنی ملکیت میں ہو اور نہ تو قبضہ میں ہو، اس صورت میں اس کی بیع صحیح ہی نہ ہوگی بلکہ باطل ہوگی، دوم یہ کہ وہ اپنی ملکیت میں نہیں ہے، ایک دوسرا شخص اس کا مالک ہے، لیکن ہے وہ اپنے ہی پاس، اس صورت میں بھی مالک کی اجازت کے بغیر اس کی بیع درست نہیں ہے۔

پہلی صورت کے حکم میں اس چیز کی بیع داخل ہے جس پر قبضہ حاصل نہ ہوا ہو، یعنی قبضہ سے پہلے بیع ہو رہی ہو، یا وہ چیز گم ہوگئی ہو، یا بھاگ گئی ہو، جیسے غلام وغیرہ، یا اس کو خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر نہ ہو، جیسے ہوا میں اڑتی ہوئی چڑیا اور وہ مچھلی جو ابھی دریا یا تالاب سے نکالی نہ گئی ہو (مرقاۃ ۳/۳۲۳)۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ شرائط معقود علیہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وأما شرائط المعقود عليه فأن يكون موجوداً مالا متقوماً مملوكاً في نفسه وأن يكون ملك البائع فيما يبيعه لنفسه، وأن يكون مقدور التسليم فلم ينعقد بيع المعدوم وماله خطر العدم (بحر ۵/۲۷۹) یعنی معقود علیہ کیلئے شرط ہے کہ موجود مال متقوم مملوک ہو، اور بائع کی ملکیت میں ہو، اور مقدور التسلیم ہو۔

صاحب درمختار وردالمختار نے لکھا ہے کہ جو چیز ملکیت اور قبضہ میں نہ ہو اس کی بیع باطل ہے، اور دلیل میں بحرالرائق کی عبارت پیش کیا ہے جو اوپر مذکور ہوئی (شامی ۴/۱۱۸)۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ مبیع کو خریدنے کے بعد اس کی جگہ سے اٹھا کر کسی دوسری جگہ رکھ دیا جائے چاہے دوسری جگہ کتنی ہی قریب ہو، مرقاۃ کی عبارت یوں ہے: فإن القبض فيه بالنقل عن مكانه و قال ابن الملك: وفيه أن قبض المنقول بالنقل و التحويل من موضع إلى موضع (مرقاۃ ۳/۳۱۸)۔

مظاہر حق میں ہے: یہ بات ملحوظ رہے کہ اگر اس چیز کو پیمانہ یا وزن کے ذریعہ لیا ہے تو پیمانہ میں نپوا کر، یا وزن کرانے کے بعد ہی اسے اٹھالے، اور اگر بغیر پیمانہ یا وزن لیا ہے تو پھر اس کے بغیر ہی اٹھا کر رکھ دے، حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اشیاء منقولہ میں سے کوئی چیز خریدے اور پھر اسے کسی دوسرے کو فروخت کرنا چاہے تو اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ پہلے اس چیز کو قبضہ میں لے اس کے بعد اسے فروخت کرے، کیونکہ بیع اشیاء منقولہ میں قبل قبضہ کے دوسری بیع جائز نہیں ہے (۱۴/۳)۔

اس سلسلہ میں صاحب درمختار رحمہ اللہ رقمطراز ہیں: **ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و لا حائل ، و شرط في الأجناس شرطا ثالثاً وهو أن يقول: حليت بينك و بين المبيع ، فلو لم يقله أو كان بعيداً لم يصر قابضاً** (۴/۴۷-۴۸) اس کا حاصل یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ کیلئے کوئی مانع وحائل نہ ہو، بایں طور کہ بائع کہہ دے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان چھوڑ دیا اسے لے لو، اگر یہ نہ کہے تو مشتری قابض نہ ہوگا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ شریعت میں قبضہ کی حقیقت مبیع کے حال کے اعتبار سے مختلف ہے، اگر اشیاء منقول ہوں تو گھر کے اندر گیہوں جیسی چیز کی بیع میں بائع کا کنجی دیدینا جبکہ گھر کا کھولنا بغیر تکلف ممکن ہو، قبضہ ہے، اور چراگاہ کے اندر گائے جیسی چیز کی بیع میں گائے کا اس طرح ہونا کہ وہ دیکھی جائے اور اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے، قبضہ ہے، اور کپڑا جیسی چیز کی بیع میں کپڑے کا اس طرح ہونا کہ خریدار اپنا ہاتھ بڑھائے تو کپڑے تک پہونچ جائے، قبضہ ہے، اور گھر کے اندر گھوڑا یا چڑیا جیسی چیز کی بیع میں بغیر مددگار کے اسے پکڑ لینا ممکن ہو، قبضہ ہے۔

اور اگر اشیاء غیر منقول ہوں تو گھر جیسی چیز کی بیع میں گھر کو تالا بند کرنے پر قادر ہونا قبضہ ہے، اور بازار و دوکان میں غلہ وغیرہ پر قبضہ یہ ہے کہ خریدار کیلئے بائع کی طرف سے مبیع کو لے لینے میں کوئی مانع نہ ہو (شامی ۴/۴۷)۔

سنت میں صرف بیع طعام میں حقیقت قبضہ متعین کی گئی ہے

سنت رسول ﷺ میں قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت وارد ہے اور بیع طعام کے باب میں حقیقت قبضہ یہ متعین کی گئی ہے کہ طعام کو مکان بیع سے منتقل کرلیا جائے، **عن ابن عمر قال كانوا يبتاعون الطعام في أعلى السوق فيبيعونه في مكانه فنهاهم رسول الله ﷺ عن بيعه في مكانه حتى ينقلوه** (رواہ ابوداؤد)۔

منتقل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اسے قبضہ میں لے لیں، اور اشیاء منقولہ کا قبضہ میں لینا یہ ہے کہ اس کو خریدنے کے بعد اس کی جگہ سے اٹھا کر کسی دوسری جگہ رکھ دیا جائے، چاہے وہ دوسری جگہ کتنی ہی قریب کیوں نہ ہو (مظاہر حق ۳/۱۴)۔

ایک دوسری حدیث: **عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه ، وفي رواية ابن عباس حتى يكتاله، متفق عليه** ، ایک اور حدیث: **عن ابن عباس قال أما الذي نهى عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو الطعام أن يباع حتى يقبض ، قال**

ابن عباس : ولا أحسب كل شئ إلا مثله متفق عليه ،

حضرت ابن عباسؓ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح غلہ کو قبل قبضہ بیچنا جائز نہیں ہے اسی طرح کسی بھی چیز کو اس وقت تک بیچنا جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ قبضہ میں نہ آجائے، یہ گویا حضرت ابن عباسؓ کا اپنا گمان وخیال ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں غلہ پر غیر غلہ کو قیاس کیا ہے (مظاہر حق ۳/۱۵)۔

اور علامہ خطابیؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ طعام کی بیع قبل القبض باتفاق ناجائز ہے، اور اس کے علاوہ اشیاء میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک گھر اور زمین وجائداد کی بیع قبل القبض جائز ہے اور اشیاء منقولہ میں ناجائز ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں سے کسی کی بیع قبل القبض ناجائز ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک ماکول ومشروب کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک مکیل وموزون کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز ہے۔ (بذل ۴/۲۸۴)۔

نیز علامہ خطابیؒ قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: المقبوض یختلف فی الاشیاء حسب اختلافها فی أنفسها فمنها ما یکون بأن یوضع المبیع فی ید صاحبه ، و منها ما یکون بالتخلیة بینه و بین المشتری ، و منها ما یکون بالنقل عن موضعه ، و منها ما یکون بأن یکتال و ذلک فیما بیع من المکیل کیلا ، فأما ما یباع جزافا صبرة مصبوبة علی الأرض فالقبض أن ینقل و یحول من مکانه فإن ابتاع طعاما کیلا ثم أراد أن یبیعه بالکیل الأول لم یجز حتی یکیله علی المشتری ثانیا (بذل ۴/۲۸۴)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء میں قبضہ ان کی ذات کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ کبھی قبضہ مشتری کے ہاتھ میں رکھ دینے سے ہوتا ہے، اور کبھی مبیع کو مشتری اور مبیع کے درمیان چھوڑ دینے سے ہوتا ہے، اور کبھی مبیع کی جگہ سے انتقال سے ہوتا ہے اور کبھی کیل سے ہوتا ہے۔

اور علامہ ابن قدامہؒ نے کہا ہے: ہر چیز کا قبضہ اسی کے اعتبار سے ہوتا ہے، اگر شئی مکیل، یا موزون ہے اور کیل ووزن سے بیع کی جارہی ہے تو قبضہ کیل ووزن سے ہوگا، وقبض کل شئ بحسبه فإن کان مکیلا أو موزونا بیع کیلا أو وزنا فقبضه بکیله ووزنه (مغنی ۴/۱۲۵)۔

۳۔ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے فرق مندرجہ ذیل ہے:

علامہ خطابیؒ لکھتے ہیں: المقبوض یختلف فی الأشیاء حسب اختلافها فی أنفسها فمنها ما یکون بأن یوضع المبیع فی ید صاحبه ، و منها ما یکون بالتخلیة بینه و بین المشتری ، و منها ما یکون بالنقل من موضعه ، و منها بأن یکتال و ذلک فیما بیع من المکیل کیلا (بذل ۴/۲۸۴)۔

یعنی اشیاء منقولہ میں قبضہ یہ ہے کہ مبیع کو مشتری کے ہاتھ رکھدی جائے، اور بعض میں مبیع کو مکان بیع سے منتقل کردینا قبضہ ہے اور بعض میں کیل کرنا قبضہ ہے۔

اوراشیاء غیر منقولہ میں قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری اور مبیع کے درمیان چھوڑ دے اور قبضہ سے مانع نہ بنے۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ کی چند انواع ہیں (۱) گھر کے اندر گیہوں جیسی چیز کی بیع میں گھر کی کنجی دینا جبکہ گھر کو بغیر تکلف کھولنا ممکن ہو۔ (۲) گائے جیسی چیز کی بیع میں گائے کا دیکھا جانا اور اس کی طرف اشارہ کیا جانا ممکن ہو۔ (۳) کپڑا جیسی چیز کی بیع میں کپڑے کا اس طرح ہونا کہ مشتری ہاتھ بڑھائے تو وہاں تک پہونچ جائے۔ (۴) گھر کے اندر گھوڑا یا چڑیا جیسی چیز کی بیع میں بغیر مددگار کے پکڑ لینا ممکن ہو، اور اشیاء غیر منقولہ میں گھر اور زمین جیسی چیز کی بیع میں گھر کو تالا بند کرنے پر قادر ہونا اور پھر اس کو بغیر تکلف کھولنا ممکن ہو اس طرح کہ بائع مشتری کو کنجی دیدے قبضہ ہے، اور زمین و جائداد میں تصرف پر قادر ہونا قبضہ ہے (شامی ۴/۴۷، ۴۸) واللہ اعلم۔

۴۔ بیع قبل القبض سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی غرر ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لأن علة الفساد الغرر (شامی ۴/۱۸۲)۔

اور بیع غرر ناجائز ہے، چنانچہ صحیح مسلم کی روایت ہے: عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم عن بيع الحصاة و عن بيع الغرر.

اور بیع غرر اس بیع کو کہتے ہیں جس میں مبیع مجہول، یا بائع کے قبضہ وقدرت سے باہر ہو، جیسے پانی میں مچھلی کی بیع، یا ہوا میں اڑتی چڑیا کی بیع، اور عبد آبق کی بیع، اى ما لا يعلم عاقبة من الخطر الذى لا يدرى أيكون أم لا كبيع الآبق و الطير فى الهواء و السمك فى الماء و الغائب المجهول، و مجمله أن يكون المعقود عليه مجهولا و معجوزا عنه (مرقاۃ ۳/۳۲۰)۔

اور امام نوویؒ نے بیع غرر مقدور التسلیم کو بھی شمار کیا ہے (نووی ۲/۲) اور ظاہر ہے کہ قبضہ سے پہلے غیر مقدور التسلیم ہوتی ہے اور صحت بیع کیلئے بیع کا مملوک و مقدور التسلیم دونوں ہونا شرط ہے۔

امام نوویؒ کی عبارت یوں ہے: و يدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة كبيع الآبق و المعدوم و المجهول و ما لا يقدر على تسليمه و ما لا يتم ملك البائع عليه، و بيع السمك فى الماء الكثير الخ فكل هذا بيعه باطل لأنه غرر من غير حاجة (۲/۲)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت طعام کے باب میں تمام ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک عام ہے، اور اس کے علاوہ اشیاء کی بیع قبل القبض میں ائمہؒ کے نزدیک کچھ استثناءات وتخصیصات ہیں، اس باب میں ائمہؒ کی آراء مع دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

علامہ خطابیؒ لکھتے ہیں: طعام کی بیع قبل القبض ناجائز ہے، اس پر علماء کا اجماع ہے، اور امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسفؒ اس حکم سے گھر اور زمین و جائداد کا استثناء وتخصیص کرتے ہوئے ان کو قبضہ سے پہلے بیچنا جائز کہتے ہیں۔ اور امام شافعی اور امام محمدؒ اس ممانعت کو عام رکھتے ہوئے بیع قبل القبض کو مطلقاً ناجائز کہتے ہیں، اس میں کچھ استثناء وتخصیص نہیں کرتے ہیں اور امام مالکؒ طعام میں بیع قبل القبض کو ناجائز کہتے ہیں، اور اس حکم سے غیر طعام کا استثناء وتخصیص

کرتے ہیں۔ اور امام احمدؒ وغیرہ مکیل اور موزون میں بیع قبل القبض کو ناجائز کہتے ہیں، اور اس حکم سے مکیل وموزون کے علاوہ کا استثناء وتخصیص کرتے ہیں، یہ علماء رحمہم اللہ کی آراء ہیں۔ (دیکھئے: نووی ۵/۲)۔

اور حدیث میں طعام سے مراد تمام دانے ہیں، چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: والمراد به في كلام المصنف الحبوب كلها لا البر وحده ولا كل ما يؤكل بقرينة قوله كيلا و جزافا (شامی ۳۰/۴، البحر الرائق ۳۰۵/۵)۔

دلائل ائمہ:

طعام کے سلسلہ میں بیع قبل القبض کی ممانعت عام ہے، اس پر اجماع ہے، دلیل: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه و كذا روى عن ابن عباس، و المروى عنهما روايات في صحيح مسلم (۵/۲) (فی أبی داؤد مع البذل ۲۸۴/۴)۔

استثناءات وتخصیصات کے سلسلہ میں دلائل ائمہ:

علامہ شامیؒ، امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسفؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: صح بيع عقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه من بائعه لعدم الغرر أى غرر انفساخ العقد على تقدير الهلاک وعلله لندرة هلاک العقار حتى لو كان علوا أو على شط نهر، تفريع على مفهوم قوله" لا يخشى هلاكه و نحوه " بان كان في موضع لا يؤمن أن تغلب عليه الرمال كان كمنقول اى بمنزلته من حيث لحوق الغرر بهلاكه فيصح البيع لكنه يتوقف (شامی ۱۸۱/۴)۔

یعنی زمین وجائداد غیر منقول کی بیع قبل القبض جائز ہے، عقد کے فسخ ہونے کے غرر ودھوکا نہ ہونے کی وجہ سے، کیونکہ ان کی ہلاکت نادر وشاذ ہے، اور اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اگر ہلاکت کا اندیشہ بایں طور ہو کہ زمین وجائداد کا محل وقوع ایسا ہے کہ اس پر ریت کے غلبہ کا خطرہ ہے تو اس کی بیع تو صحیح ہوجائے گی، لیکن موقوف رہے گی، اسی طرح گھر و زمین وجائداد جس کے قبضہ ودخل میں خطرہ ہے تو اس کی بیع بھی قبل القبض صحیح ہوگی لیکن نافذ نہ ہوکر موقوف رہے گی۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

عن ابن عباس قال أما الذى نهى عن النبى صلى الله عليه وسلم فهو الطعام أن يباع قبل أن يقبض، قال ابن عباس: و لا أحسب كل شئ إلا مثله، متفق عليه (مسلم ۵/۲، ابوداؤد مع البذل ۲۸۵/۴)۔

یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک بیع قبل القبض مطلقاً ناجائز ہے، اس میں کچھ بھی استثناء وتخصیص نہیں ہے، اور حدیث ابن عباس دلیل ہے۔

امام مالکؒ ماکول ومشروب کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز کہتے ہیں، اور ماکول ومشروب کا استثناء کرتے ہیں، علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ ان کی دلیل بیان کرتے ہیں: وجه ذلک ما روى الأوزاعي عن

الزهري عن حمزة بن عبد الله بن عمر يقول مضت السنة إن أدركته الصفقة حيا مجموعاً فهو من مال المبتاع (رواه البخاري) تعليقا عن ابن عمر و قول الصحابي " مضت السنة " يقتضي سنة النبي ﷺ ولأن المبيع المعين لا يتعلق به حق توفيقه فكان من مال المشتري كغير المكيل و الموزون (مغنی ۴/۱۴۱-۱۴۲)۔

وعلله الإمام مالک لنفسه في المدونة قال: لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام حتى يستوفى وهو عندنا على الكيل والوزن و كل شيء ما خلا الطعام و الشراب فهو جائز أن تبيعه قبل أن تستوفيه إن كنت اشتريته وزنا أو كيلا أو جزافا فهو سواء وإن كان الحديث إنما جاء في الطعام وحده (المدونہ ۳/۱۶۶)۔

امام احمد مکیل اور موزون کی بیع قبل القبض کو ناجائز کہتے ہیں، اور ان کے علاوہ کا استثناء و تخصیص کرتے ہیں، اور دلیل بیان کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ولنا قول النبي ﷺ الخراج بالضمان، وهذا المبيع إنما للمشتري فضمانه، وقول ابن عمر " مضت السنة ان ما أدركته الصفقة حيا مجموعا فهو من مال المبتاع" ولأنه لا يتعلق به حق توفيته و تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم الطعام بالنهي عن بيعه قبل قبضه دليل على مخالفة غيره له (مغنی ۴/۱۲۵)۔

طریق استدلال یوں ہے کہ نبی ﷺ کا بیع قبل القبض کی ممانعت میں طعام کی تخصیص کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ طعام کے علاوہ کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

۶۔ چونکہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ نہیں پایا گیا جو جواز بیع کیلئے شرط تھا شرعاً، لہذا دوسرے شخص کے ہاتھ اس خریدار کی فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا، اور ضمان قبضہ کے قائم مقام متصور نہ ہوگا، اور مشتری نمبر (۱) کا یہ ضمان درست نہیں، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

و في الفتح و الدر المنتقى لو هلك المبيع بفعل البائع أو بفعل المبيع أو بأمر سماوي بطل البيع و يرجع بالثمن لو مقبوضاً، وإن هلك بفعل المشتري فعليه ثمنه إن كان البيع مطلقا أو بشرط الخيار له، وإن كان الخيار للبائع أو كان البيع فاسداً لزمه ضمان مثله إن كان مثلياً و قيمته إن كان قيمياً (شامی ۴/۴۷)۔

یعنی اگر مبیع بائع کے فعل سے (مثلاً کوتاہی، یا غیر معتمد علیہ آدمی کے ذریعہ سے پارسل وغیرہ ہو) ہلاک ہوجائے، یا کسی امر سماوی کی وجہ سے ہو تو بیع باطل ہوجائے گی، اور بائع قیمت واپس کرے گا اگر اس نے قیمت لے لی ہے، اور اگر مبیع خریدار کے فعل (مثلاً پارسل چھڑانے میں کوتاہی وغیرہ کے ذریعہ) سے ہلاکت ہوئی ہو تو خریدار کے ذمہ قیمت ادا کرنا واجب رہے گا۔

اور قبضہ سے پہلے عدم جواز بیع کے باب میں علامہ شامی فرماتے ہیں: محمد عن يعقوب عن أبي

حنيفة قال إذا اشتريت شيئا كما يكال أو يوزن أو يعدّ عدا فلا تبعه حتى تكيله و تزنه و تعده ، فإن بعته قبل أن تفعل و قد قبضته فالبيع فاسد فى الكيل و الوزن ، قلت: و ظاهره أن الفاسد هو البيع الثانى وهو بيع المشترى قبل كيله وأن الأول وقع صحيحا لما مر من أن العلة كون الكيل من تمام القبض فإذا باعه قبل كيله فكأنه باعه قبل القبض ، وبيع المنقول قبل قبضه لا يصح (شامی ۱۸۳/۴)۔

یعنی امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب تم کیلی، یا وزنی، یا عددی چیز خریدو تو کیل، یا وزن، یا عدد سے خریدو، پھر اس کو بغیر کیل یا وزن یا عدد کے یعنی بغیر قبضہ کے مت بیچو، پس اگر تم نے اس کو بغیر کیل، یا وزن، یا عدد کے یعنی بغیر قبضہ کے بیچ دیا تو دوسری بیع فاسد ہے اور بیع اول صحیح واقع ہوئی، کیونکہ کیل یا وزن سے پہلے بیچنا قبضہ سے پہلے بیچنا ہے ،اور منقول کی بیع قبضہ سے پہلے صحیح نہیں ہے۔

۷۔ یہ عرف کہ جس میں بین الاقوامی تجارت میں جہاز پر مال چڑھانے کے بعد بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال کو فروخت کردیتا ہے، اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا، بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے۔

یہ صورت شرعاً جائز نہ ہوگی، جیسا کہ سوال (۶) کے جواب میں تحریر کیا جاچکا، اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ نص اقوی من العرف ہوتی ہے، لہذا نص کے مقابلے میں یہ عرف شرعاً معتبر نہیں، علامہ شامی رحمہ اللہ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لأن العرف جاز أن يكون على الباطل ، ولأن حجية العرف على الذين تعارفوه والتزموه فقط والنص حجة على الكل فهو أقوى ، ولأن العرف إنما صار حجة بالنص وهو قوله ﷺ ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (شامی۴/ ۲۰۲)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی

۱۔ بیع قبل القبض ناجائز ہے، ربا الفضل وربا النسیئہ کے تحت آنے والے مبادلات میں فوری قبضہ نہ ہونے کی شکل میں یہ بیع یا مبادلہ باطل ہوگا، دیگر اشیاء میں قبضہ کی نوعیت کے مطابق بیع فاسد یا مکروہ ہوگی۔

۲۔ کتاب اللہ اس سلسلہ میں بالکل خاموش ہے۔ اور سنت میں طعام کوناپ لینے/وزن کرلینے یا خرید کی جگہ سے منتقل کرلینے کو قبضہ ہونے کی طرف اشارہ ہے، بقیہ اشیاء کے سلسلہ میں کوئی ذکر نہیں ہے اس لئے اسے عرف و عادت پر چھوڑ دینا چاہئے، اور یہ صحیح ہوگا کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے۔

۳۔ مذکورہ بالا اصل کے مطابق نہ صرف اشیائے منقولہ وغیر منقولہ بلکہ ہر چیز کی نوعیت ومزاج کے مطابق قبضہ کی شکل میں فرق ہوگا۔

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی کی بہت سی حکمتیں ہوسکتی ہیں، جہاں تک علت کا سوال ہے جن لوگوں نے اسے مطعومات تک محدود کیا ہے ان کے نزدیک علت ''طعام'' ہونا ہے، کچھ کے نزدیک کیلی، وزنی یا عددی ہونا ہے، بیع قبل القبض کی نہی کا عموم اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ نفس بیع یا مبادلہ بالمال ہی کو علت مانا جائے۔

۵۔ بیع قبل القبض کے متعلق ائمہ مجتہدین سے سات طرح کے اقوال منقول ہیں۔ (۱) یہ نہی صرف مطعومات ربویہ تک محدود ہے (۲) مطلق مطعومات میں ہے (۳) ان مطعومات میں ہے جو کیلی یا وزنی ہیں (۴) ہر اس چیز میں جو قابل انتقال ہو (۵) بلا قید ہر چیز میں قبضہ شرط ہے (۶) ہر اس چیز میں جو کیلی یا وزنی، (۷) ہر اس چیز میں جو کیلی، وزنی یا عددی ہو (از بدایہ ابن رشد)۔

اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ خود روایات اس سلسلہ میں مختلف یا مجمل ہیں۔

۶۔ اس سلسلہ میں اگر کوئی کمرشیل رول (تجارتی قانون) نہیں ہے تو عرف وعادت کے مطابق ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔

۷۔ یہ شکل مذکورہ بالا سے متناقض ہے لیکن چونکہ بر کے بجائے بحر کا معاملہ ہے اس وجہ سے دستاویزات کے تبادلے کو قبضہ کا قائم مقام سمجھا جاسکتا ہے پھر بھی چونکہ اس میں تلقی جلب کی صورت پائی جاتی ہے اس لئے کراہیت سے خالی نہیں۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا قاری ظفر الاسلام اعظمی

۱۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع قبل القبض فاسد ہے اور یہ صورت ''ربح مالم یضمن'' میں شامل ہے، اس کی صورت یہ ہے'' أن یشتری متاعا ویبیعه من آخر قبل قبضه ''۔صاحب ''اعلاء السنن'' لکھتے ہیں: فهذا البیع باطل وربحه لا یجوز (اعلاء السنن ۱۴/۱۷۷) آگے مؤلف مذکور نے ابطال کی وجہ بھی بیان کردی ہے، وہ یہ کہ ابھی مبیع پہلے شخص ہی کے ضمان میں ہے مشتری کے قبضہ میں نہ آنے کے باعث ضمان میں داخل نہیں ہوئی، اس کے عدم جواز میں وہ حدیث بھی پیش کی جاسکتی ہے جس میں رسول اکرمؐ نے حضرت عتاب بن اسیدؓ کو اہل مکہ کی جانب بھیجا کہ وہ یہ چار باتیں ان تک پہونچادیں، (۱) ان لا یصلح شرطان فی بیع (۲) ولا بیع وسلف (۳) ولا بیع مالا یملک (۴) ولا ربح مالا یضمن ،حضرت عبداللہ بن عمرو سے بھی یہ روایت موجود ہے جس کی اصحاب خمسہ نے بجز ابن ماجہ کے تخریج کی ہے، اس مفہوم کی دیگر مرویات باختلاف یسیر ابن حبان نے اپنی صحیح میں، حاکم نے مستدرک میں، نسائی نے سنن کبریٰ میں، امام احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں نقل کی ہیں (تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو: مغنی لابن قدامہ ۴/۲۲۰۔۲۲۱، محلی لابن حزم ۸/۵۲۲)۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: فمذهب أبی حنیفة لا یدخل المبیع کله فی ضمان المشتری إلا بالقبض إلا العقار وعند الشافعی العقار وغیره سواء وهو روایة عن أحمد (فتاوی لابن تیمیة ۲۹/۴۰۵) عبدالرحمٰن الجزیری نقل فرماتے ہیں: الحنفیة قالوا من البیع الفاسد بیع الأعیان المنقولة قبل قبضها ،حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مبیع منقول ہو یا غیر منقول، قدرت علی التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے اس کی بیع باطل ہوگی ''فإذا اشتری منقولا کان أو غیره ولم یسلم ثم باعه وقع البیع باطلا'' (کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة ۲/۲۳۴)۔

اس طرح کی بیع سے متعلق ہمارے بعض علماء نے بھی باطل کا قول کیا ہے، چونکہ باطل اور فاسد میں تعارض ہے، اسلئے اس کا جواب اگر یوں دیدیا جائے کہ یہاں پر باطل بمعنی فاسد ہے تو اب تعارض نہ رہ جائے گا، نیز اس کے نظائر نصوص فقہاء میں موجود بھی ہیں، دوسرا جواب اس عبارت سے بھی دیا جاسکتا ہے جو درج ذیل ہے:

الحنفیة قالوا إذا اصطاد طیرا فکان فی یده ثم أرسله فی الهواء فإن بیعه فی هذه الحالة یکون فاسدا لعدم القدرة علی التسلیم ، أما إذا باع الطیر فی الهواء قبل أن یصطاده فالبیع باطل

لا ينعقد أصلاً لعدم الملک (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۳)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر شکار کر کے چڑیا اپنے ہاتھ میں لے رکھا اور پھر فضا میں چھوڑ دیا تو اس صورت میں یہ بیع فاسد ہوگی قدرت علی التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے، لیکن اگر شکار سے پہلے فضا ہی میں بیع کر لی گئی تو یہ بیع باطل ہوگی ملکیت نہ ہونے کی وجہ سے۔

لہذا افساد کی وجہ عدم تسلیم للقدرۃ ہے اور ابطال کی وجہ عدم ملکیت ہے۔

علامہ ابن تیمیہ تحریر فرماتے ہیں:

فالشافعي يمنعه مطلقا ويقول هو من ضمان البائع وهو رواية ضعيفة عن أحمد وأبو حنيفة يمنعه إلا العقار ويقول هو من ضمان البائع وهؤلاء يعللون بتوالي الضمانين (فتاوی لابن تیمیہ ۲۹/۵۰۶)۔

ائمہ اربعہ میں سے حضرت امام مالکؒ کے نزدیک بیع قبل القبض اعیان منقولہ میں ہو یا غیر منقولہ میں، سوائے طعام کے صحیح ہے، المالكية قالوا: يصح للمشتري أن يتصرف في المبيع قبل قبضه بالبيع سواء كان المبيع أعيانا منقولة أو أعيانا ثابتة كالأرض والنخيل ونحوهما الا الطعام كالقمح والفاكهة (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۵) وقال مالکؒ: يجوز لأن النبي ﷺ خص الطعام بالذكر عند النهي (مبسوط للسرخسی ۱۳/۸) ونقل عن أحمد: أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه سواء كان مكيلا أو موزونا أو لم يكن (مغنی لابن قدامہ ۴/۱۱۵) الحنابلة: قالوا يصح التصرف في المبيع بالبيع قبل قبضه، إذا كان غير مكيل أو موزون أو معدود (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۶)۔

مذکورہ مذاہب کی روشنی میں یہ سمجھ میں آتا ہے کہ حضرت امام مالک کے یہاں جواز میں توسع ہے تو حضرت امام شافعیؒ کے یہاں عدم جواز میں، حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک اعیان منقولہ میں غیر صحیح اور اعیان غیر منقولہ میں صحیح، پھر اگر کسی نے اعیان منقولہ میں عدم جواز کے باوجود قبل القبض بیع کر لی تو وہ بیع فاسد ہوگی، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: ومنها القبض في بيع المشتري المنقول فلا يصح بيعه قبل القبض لما روى النبي ﷺ نهى عن بيع مالم يقبض، والنهي يوجب فساد المنهي ولأنه بيع فيه غرر الانفساخ بهلاک المعقود عليه (بدائع الصنائع ۵/۱۸۰)۔

فقہاء نے ایک مسئلہ بڑی وضاحت سے اٹھایا ہے کہ بیع قبل القبض اگر کر لی گئی تو اس کا حکم کیا ہوگا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو یہ بیع سرے سے فاسد ہے، چاہے بیچنے والے کو ہی کیوں نہ بیچ دی گئی ہو، [illegible] میں کوئی تخصیص نہیں ہے، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: وقد نهى رسول الله عن بيع فيه غرر سواء باعه من غير بائعه أو من بائعه لأن النهي مطلق لا يوجب الفصل بين البيع من غير بائعه أو بين البيع من بائعه وكذا المعنى الغرر لا يفصل بينهما (بدائع الصنائع ۵/۱۸۰) علامہ عبدالرحمن الجزیری بھی [illegible] فرماتے ہیں

سواء باعها لمن اشتراها عنه أو لغيره (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۴) حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بیع قبل القبض جائز نہیں، مگر چند صورتوں میں، جن میں سے پہلی صورت یہ ہے: الأول أن يبيعه قبل قبضه لمن اشتراه منه بنفس الثمن الذی اشتراه به بدون زيادة (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۴)۔

مذکورہ بالاعبارت سے واضح ہوگیا کہ حضرت امام شافعیؒ کے مسلک میں بیع قبل القبض اولاتو جائز نہ تھی لیکن اگر مشتری نے خود بائع کو ہی ثمن اول کے ساتھ بیچ دیا تو یہ بیع صحیح ہوجائے گی، حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں بھی بیع کی صحت کی چند صورتیں ہیں۔

اول یہ کہ اگر بائع نے خود خریدا تو یہ صحیح نہ ہوگی، الا یہ کہ بائع کے لڑکے باپ، یا خادم، یا بیوی نے اسے خرید لیا۔

(۱) فإذا اشتراها ابنه أو أبوه أو خادمه أو زوجه فإنه يصح إذا لم يكن ذلك حيلة يتوصل بها إلى الشراء.

(۲) فإن اشتراها بمثل ثمنها أو أكثر فإنه يصح.

(۳) أما إذا لم يكن من جنس ثمن الأول كما إذا باعها بنقد ثم اشتراها بعروض تجارة فإنه يصح (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۶)۔

اس میں کچھ اور تفصیلات ہیں جو مغنی لابن قدامہ ۴/۱۱۸ ردالمحتار ۴/، بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۴۔۱۴۵ پر دیکھی جاسکتی ہیں۔

اب ائمہ اربعہ کا مسلک اس طرح ہوگا:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع قبل القبض فاسد ہے سوائے غیر منقول کے، یہ بیع خود بائع سے ہو، یا بائع کے علاوہ کسی اور سے۔

امام مالکؒ کے نزدیک بیع قبل القبض اعیان منقولہ وغیر منقولہ دونوں میں صحیح ہے، بجز طعام کے، امام شافعیؒ کے نزدیک بیع قبل القبض منقول وغیر منقول دونوں میں صحیح نہیں، الا یہ کہ مشتری خود بائع کو ہی ثمن اول کے ساتھ بیچ دے۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک غیر مکیل وغیر موزون وغیر معدود وغیر مذروع میں قبل القبض ہے، اس کے ماسوا میں نہیں۔

حنبلی مسلک کی ایک روایت جو قوی ہے وہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی مؤید ہے، اور ایک ضعیف روایت حضرت امام شافعیؒ کی۔

خلاصہ کلام:

بیع قبل القبض نہ تو مطلقا جائز ہے اور نہ ناجائز، نیز اگر بیع کر لی گئی تو فاسد ہوگی اعیان منقولہ میں، اور صحیح ہوگی

غیر منقولہ میں۔

۲۔ کتاب وسنت ونصوص فقہاء کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے، حالات، زمان ومکان ومبیع کے اختلاف سے قبضہ کی نوعیتیں جداگانہ ہوں گی۔

پس اولاً عرض ہے کہ فقہاء نے قبضہ کی دو قسمیں کی ہیں: حقیقی اور حکمی۔ حقیقی قبضہ تو حِس اور تسلیم سے ہوگا، اور حکمی استیلاء، تمکن، اشارہ، تخلیہ وتمیز سے، ابن قدامہ کی درج ذیل عبارت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے مراد استیلاء ہی ہے جو لوگوں کے بیچ متعارف ہو۔

وكل ما يحتاج الى قبض اذا اشتراه لم يجز بيعه حتى يقبضه (مغنی لابن قدامہ ۲۲۰/۴)۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ثم قال الخرقي ومن اشترى ما يحتاج إلى قبضه لم يجز بيعه حتى يقبضه ففرق بين ما يحتاج إلى القبض وما لا يحتاج فما لا يحتاج يكفي فيه التمكن (فتاوی لابن تیمیہ ۲۹/ ۵۰۷-۵۰۸)۔

اسی رائے کی تائید ابن قدامہ کی اس تحریر سے بھی ہو رہی ہے: وقبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه وبهذا قال الشافعيؒ وقال أبو حنيفةؒ التخلية في ذلك قبض، وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى أن القبض في كل شئ بالتخلية مع التميز (مغنی لابن قدامہ ۲۲۰/۴)۔

ہر چیز کا قبضہ مبیع کے شایان شان ہوگا، چنانچہ اگر مبیع از قبیل کیل یا موزون ہے تو اس پر قبضہ کیل اور وزن سے ہوگا اور یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے، اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس پر قبضہ تخلیہ سے ہوگا، ایک روایت ابو الخطاب نے حضرت امام احمد بن حنبلؒ سے نقل کی ہے کہ صرف تخلیہ سے ہی قبضہ نہ ہوگا تاوقتیکہ خریدی ہوئی شئ متمیز نہ ہو جائے۔

یہاں پر تخلیہ سے مراد قبضہ کی اجازت دیدینا ہے نہ کہ تخلیہ کا معنی مخصوص، قوله أن يقول خليت الظاهر أن المراد به الإذن بالقبض لا خصوص لفظ التخلية.

وہ چیزیں جو جزافا اور اندازہ سے خریدی جاتی ہیں ان کا قبضہ نقل ہے۔ وإن بيع جزافا فقبضه نقله (مغنی لابن قدامہ ۲۲۰/۴)۔

حضرت امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ تصرف جس میں بدون قبضہ کے جواز ہو اس میں اگر مشتری قبضہ سے قبل تصرف کرے تو وہ جائز نہ ہوگا، اور ہر وہ تصرف جس میں تصرف قبضہ کے علاوہ جائز نہیں اس میں مشتری قبضہ سے پہلے تصرف کرے تو وہ جائز ہوگا۔

كل تصرف يجوز من غير قبض إذا فعله المشترى قبل القبض لا يجوز وكل مالا يجوز إلا بالقبض كالهبة إذا فعله المشترى قبل القبض جاز ويصير المشترى قابضا له (شامی ۴/

۵۶۱)۔

علامہ سرخسی کی بھی تحریر پیش خدمت ہے: قال محمد كل تصرف لا يتم إلا بالقبض فذلك جائز في المبيع قبل قبضه إذا سلطه على قبضه فيقبضه (المبسوط ۸/۱۳)۔

علامہ شامی نے قبضہ کی بہت ساری صورتیں تحریر فرمائی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

ومنه مالو اشترى دهنا ودفع قارورة يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشتري فهو قبض، وكذا بغيبته في الأصح وكذا كل مكيل أو موزون إذا دفع له الوعاء فكاله أو وزنه فيه بأمره ومنه مالو غصب شيئا ثم اشتراه صار قابضا (ردالمحتار ۴/۵۶۱)۔

حضرت امام احمدؒ کے نزدیک قبضہ سے مراد تمکن ہے نہ کہ نفس قبضہ: فظاهر مذهب أحمد أن الناقل للضمان إلى المشتري هو التمكن من القبض لا نفس القبض (فتاوی لابن تیمیہ ۲۹/۵۰۷)۔

صاحب "ردالمحتار" نے تخلیہ کو حکماً قبضہ قرار دیا ہے، فرماتے ہیں: "وحاصله أن التخلية قبض حكما" آگے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں کہ قبضہ کی مختلف صورتیں ہیں: لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيع مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض، وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض .... وفي الملتقط ولو باع دارا وسلمها إلى المشتري دار فيها متاع قليل أو كثير لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة (ردالمحتار ۴/۵۶۲)۔

ملک العلماء ابوبکر کاسانی تحریر فرماتے ہیں: أما الحديث فظاهر قوله عليه السلام يدا بيد فنحملها على التعيين (بدائع الصنائع ۵/۲۱۹)۔

ابن حزم تحریر فرماتے ہیں کہ جب شئی کسی خاص کی ہو جائے تو اسے قبضہ کہیں گے: فهذا عمر يقول بذلك ويبين أن القبض هو الذي يكون الشئ للمرء (محلی لابن حزم ۸/۵۲۰)۔

علامہ کاسانی نے قبضہ کی تفسیر اس طرح کی ہے: وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا له وكذا تسليم الثمن من المشتري إلى البائع (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

تسلیم اور قبضہ ہمارے نزدیک تخلیہ ہے اور تخلیہ یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان موانع کو اس طرح دور کردے کہ مشتری تصرف پر قادر ہو جائے، لہٰذا بائع مبیع کو سونپنے والا اور مشتری اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے، ایسے ہی ثمن مشتری سے نکل کر بائع کے پاس چلا جائے، صاحب "بدائع" اسی مفہوم کو ایک مقام پر اس طرح بیان کرتے ہیں: لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادة حقيقة (بدائع الصنائع ۵/

۱۳۸)۔

مذکورہ بالا قبضہ کی تائید قواعد الفقہ کی اس عبارت سے بھی ہورہی ہے التخلية في البيع هو أن يأذن البائع للمشتري بقبض المبيع عند عدم وجود مانع من تسليم المشتري إياه (قواعد الفقہ از سید عمیم الاحسان ۲۲۴) تخلیہ فی البیع یہ ہے کہ بائع مشتری کو مبیع پر قبضہ کی اجازت دیدے اور اس کیلئے مبیع کو سونپنے سے کوئی شی مانع نہ ہو۔

بہرکیف مذکورہ تفصیلات سے یہ معلوم ہوا کہ فقہاء نے جس مبیع کے قبضہ کیلئے جو صورتیں بیان فرمائی ہیں وہی معمول بہا ہوں گی، اور جہاں کوئی صراحت نہیں ہے، تعامل اور عرف کے مطابق عمل ہوگا۔

۳۔ قبضہ کی نوعیت اعیان منقولہ اور غیر منقولہ کے اعتبار سے جداگانہ ہے، لہذا اگر مبیع از قبیل عقار ہوکر جائیداد وغیرہ ہوتو اس کی صورت یہ ہوگی کہ اسے فصل سے خالی کرکے مشتری کے حوالہ کردیا جائے، اور اگر مکان ہوتو اسباب سے خالی کرکے تالہ اور کنجی خریدار کے حوالہ کردیا جائے، یہی تمکن اور ید کے مرادف ہے، لیکن اگر منقولات سے ہوں تو اس میں تفصیل ہے، حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نقل اور تحویل کے ذریعہ قبضہ ہوگا اور حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قبضہ تخلیہ سے ہوگا، غالباً حضرت امام شافعیؒ کی بھی تخلیہ سے یہی مراد ہے۔

جواب (۴) کے ضمن میں تخلیہ کی تعریف اور اس سلسلہ میں فقہاء کی نصوص مفصلاً بیان کردی گئی ہیں۔

علامہ ابن رشد قرطبی تحریر فرماتے ہیں: وإنما استثنى أبو حنيفة ما يحول وينقل عنده مما لا ينقل لأن ما ينقل القبض عنده فيه هي التخلية (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۵)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اشیاء منقولہ کے حکم کو اعیان غیر منقولہ سے الگ کردیا ہے کیونکہ اعیان منقولہ میں حضرت الامام کے نزدیک قبضہ شرط ہے جو تخلیہ کے مرادف ہے۔

۴۔ احادیث مبارکہ جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں ان کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور علت نہی "غرر" ہے، نهى رسول الله عن بيع مالم يقبض، وعن ربح مالم يضمن، ونهى عن بيع الطعام قبل قبضه" یا اس کے علاوہ دیگر مرویات میں نہی کی علت قدرے مشترک کے طور پر "غرر" ہے کیونکہ ایک دوسری روایت صریحاً بھی موجود ہے، جو اس علت منع کی وضاحت کررہی ہے "نهى النبي عن بيع الغرر" "صاحب" بدائع الصنائع" تحریر فرماتے ہیں: نهى رسول الله عن بيع فيه غرر وبين تمكن الغرر أن الغرر هو الخطر (بدائع الصنائع ۵/۱۶۳)۔

ابن حزم نقل فرماتے ہیں: عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان فيكون لصاحبه الزيادة وعليه النقصان (محلی لابن حزم ۸/۵۲۳)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ نے جو عدم جواز کا قول کیا ہے اس کی وجہ علامہ ابن تیمیہ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ: اگر مبیع تلف ہوگئی تو دونوں شخص اس کے ضامن نہ ہوں گے، بلکہ وہی ہوگا جس نے اسے بیچا

ہے، یعنی بائع اول "وهؤلاء يعللون المنع بتوالي الضمانين (فتاویٰ لابن تیمیہ ۵۰۶/۲۹)۔

اسی طرح علامہ جزیری عدم جواز کی علت یوں تحریر کرتے ہیں: وقد قيل في علة النهي إن في قبضه منفعة للعمال إذ ينتفعون بكيله وحمله ووزنه وغير ذلك بخلاف ما إذا بيع وهو عند صاحبه فإن ذلك يضيع تلك المنفعة وقيل إنه أمر تعبدي (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲۳۵/۲)۔

نہی کی علت میں یہ بات بتلائی گئی ہے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے عاملین کا نفع ہے، اسلئے کہ وہ لوگ کیل، وزن اور بار برداری سے نفع حاصل کرتے ہیں، برخلاف اس صورت کے جبکہ مبیع پر قبضہ نہ ہو، کیونکہ اس صورت میں یہ منفعت ضائع ہوجاتی ہے، اور ایک دوسری علت یہ بھی ہے کہ وہ امر تعبدی ہے۔

خلاصہ کلام: جب قبضہ امر تعبدی ہے تو اس کی شرط وہیں لگے گی جہاں حدیث موجود ہے، کیونکہ یہ امر غیر مدرک بالقیاس ہونے کے باعث " يقتصر على مورد النص "ہوگا۔

لگے ہاتھوں علامہ ابن رشد قرطبی کا بھی عندیہ معلوم کرتے چلیں، وہ اس منع کی علت یوں تحریر کرتے ہیں: ومن طريق المعنى إن بيع مالم يقبض يتطرق منه إلى الربا (بدایۃ المجتہد ۱۴۵/۲)۔

اسی طرح ایک مقام پر علامہ جزیری فساد بیع کی انواع بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ومنها بيع الغرر وهو التردد بين أمرين أحدهما يوافق الغرض والآخر يخالفه (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/ ۲۴۲)۔

صاحب قواعد الفقہ ''غرر'' کی تفسیر ان الفاظ میں کرتے ہیں بما يكون مجهول العاقبة لا يدرى أن يكون ام لا (قواعد الفقہ ۳۹۹) یعنی جس کا نتیجہ نامعلوم ہو آیا مرتب ہوگا یا نہیں، مندرجہ بالا حدیث جسے بیع قبل القبض کے عدم جواز کی علت بنا کر پیش کیا گیا ہے، اس سے استدلال اس وقت ہوگا جبکہ ''غرر'' بمعنی خطر ہو، لیکن اگر ''غرر'' غرور سے مشتق مانیں، یا ''غرر فی صلب العقد'' پر محمول کریں تو استدلال صحیح نہ ہوگا، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: الغرر هو الخطر الذي استوى فيه الطرف والوجود والعدم بمنزلة الشك، وأما الحديث فيحتمل أن يكون الغرر هو الخطر ويحتمل أن يكون من الغرور فلا يكون حجة أو نحمله على الغرر في صلب العقد بالتعلق بشرط أو بالإضافة إلى وقت (بدائع الصنائع ۱۶۳/۵)۔

عند الفقہاء ''غرر'' کی دو قسمیں ہیں: غرر یسیر، غرر کثیر، غرر یسیر کی فقہاء کے یہاں گنجائش ہے، اس سے بیع کے جواز میں خلل واقع نہیں ہوتا، جیسا کہ ''کتاب الفقہ'' میں موجود ہے:

ويغتفر الغرر اليسير للضرورة وكإجارتها بمشاهرة مع احتمال نقصان الشهور وزيادتها بخلاف ما إذا كان الغرر كثيرا كبيع الطير في الهواء (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/ ۲۴۳)۔

ضرورۃً غرر قلیل کی گنجائش ہے، جیسے مہینوں کی ایام کے اعتبار سے کمی وبیشی کے باوجود اجارہ کا صحیح ہونا،

البتہ غرر کثیر کی گنجائش نہیں، جیسے فضا میں چڑیوں کی بیع وغیرہ۔

ایک مقام پر علامہ ابن القیم جوزی کا قول مفتی ظفر احمد صاحب تھانوی نقل فرماتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ ہر ''غرر'' تحریم کا باعث نہیں ہوتا، اگر ''غرر'' یسیر ہوتو مصلحۃً للناس اس کے جواز کا قول کرنا چاہئے۔ اور اسے مانع صحت عقد قرار نہیں دینا چاہئے: ولو قدر أن فی ذلک غررا فهو غرر يسير يغتفر في جنب المصلحة العامة التي لابد للناس منها فليس كل غرر سببا للتحريم والغرر إذا كان يسيرا أو لا يمكن الاحتراز منه لم يكن مانعا من صحة العقد (اعلاء السنن ۱۴/۱۳۲)۔

جب بیع کے عدم جواز کی وجہ غرر کثیر کا وجود ہے تو ان صورتوں میں بیع بدون کسی زلغ کے صحیح ہو جائے گی، جہاں غرر کلیۃً مفقود ہو، جیسے غیر منقول کہ اس میں غرر کا شائبہ تک نہیں، اور اگر غرر ہے بھی تو یہ غرر نادر ہے اور نادر کا اعتبار نہیں، واحتج أبو حنيفةؒ بأن الحكم معلل بغرر انفساخ العقد بهلاك المبيع والهلاك في غير المنقول نادر والنادر كالمعدوم (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۵)۔

۵۔ علامہ ابن رشد قرطبی مبیع کی انواع اور ائمہ کے مذاہب بیان کرنے کے بعد قبضہ کی شرطوں کا سات اقوال میں احاطہ فرماتے ہیں، وہ تحریر کرتے ہیں: فيحتمل في اشتراط القبض سبعة أقوال: الأول في الطعام الربوي فقط، والثاني في الطعام بإطلاق، والثالث في الطعام المكيل والموزون، الرابع في كل شيء ينقل، الخامس في كل شيء، السادس في المكيل والموزون، السابع في المكيل والموزون والمعدود (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۵)۔

مندرجہ بالا اقوال میں سے صرف پانچواں قول جس میں بیع کی صحت کیلئے ہر طرح کی مبیع پر قبضہ شرط ہے جس کے قائل حضرت امام شافعیؒ اور سفیان ثوری ہیں، عام ہے، بقیہ سارے اقوال میں کسی نہ کسی درجہ کی تخصیص ہے۔

بہر کیف جمہور ائمہ کے نزدیک بیع قبل القبض کی ممانعت خاص ہے، مسند احمد کی ایک روایت سے جسے حضرت عبداللہ بن عمرو نے مرفوعاً نقل کیا ہے، یہی معلوم ہوتا ہے۔ من اشترى طعاما اشتراه بكيل أو وزن فلا يبعه حتى تقبضه، دوسری مرویات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مگر الفاظ مختلف ہیں، نسائی کی روایت میں ''حتى يستوفيه'' اور دارقطنی میں "حتى يجري فيه الصاعان" ہے، ظاہر ہے "استیفاء" اور "يجري الصاعان" کا تعلق کیل اور موزون سے ہی ہے۔

ابن رشد قرطبی لکھتے ہیں: والـما استثنیٰ أبو حنيفة ما يحول وينقل عنده مما لا ينقل (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۵)۔

فالحاصل حضرت امام ابو حنیفہ اور حضرت امام ابو یوسفؒ نے نصوص کو خاص کیا ہے منقول کے ساتھ، نیز یہ ممانعت معلول بالعلۃ ہے، اور امام شافعیؒ نے ان نصوص کو عدم جواز میں عموم پر محمول کیا ہے، بشرطیکہ وہ مبیع متمیز نہ ہو، حضرت امام محمدؒ کے نزدیک بھی نہی سے عمومی نہی ہے، حضرت مولانا مفتی ظفر احمد صاحب تھانوی تحریر فرماتے ہیں: إلا

ان أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص بالمنقول بعلة النهي وهو غرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض، ومحمد أجراها على عمومها، والشافعي خصها بما لم يكن متميزا، وهو اختلاف الاجتهاد (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۴) حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک بھی تخصیص ہی کا ہے: ونقل عن أحمد أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه سواء كان مكيلا أو موزونا أو لم يكن (مغنی لابن قدامہ ۴/۱۱۵)۔

ذکر کردہ عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مکیل اور موزون میں بیع قبل القبض صحیح نہیں، لیکن اس سے مراد کیا ہے اس کی وضاحت بعض فقہاء اس طرح کرتے ہیں: وقال القاضي وأصحابه المراد بالمكيل والموزون والمعدود ما ليس بمتعين كالقفيز من صبرة والرطل من زبدة فأما المتعين فيدخل في ضمان المشترى كالصبرة يبيعها من غير تسمية (مغنی لابن قدامہ ۴/۱۱۵) قاضی اور ان کے اصحاب نے فرمایا ہے کہ مکیل، موزون اور معدود سے مراد جو متعین نہ ہو، جیسے غلہ کی بوریوں سے ایک بوری اور سکہ سے ایک رطل، پس بہر حال جو متعین ہوگا وہ مشتری کے ضمان میں داخل ہوگا، جیسے صبرہ کو بغیر تعیین کے کوئی بیچے۔

بیع قبل القبض کی تخصیص کا پتہ ظاہر روایت سے بھی چلتا ہے، علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں: ظاهر المذهب أن المكيل والموزون لا يدخل في ضمان المشترى إلا بقبضه (مغنی ۴/۱۱۵) اس سلسلہ میں عبدالرحمن الجزیری کی بھی تحریر ملاحظہ فرمائیں: أما بيع الأعيان غير المنقولة قبل قبضها كبيع الأرض والضياع والنخيل والدور ونحو ذلک من الأشياء الثابتة التي لا يخشى هلاكها فإنه يصح (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۴)۔

۲۔ صورت مسئولہ میں اگر درج ذیل ضابطے ملحوظ ہوں تو مسئلہ کی وضاحت میں قدرے رہنمائی مل سکتی ہے، علامہ ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں: وكل عوض ملک بعقد ينفسخ بهلاكه قبل القبض لم يجز التصرف فيه قبل قبضه ..... وما لا ينفسخ العقد بهلاكه جاز التصرف فيه قبل قبضه (مغنی لابن قدامہ ۴/۲۲۱)وقال أبو حنيفة كل ما ملک بعقد ينتقض العقد بهلاكه فلا يجوز بيعه قبل قبضه كالبيع والإجارة إلا العقار (محلی لابن حزم ۸/۵۲۰) حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ معاملہ جس میں انسان عقد کے ساتھ مالک ہوا اگر وہ معاملہ ہلاکت سے ختم ہوگیا تو اس کی بیع وشراء قبل القبض جائز نہیں ہے۔

علامہ کاسانی کی رائے اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو: والأصل أن كل عوض ملک بعقد ينفسخ فيه العقد بهلاكه قبل القبض لا يجوز التصرف فيه كالبيع والإجارة إذا كان منقولا عينا وكل عوض ملک بعقد لا ينفسخ العقد فيه بهلاكه قبل القبض لا يجوز التصرف فيه كالمهر وبدل الخلع (بدائع الصنائع ۵/۱۸۱)۔

اگر ان ضابطوں کو سوال (۲) کے ساتھ منسلک کر دیا جائے تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مبیع کی ہلاکت سے خریدار (۱) کا معاملہ بائع سے یا فیکٹری سے ختم نہیں ہوتا ہے، اسلئے خریدار (۱) کا تصرف بھی صحیح ہونا چاہئے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں بیع قبل القبض کا ثبوت بھی ہوا کہ نہیں، میری فہم ناقص میں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب قبضہ کی بہت ساری قسمیں ہیں تو قبضہ حکمی مان کر جواز کا قول کر دینا چاہئے، کیونکہ جب مشتری، یا اسکے وکیل نے معاملہ میں بیع کرلیا تو کم ازکم قبضہ حکمی اشارہ اور تمیز ضرور ہوگا، نیز یہ صورت تو "ربح مالم یضمن" میں بھی داخل نہیں ہورہی ہے، کیونکہ مشتری اول تو نفع ونقصان دونوں کا ضامن ہورہا ہے، اور مشتری ثانی کا اس میں کوئی نقصان بھی نہیں، پھر علت نہی تو "غرر" ہے اور یہاں سرے سے غرر ہی نہیں، کیونکہ نت نئے ناپ تول کے آلات ایسے ایجاد ہوگئے ہیں کہ ان پر غرر کا شائبہ تک نہیں ہے، خصوصاً اس زمانہ میں جب کہ ساری دنیا میں اکثریت کے ساتھ وزن ہی کے ساتھ معاملہ ہورہا ہے، اور جدید ترین وزن کے آلات ایجاد ہوگئے ہیں جن میں ذرہ برابر قلت وزیادت کا شائبہ نہیں، اسلئے جب مبیع ایک بار تول لی گئی تو پھر ثانیاً وزن کی ضرورت نہیں، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: **ولو كاله البائع أو وزنه بحضرة المشترى كان ذلک كافيا ولا يحتاج إلى إعادة الكيل لأن المقصود يحصل بكيله مرة واحدة بحضرة المشترى** (صنائع بدائع ۲۴۵/۵)۔

نیز اگر مبیع پر حقیقۃً قبضہ کی شرط لگائی جائے تو یہ مشتری پر ایک طرح کا جرم ہوگا، کیونکہ اس طرح کے آلات اول تو ہر جگہ دستیاب نہیں ہوتے، اور اگر دستیاب ہوں بھی تو مبیع کے انتقال پر کتنا صرفہ اور غیر ضروری خرچ ہوگا جسے بجز زیر باری کے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا "**لاضرر ولا ضرار، الحرج مدفوع**" کے تحت اس معاملہ کو جائز قرار دینا چاہئے۔

بہر حال نص کا منشاء اور مقتضیٰ تو صرف یہ تھا کہ غرر سے بچا جائے چنانچہ صورت مسئولہ کے جواز میں "غرر" تو کجا شائبہ "غرر" بھی نہیں، اور اگر "غرر" سے مراد "**غرر فی صلب العقد بالتعلیق بشرط أو بالإضافة إلى وقت**" لیا جائے تو اس معاملہ کی صحت اور بے غبار ہوجاتی ہے، کیونکہ اس میں اس طرح کی کوئی شرط نہیں ہے، ساتھ ہی بیع قبل القبض کے جواز میں دو تابعی کی بھی روایتیں موجود ہیں، کیا ان روایتوں کی موجودگی میں حکم کی شدت پر اثر نہیں پڑسکتا؟ (۱) **عن سعيد بن المسيب أنه كان لا يرى بأسا أن يبتاع الرجل بيعا لا يكال ولا يوزن يبيعه قبل أن يقبضه** (۲) **ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين قال لا بأس بأن يشترى شيئا لا يكال ولا يوزن بنقد ثم يبيعه قبل أن يقبضه وهو قول الحكم وإبراهيم وحماد بن أبي سليمان وذكره النخعي عمن لقى وقال عطاء جائز بيع كل شئ قبل أن يقبض** (محلی لابن حزم ۵۲۰/۸)۔

واضح ہو کہ میں نے تابعی سے دونوں روایتوں کو ذکر کر کے اسے مخالف پر حجت شرعیہ قرار نہیں دیا ہے، بلکہ محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ان دونوں جلیل القدر تابعی کا بھی یہی قول ہے، مذکورہ بالا عبارتوں سے اگر اس مسئلہ میں توسع پیدا کر دیا جائے تو میری فہم ناقص میں کوئی حرج نہ ہوگا، نیز ائمہ کا اختلاف خود اس کا مؤید ہے کہ اس کے حکم میں تخفیف ہونی چاہئے، ابن قدامہ حنبلی کی اس عبارت: "**فأما المعين فيدخل في ضمان المشترى**" سے بھی

یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی بیع اور اس کا تصرف صحیح ہوگا، کیونکہ جس مبیع میں تصرف کی جارہی ہے وہ مبیع معلوم و متعین ہے نہ کہ مبیع مجہول۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: فکانت التخلية فيها قبضا تاما فيكتفى بها في جواز التصرف قبل الذرع بخلاف المكيلات والموزونات على ما بينا إلا أنه يخرج من ضمان البائع بالتخلية نفسها لوجود القبض بأصله والخروج عن ضمان البائع يتعلق بأصل القبض لا بوصف الكمال (بدائع الصنائع ۲۴۵/۵)۔

تخلیہ قبضہ تام کے مرادف ہے اور اس میں تصرف ہوسکتا ہے ذرع سے پہلے پہلے، بخلاف مکیلات و موزونات کے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، مگر یہ کہ وہ مبیع بائع کے ضمان سے نکل جاتی ہے نفس تخلیہ ہی سے قبضہ کے پائے جانے کی وجہ سے، اور بائع کے ضمان سے مبیع کا خارج ہوجانا اصل قبضہ پر منحصر ہے نہ کہ قبضہ کاملہ پر۔

اور اگر بیع عین بالدین ہو تو قبضہ کی شرط بھی نہیں ہے، جیسا کہ صاحب بدائع لکھتے ہیں: ومنها ما لا يشترط فيه القبض أصلا كبيع العين بالعين مما سوى الذهب والفضة وبيع العين بالدين مما لا يتضمن ربا النسأ كبيع الحنطة بالدراهم (بدائع الصنائع ۲۳۷/۵)۔

چنانچہ صورت مسئولہ میں بیع عین بالدین ہی تو ہے، اسلئے قبضہ کی شرط نہیں لگے گی، اگر علامہ ابن رشد قرطبی کی وہ تفصیلی بحث جو غرر و بیوع غرر سے متعلق ہے گوش گذار کرلیا جائے تو اس سے صورت مسئولہ کا شافی جواب دیا سکتا ہے۔

علامہ مذکور تحریر فرماتے ہیں: الغرر يوجد المبيعات من جهة الجهل على أوجه: (۱) ومن جهة الجهل بتعيين المعقود عليه (۲) جهالة تعيين العقد (۳) أومن جهة الجهل بوصف الثمن والمثمون المبيع (۴) أو جهالة قدره أو أجله إن كان هنالك أجل (۵) من جهة الجهل بوجوده أو تعذر القدرة عليه (۶) من جهة الجهل بسلامته (بدایۃ المجتہد ۱۴۸/۲)۔

(۱) معقود علیہ کی تعیین میں جہالت (۲) تعیین عقد کی جہالت (۳) ثمن و مثمن کے وصف کی جہالت (۴) قدر اور مدت کی جہالت (۵) مبیع کے وجود اور قدرت علی التسلیم کی جہالت (۶) مبیع کی سلامتی اور اس کے بقا کی جہالت۔

اب سوال یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں نہ تو اسباب غرر سے ہی کوئی سبب پایا جاتا ہے، اور نہ وہ بیع بیوع غرر سے ہی شمار کی جاتی ہے، جن میں علت مذکور یا غیر مذکور ہو، اسلئے ضمان کو قبضہ حسی مان کر جائز قرار دیدینا چاہئے، نیز اس کے جواز میں اصول فقہ کے قاعدہ مشہورہ کو بھی مستدل بنایا جاسکتا ہے۔ الأصل عندنا أن جواز البيع يتبع الضمان فكل ما كان مضمونا بالإتلاف جاز بيعه وما لا يضمن بإتلاف لا يجوز بيعه (قواعد الفقہ / ۴۸) چونکہ مبیع کی ہلاکت کی صورت میں بائع ضامن ہے اسلئے اس کا فروخت کرنا صحیح ہوگا۔

۷۔ اگر قبضہ حقیقی یا حکمی پائے جانے کے بعد شپنگ کیا گیا ہے تو اس صورت میں ہلاکت سے بائع اول ضامن نہیں ہوگا، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: إلا أنه يخرج من ضمان البائع بالتخلية نفسها لوجود القبض بأصله والخروج عن ضمان البائع يتعلق بأصل القبض لا بوصف الكمال (بدائع الصنائع ۵/۲۴۵)
اس کے جواز کی دوسری دلیل فقہ کا قاعدہ مشہور ہے: الأصل أن الضمانات في الذمة لا تجب إلا بأحد الأمرين إما بأخذ أو بشرط يعني بشرط قبول العقد (قواعد الفقہ /۱۵)۔

ظاہر ہے اس صورت میں دونوں (اخذ یا قبول عقد) میں سے کوئی ایک ضرور ہوگا، اسلئے مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی اور یہ معاملہ درست ہوگا، لیکن اگر قبضہ کلیۃً مفقود ہے تو یہ بیع درج ذیل اصل کی بنیاد پر ملکیت نہ پائے جانے کی وجہ سے باطل ہوگی: أما إذا باع الطير في الهواء قبل أن يصطاده فالبيع باطل أصلا لعدم الملک (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۳) چنانچہ جب مشتری اول (جو من وجہ بائع اور مشتری دونوں ہے) کی بیع باطل ہوگی تو مشتری ثانی کی کیسے صحیح ہو سکتی ہے، بناء فاسد علی الفاسد فاسد ہے نہ کہ بناء فاسد علی الفاسد صحیح، نیز یہ صورت تو احناف کے اس قاعدہ مسلمہ سے بھی متصادم ہے جس میں تصرف کی شرط بوقت ہلاکت ضمان قرار دیا گیا ہے۔

''إذا فات الشرط فات المشروط'' کے تحت جب یہاں ضمان نہیں تو پھر تصرف بھی نہیں، الأصل عندنا أن جواز البيع يتبع الضمان فكل ما كان مضمونا بالإتلاف جاز بيعه وما لا يضمن بالإتلاف لا يجوز بيعه (قواعد الفقہ /۴۸)۔

نیز اس میں غرر کثیر بھی ہے '' والغرر الكثير لا يغتفر ''، اور غرر کے اعتبار کرنے اور نہ کرنے کی بابت مفصلاً جواب (۴) کے ذیل میں دیکھا جا سکتا ہے۔

اس سلسلہ میں علامہ سرخسی یوں تحریر فرماتے ہیں: وفي المنقول قبل القبض في الملک غرر لأن بهلاكه ينتقض البيع ويعطل ملک المشتري فإذا قبضه انتفیٰ هذا الغرر (مبسوط للسرخسی ۱۳/۹)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا سلطان احمد اصلاحی

ا۔ فقہ اسلامی میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں تقسیم ہے، حضرات حنفیہ کے یہاں ہر وہ چیز جسے ایک جگہ سے ہٹایا اور منتقل کیا جاسکتا ہو، کسی خریدنے والے کیلئے ایسی چیز کا بیچنا اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک وہ اس کے قبضہ میں نہ آجائے، حدیث میں اس کی ممانعت کے علاوہ اس کی دوسری وجہ اس کے ہلاک یا ضائع ہوجانے پر اس عقد کے ختم ہونے کا دھوکہ ہے، **ومن اشترى شيئا مما ينقل ويحول لم يجز له بيعه حتى يقبضه لأنه نهى عن بيع ما لم يقبض ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك** (ہدایہ ۵۸/۳)، البتہ مکان اور دکان جیسی غیر منقولہ چیزوں (عقار) کی بیع قبضہ سے پہلے حضرات شیخین امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے، امام محمد کے نزدیک البتہ یہ بھی جائز نہیں ہے (حوالہ سابق)، دیگر فقہاء کے مسالک کی تفصیل میں حضرات مالکیہ کے یہاں کھانے پینے کی چیزوں کے علاوہ دوسری تمام چیزوں کی قبضہ سے پہلے بیع جائز ہے، اس میں ان کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالك في إجازته (بدایۃ المجتہد ۱۴۴/۲) کھانے پینے کی چیزوں کی ممانعت میں ان حضرات کی بنائے استدلال آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ: جو کوئی کھانے پینے کی چیز خریدے تو اسے اس وقت تک نہ بیچے جب تک کہ اس پر اس کا قبضہ نہ ہوجائے: **من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه** (حوالہ سابق)، البتہ حضرت امام شافعی کے نزدیک کسی فرق کے بغیر جو چیز بھی بیچی جائے اس سے پہلے قبضہ اس کیلئے شرط ہے، یہی رائے امام ثوری کی ہے، حضرات صحابہ میں اس کی روایت حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی کی گئی ہے، ہاں ابوعبید اور اسحاق کا یہ ضرور کہنا ہے کہ تمام وہ چیزیں جنہیں ناپ کرکے یا تول کرکے نہ بیچا جاتا ہو تو قبضہ ہونے سے پہلے ان کے بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے (حوالہ مذکور) قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت کے سلسلہ میں حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: **لا يحل بيع وسلف ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك** (بدایۃ المجتہد ۱۴۵/۲)، حضرت حکیم بن حزام کی روایت میں آپ ﷺ کا ارشاد: **يا ابن أخي إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه** (حوالہ سابق)، اوپر حضرات شیخین کی مکان اور دوکان وغیرہ کے سلسلہ میں جو اس سے ہٹ کر رائے ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ احادیث مطلق نہیں، بلکہ معلول بالعلۃ ہیں، یعنی کہ سامان کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں عقد کے فسخ ہوجانے کا دھوکہ، لیکن چونکہ اشیاء

غیر منقولہ میں اس کا امکان نادر ہے اس لئے ان حضرات کے یہاں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے (ہدایہ ۵۸/۲)،
دوسری توجیہ کے مطابق دریں صورت حضرت امام اعظم کے نزدیک مکان و دوکان کا خالی ہو جانا ہی قبضہ کے قائم مقام ہے،لأن ما لا ينقل القبض عنده فيه التخلية (بدایۃ المجتہد ۱۴۵/۲)۔

(مسئلہ کی اس تفصیل سے جبکہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا مطلق عدم جواز ہی محل نظر ہو، اس کے باطل، فاسد یا مکروہ ہونے کی بحث کوئی خاص معنویت نہیں رکھتی، تاہم مآخذ میں اس کو فاسد اور باطل دونوں (نیل الاوطار ۳/ ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۸۰)، نیز مکروہ (المغنی لابن قدامہ ۲۲۳/۴، بحوالہ بالا) اسی طرح اس کے دوسرے نظائر کو بھی فاسد اور باطل کہا گیا ہے (نیل الاوطار ۱۷۴/۳، ہدایہ ۳/ ۴۴، المغنی ۲۴۸/۴ - ۲۵۰) بنابریں بالخصوص حضرات حنفیہ کے مطابق اشیاء غیر منقولہ کی قبل القبض بیع میں معاملہ کی نوعیت اور اس کی خفت اور غلظت کے پہلو سے اس میں باطل، فاسد اور بیع مکروہ تینوں کے احکام وارد کئے جاسکتے ہیں)۔

۲۔ اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ کی حقیقت تو یہی ہے کہ چیز خریدنے والے کی تحویل میں اس طرح آجائے کہ کسی اور سے معاملہ کرنے کی صورت میں اسے اس کو حوالہ کرنے میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے، لیکن مسئلہ کی تمام تفصیلات اور اس کے تمام پہلوؤں پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر حال میں اس قبضہ کا یہ مطلب نہیں کہ چیز لازماً آدمی کے ہاتھ اور اس کے دکان میں آجائے، عرف کا اس میں دخل ہونا چاہئے، اور جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو عرف میں قبضہ تصور کیا جائے شریعت اسلامی کی رو سے بھی اسے ہی جائز قبضہ تصور کیا جائے گا۔

۳۔ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق ہے جس کی تفصیل جواب (۱) میں آچکی ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور علت نہی یہی ہے کہ چیز کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں عقد کا فسخ کرنا لازم آئے گا جس سے اس میں دھوکہ پیدا ہوجائے گا، جبکہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے، جواب (۱) میں اس کی تفصیل بھی آچکی ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام نہیں بلکہ اس میں استثناءات اور تخصیصات ہیں، اس کی تفصیل بھی جواب نمبر (۱) میں کی جاچکی ہے۔

۶۔ فیکٹری سے مال خریدنے والے خریدار نمبر (۱) کی ضمان کو قبضہ حسی کے قائم مقام مان کر اس کیلئے خریدار نمبر (۲) کے لئے اس مال کا فروخت کرنا جائز ہوگا، ضمان کو نظر انداز کر کے صرف قبضہ حسی پر اصرار کرنا درست نہ ہوگا۔

۷۔ جہاز پر مال چڑھ جانے کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہو جانے سے جو مشتری اس مال کا ضامن ہو جاتا ہے، اس کیلئے حسی قبضہ کے بجائے اسی ضمان کی بنیاد پر اس مال کا تیسرے شخص کیلئے بیچنا جائز ہوگا، گو کہ اس سودے کے بعد اس کا ضمان تیسرے خریدار کا ہوجائے اور بیچ کے دوسرے خریدار کا کوئی ضمان باقی نہ رہے، دراصل اس مسئلہ کی تھوڑی سی مزید تفصیل کی ضرورت ہے۔

آج کی بین الاقوامی تجارت میں اشیاء غیر منقولہ میں بیع کی صحت کیلئے اگر ہر حال میں قبضہ حسی کو شرط قرار

دیا جائے تو یہ چیز عام الناس کیلئے زحمت اور تنگی کا باعث ہوگی، آج کے بڑھتے ہوئے ذرائع ابلاغ کی قوت سے اپنے کا رندوں کے ذریعہ سفر کی کسی بھی منزل میں مال کی نوعیت اور کیفیت کا اطمینان کر لینا دشوار نہیں، جہاں تک نقصان اور دھوکے کا سوال ہے وہ سامنے کی تھوک خریداری کی صورت میں بھی اسی طرح برابر بنا رہتا ہے، ایک ہزار کوئنٹل گیہوں / چاول کا سودا کرنے والا کاروباری اس کی ہر بوری اور اس کے ایک ایک دانے کو پرکھنے کا اطمینان نہیں کر سکتا، جس درجہ کا اطمینان آدمی سامنے کی اس طرح کی تھوک خریداری میں کرتا ہے، اس سے کم اطمینان وہ اپنے معتبر پیشہ ور کارندوں کے ذریعہ شپنگ کے سامان کا نہیں کرتا، اس کے باوجود ہر حال میں یہ اصرار کہ سامان اتر کر پہلے خریدار کے گودام میں آجائے، اس کے بعد ہی اس کیلئے دوسرے خریدار سے اس کا سودا کرنا ممکن ہو سکے بوجوہ دشواری اور نقصان کا موجب ہے، اس میں خواہ مخواہ کی مشقت کا مالی خسارہ اور کام کا پھیلاؤ ہوگا، اسلامی شریعت جو مصلحتوں کی محافظ اور نقصان اور ضرر کے سخت خلاف ہے، بدلتے حالات میں ان نصوص میں اس کا رویہ سخت گیر اور بالکل بے لچک نہیں ہو سکتا۔

پس غیر ضروری توسع سے بچتے ہوئے جدید شپنگ کی اس طرح کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت جائز ہوگی۔

واللہ أعلم بالصواب

☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے بیع وشراء کا شرعی حکم

مولانا عبدالقیوم پالنپوری

۱۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک مشتری کا قبل القبض مبیع منقول کوفروخت کرنا جائز نہیں ہے، اور یہ بیع فاسد ہے، اور مبیع غیر منقول کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، قال أبو حنيفة و أبو يوسف يمتنع البيع قبل القبض في سائر المنقولات ويجوز في العقار الذي لا يخشى هلاكه كما في (فتح القدیر ۲۶۶/۵، تکملۃ فتح الملہم ۳۵۱/۱) صح بيع عقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه .... لعدم الغرر لندرة هلاك العقار .... بخلاف بيعه (المنقول) قبله فإنه باطل مطلقاً قلت في المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه انتهى، و نفي الصحة يحتملهما "الدر المختار" (قوله نفي الصحة) أي الواقع في المتن يحتملهما أي يحتمل البطلان و الفساد، والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركني البيع، و كثيراً ما يطلق الباطل على الفاسد، أفاده ط (ردالمحتار مع الدر ۲۲۵/۴۔۲۲۶)۔

۲،۳۔ قبضہ دوطرح کا ہوتا ہے ایک حسی اور دوسرا حکمی، اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں حسی قبضہ ہی ضروری نہیں ہے، بلکہ حکمی قبضہ بھی کافی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ بیع کرنے کے بعد مبیع کے سامنے، یا قریب ہونے کی حالت میں بائع مشتری کو کہدے کہ اس کو لے لو، پھر چاہے مشتری اس مبیع کو اٹھائے، یا نہ اٹھائے (یا تصرف میں لائے، یا نہ لائے) حکمی قبضہ ہوجائے گا اور مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے گی، اشیاء منقولہ یا غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ درمختار اور ردالمحتار میں ہے۔

ہر چیز کے قبضہ کا طریقہ عرف سے متعین ہوتا ہے، یعنی عرف میں جس کو قبضہ تصور کیا جائے گا وہی شرعاً قبضہ مانا جائے گا بشرطیکہ مبیع مقدور التسلیم ہو اور دور نہ ہو، حضرت مولانا فتح محمد صاحب تائب لکھنویؒ لکھتے ہیں: "پھر اس امر میں کہ قبضہ معتبر کس طور کا ہے، فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، جن سب کا مرجع عرف پر ہے اور یہ بھی یہی بات کہ قبضہ کوئی شرعی ایجاد نہیں، جسے لوگ قبضہ سمجھتے آئے وہی شرع میں بھی قبضہ سمجھا گیا ہے، خصوصاً اس زمانہ میں اعتبار قبض کو وسعت دینے کی سخت ضرورت ہے، مثلاً چھکڑے مالوں سے بھرے آتے ہیں اور کھڑے کھڑے کئی بار یک کر آخر کا رمال اتارا جاتا ہے، تو ہر بار کسی قسم کی نقل وحرکت میں غالباً مصارف اصل کے قریب، یا زیادہ بڑھ جائیں گے، پس

ضروری ہے (۱) بلٹی (۲) قول قبضہ سمجھ لیا جائے، مثلاً مال کی بلٹی پر دستخط کر کے حوالے کر دے، یا بیچ کر کہہ یا کہ تم لے لو، یہ قبضہ ہے، کیونکہ عرف موجودہ میں یہ تمام امور قبضۂ جائز متصور ہوتے ہیں، اوران سے مشتری کو با قاعدہ تصرف کا اختیار ہو جاتا ہے'' (عطر الہدایہ ۴۸)۔

اور حضرت مولانا محمد تقی صاحب عثمانی مدظلہ لکھتے ہیں'' ہر چیز کے قبضہ کا طریقہ عرف سے متعین ہوتا ہے'' (اسلام اور جدید معیشت وتجارت ۹۲)۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور اس بیع کی ممانعت کا مدار دو علتوں پر ہے، ایک یہ ہے کہ قبضے سے پہلے مبیع مقدور التسلیم نہیں ہوتی، لہذا یہ بات یقینی نہیں کہ وہ مشتری کو ضرور قبضہ کرادے گا، یہ غرر ہے جس کی وجہ سے جائز نہیں، اور دوسری علت ممانعت یہ ہے کہ قبضے سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی، اور'' ربح مالم یضمن'' جائز نہیں ہے، جیسا کہ حضرت مولانا تقی صاحب عثمانی مدظلہ تحریر فرماتے ہیں:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کا مدار دو وجہوں پر ہے (۱) قبضے سے پہلے مبیع مقدور التسلیم نہیں ہوتی۔

لہذا یہ بات یقینی نہیں کہ وہ مشتری کو ضرور قبضہ کرادے گا، یہ غرر ہے جس کی بناء پر جائز نہیں، بیع کی بہت سی صورتیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ ان میں یہ غرر کی وجہ نہیں پائی جاتی، باوجود اس کے مبیع حساً مقبوض نہیں لیکن حکماً وہ مشتری کے تصرف میں آجاتی ہے، لہذا ایسی صورتوں میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت نہیں پائی جائے گی۔

(۲) قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قبضے سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی اور'' ربح مالم یضمن'' جائز نہیں (اسلام اور جدید معیشت وتجارت ۹۱)۔

اور حضور ﷺ کی احادیث: **" لا یحل سلف و بیع و لا شرطان فی بیع و لا ربح ما لم یضمن و لا بیع ما لیس عندک (أخرجه الترمذی)** اور **إن النبی ﷺ نهی عن بیع الحصاة و عن بیع الغرر (رواه الجماعة إلا البخاری (**إعلاء السنن ۱۴/۱۱۶))۔

دلالت کرتی ہیں کہ قبل القبض بیع کی نہی علت یہ ہے کہ یہ بیع غرر، یا'' ربح مالم یضمن'' کو مستلزم ہے، **وإنما العلة المنصوصة فی ذلک ما رويناه فی حديث عبد الله بن عمرو وهو أن البيع قبل القبض يتضمن ربح ما لم يضمن** (تکملۂ فتح الملہم ۱/۳۵۴)۔

وقال ابن الهمام " والحديث معلول به أی بغرر الانفساخ ، والدليل عليه أن التصرف الذی لا يمتنع بالغرر نافذ فی البيع قبل القبض وهو العتق و التزوج عليه (فتح ۵/۲۶۶ عن تکملۂ فتح الملہم ج ۱/۳۵۳)۔

۵۔ (۱) امام احمدؒ کی اظہر روایت یہ ہے کہ نہی صرف طعام کے ساتھ خاص ہے، لہذا طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، اور اس کے علاوہ جائز ہے، (۲) اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صرف طعام میں سے مکیلات و

موزونات میں قبل القبض ناجائز ہے، مالکیہ میں سے سحنون وابن حبیب فرماتے ہیں کہ ہر مکیلی وموزونی اور عددی میں ناجائز ہے، پھر گیا وہ طعام کے ساتھ خاص ہے ان کے یہاں یا ربویات کے ساتھ؟ تو اس میں دوقول ہیں جن کو ابی نے بیان کیا ہے (تکملۃ ۱/۳۵۰ـ۳۵۱)۔

ان حضرات نے حضورﷺ کے ارشاد "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه" (رواه مسلم) سے استدلال کیا ہے کہ اس میں ممانعت طعام ہی پر منحصر ہے، اس لئے کہ حضورﷺ نے اس میں طعام کی صراحت کی ہے (تکملہ ۱/۳۵۱)۔

(۳) امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت۔ (خواہ وہ طعام ہو، یا غیر طعام، منقول ہو، یا غیر منقول) حرام ہے اور یہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے۔

ان حضرات نے حضورﷺ کی حدیث "فإن رسول الله ﷺ " نهى أن تباع السلع حيث تبتاع ، حتى يحوزها التجار إلى رحالهم " (رواه ابو داؤد) اور حکیم ابن حزام کے جواب میں منقول حضورﷺ کا ارشاد " يا ابن أخي ، لا تبيعن شيئا حتى تقبضه " وفي رواية أبان : إذا إشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه (رواه البيهقي ، وابن حبان و احمد في مسنده) سے استدلال کیا ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں حکم، طعام اور منقول کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ ہر چیز میں حکم عام ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث لا يحل سلف و بيع و لا شرطان في بيع و لا ربح ما لم يضمن و لا بيع ما ليس عندك سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ اس میں حضورﷺ نے اس میں "ربح مالم یضمن" سے منع کیا ہے اور قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اس کو متضمن ہے، اور یہ علت طعام اور غیر طعام کو عام ہے (تکملہ ۱/۳۵۲)۔

(۴) امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ تمام منقولات میں قبل القبض بیع ناجائز ہے، اور اس عقار میں جس میں ہلاکت کا اندیشہ نہیں ہے جائز ہے کمافی (فتح القدیر ۵/۲۶۶)

شیخینؒ انہی تین احادیث سے استدلال کرتے ہیں (جن سے امام شافعی اور امام محمد استدلال کرتے ہیں) لیکن عقار وغیر منقول کو عموم نہی سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اسلئے کہ نہی کی علت اس میں منتفی ہے، اسلئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ قبل القبض مبیع کی بیع سے نہی میں علت یہ ہے کہ یہ بیع "ربح مالم یضمن" کو مستلزم ہے، اور انسان صرف اس چیز کا ضامن ہوتا ہے جس میں ہلاکت کا خوف ہو اور عقار میں اس کا خوف نہیں ہے مگر نادر حتی، کہ اگر اس میں ہلاک ہونے کا خوف ہو تو قبل القبض بیع جائز نہیں، جیسے سمندر کے کنارے پر جو عقار ہو اس میں قبل القبض بیع جائز نہیں، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے: (تکملۃ فتح الملہم ۱/۳۵۰ـ۳۵۳ للشيخ محمد تقي عثماني مد ظله)۔

۲۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے فون، یا فیکس کے ذریعہ مال خرید کر اپنے قبضہ میں لئے بغیر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے اور مال براہ راست فیکٹری سے مشتری ثانی کے یہاں روانہ کر دیتا ہے، اس صورت میں اس

شخص کا دوسرے کے ہاتھ فروخت کردینا قبل القبض جائز نہیں ہے(۱)، چاہے تجارتی اصول کے مطابق وہ مال اس شخص کے ضمان میں سمجھا جاتا ہو، اسلئے کہ اس صورت میں قبضہ حسی اور حکمی، یعنی تخلیہ سے قبل بیچنا ہے، کیونکہ قبضہ حکمی کیلئے بھی مبیع کا عاقدین سے اتنا قریب ہونا ضروری ہے کہ قبضہ حسی کا تحقق ہو سکے، جیسا کہ علامہ شامیؒ اور حصکفیؒ کی ان عبارات سے ظاہر ہوتا ہے، جو سوال (۳،۲) کے جواب میں تحریر کی جا چکی ہیں، في البحر والخانية ... لأن إذا كان قريباً يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال ، فتقام التخلية مقام القبض ، أما إذا كان بعيداً لا يتصور فيه القبض في الحال فلا تقام التخلية مقام القبض اهـ لأن المعتبر فيها القرب الذي يتصور معه حقيقة القبض كما علمته من كلام الخانية (ردالمحتار ۵۹/۴ـ۶۰)۔

۷۔ یہ صورت بھی سوال نمبر (۶) میں مذکورصورت کی طرح ناجائز ہے، حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی مدظلہ العالی نے اس جیسی صورتوں کے جواز کی دوصورتیں تحریر فرمائی ہیں، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں۔

(۱) جہاں مال خریدا ہے، وہاں کسی کو، یا مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے، اس کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے (۲) (جس شخص کے یہاں مال پہنچ رہا ہے اس کو وکیل بالقبض بنادے اور مال پہونچنے سے پہلے بیع نہ کرے، بلکہ وعدہ بیع کرے، بیع مال پہونچنے کے بعد کرے، اس صورت میں جانبین سے کوئی انکار کردے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، اگرچہ مشتری نے کسی خاص کمپنی کی تعیین نہ کی ہو، کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد بیع جائز ہوگی۔

قال في الهندية : إذا قال المشتري للبائع ابعث إلى ابني واستاجر البائع رجلا يحمله إلى ابنه، فهذا ليس بقبض و الأجر على البائع إلا أن يقول استأجر من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشتري ، إن صدقه أنه استأجره و دفع إليه وإن أنكر استيجاره و الدفع إليه ، فالقول قوله كذا في التتارخانية (عالمگیریہ ۱۹/۳، احسن الفتاوی ۵۲۶/۶)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی بحث

مولانا ابوالحسن علی بھروچ، گجرات

۱۔ بیع قبل القبض کے سلسلہ میں ائمہ کرام کا اختلاف:

احناف کی رائے:

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اور غیر منقولہ جائداد وغیرہ کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

شوافع کی رائے:

استقرار (قبضہ) سے پہلے بیع درست نہیں ہے، خواہ اشیاء منقولہ ہو یا غیر منقولہ، احناف میں سے امام محمد کا بھی یہی مذہب ہے۔

مالکیہ:

صرف طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اور اس کے علاوہ کی بیع جائز ہے۔

حنابلہ:

مکیلی اور موزونی اور معدودی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اور اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

حضرت مولانا ظفر احمد تھانوی نے شرح مہذب کے حوالے سے اختلاف ائمہ کا تفصیلی ذکر کیا ہے (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۲۷)۔

شوافع کے نزدیک یہ بیع باطل ہے جیسے کہ امام نووی کی عبارت: "وقد ذكرنا أن مذهبنا بطلانه مطلقا" کے الفاظ سے ظاہر ہے "الفقہ علی المذاہب الاربعۃ" میں بھی باطل ہی کا لفظ ہے: فإذا اشترى شيئاً منقولا كان أو غيره ولم يتسلمه ثم باعه وقع البيع باطلا (۲/ ۲۳۴)۔

مگر احناف نے اس کو بیع فاسد میں شمار کیا ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

فقہاء احناف کے نزدیک قبضہ کا مفہوم وسیع ہے، کیونکہ عندالاحناف قبضہ کا حاصل صرف تخلیہ ہے، اور تخلیہ کا حاصل یہ ہے کہ مبیع اور مشتری کے درمیان باعتبار حقیقت، یا باعتبار عرف وعادت ایسا کوئی مانع اور حائل نہ ہو جو مشتری کو

عرفی قبضہ کرنے سے اوراس میں تصرف کرنے سے روک سکے، بلکہ مبیع اس حال میں ہو کہ مشتری اگر اس میں تصرف کرنا چاہے تو آزادی کے ساتھ اس میں تصرف کر سکے اگر چہ مبیع ابھی بائع کے پاس ہی موجود ہو۔

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع و بين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا (بدائع ۲۴۴/۵)۔

اوردوسری جگہ لکھا ہے: لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا و عادة حقيقة (بدائع ۱۴۸/۵)۔

ولهذا كانت التخلية تسليما و قبضاً فيما لا مثل له (بدائع ۲۴۴/۵)۔

ایک شئ بائع کے پاس ہونے کے باوجود اس پر مشتری کا قبضہ شمار کیا جا سکتا ہے جبکہ معاملہ ہو چکا ہو اور تخلیہ بھی ہو، بدائع میں ایک مسئلہ لکھا ہے: ولو اشترى من إنسان كرّا بعينه و وقع غرائره وأمره بأن يكيل فيها ففعل صار قابضا سواء كان المشترى حاضرا أو غائبا لأن المعقود عليه معين وقد ملكه المشترى بنفس العقد فصح أمر المشترى لأنه تناول عينا هو ملكه فصح أمره و صار البائع وكيلا له و صارت يده يد المشترى و كذلك الطحن إذا طحنه البائع بأمر المشترى صار قابضا (بدائع ۲۴۷/۵)۔

اور بحرالرائق میں ہے: و ذكر في الذخيرة إذا اشترى ما هو أمانة في يده من وديعة أو عارية فإنه لا يكون قابضا إلا إذا ذهب المودع أو المستعير إلى العين وانتهى إلى مكان يتمكن من قبضها فيصير الآن قابضا بالتخلية، (البحرالرائق ۸۷/۶، وکذا فی ردالمحتار ۱۱۲/۴)۔

شوافع کے یہاں قبضہ کی تفسیر مبیع کو اس کی جگہ سے منتقل کر کے اپنے مقام تک پہونچانے سے کی جاتی ہے: وقال الشافعي القبض في الدار و العقار و الشجر بالتخلية و اما في الدراهم والدنانير فتناولها بالبراجم و في الثياب بالنقل (بدائع ۱۴۸/۵)۔

حضرت مولانا ظفر احمد تھانوی فرماتے ہیں: قال الموفق في المغني و قبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله و وزنه و بهذا قال الشافعي وقال أبو حنيفة: التخلية في ذلك قبض، وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى: أن القبض في كل شئ بالتخلية مع التمييز لأنه خلى بينه و بين المبيع من غير حائل فكان قبضاً له (اعلاء السنن ۱۵۴/۱۴)۔

حاصل یہ ہے کہ کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص صورت تو متعین نہیں کیا ہے لیکن ایسے اصول وقواعد اور اس کی مثالیں ضرور بیان کر دیا ہے جن سے ہر زمانہ میں ہم اس کی تعیین کر سکتے ہیں، اور اس کا زیادہ تر مدار عرف وعادت پر ہے، لیکن اس میں عرف کی حیثیت شرعیہ ملحوظ رکھتے ہوئے اعتبار ہوگا، مطلقاً عرف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

۳۔ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء میں فرق:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، البتہ غیر منقولہ چیزوں کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے، اور امام محمد کے نزدیک دونوں کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، شیخین کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ زمین جائداد وغیرہ میں ہلاکت شاذ و نادر ہے، اسلئے اس کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے، اور اشیاء منقولہ میں ہلاکت کا خطرہ زیادہ ہے، اس لئے اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہوگی، ہدایہ میں ہے: ولا غــــرر فيـــه لأن الهلاک فی العقار نادر بخلاف المنقول ، والغرر المنهی عنه غرر انفساخ العقد .

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ غیر منقول اشیاء میں بیع قبل القبض کے جواز کی علت ہلاکت کے خطرہ کا کم ہونا ہے، اور عقد کو فسخ کرنے والے غرر کا نہ ہونا ہے، اور ماقبل میں قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے واضح کیا گیا ہے کہ عندالاحناف قبضہ کی تعریف میں بہت وسعت ہے، لہذا بظاہر دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

البتہ منقول اشیاء کے اندر ہلاکت کا خطرہ اور فسخ بیع کا امکان زیادہ ہے، اسلئے اس میں اس پہلو کا لحاظ کرتے ہوئے قبضہ کی تعیین کی جائے گی جبکہ غیر منقول اشیاء کے اندر وسعت کا پہلو ملحوظ رہے گا اسباب مذکورہ کے معدوم ہونے کی وجہ سے، لیکن علامہ ابن ہمام نے اشیاء غیر منقولہ کو بھی اشیاء منقولہ کی طرح (ہلاکت کے خطرہ کی صورت میں) قبل القبض بیع کرنے سے منع فرمایا ہے: وهذا لأنه لا يتصور هلاكه إلا إذا صار بحرا أو نحوه ، حتى قال بعض المشائخ إن جواب أبي حنيفة في موضع لايخشى عليه أن يصير بحراً أو يغلب عليه الرمال ، فأما في موضع لا يؤمن عليه ذلک فلا يجوز كما في المنقول ذكره المحبوبي ، وفي الاختيار حتى لو كان على شط البحر أو كان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض (فتح القدیر ۶/۵۱۳ مطبوعہ دارالفکر)۔

لہذا منقول اور غیر منقول اشیاء میں تنوع اور کیفیات کے بدلنے سے حکم میں تبدیلی بھی آسکتی ہے، اگرچہ عام حالات میں دونوں کے درمیان حکم میں فرق ہی رہے گا۔

۴۔ احادیث کا معلول بالعلۃ ہونا:

صاحب ہدایہ نے بیع العقار میں شیخین کے دلائل کا ذکر کرتے ہوئے امام محمد کے جواب میں فرمایا کہ حدیث معلول بالعلۃ ہے، والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز۔

علامہ ابن ہمام نے اس کی علت میں فرمایا: (معـلـول بـه) أي بغرر الانفساخ ، والدليل عليه أن التصـرف الـذي لايـمتـنـع بـالـغرر نافذ في البيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه (فتح القدیر ۶/۵۱۴)۔

صاحب عنایہ نے وضاحت کے ساتھ علت غرر کا ذکر فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب زمین وغیرہ میں ہلاکت نادر ہے تو عقد کے فسخ ہونے کا غرر جس سے روکا گیا ہے وہ منفی رہے گا، اور حدیث شریف ''معلول بالانفساخ''

ہے، لہذا اجائداد اس میں داخل ہوگی اور اس کی بیع قبل القبض جائز ہوگی، کتاب وسنت اور اجماع کی دلیل جواز پر عمل کرنے کی وجہ سے۔

اس کے آگے فرماتے ہیں: وإذا كان الحديث معلولا بغرر الانفساخ لا يحتمل تناول ما ليس فيه ذلك (عنایہ مع الفتح ۵۱۴/۶)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت:

اس سلسلہ میں احادیث مبارکہ کے الفاظ مختلف ہیں، اور فقہاء کرام نے اس میں تخصیص کرکے بہت ہی چیزوں کو حکم سے خارج کردیا ہے، جیسا کہ گذشتہ صفحات میں نقل مذاہب کے سلسلہ میں گذر چکا ہے، امام مالک صرف غلہ میں ناجائز اور بقیہ تمام چیزوں میں جائز قرار دیتے ہیں: "كل ما اشتريت من العروض كلها الحيوان والعقار والثياب وغير ذلك ماخلا المبيع من الطعام على الكيل فلا بأس عند مالك أن تبيع ذلك كله قبل أن تقبضه" البتہ اس میں عجلت کرے تاخیر نہ کرے، إذا تعجلت ذلك و لم توخره (کتاب الکافی فی فقہ اہل المدینۃ المالکی ۲/۲۳)۔

امام مالک کی دلیل حضرت ابن عمر کی وہ حدیث ہے جو آپ نے مؤطا میں بیان کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے کوئی اناج خریدا تو وہ اس کو فروخت نہ کرے، جب تک کہ وہ اس پر قبضہ پوری طرح نہ حاصل کرلے، عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه (موطا امام مالک: کتاب البیوع ۲۶۴/۲)۔

امام احمد بھی اسی حدیث سے استدلال فرماتے ہیں کہ وہ ماکول ومشروب کے ماسوا میں قبل القبض بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔

امام شافعی اور امام محمد کے نزدیک طعام ہو یا عقار ہو، کسی کو بھی قبل القبض فروخت کرنا جائز نہیں ہے، یہ حضرات حکیم ابن حزام کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: عن حكيم بن حزام قال: قلت يا رسول الله إلى رجل مبتاع هذه البيوع وأبيعها فما يحل لي منها وما يحرم قال لا تبيعن شيئاً حتى تقبضه (فتح القدیر ۵۱۱/۳، اعلاء السنن ۲۲۳/۱۴)۔

اس حدیث میں تمام چیزوں کی بیع قبل القبض ناجائز وحرام فرمایا ہے، امام شافعی علیہ الرحمہ اپنی کتاب (کتاب الام ۷۰/۳) میں ارشاد فرماتے ہیں: وبهذا نأخذ فمن ابتاع شيئاً كائنا ما كان ليس له أن يبيعه حتى يقبضه، نیز اس سلسلہ میں حضرت ابن عباس کا اجتہادی قول بھی یہی ہے کہ غیر طعام کو بھی طعام کی طرح قبل القبض بیچنا جائز نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: قلنا قد رواه ابن عباس أيضا قال وأحسب كل شئ مثل الطعام، أخرجه عنه أئمة الكتب الستة (فتح القدیر ۵۱۱/۶)۔

امام اعظم اور امام ابویوسف اشیاء منقولہ کو "نهی عن بیع ما لم یقبض" کی وجہ سے ناجائز قرار دیتے ہیں، اور اشیاء غیر منقولہ کو علت عدم غرر کی وجہ سے جائز قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ غیر منقول اشیاء کی بیع میں ایجاب وقبول اہل کی طرف سے محل بیع میں صادر ہوا اور منقول چیزوں میں جو مانع تھا "غرر انفساخ العقد" وہ یہاں متحقق نہیں ہے، لہذا یہ بیع جائز ہونی چاہئے (فتح القدیر ۶/۵۱۱)۔

مولانا ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں: إلا أن أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص بالمنقول بعلة النهي وهو غرر انفساخ العقد بالهلاك قبل القبض و محمد أجراها على عمومها، والشافعي خصها بما لم يكن متميزاً وهو اختلاف الاجتهاد (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۲)۔

امام اعظم کی دلیل حضرت عثمان ابن عفان کی وہ روایت بھی ہے جس میں مذکور ہے کہ حضرت عثمان نے اپنی کوفہ والی زمین کو دیکھے بغیر فروخت کر دیا تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کو قبل القبض ہی فروخت کر دیا، کیونکہ قبضہ رؤیت کو مستلزم ہے۔

مولانا ظفر احمد تھانوی اعتراض نقل کرتے ہیں کہ کوئی اگر یوں کہے کہ حضرت عثمان نے وکیل کی معرفت قبضہ کیا ہوگا، تو ہم اس کا جواب دیں گے کہ وکیل کی رؤیت بھی موکل کی ہی رؤیت ہے اور جبکہ روایت میں خود اس احتمال کو دور کرنے والا لفظ موجود ہے، کیونکہ وہ فرماتے ہیں: "بعتك ما لم أره فبطل احتمال رؤيته بواسطة الوكيل وقبضه بقبضه" حضرت عثمان کی روایت کی شرح مہذب میں مسلم شریف کے حوالہ سے نقل کرکے اس میں ایک راوی کے مجہول اور مختلف الاحتجاج ہونے کا ذکر فرمایا ہے۔

مولانا ظفر احمد صاحب اس کے جواب میں فرماتے ہیں: قلت و مسلم لا يروي عن مجهول و لا لمجهول فالحديث حسن حجة (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۹)۔

امام مالک نے جس حدیث پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہے اس کے بارے میں احناف کہتے ہیں کہ یہ حدیث ایک خاص حکم سے متعلق ہے، جبکہ اس سلسلہ میں دیگر عام حدیثیں بھی موجود ہیں، کیونکہ حضرت ابن عمر والی حدیث جس سے امام مالک نے استدلال کیا ہے وہ حدیث حضرت ابن عباس سے بھی بخاری ومسلم میں موجود ہے جس میں راوی حدیث ابن عباس فرماتے ہیں کہ: ولا أحسب كل شيء إلا مثله (بخاری شریف: کتاب البیوع ۱/ ۲۸۶) پر یہ حدیث موجود ہے، مسلم شریف جلد دوم صفحہ ۵ پر بھی یہ حدیث موجود ہے، اور اسی طرح کی ایک روایت "ابو داؤد" میں بھی ابن عمر سے مروی ہے، جس میں نهي عن بيع ما لم يقبض کا لفظ موجود ہے (نصب الرایہ ۴/۱۹، ۴/ ۳۴)۔

شوافع کی متدل روایت جو حکیم ابن حزام سے مروی ہے اس پر محدثین نے کلام کیا ہے، لیکن ابن ہمام نے رجال پر گفتگو کرتے ہوئے حدیث بالا کو حجت قرار دیا ہے" والحق أن الحديث حجة والذي قبله كذلك " لیکن پھر اس کی تخصیص کی دلیل کا ذکر کیا ہے: والحاجة بعد ذلك إلى دليل التخصيص لغير العقار لأبي

حنيفة ما يذكر هناك ، والأحاديث كثيرة في هذا المعنى (فتح القدیر ۶/۵۱۲)۔

۶۔ **قبضہ ضمان:**

فقہاء کرام نے قبضہ کی تشریح کی ہے اور اس سلسلہ میں جو جزئیات ذکر فرمائے ہیں، اس سے یہ بات بخوبی معلوم ہوتی ہے کہ قبضہ حسی کا ہونا ضروری نہیں ہے (شامی ۴/۴۷، ۴۸)۔

قبضہ کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے فقہاء کرام نے اس کی مختلف قسمیں بیان فرمائی ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) اول قبضہ ضمانت (۲) دوم قبضہ ضمان۔ اور پھر قبضہ ضمان کی دو قسمیں ہیں: (۱) اول ضمان بنفسہ (۲) دوم ضمان بغیرہ۔ ان میں سے ہر ایک کا حکم بھی جداگانہ ہے۔

۱۔ مشتری کو اگر مبیع پر پہلے سے قبضہ حاصل ہے اور وہ قبضہ ضمان بنفسہ کا ہے، مثلاً غاصب کا قبضہ شئی مغصوب پر، تو اس کا حکم یہ ہے کہ مبیع موجود ہو یا نہیں، بہر حال سابق قبضہ ہی جدید قبضہ کے لئے کافی ہوگا، اور نئے سرے سے قبضہ کی ضرورت نہیں ہوگی، کیونکہ غاصب کا ضمان بنفسہ ہے اور مغصوب شئی بصورت بنفسہ ہے۔

۲۔ اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ ضمان بغیرہ کا ہے، مثلاً شئی مرہون پر راہن کا قبضہ، تو راہن امانت ہوتا ہے، البتہ مضمون بالغیر ہوتا ہے یعنی قرض کی وجہ سے، گویا کہ وہ مضمون بالغیر تو ہے مگر مضمون بنفسہ نہیں ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر شئی مرہون موجود ہو تو یہ قبضہ جدید قبضہ کی طرف سے کافی ہوگا، ورنہ نہیں۔

۳۔ اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ قبضہ امانت ہے، مثلاً عاریت، ودیعت وکالت اور اجارہ کا قبضہ، تو یہ سارے قبضے قبضہ امانت کہلاتے ہیں، اور ان کا حکم یہ ہے کہ یہ امانت والے قبضے ضمان والے (بیع کیلئے) قبضہ کیلئے کافی نہ ہوں گے، بلکہ تجدید قبضہ ضروری ہوگا (بدائع الصنائع ۵/۲۴۸، شامی ۴/۴۶، ۴۸)۔

شامی میں ان تمام جزئیات کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: و حاصله أن التخلية قبض حكما مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، و في نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض، أي بأن تكون في البلد فيما يظهر . وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى و يشار اليه قبض الخ" (شامی ۴/۴۸، مطبوعہ مکتبہ ماجدیہ، کوئٹہ پاکستان)۔

ان تمام مثالوں سے واضح ہوجاتا ہے کہ اگر بائع نے حسی قبضہ نہ کیا ہو، لیکن وہ ضامن ہوگیا ہو تو اس کو قبضہ ضمان کے درجہ میں شمار کرکے خرید و فروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ صورت مسئولہ میں جب مشتری کا کسی قسم کا قبضہ پایا ہی نہیں جاتا اور اس سے پہلے ہی بائع اپنے ضمان سے بری ہوجاتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، لہذا بائع کیلئے ایسا سودا کرنا جائز نہیں ہے، اور جب مشتری اس کا مالک نہیں ہوتا ہے تو یہ بیع "بيع معدوم ما ليس عندك" اور "بیع مالم یقبض" کے درجہ میں رکھتے ہوئے اس کیلئے بھی کسی تیسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

شامی میں لکھا ہے:اشتری بقرة مریضة و خلاها فی منزل البائع قائلا إن هلکت فمنی و ماتت فمن البائع لعدم القبض و کذا لو قال للبائع سقها إلی منزلک فاذهب فانسلمها فهلکت حال سوق البائع فإن ادعی البائع التسلیم فالقول للمشتری ،اسی طرح کاایک یہ مسئلہ بھی ہے: اشتری و عادلین خاثر فی السوق فأمر البائع بنقله إلی منزله فسقط فی الطریق فعلی البائع إن لم یقبضه المشتری (شامی جلد۴/۴۸)۔

ان تمام مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اصل بائع کا ذمہ مشتری کے تخلیہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا ہے،اور ہلاکت کی نسبت بائع کی طرف ہی ہوتی ہے،نہ کہ مشتری کی طرف،اور تیسرا خریدار کیسے ضامن ہوسکتا ہے جبکہ بائع اول اور مشتری کے درمیان ہی بیع صحیح نہیں ہوئی ہے،لہذا اس قسم کی خرید وفروخت شرعا ناجائز ہی ہوں گے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اور اس کا حکم

مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری چھاپی۔ گجرات

۱۔ اشیاء منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے اور اس کا شمار بیع فاسد میں ہوگا۔ اور اشیاء غیر منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ مبیع کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو" مجمع الأنہر فی شرح ملتقی الأبحر" میں ہے: لا يصح بيع المنقول قبل قبضه لنهيه عليه الصلوة و السلام عن بيع ما لم يقبض، ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک ..... و يصح في العقار أي يصح بيع عقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه عند الشيخين ، خلافا لمحمدؒ و هو قول زفرؒ والشافعيؒ عملاً بإطلاق الحديث ، ولهما أن ركن البيع صدر عن أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاک بالعقار نادر حتى إذا تصور هلاكه قبل القبض لا يجوز بيعه (۷۹۔۸۰)۔

اور ردالمحتار میں ہے: (قوله ونفي الصحة) أي الواقع في المتن يحتملهما أي يحتمل البطلان و الفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركني البيع و كثيرا ما يطلق الباطل على الفاسد، أفاده ،ط : (شامی مصری ۱۴۸/۵)۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ مبیع قریب میں ہو اور بائع مشتری اور مبیع کے درمیان اس طرح تخلیہ کردے کہ بغیر کسی مانع وحائل کے مشتری کیلئے مبیع پر قبضہ کرنا ممکن ہو اور بائع مشتری کو مبیع لے لینے کا حکم دیدے، تو مبیع مشتری کے قبضہ میں شمار ہوگی، چاہے مشتری مبیع کو اپنے تصرف وعمل دخل میں نہ لے، درمختار میں ہے: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل وشرط في الأجناس شرطا ثالثا وهو أن يقول خليت بينک و بين المبيع فلو لم يقله أو كان بعيدا لم يصر قابضا (۵۶۱/۴۰۔۵۶۲)

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، دونوں میں قبضہ کی ایک ہی صورت ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کا مدار دو وجہوں پر ہے، (۱) قبضہ سے پہلے مبیع مقدور التسلیم نہیں ہوتی، لہذا یہ بات یقینی نہیں کہ وہ مشتری کو ضرور قبضہ کرادے گا، یہ غرر ہے جس کی بناء پر جائز نہیں (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی اور "ربح مالم یضمن" جائز نہیں، (مستفاد از اسلام اور جدید معیشت وتجارت ۹۱)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام ہے یا خاص اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی آراء درج ذیل ہیں:
طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت پر علماء کا اجماع ہے، طعام کے علاوہ میں چار مذاہب ہیں (۱) امام شافعیؒ

اور امام محمدؒ کے نزدیک کسی چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے (۲) اور امام احمد بن حنبلؒ کی زیادہ ظاہر روایت میں صرف طعام کو قبل القبض بیچنا جائز نہیں، طعام کے علاوہ جائز ہے، (۳) امام مالکؒ کے نزدیک صرف طعام میں سے مکیلات وموزونات میں قبل القبض بیع ناجائز ہے اور (۴) امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تمام منقولات میں قبل القبض بیع ناجائز اور غیر منقولات میں سے جس میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو ان میں قبل القبض بیع جائز ہے، (اعلاء السنن ۱۴/۳۵۰، تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۱)۔

امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالکؒ کے دلائل: حدیث ابن عمرؓ أن النبی ﷺ قال: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه" رواه البخاری " و مسلم، اور حدیث جابرؓ: عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ " إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتى تستوفيه" رواه مسلم، اور حضرت ابن عباسؓ کا فرمان: أما الذی نهى عنه النبی عليه الصلوة والسلام فهو الطعام أن يباع حتى يقبض (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷-۲۲۸) وغیرہ مذکورہ احادیث ہے، جن میں نہی طعام ہی پر مقصور ہے، لہذا امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالکؒ نے نہی کو طعام کے ساتھ خاص فرمایا ہے۔

اور امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے دلائل: حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: فإن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع، حتى يحوزها التجار إلى رحالهم" رواه ابو داؤد، اور حکیم ابن حزام کو حضور ﷺ کا ارشاد: يا ابن أخی، لا تبيعن شيئاً حتى تقبضه"، اور ابان کی روایت میں ہے: " إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه" ان احادیث میں نہی کا حکم طعام ومنقول کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ نہی کا حکم ہر چیز میں عام ہے، اور امام شافعیؒ وامام محمدؒ حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت کردہ حضور ﷺ کا ارشاد: " لا ربح ما لم يضمن " سے استدلال کرتے ہیں، وجہ استدلال اس طرح ہے کہ حضور ﷺ نے "ربح مالم یضمن" سے منع فرمایا ہے، اور "بيع قبل القبض ربح ما لم يضمن" کو متضمن ہے، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت مشتری کے ضمان میں آتی ہی نہیں، پس اگر قبل القبض بالربح بیچے گا تو وہ "ربح مالم یضمن" ہوگا اور یہ علت طعام وغیر طعام ہر ایک کو عام ہے، لہذا تمام اشیاء، طعام، یا غیر طعام، منقول، یا غیر منقول سب کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہوگی، (المستفاد من تکملہ فتح الملہم ۱۱/۳۵۲-۳۵۳)۔

امام ابوحنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ مذکورہ امام شافعیؒ وامام محمدؒ کے مستدلات ہی سے استدلال کرتے ہیں، مگر عقار، غیر منقول کو عموم نہی سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اسلئے کہ نہی کی علت عقار میں منتفی ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کی علت "ربح مالم یضمن" کا لزوم ہے، اور انسان صرف اسی چیز کا ضامن ہوتا ہے جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہو اور عقار میں ہلاکت کا خوف نہیں ہے مگر نادر، حتی کہ اگر عقار میں ہلاکت کا خوف ہو تو شیخینؒ کے نزدیک قبل القبض اس کی بیع جائز نہیں ہے، جیسے سمندر کے کنارے پر جو عقار ہو اس میں قبل القبض بیع جائز نہیں ہے، (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷-۲۳۱ وتکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰-۳۵۳)۔

۶۔ صورت مسئولہ میں مبیع خریدار سے قریب نہ ہونے کی وجہ سے خریدار کا نہ حسی قبضہ پایا گیا اور نہ حکمی قبضہ، اس لئے خریدار اول کے لئے دوسرے خریدار کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے، شامی میں ہے:

لأن إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي فتقام التخلية مقام القبض ، أما إذا كان بعيدا لا يتصور فيه القبض في الحال فلا تقام التخليةمقام القبض ...... لان المعتبر فيها القرب الذي يتصور معه حقيقة القبض كما علمته من كلام (الخانية ۵۶۲/۴۔۵۶۳)۔

۷۔ اس صورت میں بھی قبل القبض بیع کرنا ہے، لہذا یہ صورت شرعاً جائز نہیں ہے (حوالہ سابق)۔

سوال (۶) اور (۷) میں مذکور دونوں صورتوں کے جواز کیلئے وہ صورتیں اختیار کی جائیں جو حضرت مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی مدظلہ نے احسن الفتاوی میں تحریر فرمائی ہیں کہ (۱) جہاں مال خریدا ہے وہاں کسی کو، یا مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے، اس کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے (۲) خریدار کو وکیل بالقبض بنادے اور مال پہونچنے سے پہلے بیع نہ کرے بلکہ وعدۂ بیع کرے، بیع مال پہونچنے کے بعد کرے، اس صورت میں جانبین میں سے کوئی انکار کردے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، بیع پر اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا، اگر خریدار (اول) مال پہنچانے کا کرایہ ادا کرتا ہے تو اس کے اذن سے بائع کا کسی بھی مال بردار کمپنی کی تحویل میں مال دیدینا مشتری کا قبضہ شمار ہوگا، اگر چہ مشتری نے کسی خاص کمپنی کی تعیین نہ کی ہو، کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد بیع جائز ہوگی۔

قال في الهندية : إذا قال المشتري للبائع أبعث ابني واستأجر البائع رجلا يحمله إلى ابنه ، فهذا ليس بقبض والأجر على البائع إلا أن يقول استأجر من يحمله ، فقبض الأجير يكون قبض المشتري إن صدقه أنه استأجره و دفع إليه ، وإن أنكر استيجاره والدفع إليه ، فالقول قوله ، كذا في التتارخانية (عالمگیریہ ۱۹/۳) احسن الفتاوی ۵۲۶/۶)۔

واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کا شرعی حکم

مولانا ارشاد قاسمی، ریاض العلوم، جونپور

قبضہ شرعی کے حاصل ہونے سے قبل خریدار کا مال فروخت کر دینا جائز نہیں ہوگا، اور اس کی بیع از روئے شرع یا از روئے قواعد فقہیہ فاسد ہوگی۔ اور اس پر بیع فاسد کے احکام جاری ہوں گے۔

فاسد ہونے کی دلیل:

قبضہ شرعی سے قبل فروخت کرنے کی صورت میں فسخ عقد کا غرر ہے، کہ مبیع (خریدی ہوئی چیز) جو ابھی اس کے قبضہ میں نہیں آئی ہے شاید نہ آ سکے اور ضائع ہونے کی وجہ سے عقد ختم ہو جائے۔ اور غرر کی اس کیفیت سے بیع فاسد ہوگی۔ جیسا کہ غرر اور اس کی تفصیل کے ذیل میں اس کی مفصل بحث کی گئی ہے۔ محقق ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاک المبيع قبل القبض فتبين حينئذ أنه باع ملک الغير بغير إذنه و ذلک مفسد للعقد (۶/۵۱۲)۔

علامہ بدر الدین الحنفی العینی اس کی علت فساد پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قبضہ شرعی سے قبل مشتری کا فروخت کرنا ''ربح مالم یضمن'' میں داخل ہے۔ اور شارع علیہ السلام نے ضمان میں آنے سے قبل فروخت کرنے اور نفع حاصل کرنے سے منع فرمایا۔ اور نہی مقتضی فساد ہے، لہذا اس سے بیع فاسد ہوگی۔ چنانچہ ہدایہ کی شرح البنایہ میں لکھتے ہیں:

والجامع اشتمالهما على ربح مالم يضمن فان المقصود من البيع الربح والربح مالم يضمن نهى عنه شرعا والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسدا قبل القبض لأنه لم يدخل في ضمانه كما في الإجارة (۷/۳۲۲)۔

نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ نہی کی علت غرر وصف ہے۔ محققین فقہاء کرام اس کی تصریح بھی کر رہے ہیں۔ چنانچہ ابن ہمام کا قول ابھی گذرا۔ لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول۔ اسی طرح عنایہ شرح ہدایہ میں ہے: لأن فيه غرر الانفساخ بالهلاک والاستحقاق (ص۵۱۲) نہی کی علت منصوص کی وضاحت کرتے ہوئے خطہ عرب کے مشہور محقق فقیہ علامہ زحیلی الفقہ الاسلامی میں لکھتے ہیں: إن العلة عند الحنفية في عدم جواز بيع الشيء قبل قبضه هي الغرر (۴/۲۲۴) اور غرر جب من حیث الوصف ہو تو یہ مفسد ہے۔ چنانچہ علامہ زحیلی غرر سے فساد اور ابطال کے ضابطہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والغرر الذي يبطل البيع هو غرر الوجود وهو كل ما كان البيع فيه محتملا للوجود والعدم. أما غرر الوصف فمفسد للبيع (۴/۴۳۷)۔

معلوم ہوا کہ غرر وجود جس میں مبیع کے وجود اور عدم ہی کا علم نہ ہو بیع کو باطل کرتا ہے۔ سو یہاں غرر الوجود کا

سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مبیع تو موجود ہے اس کے وجود نے بیع اول کو جائز قرار دیا ہے۔ البتہ یہ احتمال ہے کہ جس کا وجود ثابت ہو چکا ہے آیا قبضہ میں بھی آسکے گی یا نہیں، ملے گی یا ہلاک ہو جائے گی، یہ غرر وصف ہے۔ اور غرر وصف سے بیع فاسد ہوتی ہے۔ علامہ زحیلی نے اس نہی کو سبب فساد قرار دیا ہے:

قال الحنفية لا يجوز التصرف في البيع المنقول قبل القبض لأن النبي ﷺ نهى عن بيع مالم يقبض والنهي يوجب الفساد المنهي عنه (ص ۴/۴۷۲) اس سے بھی معلوم ہوا کہ نہی شارع کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی۔ اس سے زیادہ واضح طور پر علامہ زحیلی نے الفقہ الاسلامی وادلتہ کے اس مقام پر بیان کیا ہے جہاں وہ ترتیب سے بیع فاسد کو شمار کرار ہے ہیں۔ اس میں انہوں نے بيع الشئ المملوک قبل القبض کو بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ وہ صفحہ ۳۷۳ جلد ۴ میں اسے بیع فاسد کی فہرست میں شمار کراتے ہیں۔

عنایہ شرح ہدایہ میں بھی صراحۃً اس بیع کو بیع فاسد قرار دیا گیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسدا قبل القبض لأنه لم يدخل في ضمانه (حاشیہ فتح القدیر ۶/۵۱۲) صاحب در مختار علامہ حصکفیؒ نے بھی مواہب کے حوالہ سے اسے فاسد ہی قرار دیا ہے۔ وفي المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه (مصری نسخہ ۵/۱۴۸) علامہ شامیؒ نے بھی غرر کو فساد کی علت قرار دیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: لأن علة الفساد الغرر (۵/۱۴۸) اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی قبل القبض کی علت غرر ہے جو سبب فساد ہے۔

محقق طحطاوی نے بھی الدر المختار کے حاشیہ طحطاوی علی الدر میں اسے فاسد قرار دیا ہے۔ چنانچہ صاحب الدر کے قول "وفسد بيع المنقول" کے تحت لکھتے ہیں:

وإنما جاء الفساد من جهة أخرى وهو الغرر أي غرر انفساخ العقد بهلاكه (۳/۱۰۰)

علامہ طحطاوی نے صاحب الدر کے قول فساد کو صحیح قرار دے کر اس کی علت اور وجہ بیان کی ہے کہ فساد کا سبب غرر ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے باطل ہونے پر تحقیق و تنقیح:

خیال رہے کہ بعض فقہاء نے قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کو باطل بھی قرار دیا ہے۔ مگر یہ تحقیق اور اصول کے اعتبار سے درست نہیں۔ اہل تحقیق نے خود اس کی تردید کی ہے۔ چنانچہ جوہرہ کے حوالہ سے در مختار میں ہے: بخلاف بيعه قبله فإنه باطل مطلقا۔ صاحب در مختار علامہ حصکفیؒ خود اس سے متفق نہیں، وہ "قلت" سے اپنی تحقیق پیش کرتے ہیں: وفي المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه۔ علامہ شامیؒ دونوں قولوں کو سامنے رکھ کر تحقیقی فیصلہ فرماتے ہیں والظاهر هو الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مرّ۔ اب رہی بات کہ پھر اسے باطل کیوں قرار دیا تو علامہ شامی اس کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وكثيرا ما يطلق الباطل على الفاسد۔

ربح مالم یضمن:

نہی قبل القبض کی ایک علت جس کی وجہ سے یہ نہی واقع ہوئی ہے "ربح مالم یضمن" ہے۔ یعنی ضمان میں آنے سے قبل اسے فروخت کرنا اور اس سے نفع حاصل کرنا ہے۔ اور حدیث پاک میں ربح مالم یضمن کی نہی آئی ہے،

چونکہ قبضہ شرعی سے شئے ضمان میں داخل ہوتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ بعضوں نے قبضہ کی تشریح ضمان سے اور ''لم یقبض'' کی شرح ''لم یضمن'' کے ساتھ کی ہے۔

ضمان سے قبضہ کا تحقق ہو جائے گا:

کسی شئے کا ضمان میں آنا گویا کہ اس کے قبضہ میں آنا ہے۔چنانچہ ضمان سے قبضہ کو ثابت کرتے ہوئے علامہ زحیلی الفقہ الاسلامی میں لکھتے ہیں: فاما أن تكون يد ضمان بنفسه كيد الغاصب فيصير المشتری قابضا للمبيع بنفس العقد (۴۲۲/۷) غاصب کے مثل اگر ضمان میں آجائے تو اس سے مشتری قابض ہو جائے گا۔اس عبارت سے یہ بات بالکل صاف واضح ہوتی ہے۔ضمان اور قبضہ ایک دوسرے کے لئے معاملات بیع میں لازم وملزوم ہیں۔اور ضمان میں کسی شئے کا آجانا قبضہ کو ثابت کر دیتا ہے۔اور اس پر خود حدیث پاک شاہد ہے۔اور اسی کو فقہاء نے بھی جا بجا اختیار کیا ہے جو ان کے بیان کردہ جزئیات سے بھی ثابت ہوتا ہے۔لہذا مشتری کے ضمان میں مبیع آجائے تو اس کا بیچنا جائز ہو جائے گا۔

اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت:

یہ واضح رہے کہ حدیث پاک میں جو قبضہ سے پہلے فروخت اور بعض تصرفات سے منع کیا گیا ہے اس میں قبضہ سے کیا مراد ہے۔محض قبضہ حسی یعنی مشتری کے ہاتھ میں آجانا مراد ہے، یا اس کے مفہوم میں وسعت ہے۔اور مرادی اعتبار سے قبضہ حسی کو جس طرح یہ شامل ہے اسی طرح تحویل، تسلیم، افراز، افراغ، ضمان وغیرہ جسے قبضہ حکمی اور معنوی سے بھی موسوم کیا جاتا ہے شامل ہے؟ ذیل میں اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔اولاً قبضہ کے لغوی معنی۔ثانیاً فقہا ء کی اصطلاح میں قبضہ کا مفہوم اور اس بات کی تشریح کہ قبضہ سے مراد حسی قبضہ ہی نہیں بلکہ قبضہ معنوی اور حکمی بھی ہے۔اور دونوں قبضہ میں سے کسی قبضہ کا تحقق شارع علیہ السلام کی منع کردہ بیع سے خارج کرتے ہوئے جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔

قبضہ لغت میں:

قبض لغت میں متعدد معانی کے لئے آتا ہے۔جن میں ایک معنی ملک اور تحویل میں آنا اور قبول کرنا بھی ہے (لسان العرب ۲۱۴/۷)۔

محدثین وفقہائے محققین کے یہاں قبضہ کا مفہوم ومراد:

علامہ انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ بخاری کی شرح فیض الباری میں قبضہ کے مفہوم کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وبالجملة أن القبض في البيع والهبة والرهن يتحقق عندنا بالتخلية والممكنة على القبض ولا يحتاج إلى القبض الحسي والنقل (۲۰۶/۳) حاصل کلام یہ ہے کہ قبضہ بیع، ہبہ، رہن میں تخلیہ اور تمکین قبضہ سے قبضہ محقق ہو جاتا ہے۔حسی قبضہ اور منتقل کرنے کی ضرورت نہیں۔اسی طرح ایک اور مقام پر مزید اس کی وضاحت

کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ومعناها عندی رفع علائق ملکه و تمکینه للمشتری علی أن یقبضه و ذلک قد یکون بالفعل وأخری بالقبول وتارة بالقرائن.

اور اس تمکین کی شرح ایک مثال سے کرتے ہیں۔ جسے فقہاء اپنے کلام میں تمکین کو قبضہ قرار دیتے ہوئے ذکر کرتے ہیں:

ولو باع فرسا فی الصحراء فإن کان المشتری أن یستطیع أن یقبضه بدون إعانة غیره تحقق القبض. فکأنهم نظروا إلی الممکنة (۲۰۶/۲) جنگل میں گھوڑا بیچا اگر مشتری کسی دوسرے کی مدد کے بغیر قبضہ کر سکتا ہے تو قبضہ کا تحقق ہو جائے گا۔ علامہ ابن ہمام فتح القدیر شرح ہدایہ میں محیط کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں: إن بالتخلیة یقع القبض وإن کان المبیع یبعد عنهما تخلیہ سے قبضہ ہو جاتا ہے، خواہ مبیع دور ہی کیوں نہ ہو۔

اسی طرح ابن ہمام فتح القدیر میں ایک مثال سے قبضہ حکمی سے قبضہ شرعی کے واقع ہونے کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولو اشتری فرسا فی حظیرة فقال البائع سلمتها إلیک ففتح المشتری الباب فذهب الفرس إن أمکنه أخذها من غیر عون کان قبضا (۲۹۸/۶)۔

دیکھئے اس جزئیہ میں محض قدرت اور تمکین کو قبضہ قرار دیا گیا ہے۔ ابن ہمام نے تجرید کے حوالہ سے تسلیم و قبضہ کا ایک قاعدہ کلیہ ذکر کیا ہے جس سے مسئلہ مجوث عنہ کے ثبوت میں کسی شک کی گنجائش نہیں رہتی۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

تسلیم المبیع أن یخلی بینه و بین المبیع علی وجه یتمکن من قبضه من غیر حائل (۲۹۷/۶) سپردگی مبیع کا مفہوم یہ ہے کہ بائع مشتری کو مبیع اس طرح حوالہ کردے کہ بغیر کسی مانع کے قبضہ ممکن ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محض قدرت اور تمکین ہو جائے کہ وہ اپنے حوالہ اور قبضہ میں جب جس طرح چاہے قبضہ کر سکے تو اسے قبضہ کہا جائے گا۔

چنانچہ ایک جزئیہ سے اور یہ واضح ہوتا ہے: ولو اشتری حنطة فی بیت ودفع البائع المفتاح إلیه و قال خلیت بینک وبینها فهو قبض (۲۹۷/۶، بحرالرائق ۳۳۳/۵)۔

دیکھئے محض کنجی حوالہ کر دینا اور اذن قبضہ دے دینا ہی قبضہ قرار دے دیا گیا۔

دیکھئے قبضہ نہیں کیا مگر اس کے تحت آ گیا اور اس کے اختیار میں آ گیا کہ جب چاہے وہ قبضہ حساً بھی کر سکتا ہے۔ گویا یہ اختیار میں آ جانا قبضہ شرعی ہے۔

فقیہ کاسانی بدائع الصنائع میں قبضہ اور تسلیم کے مفہوم اور مراد کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قبضہ کی کوئی ایک ہی خاص شکل مراد نہیں بلکہ اس کے مفہوم میں وسعت ہے، جسے قبضہ حکمی اور معنوی سے بھی یاد کیا جا سکتا ہے۔

التسليم أو القبض. معناه عند الحنفية هو التخلي أو التخلية. وهو أن يخلي البائع بين المبيع و بين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا له (بحوالہ الفقہ الاسلامی ۴/ص ۴۱۸)۔

ابن نجیم شرح کنز الدقائق میں لکھتے ہیں اگر بائع کا اس کی طرف اشارہ ہو جائے اور وہ ایسے طور پر ہو کہ وہ اشارہ سے ممتاز ہو جائے تو اسے بھی قبضہ تصور کیا جائے گا۔ مثلاً: وكذا لو اشترى بقرا في السرح فقال البائع اذهب فاقبض إن كان يرى بحيث يمكنه الإشارة إليه يكون قبضا (۵/۳۲۳)۔

دیکھئے اگر چراگاہ میں جانور ہے اور بائع کے اشارہ سے وہ ممتاز ہو جائے یعنی مبیع غیر مبیع سے علیحدہ نمایاں ہو جائے تو اسے قبضہ کہا جا رہا ہے۔ معلوم ہوا کہ قبضہ کے مفہوم میں وسعت ہے اور اس کی کوئی ایک شکل نہیں ہے کہ قبضہ کو اسی پر منحصر کیا جائے۔

علامہ شامیؒ نے بھی قبضہ کو صرف حسّی میں منحصر نہیں کیا ہے، بلکہ اس کی مختلف شکلیں جسے قبضہ شرعی سے موسوم کیا جا سکتا ہے، ذکر کیا ہے۔ جس کا حاصل تمکین اور ضمان میں آ جاتا ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۴/۵۶۱)۔

علامہ شامی الدر المختار میں ایک موقعہ پر تخلیہ کو اجماعاً قبضہ کے معنی میں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

أجمعوا على أن التخلية في المبيع الجائز تكون قبضا (۴/۵۶۲)۔

علامہ شامی نے ایک جزئیہ کا ذکر کیا ہے کہ مشتری نے اگر اپنا برتن بھیج دیا اور وہ خود نہ رہا اور بائع نے اس میں سامان ڈال دیا تو باوجود یکہ مشتری یا اس کا کوئی وکیل نہیں ہے پھر بھی قبضہ تصور کیا جائے گا۔ اس لئے کہ تخلیہ اور حوالہ پایا گیا۔ اور اس کے ضمان میں داخل ہو گیا۔

لو اشترى دهنا و دفع قارورة دزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشتري فهو قبض وكذا بغيبته في الأصح (۴/۵۶۱) اس سے معلوم ہوا کہ مشتری کے غائبانہ میں بھی جبکہ مشتری نے افراز کا حکم دیدیا ہو تو قبضہ شرعی ہے۔

فقہ حنفی کی بیشتر کتابوں میں امام اعظمؒ کے نزدیک تخلیہ کے لئے عموماً ۳ شرطوں کا ذکر ملتا ہے۔ جسے قاضی خاں، علامہ شامی، صاحب بحر الرائق وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

قال أبو حنيفةؒ التخلية بين المبيع والمشتري تكون قبضا بشرائط: ثلثة أحدها أن يقول البائع خليت بينك و بين المبيع فاقبضه ويقول المشتري قد قبضت والثاني أن يكون المبيع بحضرة المشتري بحيث يصل إلى أخذه من غير مانع والثالث أن يكون المبيع مفرزا غير مشغول بحق الغير (قاضی خاں علی ہامش الہندیہ ۲/۳۵۸)۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ نے تخلیہ کے قبضہ ہونے کی ۳ شرطیں ذکر کی ہیں: (۱) بائع خلّیت کہہ دے (۲) مبیع کو مشتری بلا کسی روک و مانع کے قبضہ کر سکے (۳) مبیع غیر مبیع سے علیحدہ اور ممتاز ہو۔ خیال رہے کہ علامہ شامی نے خلّیت کے مفہوم میں لکھا ہے کہ مراد یہ لفظ نہیں ہے بلکہ اذن واجازت

کے کلمات مراد ہیں۔ جن سے حوالہ اور قبضہ دینے کا علم ہوجائے ضروری ہے۔

درمختار نے بھی اس شرط کو ذکر کیا ہے۔ و شرط فی الأجناس شرطا ثالثا وھو أن یقول خلیت بینک و بین المبیع فلو لم یقله أو کان بعیدا لم یصر قابضا (ص۵۶۱) اجناس ناطفی نے یہ شرط لگائی ہے کہ قبضہ کا اذن ہو، اگر کچھ نہ کہا یا مبیع دور ہے تو قبضہ شمار نہ ہوگا۔ خیال رہے کہ تخلیہ یا قبض کے الفاظ کا کہنا ضروری نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ بائع کی جانب سے ایسی کوئی بات پائی جائے جو تمکین یا قبضہ دینے کو ثابت کرتی ہو، چنانچہ رسید یا کیش میمو کا دینا بھی اس کے قائم مقام ہوسکتا ہے۔ چنانچہ علامہ شامی اس احتمال کو دور کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الظاھر ھو أن المراد به الإذن بالقبض لا خصوص لفظ التخلیة (۵۶۱/۴) مراد لفظ خلّیت سے قبضہ کی اجازت ہے نہ کہ لفظ تخلیہ۔ معلوم ہوا کہ اس کی جانب سے اذن واجازت ہونی کافی ہے۔ لفظ خلیت ضروری نہیں۔ ساری عبارتیں اس بات کی وضاحت کررہی ہیں کہ قبضہ سے مراد حسی اور ہاتھ میں آجانا ہے۔

اشیائے منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت اور اس کا فرق:

واضح رہے کہ فقہاء کرام کے نزدیک منقول اور غیر منقول اشیاء کے درمیان فرق ہے۔ علامہ رافعی کی شرح الوجیز کے حوالہ سے اعلاء السنن میں ہے:

إن کان المبیع مما لا ینقل کالدور والأراضی فقبضه بالتخلیة بینه و بین المشتری و تمکنه من الید والتصرف۔

وإن کان المبیع من المنقولات فالمذھب المشھور وبه قال أحمد أنه لا یکفی فیه التخلیة بل لابد من النقل والتحویل ..وقال مالک و أبو حنیفة انه یکفی فیه التخلیة کما فی العقار (۲۳۱/۱۴) عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ تخلیہ اور تمکن حاصل ہوجائے تو دونوں میں قبضہ کا تحقق ہوجائے گا۔ تخلیہ کا مفہوم دونوں میں شامل ہے۔ جیسا کہ ابن وہبہ زحیلی کی عبارت واضح کررہی ہے: فإن القبض عند الحنفیة یکون بالتخلیة سواء کان المبیع عقارا أو منقولا (۴۱۹/۴) السید السابق اپنی کتاب الفقہ السنۃ میں قبضہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والقبض فی العقار یکون بالتخلیة بینه و بین من انتقل ملکه الیه علی وجه یتمکن معه من الانتفاع فیما یقصد منه کزرع الأرض و سکنی المنزل والاستظلال بالشجر أو جنی ثماره ونحو ذلک (۱۳۹/۳)۔

عقار (زمین وکھیت) میں قبضہ کا یہ مفہوم ہے کہ ایسا تخلیہ اور حوالہ ہوجائے جس سے انتفاع ممکن اور قابو میں آجائے۔ مثلاً زمین ہو تو کھیتی کرے، مکان ہو تو بس جائے، درخت ہو تو سایہ اور پھل پر قابو پالے وغیر ذلک۔

اور منقول کے قبضہ کی شکل واضح کرتے ہوئے سید السابق الفقہ السنۃ میں ذکر کرتے ہیں:

والقبض فیما یمکن نقله کالطعام والثیاب والحیوان، ونحو ذلک یکون علی النحو الآتی:

أولا باستيفاء القدر كيلا أو وزنا إن كان مقدرا۔

ثانيا: بنقله من مكانه إن كان جزافا۔

ثالثا: يرجع إلى العرف فيما عدا ذلك (۱۳۹/۳)۔

مطلب یہ ہے کہ اشیاء منقولہ مثلاً غلہ، کھانے کپڑوں وغیرہ میں قبضہ کی شکل یہ ہوگی کہ کیلی ووزنی چیزوں میں کیل ووزن ہوجائے ۔ اگر اندازے اور تخمینہ سے اس کی بیع ہوئی ہو تو اپنی تحویل میں لے لے یا اپنے پاس منتقل کر لے۔ اور تیسری شکل یہ ہے کہ عرف میں جس کو قبضہ تصور کیا جاتا ہو اس کا وقوع ہوجائے۔ عرف میں قبضہ کی شکل یہ ہوگی کہ کیش میمو اور رسید اس کے نام بن جائے۔ سیل ٹیکس، انکم ٹیکس کا کاغذ اس کے نام آجائے، کاغذ کے ساتھ لوگوں کی زبان پر بھی آجائے کہ یہ تو فلاں کا ہے، اس ٹیکس پرمٹ کاغذ پر اس کا نام درج ہوجائے۔

سرکاری مواخذہ، راستہ ٹیکس (چنگی) وغیرہ سب اس سے متعلق ہوجائے۔ یہی ضمان میں آنے کی علامت ہے۔ اور یہی قبضہ معنوی ہے۔ صاحب الفقہ السنہ سید السابق کی اس عرفی قبضہ کے اعتبار سے حسی قبضہ کے بغیر اس کا فروخت کرنا جائز ہوگا۔

عقار کے قبضہ حکمی کے سلسلے میں فقہاء نے اس امر کا بھی اعتبار کیا ہے کہ اگر قریب ہے تو تخلیہ اور تمکین قبضہ شمار ہوگا، اور اگر بعید ہے تو تخلیہ قبضہ نہ ہوگا۔ علامہ شامی لکھتے ہیں: **والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية لأنه إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض أما إذا كان بعيدا لا يتصور القبض في الحال فلا تقام التخلية مقام القبض** (۵۶۱/۴) صاحب درمختار نے بھی اسی قریب وبعید کا فرق ملحوظ رکھا ہے: وكان بعيداً لم يصر قابضاً (۵۶۱/۴)۔

علامہ شامی لکھتے ہیں کہ محیط وجامع شمس الائمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تخلیہ مطلقاً قبضہ ہے، خواہ قریب ہو یا بعید ہو۔ علامہ شامی لکھتے ہیں: **و مقابله ما في المحيط وجامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض وإن كان العقار بعيدا غالباً عنهما عند أبي حنيفة** (۵۶۱/۴)۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کی احادیث معلول بالعلۃ ہیں:

احادیث پاک میں جو قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کی روایتیں پائی جاتی ہیں وہ جمہور فقہاء محدثین کے نزدیک معلول بالعلۃ ہیں۔ اور اس پر تمام محققین فقہاء کے اقوال شاہد ہیں جن کی تفصیل یہاں پیش کی جاتی ہے:

صاحب ہدایہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں: **والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز**۔ اور اس کی شرح کرتے ہوئے ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں: **والحديث الذي استدل به معلول به أي بغرر الانفساخ** (۵۱۴/۶) اور اس معلول بالعلۃ کی دلیل واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: **والدليل عليه أن التصرف الذي لا يمتنع بالغرر نافذ في المبيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه** (۵۱۴/۶)۔

یعنی چونکہ حدیث معلول بالعلۃ ہے، کہ عدم جواز کی علت غرر انفساخ اور ہلاکت ہے۔ اور یہ بات عتق اور تزوج میں نہیں پائی جاتی۔ اس علت کے پیش نظر قبل القبض عتق اور تزوج جائز ہوگا۔ کیونکہ اس میں غرر اور ہلاکت کا احتمال نہیں۔ صاحب عنایہ ابن نجیم مصری اور اکثر اہل علم نے اس حدیث کے معلول ہونے کی صراحت کی ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلے میں احناف کا مسلک اور دلائل:

خیال رہے کہ امام محمد اور امام زفر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کے سلسلہ میں عموم کے قائل ہیں۔ خواہ منقولات میں سے ہو یا عقار میں سے ہو، کسی کی بھی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست نہیں ہے۔ یہی قول حضرت امام شافعیؒ کا ہے۔ امام ابو یوسف کا بھی قول اول یہی ہے۔ ابن ہمام فتح القدیر میں امام محمد کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

رجوعا إلى إطلاق الحديث يعني عمومه .. وهو ما في حديث حكيم من قوله ﷺ لا تبيعن شيئا حتى تقبضه.. وللنهي عن ربح مالم يضمن.. ولو باع العقار بربح يلزم ربح مالم يضمن.. ولأن السبب هو البيع إنما يتم بالقبض ولهذا جعل الحادث بعد العقد قبل القبض كالحادث عند العقد ..والملک متأكد بتأكد السبب وفي هذا العقار والمنقول سواء۔

مطلب یہ ہے کہ نہی عام ہے، تمام اشیاء کو شامل ہے۔ مزید یہ کہ اس نہی کی علت خود حدیث پاک میں ہے کہ ربح مالم یضمن ممنوع ہے درست نہیں، لہذا عقار کی بیع قبضہ سے پہلے ربح مالم یضمن میں داخل ہو کر ناجائز ہوگی۔ مزید یہ کہ بیع کا اتمام قبضہ سے ہوتا ہے۔ اور جب قبضہ سے اتمام بیع ہوتا ہے تو اتمام بیع سے قبل اس کا تصرف کیسے درست ہوگا۔ تاوقتیکہ ملک جس کا سبب بیع ہے قبضہ سے تام اور مکمل نہ ہوگی، بیع درست نہ ہوگی۔ اور یہ علت منقول اور عقار دونوں کو شامل ہے، لہذا منقول وغیر منقول کسی کی بھی بیع جائز نہ ہوگی۔

شیخین کا قول مع دلائل:

حضرات شیخین قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی والی حدیث کو اشیائے منقولہ کے ساتھ خاص مانتے ہیں۔ اور اس نہی کا محل اشیائے منقولہ یا جو ہلاکت کے گمان غالب میں ہے، اسے مانتے ہیں، اسی وجہ سے زمین وکھیت کی بیع کو قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں۔ یہی مسلک حنابلہ کا، مالکیہ کا، امام بخاری کا، عثمان البتی کا اور علامہ نووی کے مطابق بیشتر فقہاء کا ہے۔ احناف کے نزدیک یہ حدیث چونکہ علت غرر کے ساتھ معلول ہے اس لئے جہاں غرر اور ہلاکت کا گمان غالب ہوتا ہے وہاں بیع اور تصرف قبل القبض کو ممنوع قرار دیتے ہیں، خواہ زمین اور کھیت ہی کیوں نہ ہو جس کی مثال آگے آرہی ہے۔ تکملہ فتح الملہم میں شیخین کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

انهما يستثنيان العقار من عموم النهي لأن علة النهي منتفية . فإن الحديث الأخير حديث عبد الله بن عمرو دل على أن العلة في النهي عن بيع المبيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح مالم يضمن وإنما يضمن الإنسان ما يخاف فيه الهلاک. وأما العقار فلا يخشى فيه ذلک

إلا نادرا حتى لو كان العقار على شط البحر أو كان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض. كما في فتح القدير (۲۶۶/۵) لأن الهلاک فيه غير نادر (۶/ص ۳۵۳)۔

اورصاحب ہدایہ نے شیخین کے استدلال کوذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:إن ركن البيع صدر من أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاک في العقار نادر بخلاف المنقول. والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز. اس کی شرح میں ابن ہمام صاحب الفتح فرماتے ہیں: والدليل عليه أن التصرف الذی لا يمتنع بالغرر نافذ في المبيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه. ويجوز في المبيع قبل القبض العتق (۶/ص ۵۱۴)اس سے معلوم ہوا کہ غرر جہاں نہیں ہے، وہاں ممنوع نہیں ہے۔ چنانچہ عتق اور تزوج میں غرر کا سوال پیدا نہیں ہوتا، اس وجہ سے یہ نافذ ہوجائے گا۔

امام اعظم اور ابو یوسف کی جانب سے یہ جواب محققین احناف نے دیا ہے۔ جسے صاحب ہدایہ نے نقل کیا ہے۔اس پر ایک اعتراض واقع ہوتا ہے، جسے قریب قریب تمام شراح نے بیان کیا ہے کہ شیخین کا حدیث کو معلول قرار دے کر غرر نہ ہونے کی وجہ سے عقار کا مستثنیٰ کرنا یہ تعلیل فی مقابلۃ النص ہے اور یہ درست نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ عینی نے البنایہ میں جو بیان کیا ہے اسے یہاں ذکر کیا جاتا ہے: "فإن قيل هذا التعليل معارض لمطلق النص فإن مطلقه يتناول العقار كما بينا". اور صاحب عنایہ نے شرح ہدایہ میں اس طرح نقل کیا ہے:

واعترض بأنه تعليل في موضع النص وهو ما روى أنه عليه الصلوة والسلام نهى عن بيع مالم يقبض وهو عام والتعليل في موضع النص غير مقبول. صاحب فتح القدیر نے بھی اس اعتراض کو ذکر کیا ہے(۵۱۴/۶) جواب میں عنایہ کا قول سب سے زیادہ واضح ہے۔ چنانچہ وہ جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: وأجيب بأنه عام دخله الخصوص لإجماعنا على جواز التصرف في الثمن والصداق قبل القبض ومثل هذا العام يجوز تخصيصه بالقياس فنحمله على المنقول كذا في المبسوط۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر چہ حدیث عام ہے، مگر اجماع کے ذریعہ اس میں تخصیص ہوچکی ہے، چنانچہ ثمن اور مہر پر تصرف بیع قبضہ سے پہلے اجماعاً جائز ہے۔ جب اجماع سے اس میں تخصیص ہوچکی ہے، اور اجماع نے اس میں تخصیص کردی ہے تو اب اس میں تخصیص کا احتمال ثابت ہوگیا۔ چنانچہ قیاس سے تخصیص کردی گئی کہ یہ منقول کے حق میں ہے، عقار کے حق میں نہیں ہے۔ اور اس قیاس کی بنیاد خود شارع ہی کا قول غرر اور ہلاکت ہے۔ علامہ عینی البنایہ شرح ہدایہ میں بھی اسی طرح جواب دیتے ہیں ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:قلنا الحديث مخصوص فإن بيع عقد المهر وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والميراث والثمن قبل القبض يصح بالاتفاق (۳۲۳/۷)۔

جب حدیث نہی قبل القبض سے یہ امور اجماعاً مستثنیٰ ہیں تو اس میں استثناء اور تخصیص کا دروازہ کھل گیا۔ چنانچہ عام خص عنه البعض کا قاعدہ فقہیہ اصول فقہ کی مشہور کتاب اصول الشاشی میں ہے: وأما العام الذی

خص عنه البعض محكمه أنه يجب العمل به في الباقي مع الاحتمالات فإذا قام الدليل على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس،وفيه فإذا قام الدليل الشرعي على وجود تلك العلة في غير هذا الفرد المعين ترجح جهة تخصيصه فيعمل به مع وجود الاحتمال (ص/۹)۔

چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: فحينئذ يجوز تخصيصه بالقياس . والدليل عليه ثبوت حق الشفعة قبل القبض والشفيع يتملك. فلو كان العقار قبل القبض لايحتمل الملك ببدل لما جاز للشفيع الأخذ بالشفعة قبل القبض (۳۲۳/۷)۔

یعنی جب ایک تخصیص اجماع سے ثابت ہوگئی تو دوسری تخصیص بھی جائز ہوگی۔اور تخصیص تو پہلے سے کر دی گئی ہے، چنانچہ حق شفعہ قبل القبض ثابت کردیا گیا ہے۔جس کا تعلق عقار سے ہے۔اور قبل القبض عقار میں تملک کی صلاحیت نہ ہوتی تو حق شفعہ کا ثبوت اور اخذ قبل القبض جائز نہیں ہوتا۔لہذا عقار میں ہم نے قبل القبض تصرف اور بیع کو جائز قرار دے دیا۔

خیال رہے کہ زمین کی بیع حضرت عثمان غنی اور حضرت طلحہ کے درمیان ثابت ہے جو قبل الرؤیۃ والقبض ہوا تھا.. چنانچہ بیہقی کی سنن کبری میں ہے۔اور طحاوی کی معانی الآثار میں ہے: إن عثمانؓ ابتاع من طلحة أرضا بالمدينة ناقلة بأرض له بالكوفة فقال عثمان بعتک ما لم أره فقال طلحة إنما النظر لي لأني ابتعت مغيبا وأنت قد رأيت ما ابتعت فتحاكما إلى جبير بن مطعم فقضى على عثمان أن البيع جائز وأن النظر لطلحة لأنه ابتاع مغيبا۔

اس روایت میں ہے کہ حضرت عثمانؓ نے بلا دیکھے اسے فروخت فرمادیا۔ظاہر ہے جب دیکھا نہیں تو قبضہ کہاں ہوگا کہ قبضہ تو رؤیت کو مستلزم ہے۔لہذا اس سے بیع مالم یقبض کا ثبوت ہوگا۔چنانچہ اعلاء السنن میں ہے:

وهو يقتضي جواز بيع العقار قبل القبض فإن عثمان باع أرضا له بالكوفة ولم يرها وهو ظاهر هو أنه باعها ولم يقبضها فإن القبض يستلزم الرؤية حتما (۲۲۹/۱۴)۔

مزید تخصیص کی گنجائش:

اگر غرر اور ہلاکت کا نادر ہونا کسی منقول میں پایا جائے گا تو اس کا بھی استثناء اور اس کی بھی تخصیص جائز ہو جائے گی۔مثلاً جہاز،موٹر،فیکٹریاں،بڑی بڑی فولادی مشینیں،جن میں غرر اور ہلاکت کا احتمال نہیں رہتا۔ان میں بھی نہی سے مستثنیٰ ہونے کی گنجائش رہے گی۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلے میں مختلف ائمہ کی رائے:

قبل القبض بیع کے سلسلے میں احناف کے علاوہ دیگر ائمہ اربعہ وغیرہ کے مختلف اقوال ہیں:

امام مالک:

اوجزالمسالک شرح موطاامام مالک میں مالکیہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: یجوز بیعہ قبل قبضہ غیر الطعام (۱۱/۱۹۹) اسی طرح علامہ انورشاہ کشمیری انوارمحمود شرح ابوداؤد میں فرماتے ہیں: وقال مالک بن أنس. ما عدا الماکول والمشروب جائز أن یباع قبل أن یقبض (۲/۳۳۸) علامہ نووی نے مالکیہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے کہا ہے: وقال مالک لایجوز فی الطعام ویجوز فیما سواہ. ووافقہ کثیر ون (ص/۵) اسی طرح فیض الباری میں ہے: قال مالک: لا یجوز فی الطعام ویجوز فیما سواہ (۳/۲۲۲) اور فتح القدیر میں ہے: وقال مالک: یجوز جمیع التصرفات من بیع وغیرہ قبل القبض إلا فی الطعام (۶/۵۱۱) ان کا حاصل یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے طعام کی تخصیص کردی ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے: لأنہ ﷺ خص الطعام بالنہی فی حدیث رواہ مالک عن نافع عن ابن عمر أن رسول اللہ ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یستوفیہ (اخرجہ الشیخان ۶/۵۱۱)۔

حضرات شوافع کا مسلک:

حضرات شوافع کے نزدیک تمام اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے۔ خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام۔ چنانچہ امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں: فقال الشافعی لا یصح بیع المبیع قبل قبضہ سواء کان طعاما أو عقارا أو منقولا أو نقدا أو غیرہ (۲/۵) اسی طرح فیض الباری میں ہے: فقال الشافعی لا یصح سواء کان طعاما أو عقارا (۳/۲۲۲) خیال رہے کہ احناف میں امام محمدؒ بھی امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں، چنانچہ ابن قدامہ کے حوالہ سے تکملہ فتح الملہم میں ہے: قال الشافعی ومحمد بن الحسن من الحنفیۃ یحرم بیع کل شیء قبل قبضہ طعاما کان أو غیرہ منقولا کان أو غیرہ (ص/۳۵۰) اسی طرح امام زفرؒ من الاحناف بھی اسی مسلک کے حامل ہیں۔ اوجزالمسالک شرح مؤطاامام مالک میں ہے: زفر و محمد والشافعی... لا یجوز طعاما أو غیرہ (۱۱/۱۹۹) ابن عقیل نے امام احمدؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے۔ اور یہی قول صحابہ میں حضرت ابن عباس کا ہے: کذا فی تکملۃ فتح الملہم: وھو ظاھر قول ابن عباسؓ وھو روایۃ ابن عقیل عن أحمد (۱/۳۵۰)۔

شوافع کے دلائل:

عن ابن عباس أن رسول اللہ ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یستوفیہ قال ابن عباس وأحسب کل شیء مثلہ. وفی رویۃ أخری وأحسب کل شیء بمنزلۃ الطعام (مسلم)۔

عن زید بن ثابت أن رسول اللہ ﷺ نھی أن تبتاع السلف حیث تبتاع حتی یحوزھا التجار إلی رحالھم (ابوداؤد ۲/۴۹۴) فقد عمم ھذا الحدیث الحکم فی سائر السلع ولم یقصرہ علی الطعام (تکملۃ فتح الملہم/۳۵۲) وعن حکیم بن حزام قلت یا رسول اللہ إنی أبتاع ھذہ البیوع فما

يحل لى منها وما يحرم على قال: يا ابن أخى لا تبيعن شيئا حتى تقبضه (سنن کبریٰ ۳۱۳/۵)۔

حنابلہ کا مسلک:

حضرات حنابلہ اپنے بیشتر اقوال میں اسے طعام کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ چنانچہ تکملہ فتح الملہم میں ہے:

قال أحمد بن حنبل فى أظهر روايته إنما يختص النهى بالطعام فلا يجوز بيعه قبل قبضه ويجوز فيما سواه (۳۵۰/۱) امام احمد بن حنبل کے اظہر روایت میں ہے کہ نہی طعام کے ساتھ خاص ہے۔ لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اس کے علاوہ کی جائز ہوگی۔ حنابلہ احادیث میں واقع شدہ لفظ طعام کی قید سے فائدہ اٹھاتے ہوئے صرف طعام کے ساتھ خاص کرتے ہیں، باقی دیگر اشیاء میں قبل القبض تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں۔ كذا فى التكملة: استدل الحنابلة بحديث الباب على أن النهى مقصور على الطعام لأن النبى ﷺ نص فيه الطعام (۳۵۱/۱) حنابلہ کہتے ہیں کہ نہی کے باب میں جو احادیث وارد ہیں وہ نہی طعام کے ذکر کے ساتھ خاص ہیں۔ لہذا طعام ہی پر منحصر رہیں گی۔

قبضہ کے سلسلے میں دیگر ائمہ کی رائے:

ماقبل میں قبضہ کے سلسلے میں ائمہ اربعہ کے مسلک کا بیان تھا، اب ائمہ اربعہ کے علاوہ دیگر حضرات کے اقوال کا ذکر:

قبضہ کے سلسلہ میں امام بخاری کے یہاں بہت وسعت ہے۔ وہ بیع وشراء میں قبضہ کی کسی نوعیت خاص کے قائل نہیں ہیں۔ تحقق قبضہ کے سلسلے میں ان کے یہاں بہت وسعت ہے۔ فیض الباری شرح بخاری میں علامہ انور شاہ کشمیری نوراللہ مرقدہ امام بخاری کا مسلک لکھتے ہیں:

وأما عند البخارى فلا يشترط عنده هذا ولا ذاک بل القبض عنده أعم منهما بأن المشترى لو أراده لم يمنع عنه البائع وإن بقى المبيع مشغولا بقبضه فى الحالة الراهنة فكان القبض يحصل عنده بمجرد الإيجاب والقبول ولايحتاج بعد ذلک إلى أمر آخر يسمى قبضا... اذا علمت هذا فاعلم أنه يعلم من تراجم البخارى ان القبض عنده لايحتاج إلى التخلية ولا إلى النقل.. وإن تصرف المشترى يصح عنده قبل قبض المبيع بمعنى النقل..

عبارت مذکورہ سے بالکل صاف واضح اور عیاں ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک مشتری کے تصرف کرنے کے لئے صرف ایجاب وقبول کا ہوجانا کافی ہے، قبضہ کی قسم کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لہذا قبضہ سے پہلے مشتری کسی قسم کا بھی تصرف کرے تو جائز ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ قبضہ کے مفہوم میں امام بخاری کے یہاں بہت توسع اور عمومیت ہے۔ اس کے برخلاف حضرات شوافع کے یہاں کہ ہر شئے میں قبضہ ضروری ہے۔ چنانچہ علامہ کشمیری لکھتے ہیں:

فأضيق المذاهب فيه مذهب الشافعى وأوسعها مذهب البخارى. حضرات شوافع کا مذہب اس بارے میں تنگ ہے، امام بخاری کا بہت وسیع۔ عثمان البتی کے نزدیک تو بیع میں قبضہ کی ضرورت ہی نہیں۔ وہ تمام

تصرفات قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں بیع میں بھی۔ اسی طرح تکملہ فتح الملہم میں ہے: قال عثمان البتی یجوز بیع کل شئ قبل قبضہ (۱/۳۵۰) ابن عبدالبر مالکی نے اس قول کو سنت واجماع کے خلاف قرار دیا ہے۔ چنانچہ تکملہ فتح الملہم میں ہے: هذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة علی الطعام (۱/۳۵۰) عثمان البتی کا قول سنت اور اجماع سے مردود ہے کہ وہ طعام کی بیع قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں۔ حسن بصری، حکم، سعید بن میسب، حماد، اوزاعی، امام احمد اور اسحٰق راہویہ اس امر کے قائل ہیں کہ مکیلی اور موزونی اشیاء کا تو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں، البتہ اس کے علاوہ تمام اشیاء کا فروخت کرنا درست ہے (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷)۔

یہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلے میں چار مشہور مسلک ہیں۔ صاحب اوجزالمسالک نے اس سے زائد اقوال ذکر کئے ہیں۔

۶۔ اگر ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے۔ لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا ہے بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر ۲ یعنی مشتری دوم کو روانہ کر دیتا ہے۔ اور ان کے درمیان یہ معاملہ طے پاتا ہے کہ مال روانہ ہونے کے بعد مشتری ثانی کے پاس پہونچنے سے قبل مال ہلاک ہو جائے تو اس کی ذمہ داری نہ بائع (فیکٹری) پر نہ مشتری ثانی پر، بلکہ مشتری اول پر عائد ہوتی ہے۔ اس صورت میں یہ مال مشتری ثانی کے پاس پہونچنے سے قبل مشتری اول کے ضمان میں رہا۔ جب ضمان میں رہا تو ربح مالم یضمن میں داخل نہ ہوا۔ گو اس مشتری کا قبضہ حسی نہ ہوا۔ مگر قبضہ معنوی اور حکمی کے پائے جانے کی وجہ سے اس کا فروخت کرنا درست ہوا کہ نہیں۔ ذیل میں اس مسئلہ کو فقہی روشنی میں حل کیا جاتا ہے۔ اولاً ضمان کا مفہوم ذکر کیا جاتا ہے، پھر قبضہ حسی اور حکمی کے احکام ذکر کئے جاتے ہیں۔

ضمان کا مفہوم اور ضمان کے پائے جانے کی شکل:

کسی شئے کے ضمان میں آنے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اس کی تحویل اور اس کی قدرت انتفاع میں آ جائے، چنانچہ ضمان کی تعریف کرتے ہوئے علامہ وہبہ زحیلی نے الفقہ الاسلامی وادلتہ میں لکھا ہے: هو ما كان فيه القابض مسئولا عن المقبوض تجاه الغير فيضمنه إذا هلك عنده (۴/۴۲۱) مطلب یہ کہ قابض کی مقبوض کے متعلق ذمہ داری عائد آ جائے۔ اور مقبوض کے متعلق سوال وجواب اسی پر عائد ہو۔ مثلاً ٹیکس خرچہ وغیرہ۔

خیال رہے کہ عرف کے اعتبار سے اور مروجہ قانون اور عمل کے اعتبار سے جب مشتری نے ایجاب وقبول کر لیا، ثمن کی تعیین، مبیع کا افراز ہو گیا تو اب ساری ذمہ داری مشتری پر عائد ہوگی۔ کرایہ، محصول، مبیع کا ٹیکس، راستہ کا ٹیکس سب اس پر عائد ہوگا۔ عرفاً بھی کہا جاتا ہے کہ فلاں مشتری کا مال ہے، بائع کا مال نہیں ہے۔ اس اعتبار سے تو یہ مشتری کے ضمان میں آ گیا۔ اور اب اس کا بلا قبضہ حسی کے فروخت کرنا ربح مالم یضمن میں داخل نہ ہوگا۔ مگر ہم جب ضمان کے شرعی مفہوم پر غور کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ ضمان میں داخل ہونے کا کیا مفہوم ہے اور مبیع کا ضمان میں شمار کب ہوتا ہے، تو احادیث اور آثار صحابہ سے اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ بغیر قبضہ کے ضمان میں داخل نہیں ہوتا ہے۔

چنانچہ اعلاء السنن میں ہے: باب يد خل المبيع فى ضمان المشترى بالقبض ولا يدخل فى ضمانه قبل القبض... اس کے بعد حضرت عثمان اور عبدالرحمن بن عوف کے درمیان پیش آمدہ واقعہ سے استنباط کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وفيه دلالة على اتفاق الصحابة على أن المبيع لا يدخل فى ضمان المشترى قبل قبضه... سواء كان مكيلا أو موزونا أو غيرهما (۴۵۳/۱۴) مطلب یہ ہے کہ مشتری کا ضمان میں داخل ہونا قبضہ کرنا ہے۔ قبضہ میں ضمان کا مفہوم ہے۔ اسی طرح حسن بصری کے ایک اثر سے استدلال کیا گیا ہے۔ عن الحسن انه سئل عن رجل ابتاع من رجل طعاما والطعام فى بيت فأمر به أن يغلق ويدفع المفتاح إليه حتى يستوفيه فأحرق البيت ممافيه من مال قال هو من صاحب الطعام من أجل أنه لم يستوفيه.

دیکھئے اس واقعہ میں بائع نے تخلیہ اور تمکین کر دیا، کنجی دے دی کہ وہ اپنا مال لے لے، تمکین اور تحویل کی صفت پائی گئی مگر اس نے اپنی تحویل میں حساً نہیں لیا تھا کہ وہ جل گیا، اس پر حسن بصریؒ نے بائع کا مال ہلاک قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ استیفاء اور قبضہ ہی سے ضمان میں داخل ہوتا ہے۔ ہاں اگر قبضہ سے مراد قبضہ حکمی لیا جائے تو پھر ضمان میں آ جائے گا۔ اور یہاں حسن بصریؒ کے سوال میں جو صورت مذکور ہے اس میں افراز یعنی مبیع غیر مبیع سے ممتاز ہو کر تحویل اور تمکین میں جانا نہ پایا گیا۔ اس لئے اس سے قبضہ حکمی کا ثبوت نہ ہونا ہمارے لئے کوئی حرج نہ پیدا کرے گا۔ قبضہ حکمی پائے جانے کی صورت میں ضمان میں داخل ہو جائے گا۔ اور اس کا خریدار نمبر۲ سے فروخت کرنا جائز ہوگا۔

قبضہ حکمی اور اس سے قبضہ کا ثبوت:

ماقبل قبضہ کی شرعی صورتوں میں یہ بحث مکمل طور پر آ چکی ہے کہ قبضہ حکمی کو بھی شریعت نے قبضہ مانا ہے۔ اور قبضہ صرف حسی میں منحصر نہیں۔ چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: وبالجملة أن القبض فى المبيع والهبة والرهن يتحقق عندنا بالتخلية والمكنة على القبض ولا يحتاج الى القبض الحسى والنقل. پھر اس کی توضیح ایک جزئیہ سے بھی بخوبی ہو جاتی ہے: قالوا إنه باع فرسا فى الصحراء فإن كان المشترى يستطيع أن يقبضه بدون إعانة غيره تحقق القبض فكأنهم نظروا فيه إلى المكنة فقط. ورأوها كالقبض. وقالوا إنه لو باع دارا أو صندوقا و سلم مفاتيحه فهو قبض (۲۰۶/۳)۔

اولاً تو شاہ صاحب نے قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ قدرت اور تمکین کا پایا جانا قبضہ ہے۔ حساً اسے اپنے قبضہ اور ید میں کرنا ضروری نہیں۔ اور اس کو فقہاء کے کلام سے ثابت کیا کہ دیکھئے اگر جنگل میں موجود گھوڑے کو بیچا اور مشتری بغیر کسی دوسرے کی اعانت کے اسے حاصل کر لے تو گویا قبضہ ہو گیا، اسی طرح کوئی بڑا بکس فروخت کیا اور اس کی کنجی حوالہ کر دی تو قبضہ ہو گیا۔ ظاہر ہے یہاں صرف قدرت اور تمکین ہی تو پائی گئی پھر بھی فقہاء نے اسے قبضہ تسلیم کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قبضہ حکمی بھی مؤثر ہے۔

فقہاء کرام کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ حکمی کے شرعاً معتبر ہونے کے لئے کچھ شرطیں ہیں۔

چنانچہ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

قال أبو حنيفةؒ التخلية بين المبيع والمشترى تكون قبضا بشرائط ثلثة أحدها أن يقول البائع خليت بينك و بين المبيع فاقبضه ويقول المشترى قد قبضت. والثانى أن يكون البيع بحضرة المشترى بحيث يصل إلى أخذه من غير مانع، الثالث أن يكون المبيع مفرزا غير مشغول بحق الغير (حاشيه على هامش الهنديه ۲/۲۵۸) مطلب یہ ہے کہ اولاً بائع تخلیہ اور تمکین دے دے، مشتری قبول کر لے، علامہ شامی نے لکھا ہے کہ لفظ خلیت کوئی ضروری نہیں بلکہ اذن و اجازت مراد ہے۔ ثانیاً کسی رکاوٹ کے بغیر مشتری اس پر قبضہ کر سکے۔ ثالثاً مبیع غیر مبیع سے ممتاز اور الگ کر دی جائے۔ اس عبارت کی روشنی میں موجودہ زمانہ کے طریقہ کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ بائع کیش میمو، رسید اشتراء حوالہ کر دے، مشتری یا اس کا وکیل اسے قبول کر کے قبضہ کر لے۔ مال مبیع موجود ہو کہ مشتری اگر فوراً اپنے اندر میں کرنا چاہے تو کر لے یا کسی کو حوالہ مثلاً ٹرانسپورٹ وغیرہ کرنا چاہے تو کر لے۔ اور خریدا ہوا مال بالکل الگ ہو مشترک نہ ہو، یعنی اسے چھانٹ دیا ہو۔ اس کا مال الگ کر دیا گیا ہو ایسے طور پر کہ اگر اشارہ کیا جائے تو اشارہ صحیح واقع ہو جائے۔ اور کہنے والا کہہ سکے یہ مال فلاں کا ہے۔ تو اس صورت میں یہ مال قبضہ حکمی میں داخل ہو کر فروخت کرنا جائز ہو جائے گا۔

لہٰذا اگر یہ شکلیں پائی جا رہی ہیں تو خریدار نمبر (۱) کے ضمان اور قبضہ شرعی ہی پائے جانے کی وجہ سے فروخت کرنا اور نفع لینا جائز ہوگا، اور ربح مالم یضمن میں داخل نہ ہوگا۔ خیال رہے کہ عرف اور ماحول میں بھی یہ مال مشتری کا مثل مقبوض کے سمجھا جاتا ہے، چونکہ کرایہ، ٹیکس، قانونی سوال و جواب یہ سب اسی مشتری سے متعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا الفقہ السنہ کے مولف کے مطابق عرفاً قبضہ پائے جانے کی وجہ سے اس کا فروخت کرنا شرعاً درست ہوگا۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت کی صورت میں جس میں مال مشتری تک پہونچنے سے قبل ضائع ہو جائے تو بائع ضامن نہیں ہوتا ہے۔ یہ اس وقت درست ہے جبکہ مشتری کے ضمان میں وہ خریدا ہوا مال قبضہ کے ذریعہ سے آ جائے، خواہ قبضہ حسی نہ ہو حکمی ہی سہی، ماقبل میں قبضہ حکمی اور اس کی جو شرطیں بیان کی گئی ہیں اگر اس کے مطابق ہو تو بائع کا ضامن نہ ہونا درست ہے۔

پھر اس شخص کے مال کی وصولیابی سے قبل کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا قبضہ شرعی سے قبل فروخت کر دینا ہے جو درست نہیں۔ پھر مال کی ہلاکت اور ضائع ہونے کی صورت میں مشتری اول کا ضامن نہ ہو کر مشتری ثانی جو تیسرا خریدار ہے ضامن ہونا بلا قبضہ شرعی کے ضامن بنانا ہے جو درست نہیں۔ یہ صورت شرعاً جائز نہیں۔ مشتری ثانی کا فروخت کرنا جبکہ مال سمندر میں ہے جو حالت غرر ہے، قبضہ شرعی اور بیع کے درست نہ ہونے کی وجہ سے درست نہیں کہ ربح مالم یضمن ہے، جو تیسرے خریدار سے خریدنا اور بلا قبضہ شرعی کے ضامن ہونا، بیع کیا قمار کی گویا صورت ہے، جو شرعاً جائز نہ ہوگی۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا عبدالرشید قاسمی

۱۔ شریعت اسلامیہ اور حضرات فقہاء وائمہ کی تشریحات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ بیع قبل القبض ناجائز ہے اور شریعت نے اس کا شمار بیع فاسد میں کیا ہے۔

صح بيع عقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه و لا يصح قبل قبضه بيع منقول أفسد بيع المنقول قبل قبضه (درمختار ۴/۱۶۲-۱۶۳)۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی بنیاد عرف اور عادت پر ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ نے قبضہ کی کوئی خاص شکل متعین نہیں کی ہے بلکہ اسے لوگوں کے عرف اور عادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا کیونکہ قبضہ کا مقصود کسی چیز کا ضمان میں آنا اور ضمان سے نکلنا ہے یعنی کسی شی پر مشتری کا قبضہ ہوجائے تو بائع کے ضمان سے وہ چیز نکل جائے اور مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے، بہر حال کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی ہے بلکہ لوگوں کے تعامل پر چھوڑ دیا ہے، اسی لئے حضرات علماء، فقہاء اور ائمہ میں قبضہ کی حقیقت کے سلسلہ میں اختلاف ہوا ہے ورنہ اختلاف کا کوئی مسئلہ ہی نہیں تھا۔

۳۔ بالاتفاق جمہور علماء کے نزدیک اشیاء غیر منقولہ میں صرف تخلیہ قبضہ ہے اور حضرات علماء کے نزدیک اشیاء منقولہ میں قبضہ کی حقیقت کے سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، حضرات حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق کل چیزوں میں صرف تخلیہ قبضہ ہے یعنی بائع مشتری اور مبیع کے درمیان سے اپنا کنٹرول ختم کردے اور مبیع پر مشتری کا کنٹرول ہوجائے جس کو فقہاء کی اصطلاح میں ارتفاع موانع سے تعبیر کیا جاتا ہے، البتہ حضرات حنفیہ اشیاء مثلیہ مشتریٰ بالکیل والوزن میں صرف تخلیہ کو قبضہ ناقص مانتے ہیں، اور حضرات شوافع کے یہاں قبضہ کیلئے قبضہ بالید کی شرط ہے جس کی تفصیل مع دلائل بیان ہوچکی ہے، حنفیہ اشیاء مثلیہ مشتریٰ بالکیل والوزن اور عددیہ متقاربہ مختلف فیہا کے علاوہ تمام منقولات اور غیر منقولات میں تخلیہ کو قبضہ مانتے ہیں، البتہ عددیات متقاربہ میں صاحبین اور امام اعظم کا اختلاف ہے۔

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بعلۃ ہیں، یہ اور بات ہے کہ حضرات ائمہ نے الگ الگ علتیں نکالی ہیں، حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ بیع قبل القبض کی علت نہی غرر انفساخ عقد ثانی ہے، **عن أبي هريرة رضي الله عنه قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر** (مسلم شریف تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

یہی حدیث حضرات شیخین کے نزدیک علت نہی ہے، اور حضرت امام محمد اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ علت

نہی ربح مالم یضمن ہے، **نهى رسول الله ﷺ عن ربح ما لم يضمن والبيع ما ليس عندك**، ان ائمہ کے نزدیک یہی حدیث علت نہی ہے۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت حضرات شیخین کے نزدیک منقولات کے ساتھ خاص ہے اور ان مجتہدین کے نزدیک غیر منقولات اس سے مستثنیٰ ہیں۔

بیع قبل القبض کی علت نہی دو ہوسکتی ہیں: ایک ربح مالم یضمن، دوسرے غرر انفساخ عقد۔ اور دونوں علتیں حدیث سے مستنبط ہیں، یہ اور بات ہے کہ حضرات ائمہ نے دونوں حدیثوں کی ترجیح میں اختلاف کیا ہے، حضرات شیخین نے **نهى عن بيع الغرر** والی روایت سے ربح مالم یضمن میں تخصیص پیدا کی ہے، اور غرر انفساخ عقد والی حدیث کو مخصوص نہ ہونے کی بنا پر ترجیح دی ہے، چونکہ ربح مالم یضمن والی روایت میں تخصیص بالاتفاق جائز ہے، مثلاً اخذ شفعہ قبل قبض المبیع اور تصرف فی المہر وبدل الخلع وغیرہ سے، اور حضرت امام محمد اور امام شافعی نے علت نہی حدیث ربح مالم یضمن صرف منقولات کے ساتھ مخصوص نہیں کیا بلکہ غیر منقولات کو بھی لفظاً شامل ہونے کی بنا پر اسی معنی میں داخل کرلیا، اور ان ائمہ کے نزدیک منقولات اور غیر منقولات دونوں میں بیع قبل القبض ناجائز ہے۔

۶۔ واضح رہے کہ قبضہ کی اسلامی شریعت میں کوئی خاص حقیقت متعین نہیں ہے بلکہ قبضہ لوگوں کے عرف اور تعامل پر محمول کیا جائے گا اور قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ بائع کے ضمان سے نکل کر مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے، لہذا جب مشتری کا ضمان پالیا جاتا ہے اس کی بیع کرنا جائز ہے اور اس سے حاصل شدہ منافع حلال ہے۔

۷۔ یہ بات واضح ہے کہ مشتری کے ضمان میں مبیع داخل ہی نہیں ہوتی ہے، اس لئے بغیر قبضہ کے اس کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے، بیع فاسد ہوگی، اسی لئے اس کا فسخ واجب ہے اور اس سے حاصل ہونے والے نفع کا صدقہ کرنا واجب ہے "**وقال مشائخنا لايطيب له بكل حال وهو المختار وإطلاق الجواب يدل على ذلك**" (البحر الرائق ۱۱۴/۸)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

محمد ثناء الہدی قاسمی

قبضہ کی حقیقت:

قبضہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو اس طرح الگ کر کے رکھ دے اور موانع کو اٹھادے کہ مشتری جب چاہے اس میں تصرف کر سکے، بدائع میں ہے: "**فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع و بين المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا له** (بدائع ۵/۲۴۴) تخلیہ اور تمام موانع کے ارتفاع کے باوجود اگر مشتری مبیع نہیں لے گیا تو بھی اسی کا قبضہ سمجھا جائے گا، کیونکہ قبضہ کے لئے حسی طور پر ہاتھ میں لینا اور بائع کے یہاں سے اسے منتقل کر لینا لازم نہیں ہے، بدائع میں ہے:

"**ثم لا خلاف بين أصحابنا أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال**" (بدائع ۵/۲۴۴)۔

اسی طرح ہر چیز میں قبضہ کے لئے جو تخلی اور ارتفاع موانع مطلوب ہے، اس کا مدار شریعت نے عرف و عادت پر چھوڑ دیا ہے، چنانچہ جس درجہ کا استیلا، اور عمل دخل لوگوں کے عرف وعادت میں قبضہ مانا جاتا ہے، اسی درجہ کا استیلاء اور عمل دخل ضروری ہوگا، بدائع میں ہے:

"**ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا و عادة حقيقة** (بدائع ۵/۱۴۸)۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں ائمہ کے مذاہب:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلے میں ائمہ کی آرا مختلف ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غیر منقولہ اشیاء کے علاوہ تمام چیزوں میں تصرف کیلئے قبضہ شرط ہے، امام مالکؒ کے یہاں طعام ربوی کے علاوہ میں قبضہ شرط نہیں ہے، جب کہ امام شافعیؒ تمام مبیع میں قبضہ کو ضروری قرار دیتے ہیں، یہی رائے صاحبین، عبداللہ ابن عباس اور ثوری کی ہے، ایک رائے ابوعبید اور اسحٰقؒ کی بھی ہے کہ جو اشیاء کیلی اور وزنی نہیں ہیں، ان کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہے، ابن حبیب عبدالعزیز بن ابوسلمہ اور ربیعہ، کیلی اور وزنی کے ساتھ عددی کا بھی اضافہ کرتے ہیں، امام احمدؒ، ابوثورؒ اور امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ طعام ربوی ہوں، یا غیر ربوی، دونوں میں قبضہ شرط ہے، ابن رشد نے لکھا ہے:

"**وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالك في إجازته، وأما الطعام الربوى فلا خلاف في مذهبه أن القبض شرط في بيعه، وأما غير الربوى من الطعام**

فعنه في ذلك روايتان: إحداهما لامنع وهي الأشهر وبه قال أحمد وأبو ثور، إلا أنهما اشترطا مع الطعم الكيل والوزن، والرواية الأخرى الجواز وأما أبو حنيفة فالقبض عنده شرط في كل مبيع ما عد المبيعات التي لا تنتقل ولا تحول من الدور و العقار، وأما الشافعيؒ فإن القبض عنده شرط في كل مبيع وبه قال الثوري، وهو مروى عن جابر بن عبد الله وابن عباس وقال أبو عبيد وإسحق: كل شئ لا يكال ولا يوزن فلا بأس ببيعه قبل قبضه واشترط هؤلاء القبض في المكيل والموزون وبه قال ابن حبيب وعبد العزيز بن أبي سلمة ور بيعة، وزا د هؤلاء مع الكيل والوزن والمعدود (بدایۃ المجتہد ۲/۱۰۸)۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا حکم:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت شرعاً ممنوع ہے، اور یہ ممانعت معلول بعلت ہے، علامہ کاسانی نے لکھا ہے:

" لأنه بيع فيه غرر الإنفساخ بهلاک المعقود عليه" (بدائع ۵/۱۸۰)اور جو بیع غرر کی وجہ سے ممنوع ہو، وہ بیع فاسد ہوتی ہے باطل نہیں، موطاامام محمدؒ میں ہے:"قال محمد: وبهذا كله نأخذ بيع الغرر كله فاسد وهو قول أبي حنيفة والعامة "(مؤطاالإمام محمد: باب بیع الغرر)۔

غیر منقولہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت:

ممانعت کے معلول بعلت ہونے کی وجہ سے ہی غیر منقولہ اشیاء میں قبضہ سے پہلے تصرف درست ہے، کیونکہ اس میں معقود علیہ کی ہلاکت کا خطرہ نہیں ہوتا۔"الفقه على المذاهب الأربعة"میں ہے:

"وأما بيع الأعيان غير المنقولة قبل قبضها كبيع الأرض والضياع والنخيل والدور ونحوذلک من الأشياء الثابتة التي لا يخشى هلا كها فإنه يصح (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۴)۔

البتہ جابر بن عبد اللہ، ابن عباسؓ، امام محمدؒ، امام زفر اور امام شافعیؒ ممانعت کو معلول بعلت نہیں قرار دیتے، اس لئے ان کے نزدیک اشیاء منقول ہوں، یا غیر منقول، قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام ہے اور سب کو شامل ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک غیر منقولہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست نہیں ہوگی۔

ضمان۔قبضہ کی ایک شکل:

قبضہ کی ایک شکل ضمان بھی ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے مال فیکٹری سے خرید کر دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا، اور فیکٹری نے خریدار اول کے کہنے پر اس پر قبضہ کئے بغیر خریدار نمبر دو کے پاس روانہ کر دیا، اور خریدار اول نے یہ ذمہ داری لی کہ اگر مال درمیان میں ہلاک ہو جائے اور خریدار نمبر دو تک نہ پہونچے تو وہ اس کا ضامن ہے، اس صورت میں جو نقصان ہوا وہ مشتری اول کا ہوگا، تو منقول اشیاء ہونے کے باوجود اس طرح کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہوگی، اور ضمان قبضہ حسی کے قائم مقام ہوگا۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ جن حضرات نے کیلی اور وزنی چیزوں میں قبضہ کو ضروری قرار دیا ہے، انکے یہاں کیل و وزن کرنے سے ہی مبیع مشتری کے

ضمان میں چلی جاتی ہے، بدایۃ المجتہد میں ہے:

"وأما من اعتبر الكيل والوزن ، فلا تفاقهم أن المكيل والموزون لا يخرج من ضمان البائع إلى ضمان المشتري إلا بالكيل أو الوزن (بدایۃ المجتہد ۲/۱۰۹)۔

لہذا جس وقت بائع نے مشتری کے لئے اس کو الگ کیا، مبیع مشتری کے ضمان میں چلی گئی اور اس نے جو فروختگی کا معاملہ کیا، وہ رسک لے کے کیا، اس لئے اسے "بیع مالم یضمن" قرار نہیں دیا جا سکتا، رہ گیا فیکٹری کا ڈائرکٹ مشتری ثانی کو مال روانہ کرنا تو یہ مشتری اول کے وکیل کی حیثیت سے ہے، جو شرعا درست ہے۔

اس کے برعکس جب مال جہاز پر چڑھا دیا گیا، اور مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ہلاکت کا ذمہ بائع نے نہیں لیا، نیز مشتری نے بھی کوئی ذمہ داری نہیں لی، بلکہ مشتری ثانی کے سر سارا رسک ڈال دیا، ایسے میں مشتری اول کا قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں ہوگا۔ بلکہ "بیع مالم یضمن" کی ممانعت کی وجہ سے ایسی بیع ممنوع اور فاسد ہو گی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے کسی چیز کا فروخت کرنا

مولانا احمد حسن، ٹونک

۱۔ رسول اللہ ﷺ نے مبیع پر قبضہ کئے بغیر فروخت کرنے سے روکا اور منع فرمایا ہے:

☆ **کنا نشتری الطعام من الرکبان جزافا فنهانا رسول الله ﷺ أن نبیعه حتی ننقله من مکانه (أی نقبضه)** (ابن ماجہ/۱۶۲)۔

لا تبع قبل أن تستوفیه

بعث علینا (رسول الله ﷺ) من یأمرنا بانتقاله من المکان الذی نبتاعه فیه إلی مکان سواه قبل أن نبیعه (مؤطا) مؤطا امام محمد ۳۳۲)۔

لا تبع ما لیس عندک (ترمذی/۲۱۰)۔

نهاهم عن بیعه فی مکانه حتی ینقلوه (ابوداؤد نقلاً عن مشکوۃ/۲۴۷)۔

بیع منقول قبل القبض باطل بیع ہے، بعض فقہاء نے اسی کیلئے فاسد بیع کے الفاظ لکھے ہیں، " **بخلاف بیعه قبله (أی قبل قبضه) فإنه باطل مطلقاً (جوهرة)" قلت: وفی المواهب وفسد بیع المنقول قبل قبضه انتهی، ونفی الصحة فی قوله لم یصح یحتملها فتنبه،** ترمذی میں " **باب ما جاء فی کراهة بیع ما لیس عندک** " کے الفاظ سے "ترجمۃ الباب" لکھ کر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مکروہ ہونے کو بتایا ہے۔

۲۔ اسلام نے جب کسی چیز کی حقیقت واضح اور متعین فرمادی ہوتو اسے لوگوں کے عرف وعادت پر نہیں چھوڑا جاسکتا، رسول علیہ السلام کے الفاظ گرامی " **حتی ننقله من مکانه** " سے حسی وحقیقی قبضہ ہی متعین ہوتا ہے۔

۳۔ اشیاء منقولہ کا قبضہ تو وہی ہے جو حدیث رسول علیہ السلام سے واضح ہوتا ہے، لیکن اشیاء غیر منقولہ (مکان وغیرہ) کا قبضہ مبیع کے مشتری کی تحویل میں آجانے، یا وثیقہ وتحریر، یا تکمیل شہادت بیع سے تسلیم کیا جائے گا۔

۴۔ منع قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی علت ہلاکت وتلف مبیع کا خطرہ اور غرر وخدع ہے (درمختار/۴۷۹)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت سے اشیاء غیر منقولہ (بقول مفتیٰ بہ) مستثنیٰ ہیں۔

عتق عبد وامہ، تدبیر، ہبہ، تصدق، رہن، عاریت کو بھی قبل القبض جائز لکھا ہے (الابواب والتراجم للشیخ زکریا ۳/۲۴۶)۔

ائمہ مجتہدین اور فقہاء احناف کی آراء گرامی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق:

۔ امام مالکؒ نے غیر طعام میں ہر چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی اجازت دی ہے۔

۔ امام احمد بن حنبلؒ نے مکیل، موزون اور معدود شئ کے علاوہ ہر چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز فرمایا ہے۔

۔ امام شافعیؒ نے طعام ہو، یا غیر طعام کسی بھی شئ کے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز قرار نہیں دیا ہے

۔

۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ نے غیر منقولہ اشیاء کی بیع ''من غیر قبض'' کے جواز کا فتوی صادر فرمایا ہے، اور منقولات کی بیع کو قبضہ سے پہلے منع کیا ہے، امام ابو یوسفؒ نے بھی یہی فتوی دیا ہے، اور امام احمد بن حنبلؒ کا ظاہر مذہب بھی یہی ہے (بنایہ نقلا من التعلیق مجد ر۳۳۱)۔

احناف کے مسلک میں امام صاحبؒ کا ارشاد ہی مفتیٰ بہ ہے: **صح بيع عقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه فلا يصح اتفاقا ككتابة وإجارة وبيع قبل قبضه** (شرح تنویر الأبصار ملتقطا ۴ر۲۵۰)

لا يصح بيع منقول قبل قبضه (فتاوی حامدیہ ار۲۴۶)

۔ امام مالک کے مسلک کی دلیل رسول علیہ السلام کا غیر طعام میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز فرما دینا ہے، لفظ طعام کا خصوصی طور پر منع میں ذکر غیر طعام کی اجازت کو واضح کرتا ہے۔

۔ امام شافعی کی دلیل ارشاد رسول علیہ السلام میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے منع فرما دینا ہے۔

۔ امام اعظم کے فتوی کی دلیل غیر منقولہ اشیاء کے تلف وہلاک ہونے کا امکان، بلکہ ضائع ہونے کا وقوع ہے اور غیر منقولہ جائداد میں بالعموم ایسا نہیں ہوتا ہے (تعلیق مجد ر۳۳۱)

بیع کا معاملہ اس شخص کی جانب سے ہو رہا ہے جسے بیع کی شرعاً اجازت ہے (لمعات برحاشیہ مشکوۃ ر۲۴۷)

۶۔ جب منقولہ اشیاء میں قول مفتی بہ کے پیش نظر ''من غیر قبض'' فروختگی جائز ہی نہیں ہے، تو درمیان کے یہ معاملات اور ضمان کی حیثیت ہی کیا رہ جاتی ہے۔

۷۔ منقولہ اشیاء میں کیا جانے والا یہ معاملہ (بیع من غیر قبض) بھی جائز نہیں، تیسرے خریدار کا ضامن وذمہ دار ہونا بھی صحیح نہیں۔

(نوٹ) ان ہر دو سوال کے دلائل اوپر کے نمبرات میں درج ہیں۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید فروخت

شریعت کی روشنی میں

مولانا وحید الدین، سورت

۱۔ بیع قبل القبض کی ممانعت کے بارے میں مختلف احادیث صحاح اور دوسری کتابوں میں صحیح سندوں کے ساتھ مروی ہیں:

عن ابن عمر أن النبی ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یقبضه (رواہ البخاری، ومسلم)۔

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا، کہ جس شخص نے غلہ خریدا تو اس کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت نہ کرے، اس حدیث کو امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے روایت کیا ہے۔

وعن ابن عباسؓ قال: أما الذی نهی عنه النبی ﷺ فهو الطعام أن یباع حتی یقبض قال ابن عباسؓ وأحسب کل شئ مثله (رواہ البخاری ومسلم)۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ بہر حال وہ چیز جس سے نبی ﷺ نے منع فرمایا سو وہ غلہ ہے کہ اس کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کیا جائے، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا اور ہر چیز کو میں اسی کے مثل گمان کرتا ہوں، بخاری اور مسلم نے اس کو نقل کیا ہے۔

وعن جابرؓ قال، قال رسول الله ﷺ إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتی تستوفیه (رواہ مسلم)۔

حضرت جابرؓ نے فرمایا کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ جب تم غلہ خریدو تو اس کو قبضہ سے پہلے فروخت مت کرو، امام مسلمؒ نے اس کو نقل کیا ہے۔

وفی حدیث زید بن ثابتؓ قال: إن رسول الله ﷺ نهی أن تباع السلع حیث تبتاع حتی تحوزها التجار إلی رحالهم (رواہ ابن حبان فی صحیحه، والحاکم فی المستدرک وصححه)۔

حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث میں ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کہ سامان جس وقت خریدے جاتے ہیں وہ فروخت کئے جائیں، یہاں تک کہ تاجران کو اپنے گھروں میں منتقل کرلیں، ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں اس کو نقل کیا ہے اور اس کی تصحیح فرمائی ہے۔

روی عن حکیم بن حزام أنه قال: قلت یا رسول الله ﷺ إنی رجل أبتاع هذه البیوع وأبیعها فما یحل لی منها وما یحرم علیّ؟ قال لا تبیعن شیئاً حتی تقبضه (أخرجه النسائی فی سننه

الکبریٰ ورواہ أحمد فی مسندہ وابن حبان فی صحیحہ)۔

حکیم ابن حزام سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے کہا اے اللہ کے رسول ﷺ، میں خرید وفروخت کرنے والا (تاجر) ہوں تو میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام ہے، آپ نے ارشاد فرمایا کہ، کسی چیز کو قبضہ سے پہلے فروخت نہ کرو، امام نسائی نے اپنی سنن کبری میں اس کی تخریج کی ہے اور امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کو نقل کیا ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی متعدد احادیث ہیں جن میں فی الجملہ بیع قبل القبض کی ممانعت وارد ہوئی ہے، ان تمام روایات اور احادیث سے ''بیع قبل القبض'' کا عدم جواز واضح ہے اور فی الجملہ ''بیع قبل القبض'' کے عدم جواز پر تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے۔

ہاں یہ حکم عام اور مطلق ہے کہ کسی بھی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں، یا خاص اور مقید ہے کہ بعض چیزوں کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے، اس میں ائمہ اربعہ اور دوسرے مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے، غالباً اس اختلاف کی بنیاد یہی ہے کہ اس باب میں روایات مختلف ہیں بعض مطلق اور بعض مقید ہیں، ہر امام نے اپنے اصول کے مطابق روایتوں کو اختیار کیا ہے۔

''بیع قبل القبض'' بیع فاسد ہے:

احناف کے نزدیک بیع منہی عنہ کی تین قسمیں ہیں، باطل، فاسد، اور مکروہ۔

وذکر فی البحر أن البیع المنهی عنه ثلاثة، باطل، وفاسد، ومکروه تحریماً (شامی ۱۰۰/۴)۔

البحر الرائق میں مذکور ہے کہ بیع منہی عنہ کی تین قسمیں ہیں، باطل، فاسد، اور مکروہ تحریمی۔

لہٰذا اب سوال یہ ہے کہ احناف کے نزدیک ''بیع قبل القبض'' ان اقسام ثلثہ میں سے کس قسم میں داخل ہے، یہاں ان اقسام ثلثہ کی تفصیل میں جائے بغیر صرف یہ ذکر کیا جا رہا ہے کہ فقہاء کرامؒ نے اس بیع قبل القبض کو کس قسم میں شمار کیا ہے۔

درمختار میں ہے:

وفسد بیع المنقول قبل قبضه انتهی، ونفی الصحة یحتملهما فتدبر (شامی)۔

بیع منقول قبل القبض فاسد ہے، اور صحت کی نفی بطلان اور فساد دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔

اور علامہ شامیؒ نے ''نفی الصحۃ'' کے تحت ذکر کیا ہے:

(قوله ففی الصحة) أی الواقع فی المتن یحتملهما أی یحتمل البطلان والفساد والظاهر الثانی لأن علة الفساد الغرر کما مر مع وجود رکنی البیع الخ (شامی ۱۶۳/۴)۔

یعنی ''نفی الصحة'' جو متن میں موجود ہے اس میں بطلان اور فساد دونوں کا احتمال ہے، اور ظاہر ثانی

(فساد) ہے اس لئے کہ فساد کی علت غرر ہے، جیسا کہ گذر چکا، باوجود کہ ارکان بیع موجود ہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت میں وضاحت کی ہے کہ "بیع قبل القبض" بیع فاسد ہے۔

صاحب بدائع علامہ کاسانیؒ نے صحت بیع کی شرائط میں ایک شرط یہ ذکر کی ہے کہ منقول شئی کو خریدنے والا جب اس منقول کو فروخت کرنا چاہے تو صحت بیع کیلئے اس منقول پر مشتری اول کا قبضہ شرط ہے، یعنی قبضہ سے پہلے اس منقول کو فروخت کرنا صحیح نہیں ہے۔

ومنها القبض فی بیع المشتری المنقول فلا یصح بیعه قبل القبض لما روی أن النبی ﷺ نهی عن بیع ما لم یقبض والنهی یوجب فساد المنهی ولأنه بیع فیه غرر الانفساخ بهلاک المعقود علیه (البدائع ۵/۱۸۰)

منقول خریدی ہوئی چیز کی بیع کیلئے شرائط صحت میں سے قبضہ کا ہونا ہے، لہذا اس کی بیع قبل القبض صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ نبی پاک ﷺ سے مروی ہے کہ آپؐ نے "بیع مالم یقبض" سے منع فرمایا اور نہی فساد منہی کو ثابت کرتی ہے، اور اس لئے کہ یہ ایسی بیع ہے کہ اس میں معقود علیہ کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

علامہ کاسانیؒ کا اس قبضہ کو بیع کی صحت کیلئے شرط قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ قبضہ سے پہلے فروخت کرنا غیر صحیح یعنی فاسد ہے نہ کہ باطل، یعنی ارکان بیع کے پائے جانے کی وجہ سے انعقاد تو پایا جائے گا، لیکن غرر کی وجہ سے یہ انعقاد صحیح نہیں ہوگا۔

ان دونوں عبارتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ احناف کے نزدیک بیع قبل القبض بیع منہی عنہ کی دوسری قسم یعنی فاسد میں داخل ہے۔

۲۔ کتاب وسنت میں قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی گئی ہے، مطلق قبضہ کا ذکر ہے۔

جیسا کہ "صاحب مہذب" نے شئی منقول میں نقل اور غیر منقول میں تخلیہ کو قبضہ قرار دینے کی علت بیان کرتے ہوئے تحریر کیا ہے: شرع میں قبضہ کا ذکر ہے لیکن مطلق ہے (اس کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی ہے) لہذا اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا اور عرف منقول چیز میں نقل اور غیر منقول میں "تخلیہ" ہے۔

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نے قبضہ کے سلسلہ میں عرف کا اعتبار کیا ہے، غیر منقول میں عرف یہ ہے کہ تخلیہ سے قبضہ شمار ہوتا ہے، لہذا غیر منقول میں تخلیہ قبضہ ہے اور منقول میں قبضہ نقل، یعنی دوسری جگہ منتقل کرنا ہے، لہذا شئی منقول میں انتقال قبضہ شمار کیا جائے گا۔

وقال المالکیة والشافعیة، قبض العقار کالأرض والبناء ونحوهما یکون بالتخلیة بین المبیع وبین المشتری وتمکینه من التصرف فیه بتسلیم المفاتیح إن وجدت، وقبض المنقول کالأمتعة والأنعام والدواب بحسب العرف الجاری بین الناس.

مالکیہ اور شوافع نے کہا کہ عقار، مثلاً زمین مکان وغیرہ کا قبضہ مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ اور مبیع میں

تصرف پر قدرت دینے سے ہوجاتا ہے، مثلاً چابیاں موجود ہوں تو ان کے حوالہ کرنے سے، اور منقول میں قبضہ، مثلاً سامان چوپائے اور جانور اس عرف کے اعتبار سے شمار ہوگا جو لوگوں کے درمیان رائج ہو۔

وقال الحنابلة قبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلاً أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه اى أنه يجب الرجوع في القبض إلى العرف (الفقہ الاسلامی ۳۱۹/۴)۔

اور حنابلہ نے کہا: ہر چیز کا قبضہ اس کے لحاظ سے ہوگا، اگر مکیلی، یا موزونی ہے تو اس کا قبضہ کیل اور وزن سے ہوگا، یعنی قبضہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔

علامہ نوویؒ ''مہذب'' کی مذکورہ عبارت کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں:

وأما الأحكام فقال أصحابنا ، الرجوع فى القبض إلى العرف وهو ثلاثة أقسام، أحدها العقار والثمر على الشجرة فقبضه بالتخلية، والثانى ما ينقل فى العادة كالأخشاب والحبوب والحيتان ونحوها، فقبضه بالنقل إلى مكان الخ ، والثالث ما يتناول باليد كالدراهم والدنانير والمنديل والثوب والإناء الخفيف والكتاب ونحوها فقبضه بالتناول بلا خلاف الخ. (المجموع شرح المہذب ۳۰۱/۹)۔

رہے عبارت مذکورہ میں بیان کردہ احکام تو ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ قبضہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف رجوع کرنا ہے اور وہ تین قسم پر ہے، ایک یہ کہ عقار اور درخت کے اوپر پھل تو ان کا قبضہ ''تخلیہ'' سے ہوتا ہے، دوسری وہ چیز جو عموماً منتقل کی جاتی ہیں، جیسے لکڑیاں، غلے اور مچھلیاں وغیرہ، تو ان میں قبضہ دوسرے مکان کی طرف منتقل کرنے سے ہوگا، اور تیسری وہ چیزیں جو ہاتھ سے لی جاتی ہیں، مثلاً دراہم، دنانیر (روپے پیسے) تولیہ، کپڑا، ہلکے برتن اور کتاب وغیرہ، تو ان چیزوں میں قبضہ بالاتفاق تناول سے ہوگا۔

الحاصل مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں قبضہ کے سلسلہ میں عرف کا لحاظ ہے، جن چیزوں میں تخلیہ کو قبضہ سمجھا جاتا ہے ان میں قبضہ کیلئے تخلیہ کافی ہے، اور جن چیزوں میں انتقال کو قبضہ شمار کرتے ہیں ان میں منتقل کرنے کو قبضہ کہا جائے گا، اور جن چیزوں میں قبضہ ''تناول بالید'' سے ہوتا ہے ان میں ''تناول بالید'' کو قبضہ گردانا جائے گا۔

احناف کے نزدیک قبضہ کی حقیقت کی تعیین کیلئے لغت کی طرف رجوع کیا گیا ہے کہ لغت میں تسلیم اور قبضہ کی کیا حقیقت ہے، کیونکہ ہر اصطلاحی معنی میں لغوی معنی ملحوظ ہوتا ہے۔

ملک العلماء علامہ کاسانیؒ قبضہ کی تعریف ان الفاظ میں ذکر فرماتے ہیں:

أما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلى وهو أن يخلى البائع بين المبيع والمشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلماً للمبيع والمشترى قابضا له (البدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

جہاں تک تسلیم اور قبضہ کی تفسیر کا تعلق ہے تو ہمارے نزدیک تسلیم اور قبضہ یہ تخلیہ اور تخلی ہے، اور تخلیہ یہ ہے

کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان سے ہٹ جائے، دونوں کے درمیان سے مانع کو اس طرح دور کردے کہ مشتری اس میں تصرف پر قادر ہو جائے تو بائع کو مبیع حوالہ کرنے والا اور مشتری کو اس پر قبضہ کرنے والا شمار کیا جائے گا۔

اس کے بعد علامہ کاسانیؒ نے قبضہ اور تسلیم کی اس تفسیر کی دلیل بیان فرمائی ہے کہ احناف کے یہاں تسلیم اور قبضہ کی مذکورہ تفسیر کیوں ہے۔

و لنا أن التسليم في اللغة عبارة عن جعله سالما خالصا يقال سلم فلان لفلان أي خلص له و قال الله تعالى: "ورجلا سلما لرجل" أي سالما خالصا لايشركه فيه أحد فتسليم المبيع إلى المشتري هو جعل المبيع سالما للمشتري أي خلص له بحيث لاينازعه فيه غيره و هذا يحصل بالتخلية فكانت التخلية تسليما من البائع و التخلي قبضا من المشتري (ایضا)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ تسلیم لغت میں شی کو سالم اور خالص بنادینے کا نام ہے، کہا جاتا ہے: ''سلم فلان لفلان'' یعنی فلاں آدمی فلاں کے لئے خالص ہو گیا، اور اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: و رجلا سلما لرجل، یعنی ایک آدمی جو خالص ایک ہی کے لئے ہو کوئی اس میں اس کا شریک نہ ہو، لہذا مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنا یہ مبیع کو مشتری کے لئے سالم، یعنی اس طرح خالص کردینا کہ اس مبیع کے سلسلہ میں اس سے کوئی منازعت نہ کرے، اور یہ تخلیہ سے حاصل ہوجاتا ہے، لہذا تخلیہ بائع کی جانب سے تسلیم اور تخلی مشتری کی طرف سے قبضہ ہوگا۔

علامہ کاسانیؒ کی اس عبارت میں وضاحت ہے کہ احناف نے تسلیم اور قبضہ کے شرعی معنی کی تعیین کے لئے لغوی معنی کا اعتبار کیا ہے، یعنی لغت میں تسلیم کے کیا معنی ہیں، اور اس معنی لغوی کے اعتبار سے ''تسلیم المبیع'' کے کیا معنی ہوں گے، اور یہ مفہوم کس چیز سے حاصل ہوسکتا ہے، چونکہ تخلیہ سے وہ لغوی مفہوم حاصل ہوجاتا ہے اس لئے احناف نے تخلیہ کو تسلیم مبیع کا شرعی مفہوم قرار دیا اور اس تخلیہ کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے ''تخلی'' کو مشتری کی طرف سے قبضہ قرار دیا، لہذا احناف کے نزدیک تخلیہ سے قبضہ حاصل ہوجائے گا۔

علامہ کاسانیؒ نے تخلیہ سے قبضہ کے حصول کی ایک وجہ یہ بیان کی ہے:

لأن التسليم واجب و من عليه الواجب لابد أن يكون له سبيل الخروج عن عهدة ما وجب عليه و الذي في وسعه هو التخلية و رفع الموانع فأما الإقباض فليس في وسعه لأن القبض بالبراجم فعل اختياري للقابض فلو تعلق وجوب التسليم به يتعذر عليه الوفاء بالواجب و هذا لايجوز (ایضا)۔

اس لئے کہ تسلیم واجب ہے اور جس پر واجب ہے اس کے لئے اس واجب سے اپنے ذمہ کو فارغ کرنے کے لئے کوئی راستہ ہونا ضروری ہے اور جو چیز اس کی قدرت میں ہے وہ تخلیہ اور موانع کو دور کردینا ہے، اقباض (قبضہ کرانا) یہ اسکی قدرت میں نہیں ہے اس لئے کہ ہاتھوں سے لینا یہ قابض کا اختیاری فعل ہے، اگر وجوب تسلیم کا تعلق اس فعل اختیاری سے ہوتو (تسلیم کرنے والے پر) واجب کو پورا کرنا متعذر ہو جائیگا اور یہ جائز نہیں ہے۔

یعنی تخلیہ کو حکماً قبضہ قرار دیا گیا اس لئے کہ بائع یا ہر وہ شخص جس کے ذمہ تسلیم واجب ہے اسکی قدرت میں ''اقباض'' یعنی قبضہ کرانا نہیں ہے، اس وجہ سے کہ ''قبض بالید'' قابض کا اختیاری فعل ہے، اس میں تسلیم جس پر واجب ہے اس کا کوئی اختیار نہیں تو اگر وجوب تسلیم کو اس اقباض کے ساتھ متعلق کیا جائے، یعنی اس پر ''اقباض'' واجب کیا جائے تو یہ ''تکلیف مالا یطاق'' یا ''تکلیف بقدرۃ الغیر'' ہوگا اور یہ جائز نہیں، لہذا وہ چیز جو اس کے بس اور قدرت میں ہے اور وہ تخلیہ ہے اس کو اسی کا مکلف بنایا گیا، تا کہ اس سے وہ اپنے ذمہ کو واجب سے فارغ کر سکے۔

تخلیہ کی حقیقت:

جس تخلیہ کو حکماً قبضہ قرار دیا گیا ہے اسکی حقیقت کیا ہے اور اس کے معنی کیا ہیں اور آیا ہر چیز کے اندر تخلیہ کی ایک ہی صورت ہوگی یا اشیاء کے اعتبار سے تخلیہ کی مختلف صورتیں ہوں گی؟

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے قبضہ کے تحقق کو بیان کرتے ہوئے تخلیہ کی حقیقت ان الفاظ میں ذکر کی ہے:

فاعلم أولا أن القبض في المنقولات لا يتحقق عند الشافعية إلا بالنقل و التحويل، وعندنا بالتخلية بينه وبين المشترى أما أن التخلية ماذا هي؟ فهذا مما لايكاد ينضبط إلا بعد النظر إلى الجزئيات شيئا، ومعناها عندى رفع علائق ملكه وتمكينه للمشترى على أن يقبضه، وذلك قد يكون بالفعل وأخرى بالقول وتارة بالقرائن. (فیض الباری ۳/۲۰۶).

سب سے پہلے یہ جان لو کہ شوافع کے نزدیک منقول چیزوں میں قبضہ نقل اور تحویل ہی کے ذریعہ پایا جائے گا، اور ہمارے احناف کے نزدیک مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ سے بھی قبضہ متحقق ہو جائے گا، ہاں تخلیہ کیا چیز ہے تو اس کا بیان کرنا مشکل ہے الا یہ کہ جزئیات میں کچھ نظر کی جائے، اور میرے نزدیک تخلیہ کا معنی یہ ہے کہ اپنی ملکیت کے تمام تعلقات کو ختم کر کے مشتری کو قبضہ پر قدرت دے دینا، کبھی یہ فعلاً ہوگا، کبھی قولاً اور کبھی قرائن سے۔

علامہ کاسانیؒ نے ایک دوسری جگہ قبضہ کا معنی ذکر کیا ہے جس سے اس کی حقیقت واضح ہوتی ہے:

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادة وحقيقة (البدائع والصنائع ۵/۱۴۸).

قبضہ کے معنی تمکین، تخلی اور عرف وعادت اور حقیقت کے اعتبار سے جتنے موانع ہوں سب کو دور کرنا ہے۔

''درمختار'' میں ہے کہ تسلیم تخلیہ سے اس وقت حاصل ہوگا جب مشتری قبضہ پر قادر ہو جائے، قبضہ سے کوئی مانع اور حائل نہ ہو:

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و لا حائل و شرط فى الاجناس شرطا ثالثا و هو أن يقول: خليت بينک و بين المبيع (الدرالمختار ہامش علی ردالمحتار).

پھر تسلیم تخلیہ سے اس طرح حاصل ہوگا کہ مشتری قبضہ پر قادر ہو جائے بلا کسی مانع اور حائل کے اور اجناس میں ایک تیسری شرط یہ بھی ہے کہ بائع ''خليت بينک و بين المبيع'' کہے۔

"بلا مانع و لاحائل" کی وضاحت علامہ شامیؒ نے اس طرح فرمائی ہے:

(قوله بلا مانع) بأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره، (و قوله ولا حائل) بأن يكون في حضرته (ایضا)۔

مانع نہ ہو، یعنی مبیع الگ ہو کسی غیر کے حق میں مشغول نہ ہو، اور حائل نہ ہو یعنی مشتری کے سامنے ہو۔

"اجناس" ناطفی نے جو تیسری شرط تخلیہ کی ذکر کی ہے علامہ انور شاہ کشمیریؒ اس شرط کے متعلق فرماتے ہیں:

و شرط في أجناس الناطفي أن يقول باللسان: "خليت بينه و بينك" وغير ذلك مما يؤدي مؤداه و ليس بضروري عندي و هذا الشرط لم أره عند غيره (فیض الباری ۳/۲۰۶)۔

اور ناطفی کے اجناس میں تیسری شرط ذکر کی گئی ہے کہ بائع زبان سے کہے "خليت بينه و بينك" یا اسکے علاوہ کوئی دوسرا جملہ جو اس مفہوم کو ادا کر رہا ہو، اور یہ میرے نزدیک ضروری نہیں، اور یہ شرط میں نے ان کے علاوہ کے یہاں نہیں دیکھی۔

صاحب "درمختار" نے تخلیہ کے قیود میں سے "ولا حائل" پر تفریع کرتے ہوئے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر مبیع مشتری کے سامنے نہ ہو بعید ہو تو صحیح قول کے مطابق مشتری قابض نہیں ہوگا، علامہ شامیؒ نے اس صحیح قول کے مقابل جو دوسرا قول ہے اس کو نقل کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

(قوله على الصحيح) و هو ظاهر الرواية و مقابله ما في المحيط و جامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض وإن كان العقار بعيدا غائبا عنهما عند أبي حنيفةؒ خلافا لهما و هو ضعيف كما في البحر، و في الخانية والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية لأنه إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض، أما إذا كان بعيدا لايتصور القبض في الحال فلاتقام التخلية مقام القبض (شامی ۴/۴۳)۔

صحیح قول ظاہر الروایہ ہی ہے اور اس کے مقابل وہ قول ہے جو محیط اور شمس الائمہ کے جامع میں ہے کہ تخلیہ سے قبضہ صحیح ہو جائے گا، اگر چہ عقار بعید، عاقدین کی نظروں سے اوجھل ہو، امام ابوحنیفہ کے نزدیک، برخلاف صاحبین کے قول کے، اور محیط وغیرہ کا یہ قول ضعیف ہے، جیسا کہ بحر میں ہے، اور خانیہ میں ہے کہ صحیح وہی قول ہے جو ظاہر الروایہ میں مذکور ہے، اس لئے کہ جب عقار قریب ہو تو اس میں فی الحال حقیقی قبضہ کا تصور ہو سکتا ہے، لہذا تخلیہ کو قبضہ کے قائم مقام گردانا جائے گا، لیکن جب دور ہو تو فی الحال اس میں قبضہ کا تصور نہیں ہو سکتا، اس لئے تخلیہ اس صورت میں قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوگا۔

مطلب یہ کہ صاحبینؒ کا قول جو ظاہر الروایہ میں ہے وہی صحیح ہے، اور خانیہ کی عبارت سے اس صحت کی وجہ اور علت یہ معلوم ہوئی کہ تخلیہ کے قبضہ کے قائم مقام ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ عقد کے بعد فی الحال اس میں اگر قبضہ حقیقی کا تصور ہو سکتا ہے تو تخلیہ قبضہ کے قائم مقام ہوگا، ورنہ اگر فی الحال قبضہ حقیقی کا تصور نہ ہو تو تخلیہ قبضہ کے قائم مقام

نہیں ہوگا، عقار کے قریب ہونے کی صورت میں چونکہ فی الحال قبضہ حقیقی ہوسکتا ہے، لہذا اس صورت میں تخلیہ قبضہ کے قائم مقام ہوگا اور دوسری صورت میں جب عقار دور ہو تو فی الحال قبضہ حقیقی کا تصور نہیں ہے اس لئے تخلیہ قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوگا۔

صاحب ''فیض الباری'' نے تخلیہ کی حقیقت کو چند جزئیات سے واضح کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے:

و بالجملة أن القبض في البيع و الهبة و الرهن يتحقق عندنا بالتخلية و المكنة على القبض و لايحتاج إلى القبض الحسي أو النقل (فیض الباری ۳/۲۰۶)۔

خلاصہ یہ کہ قبضہ بیع، ہبہ اور رہن میں ہمارے نزدیک تخلیہ اور قبضہ پر قدرت سے متحقق ہوجائے گا، قبضہ حسی یا نقل کی ضرورت نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ اس تخلیہ کی جس سے قبضہ پر قدرت حاصل ہوجاتی ہے چند صورتیں ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

و حاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (شامی ۴/۴۳)۔

حاصل یہ کہ تخلیہ حکما قبضہ ہے، اگر بلا مشقت قبضہ پر قدرت حاصل ہو، لیکن یہ قبضہ حکمی مبیع کی حالت کے اعتبار سے مختلف ہوگا۔

تخلیہ قبضہ تام ہے یا ناقص:

تخلیہ (جس سے بلا مشقت قبضہ پر قدرت حاصل ہوجائے) کے حکما قبضہ ثابت ہوجانے کے بعد دو مسئلے اور زیر بحث رہ جاتے ہیں: (۱) تخلیہ قبضہ تام ہے یا نہیں، (۲) جواز تصرف کے لئے قبضہ تام ضروری ہے یا مطلقاً قبضہ تصرف کے جائز ہونے کیلئے کافی ہے۔

اس بحث کو علامہ کاسانیؒ نے بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے، دوسرے حضرات نے بھی علامہ موصوف سے اس بحث کو نقل کیا ہے، مثلاً صاحب اعلاء السنن ہیں۔

اول الذکر مسئلہ سے متعلق علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ اگرچہ تمام احناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام اموال میں تخلیہ سے اصل قبضہ حاصل ہوجائے گا، لیکن اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تخلیہ قبضہ تام ہے یا نہیں۔

ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال و اختلفوا في أنها هل هي قبض تام أم لا (بدائع ۵/۲۴۴)۔

تمام احناف کے مابین اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ تمام احوال میں تخلیہ سے اصل قبضہ حاصل ہوجائے گا، لیکن اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تخلیہ قبضہ تام ہے یا نہیں۔

اس کے بعد اس اختلاف کا حاصل ذکر فرمایا ہے جس کو انہی کی عبارت میں ترجمہ کے ساتھ پیش کیا جارہا

ہے:

وجملة الكلام فيه أن المبيع لايخلو إما أن يكون له مثل و إما أن يكون مما لا مثل له فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف وإن كان مما له مثل فإن باعه مجازفة فكذلک لأنه لايعتبر معرفة القدر في بيع المجازفة، وإن باع مكايلة أو موازنة في المكيل والموزون وخلى فلا خلاف في أن المبيع يخرج من ضمان البائع ويدخل في ضمان المشتري ولا خلاف في أنه لايجوز للمشتري بيعه والانتفاع به قبل الكيل و الوزن لانعدام القبض بانعدام الكيل أو الوزن أو شرعا غير معقول المعنى مع حصول القبض بتمامه بالتخلية (ملخصا من البدائع ۵/۲۴۴)۔

حاصل یہ کہ مبیع دو حال سے خالی نہیں، مثلی ہوگی یا غیر مثلی، اگر غیر مثلی مذروعات یا معدودات متفاوتہ میں سے ہو تو بلا اختلاف تخلیہ اس میں قبضہ تام ہے (تخلیہ سے مبیع بائع کے ضمان سے نکل جائے گی اور مشتری کے لئے زرع اور ثمار سے پہلے اس کو بیچنا اور نفع اٹھانا جائز ہے) اور اگر مبیع مثلی ہے اور اس کی بیع جزافاً ہوئی ہے تو بھی یہی حکم ہے (تخلیہ سے بالاتفاق قبضہ حاصل ہو جائے گا) اس لئے کہ بیع جزافاً میں مقدار کی معرفت معتبر نہیں ہوتی، لیکن اگر کیلی یا وزنی چیز کو کیل یا وزن کے شرط کے ساتھ فروخت کیا اور تخلیہ کر دیا تو اس مسئلہ میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مبیع بائع کے ضمان سے خارج ہو جائے گی اور مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی، اور اسی طرح اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ مشتری کے لئے کیل یا وزن سے پہلے اسکا فروخت کرنا یا اس سے انتفاع جائز نہیں ہے، لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ تصرف کی حرمت کیل یا وزن سے پہلے کیل اور وزن کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قبضہ کے معدوم ہونے کی بنا پر ہے یا تخلیہ سے قبضہ تام حاصل ہو جانے کے باوجود تصرف کی حرمت شرعاً غیر معقول المعنی ہے۔

اس کے بعد علامہ کاسانی مشائخ احناف کا یہ اختلاف تحریر فرماتے ہیں:

قال بعض مشائخنا إنها تثبت شرعا غير معقول المعنى، و قال بعضهم الحرمة لمكان انعدام القبض على التمام بالكيل أو الوزن و كما لايجوز التصرف في المبيع المنقول بدون قبضه أصلا لايجوز بدون قبضه بتمامه (ایضا)۔

بعض مشائخ احناف کا قول یہ ہے کہ تصرف کی حرمت کا ثبوت شرعاً غیر معقول المعنی (امر تعبدی) ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ کیل یا وزن کے ذریعہ قبضہ تام کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے اور جس طرح منقول مبیع کے اندر اصل قبضہ کے بغیر تصرف ناجائز ہے، قبضہ تام کے بغیر بھی ناجائز ہے۔

پھر مشائخ کی دونوں جماعتوں کی دلیل ذکر فرماتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

وجه قول الأولين ما ذكرنا أن معنى التسلم و التسليم يحصل بالتخلية لأن المشتري يصير سالما خالصا للمشتري على وجه يتهيأ له تقليبه و التصرف فيه على حسب مشيته و إرادته

، و لهذا كانت التخلية تسليما و قبضا فيما لامثل له و فيما له مثل إذا بيع مجازفة دل أن التخلية قبض إلا أن حرمة التصرف مع وجود القبض بتمامه ثبت تعبدا غير معقول المعنى والله عز و جل أعلم .وجه قول الآخرين تعليل محمد فى هذه المسئلة فى كتاب البيوع فانه قال و لايجوز للمشترى أن يتصرف فيه قبل الكيل لأنه باعه قبل أن يقبضه و لم يرد به أصل القبض و الدليل على أن الكيل و الوزن فى المكيل و الموزون الذى بيع مكايلة و موازنة من تمام القبض أن القدر فى المكيل والموزون معقود عليه ألاترى أنه لاكيل فازداد لا تطيب له الزيادة بل تزداد يفرض لها ثمن و لو نقص يطرح بحصته شئ من الثمن و لايعرف القدر فيهما إلا بالكيل و الوزن لاحتمال الزيادة و النقصان فلايتحقق قبض القدر المعقود عليه إلا بالكيل و الوزن فكان الكيل و الوزن فيه من تمام القبض (ص۲۴۵).

اول الذکر مشائخ کے قول کی دلیل وہی چیز جوہم نے ذکر کی کہ تسلیم اور تسلم کا معنی تخلیہ سے حاصل ہوجاتا ہے،اس لئے کہ خریدی ہوئی چیز مشتری کے لئے اس طرح خالص ہوگئی کہ وہ اس میں اپنے ارادہ اور منشا کے مطابق تصرف کرسکتا ہے،اوراس وجہ سے تخلیہ غیر مثلی چیز اوراس مثلی میں جس کو جزافا بیچا جائے قبضہ شمار ہوتا ہے،یہ دلیل ہے کہ تخلیہ قبضہ ہے،مگر قبضہ تام کے پائے جانے کے باوجود تصرف حرام ہے،اس لئے کہ حرمت کا ثبوت تعبدی ہے،یعنی غیر معقول المعنی ہے اسکی حرمت کی شرعا کوئی علت نہیں بیان کی گئی ہے،واللہ عز وجل اعلم۔دوسرے حضرات کے قول کی دلیل کتاب البیوع میں اس مسئلہ میں امام محمدؒ کی تعلیل ہے،کیونکہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ مشتری کے لئے کیل سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے،اس وجہ سے کہ اس نے اس کو قبضہ سے پہلے فروخت کیا ہے،امام محمدؒ کی مراد اس سے اصل قبضہ نہیں ہے،بلکہ اس سے قبضہ تام مرادلیا ہے اس لئے کہ اصل قبضہ تو موجود ہے،اوراس کی دلیل کہ مکیلی اور موزونی چیز میں مقدار معقود علیہ ہے،کیونکہ دیکھئے صورت مذکورہ ہی میں اگر مبیع کو کیل کیا گیا اور مبیع زائد نکلی تو یہ زیادتی مشتری کے لئے طیب نہیں ہے،بلکہ یا تو واپس کردے یا اسکے عوض ثمن مقرر کرے،اور اگر مبیع کم نکلی تو ثمن سے اتنی مقدار وضع کردی جائے گی (لہذا مقدار معقود علیہ ہے) اوران دونوں زیادتی اور کمی کے احتمال کی وجہ سے مقدار کو کیل اوروزن ہی سے جانا جاسکتا ہے،لہذا معقود علیہ کی مقدار پر قبضہ کیل اوروزن کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا،لہذا اس میں کیل اوروزن قبضہ کے اکمال اوراتمام میں سے ہوگا۔

اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ بعض مشائخ کے نزدیک تو تخلیہ سے قبضہ تام متحقق ہوجاتا ہے،خواہ مبیع مثلی ہو یا غیر مثلی،اور مثلی ہونے کی صورت میں بیع مجازفۃ ہو یا کیل ووزن کی شرط کے ساتھ،لیکن جب مبیع مثلی ہواور بیع کیل اور وزن کی شرط کے ساتھ ہوئی ہو تو قبل الکیل والوزن اس بیع میں تصرف جائز نہیں،اس لئے کہ احادیث میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے،لہذا شریعت کے اس حکم کی وجہ سے محض تعبداً اس میں تصرف ممنوع ہوگا،ہاں مشتری کے ضمان میں وہ مبیع آجائے گی۔

دوسرے بعض مشائخ کی رائے ہے کہ اگر مبیع غیر مثلی مذروعات اور معدودات متفاوتہ میں سے ہے یا مثلی ہے لیکن بیع کیل یا وزن کی شرط کے ساتھ نہیں ہوئی ہے تو تخلیہ سے قبضہ تام حاصل ہو جائے گا اور اس میں اس کے لئے ہر طرح تصرف کرنا اور انتفاع جائز ہوگا، لیکن اگر مبیع مثلی ہے اور بیع کیل اور وزن کی شرط کے ساتھ ہوئی ہے تو محض تخلیہ سے قبل الکیل والوزن قبضہ تام حاصل نہیں ہوگا، لہذا کیل اور وزن سے پہلے اس میں تصرف جائز نہیں ہوگا، علامہ کاسانیؒ کے نزدیک یہ قول راجح ہے اسی لئے اول الذکر حضرات کی دلیل کا ان کی دلیل کے تحت جواب بھی دیا ہے۔

نیز ان عبارتوں سے دوسرا مسئلہ بھی واضح ہوگیا کہ مشائخ کی دونوں جماعتوں کے نزدیک قبضہ تام کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے جس طرح اصل قبضہ کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے، ہاں ایک جماعت نے تخلیہ کو مطلقاً قبضہ تام شمار کیا ہے اور دوسری جماعت نے ایک صورت میں تخلیہ کو قبضہ تام نہیں شمار کیا ہے، بلکہ تخلیہ سے محض قبضہ متحقق ہوگا، اور کیل وزن سے قبضہ تام ہو جائے گا۔

۳۔ قبضہ کی نوعیت میں اختلاف:

تمام ائمہ کرامؒ کے نزدیک اشیاء کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت میں اختلاف ہوگا، احناف کے نزدیک بھی اگرچہ تمام اموال میں تخلیہ سے قبضہ حاصل ہو جاتا ہے لیکن مبیع کی حالت کے اعتبار سے تخلیہ کی نوعیت مختلف ہوگی، جیسا کہ شامی کے حوالہ سے ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے۔

وحاصله أن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع.

حاصل یہ کہ تخلیہ حکماً قبضہ ہے اگر بلا مشقت وکلفت قبضہ پر قدرت حاصل ہو جائے، لیکن یہ قبضہ حکمی مبیع کی حالت کے اعتبار سے مختلف ہوگا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے کچھ امثلہ اور جزئیات اس اختلاف کی وضاحت کیلئے ذکر کی ہیں۔

ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن تكون في البلد فيما يظهر وفي نحو بقر في مرعىً فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض (شامی ۴۳/۴)۔

لہذا گیہوں یا اس طرح کی چیز جو گھر میں ہو کنجی کا دینا جب کہ اس سے بلا مشقت کھولنا ممکن ہو قبضہ ہے، اور دار کے مانند چیز میں اس کے بند کرنے پر قدرت کا ہونا قبضہ ہے، اس طرح کہ وہ اسی شہر میں ہو، اور گائے، بیل وغیرہ جو چراگاہ میں ہوں ان کا اس طرح ہونا کہ وہ نظر آ رہے ہوں ان کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہو قبضہ ہے، اور کپڑے وغیرہ میں کپڑے کا اس طرح ہونا کہ اگر ہاتھ بڑھایا جائے تو ہاتھ پہونچ جائے قبضہ ہے، اور گھوڑے یا پرندے وغیرہ میں جو گھر کے اندر ہوں بلا کسی مددگار کے گھر سے ان کے پکڑنے کا ممکن ہونا قبضہ ہے۔

اور ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک عرف کے اختلاف سے قبضہ کی نوعیت مختلف ہوگی، جیسا کہ ماقبل میں ''المجموع'' اور ''الفقہ الاسلامی'' وغیرہ کے حوالہ سے ذکر کیا جاچکا ہے۔

نیز صاحب ''بذل المجہود'' نے خطابی کا قول ذکر کیا ہے:

قال الخطابی القبوض یختلف فی الأشیاء بحسب اختلافها فی أنفسها ، فمنها ما یکون بأن یوضع المبیع فی ید صاحبه ومنها ما یکون بأن یکتال وذلک فیما بیع من الکیل کیلاً فأما ما یباع منه جزافاً صبرة مصبوبة علی الأرض فالقبض أن ینقل ویحول من مکانه (بذل المجہود ۲۸۴/۴)۔

علامہ خطابیؒ نے فرمایا کہ اشیاء کی ذات میں اختلاف کے اعتبار سے قبضہ بھی مختلف ہوتا ہے، قبضہ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ مبیع مالک کے ہاتھ میں رکھدی جائے، اور مبیع، مشتری کے درمیان تخلیہ سے بھی قبضہ ہوجاتا ہے، اور ایک صورت یہ ہے کہ مبیع کو اس کی جگہ سے منتقل کردیا جائے، اور ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ کیل کرنے سے قبضہ حاصل ہوتا ہے، اور یہ اس صورت میں جب کہ کسی مکیلی شئی کو کیل کی شرط پر بیچا جائے، لیکن اس صورت میں جب جزافاً زمین پر لگے ہوئے ڈھیر کے اعتبار سے فروخت کیا جائے تو پھر قبضہ منتقل کرنے سے ہوگا۔

۴۔ بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں:

حضرت ابن عباسؓ سے اس نہی کے سبب کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس میں ربا ہے

-

وسئل عن ابن عباسؓ عن سبب هذا النهی فقال الدراهم بالدراهم والطعام ربا ، قال الشوکانی وذلک لأنه إذا اشتری طعاما بمائة دینار ودفعها للبائع ولم یقبض منه الطعام ثم باع الطعام إلی آخر فکانه اشتری منه بذهبه ذهباً أکثر (اعلاء السنن ۲۲۵/۱۴)۔

حضرت ابن عباسؓ سے اس نہی کے سبب کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: دراہم دراہم کے بدلے ہوئے اور غلہ ربا ہے، شوکانیؒ نے کہا اور وہ اس لئے کہ اس نے (مشتری) جب سو دینار میں غلہ خریدا اور سو دینار بائع کو دیدیا، اور غلہ پر قبضہ نہیں کیا پھر غلہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا تو گویا اس مشتری نے بائع سے اپنے سونے کے بدلے زیادہ سونا خریدا۔

علامہ شوکانیؒ اس تعلیل کے بارے میں فرماتے ہیں:

وهذا التعلیل أجود مما علل به النهی لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول ﷺ (ایضاً)۔

یہ تعلیل دوسری تمام تعلیلوں سے عمدہ ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سرکار دو عالم ﷺ کے مقاصد سے زیادہ واقف ہیں۔

مسلم شریف میں حضرت ابن عباسؓ کے اس قول "الدراهم بالدراهم والطعام ربا" کے بجائے" الا تراهم أنهم يتبايعون بالذهب والطعام مرجأ " کے الفاظ ہیں،لیکن ان کا بھی وہی مطلب ہے کہ " بيع الشيء قبل القبض بيع الذهب بالذهب متفاضلا" کو متضمن ہے جو ربا ہے یعنی" ربا بالتفاضل" ہے،جیسا کہ صاحب فتح الباری حافظ ابن حجرؒ نے ذکر کیا ہے (فتح الباری ۲۵۳/۵)۔

صاحب ہدایہ نے شیخینؒ کے قول" بیع العقار قبل القبض" کے جواز کی دلیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے

والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به (قال ابن الهمام) والحديث الذى استدل به معلول به أى بغرر الانفساخ (فتح القدیر ۲۶۶/۵)۔

جس غرر سے منع کیا گیا ہے وہ عقد کے فسخ ہونے کا غرر ہے،اور حدیث (بیع قبل القبض عدم جواز کی) اسی غرر کے ساتھ معلول ہے،ابن ہمام نے کہا: وہ حدیث جس سے استدلال کیا گیا غرر انفساخ کے ساتھ معلول ہے۔

یعنی شیخینؒ کے نزدیک بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول" بعلۃ غرر الانفساخ" ہیں،لہذا عقار کی بیع قبل القبض غرر انفساخ کی علت نہ ہونے کی وجہ سے ان کے نزدیک جائز ہوگی،اور محمدؒ عقار کی بیع کو بھی قبل القبض ناجائز قرار دیتے ہیں امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول اول تھا،کیونکہ عدم جواز کا حکم منقول اور غیر منقول دونوں کو عام ہے اس وجہ سے کہ نہی کی علت "بیع قبل القبض" کا" ربح ما لم يضمن" کو متضمن ہوتا ہے جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

صاحب اعلاء السنن تحریر فرماتے ہیں:

ثم أبو حنيفةؒ قصر الحكم على المنقول وغير المنقول ، واحتج أبو حنيفةؒ بأن الحكم معلل بغرر انفساخ العقد بهلاک المبيع والهلاک فى غير المنقول نادر والنادر كالمعدوم وقال صاحباه ، إنه إن لم يكن فيه غرر الانفساخ ففى بيعه قبل القبض ربح مالم يضمن وهو منهى عنه.

پھر امام ابوحنیفہؒ نے حکم کو منقول پر منحصر کیا ہے اور صاحبینؒ منقول اور غیر منقول میں حکم کے عام ہونے کے قائل ہیں،امام ابوحنیفہؒ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ حکم (عدم جواز بیع قبل القبض) معلل ہے مبیع کی ہلاکت کی وجہ سے عقد کے فسخ ہو جانے کے غرر اور اندیشہ کے ساتھ،اور ہلاکت غیر منقول میں نادر ہے اور نادر کالمعدوم ہے،اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگر چہ اس میں غرر انفساخ نہیں ہے لیکن عقار کے قبل القبض بیع میں" ربح مالم یضمن" ہے،اور اس سے منع کیا گیا ہے۔

واضح رہے کہ امام ابو یوسف کا یہ قول اول ہے قول ثانی اور آخر میں امام صاحب کے ساتھ ہیں،جیسا کہ صاحب فتح القدیر نے ذکر کیا ہے (۲۶۵/۵)۔

بعض حضرات نے شیخین کے نزدیک بھی بیع قبل القبض کے عدم جواز کی یہی علت ذکر کی ہے کہ یہ" ربح ما لم یضمن" کو متضمن ہے، پھر بیع العقار قبل القبض کے جواز کی یہ وجہ بیان فرماتے ہیں کہ انسان کے ضمان میں صرف وہ چیز آتی ہے جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہو جس میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو یا نادر ہو وہ چیز مضمون نہیں ہوتی، اس میں بائع اور مشتری دونوں کا ضمان برابر ہوتا ہے، اور عقار میں ہلاکت کا اندیشہ نادر ہے۔ ہاں اگر عقار دریا کے کنارے ہو یا مبیع بالاخانہ ہو اس کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں اس وجہ سے کہ ہلاکت کا اندیشہ ہے۔

"تکملہ فتح الملہم" میں ہے:

وبعين هذه الدلائل الثلاثة يستدل أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى، غير أنهما يستثنيان العقار من عموم النهي لأن علة النهي منفية فيه، فإن الحديث الأخير، حديث عبد الله بن عمرو، دل على أن علة النهي عن بيع المبيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح ما لم يضمن، وإنما يضمن الإنسان ما يخاف فيه الهلاك وأما العقار فلا يخشى فيه ذلك إلا نادراً حتى لو كان العقار على شط البحر أو كان المبيع علواً لا يجوز بيعه قبل القبض (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

بعینہ انہی تینوں دلائل سے (جن سے امام شافعیؒ اور امام محمدؒ نے استدلال کیا ہے) امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ نے بھی استدلال کیا ہے، مگر ان دونوں نے نہی کے عموم سے عقار کو مستثنیٰ کیا ہے اس لئے کہ نہی کی علت اس میں موجود نہیں ہے، کیونکہ حدیث اخیر یعنی عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نہی کی علت بیع قبل القبض کا " ربح ما لم یضمن " کو مستلزم ہونا ہے، اور انسان صرف انہیں چیزوں کا ضامن ہوتا ہے جن میں ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور رہا عقار تو اس میں اس کا اندیشہ نہیں ہوتا الاشاذ ونادر، اگر عقار دریا کے کنارے ہے یا مبیع اوپر کی منزل ہے تو اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں (اس لئے کہ اس میں ہلاکت کا اندیشہ ہے، لہذا یہ مضمون بھی ہوگی)۔

صاحب "الفقہ الاسلامی وادلتہ" نے ائمہ کرام کے مذاہب اور ہر ایک کے نزدیک نہی کی جو علت ہے اس کو ذکر کیا ہے:

والخلاصة، أن العلة عند الحنفية في عدم جواز بيع الشئ قبل قبضه هي الغرر والعلة في منع بيع الطعام قبل قبضه عند المالكية هي أنه قد يتخذ البيع ذريعة للتوصل إلى ربا النسيئة فهو شبيه بيع الطعام فالطعام نساء فيحرم سداً للذرائع.

فالعلة في منع هذا البيع عند الحنابلة هي الغرر كالحنفية.

فالعلة في منع البيع عند الشافعية هي الغرر كالحنفية (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷۴، ملخصا)۔

خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک بیع الشئ قبل القبض کے عدم جواز کی علت غرر ہے، اور بیع الطعام قبل القبض کے ممنوع ہونے کی علت مالکیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس بیع کو کبھی ربا بالنسیئہ تک پہونچنے کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے، لہذا یہ " بیع الطعام بالطعام نساء" کے مشابہ ہے، لہذا سداً للذرائع اس کو حرام قرار دیا گیا، اور حنابلہ کے

نزدیک اس بیع کے ممنوع ہونے کی علت غرر ہے احناف کی طرح، اور شوافع کے نزدیک بھی احناف کی طرح اس بیع کے ممنوع ہونے کی علت غرر ہی ہے۔

ان تمام عبارتوں سے معلوم ہوا کہ نہی سے متعلق احادیث معلول ہیں، لیکن علت نہی میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے، اس لئے کہ نہی کی کوئی علت حدیث پاک میں منصوص نہیں ہے، بعض علماء نے " ربح مالم یضمن " کے مستلزم ہونے کو علت منصوصہ قرار دیا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں، کیونکہ بیع قبل القبض کے عدم جواز کی علت کے طور پر اس کی تصریح نہیں ہے، ہاں دوسری حدیث کے اندر اس کی ممانعت ہے، لیکن دوسری حدیث میں اس کی ممانعت ہونے اور بیع قبل القبض کے اس کو مستلزم ہونے کی وجہ سے اس کو علت منصوصہ نہیں قرار دیا جا سکتا، اس لئے کہ پھر تو " ربا بالنسیئة أو التفاضل " اور " غرر " اس کی بھی ممانعت ہے اور بیع قبل القبض اس کو مستلزم ہے، لہذا یہ بھی علت منصوصہ ہونی چاہئے، لہذا یہ سب اجتہادی اور غیر منصوص علتیں ہیں، اور ہر امام نے اپنی اختیار کردہ علت کے اعتبار سے اس نہی میں استثناء یا تخصیص کی ہے اور دوسروں کے مسلک کے لحاظ سے وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔

صاحب " الفقہ الاسلامی " اپنے رجحان کو ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کی علت فقہاء مذاہب کی ذکر کردہ علتوں کا مجموعہ ہے۔

نحن نرجح أن الحكمة في النهي أصلاً عن بيع ما لم يقبض هي أن هذا البيع يشبه الربا إذ أن المشتري إذا دفع دراهمه إلى البائع في سلعة، ثم عمد إليها فباعها قبل أن يقبضها فكأنها دفع دراهمه واستفاد بها ربحا بمجرد دفعها إلى البائع دون القيام بعمل ما، وهذا شبيه الربا ثم أن في هذا البيع غرراً ناشئاً عن عدم القدرة على التسليم وبه تكون علة النهي عن بيع الشئ قبل قبضه هو مجموع ما ذكره فقهاء المذاهب (۴/۴۷۵-۴۷۶).

ہم راجح سمجھتے ہیں کہ " بیع مالم یقبض " سے نہی کی حکمت یہ ہے کہ یہ بیع " ربا " کے مشابہ ہے، اس لئے کہ جب مشتری نے اپنے دراہم بائع کو دیئے کسی سامان کیلئے، پھر اس سامان کا قصد کیا اور قبضہ سے پہلے ہی اس کو فروخت کر دیا تو گویا مشتری نے اپنے دراہم بائع کو دیئے اور محض دینے سے اس سے نفع کمایا، جب کہ اس میں کچھ کیا نہیں، اور یہ " ربا " کے مشابہ ہے، پھر اس بیع میں تسلیم پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے غرر بھی پیدا ہونے والا ہے، اور اس کی وجہ سے " بیع الشئ قبل القبض " کے عدم جواز کی علت فقہاء مذاہب کی ذکر کردہ علتوں کا مجموعہ ہوگی۔

مذکورہ تمام عبارتوں سے گرچہ یہ معلوم ہوا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت معلول بالعلۃ ہے، لیکن علامہ ابن العربی مالکی " عارضۃ الاحوذی شرح ترمذی " میں تحریر فرماتے ہیں کہ یہ حکم غیر معلل ہے۔

أصل هذه المسائل أن البيع قبل القبض هل هو معلل أم لا وقد تقدم من كلامنا أنه غير معلل وإنما هو تعبد وقال أبو حنيفة لم يجز ما لم يقبض للغرر لأنه يخشى انفساخ العقد بهلاكه (عارضة الاحوذي ۵/۲۹۲).

ان مسائل کی اصل یہ ہے کہ بیع قبل القبض (کی ممانعت) کیا معلل بالعلۃ ہے یا نہیں اور ماقبل میں ہمارے کلام کے اندر یہ گذر چکا کہ یہ غیر معلل ہے اور یہ حکم تعبدی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں غرر کی وجہ سے، اس لئے کہ مبیع کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

الحاصل حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عام ائمہ کرام کی رائے یہی ہے کہ یہ حکم معلل بالعلۃ ہے، ہاں تعیین علت میں اختلاف ہے۔

بیع قبل القبض کے سلسلہ میں ائمہ کرامؒ کے مذاہب:

۵۔ علامہ نوویؒ نے "المجموع شرح المہذب" میں ابن المنذرؒ سے اور "صاحب بذل المجہود" نے خطابی سے بیع قبل القبض کے سلسلہ میں علماء کے مذاہب نقل کئے ہیں، یہاں بذل المجہود سے عبارت نقل کی جارہی ہے:

قال الخطابی أجمع أهل العلم علی أن الطعام لا يجوز بيعه قبل القبض واختلفوا فيما عداه من الأشياء فقال أبو حنيفة وأبويوسفؒ ما عدا الطعام بمنزلة الطعام إلا الدور والأراضی فإن بيعها قبل قبضها وغير الطعام من السلعة والدور والعقار سواء لا يجوز بيع شئ منها حتی يقبض وهو قول ابن عباسؓ وقال مالک ابن انس ما عدا الماکول والمشروب جائز أن يباع قبل أن يقبض وقال الأوزاعی واحمد بن الحنبل وإسحق يجوز بيع کل شئ منها خلا المکيل والموزون روی ذلک عن ابن المسيب والحسن بصری والحکم وحماد، انتهی (بذل المجہود ۳۸۴/۴)۔

علامہ خطابیؒ نے کہا کہ اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ غلہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، غلہ کے علاوہ دوسری اشیاء میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دار اور اراضی کے سوا غلہ کے علاوہ تمام چیزیں غلہ ہی کے درجہ میں ہیں، دار اور اراضی کی بیع قبل القبض جائز ہے، امام شافعیؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ غلہ اور غلہ کے علاوہ تمام چیزیں، خواہ سامان ہو یا دار ہو یا عقار ہو سب برابر ہیں کسی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں، حضرت ابن عباسؓ کا بھی یہی قول ہے، امام مالکؒ نے فرمایا کہ ماکول اور مشروب کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز ہے، امام اوزاعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور اسحاقؒ نے فرمایا کہ مکیلی اور موزونی چیز کے علاوہ ان میں سے ہر چیز کی بیع جائز ہے، حضرت ابن المسیب، حسن بصری، حکم اور حمادؒ سے یہی قول مروی ہے۔

یعنی بیع قبل القبض کے سلسلہ میں علماء کے چار مذاہب ہیں:

۱۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار کے علاوہ کسی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں۔

۲۔ امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کسی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں، حضرت ابن عباسؓ کا بھی یہی قول ہے۔

۳۔ امام مالکؒ کے نزدیک ماکول اور مشروب کی بیع جائز نہیں، اس کے علاوہ تمام چیزوں کی جائز

ہے۔

۴۔ امام اوزاعی، امام احمد بن حنبل اور اسحاق کے نزدیک مکیلی اور موزونی کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز ہے، صرف مکیلی اور موزونی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں، حضرت سعید بن المسیب، حسن بصری، حکم اور حمادؒ سے بھی یہی مروی ہے۔

دلائل:

حضرت امام شافعیؒ اور امام محمدؒ اپنے مسلک پر حضرت حکیم بن حزام اور زید بن ثابتؓ کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں، علامہ نوویؒ "شرح مہذب" میں تحریر فرماتے ہیں:

ہمارے اصحاب (شوافع) نے حضرت حکیم بن حزامؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے فرمایا کہ: نہ فروخت کرو جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلو، اور یہ حدیث حسن ہے، جیسا کہ شروع فصل میں بیان گذر چکا اور زید بن ثابتؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے سامانوں کو فروخت کرنے سے خریدنے کے وقت منع فرمایا، جب تک کہ تاجران کو اپنے گھروں میں منتقل نہ کرلیں، ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے (شرح مہذب ۲۹۶/۹)۔

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ روایتیں عام ہیں، لہذا یہ حکم عام ہوگا، اس میں تخصیص نہیں کی جائے گی، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ نے بھی انہیں روایتوں سے استدلال کیا ہے، لیکن ان کے نزدیک یہ حکم عام نہیں، بلکہ "عام لم یخص منہ البعض" ہے، علت نہی (قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ) کی وجہ سے یہ حکم منقول کے ساتھ خاص ہوگا، غیر منقول کی بیع قبل القبض جائز ہوگی، شیخینؒ پر یہاں اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ نص تعلیل کے مقابلہ میں ہے، کیونکہ یہ تو نص کے عموم کی تخصیص ہے، لہذا قیاس اور معنی کو نص پر ترجیح دینا لازم آئے گا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔

صاحب فتح القدیر نے یہ سوال اور اس کا جواب ذکر کیا ہے کہ یہ نص "عام خص منہ البعض" ہے، لہذا علت کی وجہ سے مزید اس میں تخصیص ہوسکتی ہے، ہاں اگر یہ "عام لم یخص منہ البعض" ہوتا تو اس میں تخصیص اور تعلیل جائز نہ ہوتی، لہذا علت کی وجہ سے تخصیص کی جاسکتی ہے۔

نیز عقار کی قبل القبض بیع کے جواز پر دلیل وہ روایت بھی ہے جس کو صاحب "اعلاء السنن" نے "شرح مہذب" کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، لہذا احناف اس روایت کی وجہ سے بھی اس حکم کو منقول کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

امام مالکؒ اور ان کے موافقین حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت ابن عباس، نیز حضرت جابر رضی اللہ عنہم کی ان روایتوں سے استدلال کرتے ہیں جن میں طعام کی بیع قبل القبض سے ممانعت ہے، اس طرح کہ طعام کی تخصیص اور تصریح اس بات کی دلیل ہے کہ طعام کے علاوہ کا حکم یہ نہیں ہے۔

قالوا فالتنصيص في هذه الأحاديث يدل على أنه غيره بخلافه (شرح المہذب ۲۹۶/۹)۔

انہوں نے کہا کہ ان احادیث میں طعام کی تصریح اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غیر طعام اس کے بر خلاف ہے۔

نیز وراثت یا وصیت کے ذریعہ ملکیت میں آنے والی چیز پر قیاس سے بھی استدلال کرتے ہیں، نیز مبیع کے قبل القبض اعتاق اور اجارہ پر دینے کے جواز پر بھی قیاس کرتے ہیں۔

امام مالکؒ کے ان روایتوں سے استدلال کا مطلب یہ ہوگا کہ طعام ان احادیث میں ماکول اور مشروب کے معنی میں ہے۔

بعض علماء نے امام مالکؒ کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ مکیلی، موزونی اور معدودی کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع قبل القبض جائز ہے، یعنی امام احمد بن حنبلؒ کا جو مذہب نقل کیا گیا ہے وہی امام مالکؒ کا بھی ہے جیسا کہ تکملہ فتح الملہم میں ہے:

قال مالکؒ إنما یمتنع البیع قبل القبض فی المکیل والموزون من الطعام خاصة وقال سحنون وابن حبیب من المالکیة، أنه یمتنع فی کل مکیل أو موزون أو معدود الخ (۳۵۱/۱)۔

اس قول کے اعتبار سے امام مالکؒ کا استدلال اور امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کا اپنے مذہب پر استدلال انہیں روایتوں سے ہوگا جن میں طعام کی قبل القبض بیع سے منع کیا گیا ہے، اس طرح سے کہ طعام سے مکیلی یا موزونی چیز لیں گے، اور طعام کی تخصیص یہ دلیل ہے کہ غیر طعام کی بیع قبل القبض جائز ہے، جیسا کہ ''المغنی'' میں ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے:

والذی یمنع من بیعه قبل قبضه هو الطعام وذلک لأن النبی ﷺ نهی عن بیع الطعام قبل قبضه، فیفهم من هذا أن بیع ما سواه قبل قبضه مباح، والطعام فی ذلک الوقت کان مستعملا غالبا فیما یکال ویوزن وقیس علیهما المعدود والمزروع لاحتیاجها عن توفیه (بحوالہ حاشیہ حلیۃ العلماء ۷۸/۴)۔

وہ چیز جس کی بیع قبل القبض ناجائز ہے وہ طعام ہے اور یہ اس لئے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے طعام کی بیع قبل القبض سے منع فرمایا ہے، لہذا اس سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ طعام کے علاوہ کی بیع قبل القبض جائز ہے، اور طعام اس وقت عموماً کیلی اور وزنی چیز کیلئے استعمال کیا جاتا تھا، اور مکیلی وموزونی پر معدود اور مزروع کو بھی قیاس کرلیا گیا، اس لئے کہ حق کی ادائیگی کیلئے ان کی ضرورت پڑتی ہے۔

۶۔ کیا ضمان میں آجانا تصرف کے جواز کیلئے کافی ہے:

قبضہ کی حقیقت کی بحث میں (سوال کے جواب میں) یہ بات گذر چکی ہے کہ قبضہ کیلئے حسی یا نقل کی ضرورت نہیں ہے۔

ولا یحتاج إلی القبض الحسی أو النقل (فیض الباری ۲۰۶/۲)۔

یعنی تخلیہ سے قبضہ متحقق ہو جائے گا، حسی قبضہ یا نقل کی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن محض ضمان میں آجانے کی وجہ سے انتفاع اور تصرف جائز ہوا ایسا بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ماقبل میں قبضہ ہی کی بحث میں تخلیہ کے قبضہ تام یا ناقص ہونے کی تفصیل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ جس صورت میں تخلیہ سے قبضہ تام حاصل نہ ہو، بلکہ قبضہ ناقص ہی رہے تو مبیع مشتری کے ضمان میں تو آجائے گی، لیکن اس میں تصرف کرنا یا اس سے انتفاع قبضہ تام سے پہلے مشتری کیلئے جائز نہیں ہے۔

وإن باع مكايلة أو موزونة في المكيل أو الموزون وخلى فلا خلاف في أن المبيع يخرج من ضمان البائع ويدخل في ضمان المشتري ولا خلاف في أنه لا يجوز للمشتري بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن (البدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

اگر مکیلی یا موزونی چیز کو کیل یا وزن کی شرط پر فروخت کیا اور تخلیہ پایا گیا تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی، اور اس بات میں بھی اختلاف نہیں کہ مشتری کیلئے کیل یا وزن سے پہلے اس کا فروخت کرنا اور انتفاع جائز نہیں۔

لہذا محض ضمان میں آجانے کی وجہ سے اس کی خرید وفروخت کو جائز نہیں کہا جا سکتا، نیز محض خریدنے کی وجہ سے شئی ضمان میں آجائے گی یہ بھی محتاج دلیل ہے، جزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ محض خریدنے سے احناف کے نزدیک شئی مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی۔

لیکن اس کے باوجود یہ خرید وفرخت جائز ہے، اس لئے کہ خریدار نمبرا۔ کے حکم واجازت سے فیکٹری جب وہ مال کسی ٹرانسپورٹ یا نقل وحمل والی کمپنی کے حوالہ کرے گی تو وہ ٹرانسپورٹ کمپنی یا نقل وحمل والی کمپنی اس خریدار نمبرا۔ کی اجیر یا وکیل قرار پائے گی، اور اجیر یا وکیل کا قبضہ مشتری کا قبضہ شمار ہوتا ہے، لہذا اجیر یا وکیل کے قبضہ میں آتے ہی گویا مشتری کے قبضہ میں آجائے گی، اس طرح اس خریدار ا کی فروختگی دوسرے نمبر کے خریدار سے جائز ہوگی اور اس کے ضمان میں داخل ہونے کی وجہ سے خریدار نمبر ۲ کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر ہلاک ہوگئی تو ہلاکت اس خریدار نمبرا کے مال سے شمار ہوگی۔

''عالمگیری'' میں اس طرح کا ایک مسئلہ مذکور ہے۔

إذا قال المشتري للبائع ابعث إلى ابني واستأجر البائع رجلاً يحمله إلى ابنه فهذا ليس بقبض والأجر على البائع إلا أن يقول استأجر على من تحمله فقبض الأجير يكون قبض المشتري الخ (عالمگیری ۳/۱۹)۔

جب مشتری نے بائع سے کہا کہ (مبیع میرے بیٹے کے پاس بھیجدو، اور بائع نے ایک آدمی کو اجرت پر لیا جو اس کو مشتری کے بیٹے کے پاس پہونچادے تو یہ قبضہ نہیں ہے اور اجرت بائع کے ذمہ ہوگی، ہاں اگر مشتری یہ کہے کہ میرے لئے اس شخص کو اجرت پر لے لو جو سامان پہونچادے تو اجیر کا قبضہ مشتری کا قبضہ ہوگا۔

اسی طرح ایک دوسری عبارت اور ہے:

فإن قال المشتری للبائع زن لی فی هذا الإناء کذا و کذا وابعث به مع غلامه أو قال مع غلامی ففعل فانکسر الإناء فی الطریق قال هو من مال البائع حتی یقول ادفعه إلی غلامه أو إلی غلامی فإذا قال ذلک فهو وکیل فإذا دفعه إلیه فکأنه دفعه إلی المشتری فیکون الهلاک علیه کذا فی المحیط (ایضاً)۔

جب مشتری بائع سے کہے کہ میرے لئے اس برتن میں اتنا اتنا تول دو اور اس کو اپنے غلام کے ساتھ بھیج دو، یا کہا میرے غلام کے ذریعہ، لہذا بائع نے ایسا ہی کیا پھر برتن راستہ میں ٹوٹ گیا تو یہ (نقصان) بائع کے مال سے ہوگا، یہاں تک کہ مشتری یہ کہے کہ وہ مبیع میرے غلام یا اپنے غلام کو دیدو، جب مشتری نے یہ کہا ہو تو وہ غلام وکیل ہے جب بائع نے اس کو دیدیا تو گویا مشتری کو دیدیا، لہذا ہلاکت مشتری کے ذمہ ہوگی جیسا کہ محیط میں ہے۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ اگر بائع نے خود مشتری کے حکم کے بغیر کسی کو اجرت پر لے کر مبیع مشتری یا اس کے وکیل وغیرہ کے پاس بھجوادیا تو یہ اجیر بائع ہی کا ہوگا، ہاں اگر مشتری کے حکم سے کسی کو اجرت پر لیا ہے تو وہ مشتری کا اجیر ہوگا اور اس کا قبضہ مشتری کا قبضہ ہوگا، یا مشتری نے کوئی ایسی بات کہی جس سے بھجوانے کی ذمہ داری بائع ہی کے ذمہ ڈالدی تو بائع جس شخص کے ذریعہ بھجوائے گا، وہ مشتری کا وکیل نہیں ہوگا، لہذا اس سے اگر مال ہلاک ہوجائے گا تو بائع ہی کے مال سے ہلاک شمار کیا جائے گا، اور اگر بائع کے ذمہ نہیں ڈالا ہے تو جس کو دیدینے کا حکم دیا ہے اس کو دے کر بائع بری ہوجائے گا اور اس کا قبضہ مشتری کا قبضہ ہوگا، اگر ہلاک ہوجائے گی تو مشتری کے مال سے ہلاکت شمار ہوگی۔

فیکٹری سے اس طرح خرید کر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کو جب کہ مبیع پر خود قبضہ نہیں کیا ہے، " إدارة المباحث الفقهية " جمعیۃ علماء ہند کے پانچویں فقہی اجتماع میں مفتیان کرام کی ایک بھاری تعداد نے جائز قرار دیا۔

اس اجتماع میں مفتیان کرام کی متفقہ رائے سے جو تجویز پاس ہوئی، اس کا متن درج ذیل ہے۔

تجویز (۵) قبضہ سے بیع:

کسی دوکاندار کے پاس کوئی خریدار کسی مال کا آرڈر دیتا ہے، وہ دوکاندار کسی بڑی کمپنی سے بذریعہ ٹیلیفون یا فیکس اس کا مطلوبہ مال خریدار کے پاس بھجوادیتا ہے تو یہ معاملہ جائز ہے، اس طرح جو مال بازار میں آتا ہے اس کی خرید وفروخت عام مسلمانوں کیلئے درست ہے (بعض صورتوں میں دوکاندار کو کمپنی کا وکیل، بعض صورتوں میں کمپنی کو دوکاندار کا وکیل اور بعض صورتوں میں خود خریدار کو دوکاندار کی طرف سے وکیل بالقبض مان کر یہ معاملہ حدود جواز میں رہے گا اور دوکاندار جو نفع حاصل کرے گا وہ اصالۃً یا وکالۃً جائز قرار دیا جائے گا)، ماخوذ از تجاویز پانچواں فقہی اجتماع منعقدہ ۱۷/۱۸/۱۹/رجب المرجب ۱۴۱۶ھ

۷۔ سوال ۲ کے جواب سے اتنی بات تو معلوم ہوگئی کہ مشتری مال کے وصول سے پہلے جب کہ مال سمندر میں

ہے تیسرے کے ہاتھ فروخت کرسکتا ہے۔ لیکن مال کے ضائع ہونے کی صورت میں تیسرے شخص کا ضامن ہونا یا تیسرے شخص کو ضامن بنانا جائز ہے یا نہیں، یعنی تیسرا شخص جبکہ اس کا قبضہ نہیں پایا گیا محض یہ معاملہ کرنے سے ضامن ہو جائے گا اور مشتری اول کے ضمان سے وہ شئ نکل جائے گی یا نہیں؟ یا تیسرا شخص اس مشتری سے معاملہ کر لینے کی وجہ سے قبضہ کرنے والا شمار ہوگا یا نہیں؟

احناف کے نزدیک محض معاملہ کرنے سے مبیع مشتری کے ضمان میں نہیں آئے گی جب تک کہ مشتری یا اس کے وکیل وغیرہ کا قبضہ یا بائع کی طرف سے اس طرح کا تخلیہ جس سے مشتری بلا کلفت قبضہ پر قادر ہو جائے یا کوئی اور ایسا فعل جب تک مشتری کی طرف سے نہ پایا جائے جس کو قبضہ شمار کیا جاتا ہے۔

لہذا صورت مذکورہ میں مال کے ضائع ہو جانے کی صورت میں تیسرا شخص ضامن نہیں ہوگا، علامہ ابن العربی مالکیؒ صاحب ''عارضۃ الاحوزی شرح ترمذی'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک نفس عقد ہی سے ضمان حاصل ہو جاتا ہے۔

وعندنا أن المبيع بنفس العقد دخل في قبضه وحصل في ضمانه .

اور ہمارے نزدیک نفس عقد سے بیع قبضہ میں داخل ہو جائے گی اور ضمان میں آجائے گی۔

مالکیہ کے اس مذہب کے اعتبار سے ان کے نزدیک اس تیسرے شخص سے معاملہ کرنا اور اس کا ضامن ہونا درست ہے، لیکن احناف کے نزدیک محض عقد سے مبیع ضمان میں نہیں آئے گی۔

والله أعلم وعلمه أتم وأحكم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد ابراہیم گجیا، سورت

سوال یہ ہے کہ شرع میں قبضہ کی حقیقت کیا ہے؟

اس سلسلہ میں ایضاح المسائل میں بدائع کے حوالہ سے بہت ہی اچھی وضاحت فرمائی گئی ہے، ایضاح کی عبارت ملاحظہ ہو: کسی شئ پر قبضہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہاتھ سے قبضہ کرکے لایا جائے، یا بائع کے یہاں سے حقیقی طور پر منتقل کر دیا جائے، بلکہ قبضہ کے مفہوم میں داخل ہونے کیلئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ بائع مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کرکے رکھدے کہ خریدار جب چاہے اپنی مرضی سے اپنی چیز اٹھا کر لیجاسکے، اور اس طرح اٹھا کر لیجانے میں اس پر کوئی رکاوٹ اور پابندی پیش نہ آئے، لہذا اگر بائع نے مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کر دیا ہے کہ خریدار جب چاہے لے جاسکتا ہے، اور اس درمیان اگر مبیع بائع کی طرف سے بغیر کسی تعدی کے ہلاک ہوجائے، یا ضائع ہوجائے تو بائع پر کوئی تاوان نہ ہوگا، بلکہ خریدار کی ملکیت میں سے اس کے گھر میں ہلاک ہوجانے کے حکم میں ہوگا۔

بدائع کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

ولا يشترط القبض بالبراجم ، لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادة وحقيقةً الخ.

قبضہ حاصل ہونے کیلئے ہاتھ سے قبضہ کرکے لانا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کا معنی صرف قبضہ کرنے پر قادر ہونا ہے، اور بائع کا مشتری کے سامنے سامان چھوڑ دینا ہے، اور لوگوں کے عرف میں قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ صحیح معنی میں قبضہ رکاوٹ دور ہوجانے کو کہتے ہیں۔

صاحب بدائع نے آگے چل کر مزید وضاحت فرمائی ہے:

ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال .

حضرات فقہاء احناف کے مابین اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں بائع کی طرف سے محض اختیار دینے اور سامنے رکھ دینے سے حاصل ہوجاتا ہے۔

آگے صاحب بدائع کی اور وضاحت ملاحظہ فرمائیں:

تفسير التسليم والقبض ، فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي

البائع بين المبيع وبين المشترى من التصرف فيه ، فيجعل البائع مسلما للمبيع ، والمشترى قابضا له .

خریدار کو مال مبیع سونپنے اور اس کے قبضہ کرنے کی تفصیلی وضاحت ہمارے علماء احناف کے نزدیک یہ یہی ہے کہ خریدار کیلئے تخلیہ کرلیا جائے اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو خریدار کیلئے اس طرح پیش کردے کہ درمیان سے رکاوٹ اس طرح دور ہوجائے کہ مشتری کو اس پر تصرف کرنے کی پوری طرح قدرت حاصل ہوجائے تو کہا جائے گا بائع نے مبیع کو سونپ دیا اور مشتری نے قبضہ کرلیا۔

اشیاء منقولہ میں قبضہ کی حقیقت:

جو اشیاء منتقل کی جاسکتی ہیں اس کی کل چار قسمیں ہیں:

ا۔ کیلی اشیاء:

جیسے دودھ، تیل وغیرہ جو کہ اکثر ممالک میں کیل کرکے فروخت کیا جاتا ہے، ایسی اشیاء کو کیل کرکے الگ کردینے سے مشتری کا قبضہ ثابت ہوجاتا ہے۔

۲۔ وزنی اشیاء:

جیسے دھات، سونا، چاندی وغیرہ، اور اس زمانہ میں چاول وغیرہ بھی وزن کرکے فروخت کیا جاتا ہے، ایسی اشیاء کو وزن کرکے علاحدہ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجاتا ہے۔

۳۔ ذرعی اور پیمائشی اشیاء:

جیسے کپڑے وغیرہ جو پیمائش سے فروخت کیا جاتا ہے، لہذا ایسی اشیاء کو پیمائش کرکے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجائے گا۔

۴۔ عددی اشیاء:

جس کو گنتی اور شمار سے فروخت کیا جاتا ہے، جیسے انڈے، جانور، گاڑی وغیرہ، تو ایسی اشیاء کو شمار کرکے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجاتا ہے۔

اور ان چاروں اقسام کی اشیاء کو الگ کردینے کے بعد ثبوت قبضہ کیلئے آزادانہ قدرت حاصل ہونا بھی شرط ہے، علامہ کاسانی علیہ الرحمہ نے بدائع میں ان مسائل کو اس طرح نقل فرمایا ہے۔

وإن بـاع مكايلة أو موزونة في المكيل والموزون فلا خلاف في أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل في ضمان المشترى.

اور اگر کیلی چیز کو کیل کرکے اور وزنی چیز کو وزن کرکے الگ کردیا ہے تو اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ شئی بائع کے قبضہ سے نکل کر خریدار کے ذمہ میں داخل ہوجاتی ہے۔

فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتقاربة فالتخلية فيها قبض تام

بلا خلاف.

اگر اشیاء مثلی نہ ہوں، بلکہ ذرعی اور عددی ہوں تو انہیں الگ کر کے اختیار دینے سے بالاتفاق مکمل قبضہ حاصل ہوجاتا ہے۔

غیر منقولہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت:

غیر منقولہ اشیاء، جیسے زمین، مکان، پلاٹ وغیرہ جائداد کا صرف سودا اور معاملہ طے ہوجانے کے بعد خریدار کیلئے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردینا جائز اور درست ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسف .

اور الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں ہے:

أما بيع الأعيان غير المنقولة قبل القبض كبيع الأرض والنخيل والدور ونحو ذلك.

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث کا معلول بالعلۃ ہونا:

شامی میں ہے:

(ولعدم الغرر) أي غرر انفساخ العقد على تقرير الهلاك ، وعلله بقوله لندرة هلاك العقار حتى لو كان علواً او على شط نهر ونحوه كان كمنقول فلا يصح اتفاقاً.

معلوم ہوا کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت والی حدیث کی نص کی علت ''غرر انفساخ العقد على تقرير الهلاك '' ہے۔

کیونکہ جب مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجائے گی تو بیع فسخ ہوکر اصل مالک بائع کی طرف عود کرے گی، اور گویا کہ مشتری بائع کی ملکیت کو فروخت کرنے والا شمار ہوگا۔

تخریج زیلعی علی احادیث الہدایۃ میں ہے:

عن حكيم بن حزامؓ قال :

قلت: يا رسول الله إن رجلاً ابتاع هذه البيوع وأبيعها فما يحل لي منها وما يحرم ، قال لا تبعن شيئاً حتى تقبضه.

وأما تأيده بالمعقول كما في الهداية غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك لأنه إذا هلك قبل القبض ينفسخ البيع وعاد إلى قديم ملك البائع ، فيكون المشتري بائعاً ملك غيره

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی جو ممانعت ہے اس کے عام ہونے نہ ہونے میں ائمہ فقہ کے مختلف اقوال ہیں، علامہ عبدالحئی صاحب فرنگی محلی علیہ الرحمہ نے اپنے مؤطا امام محمد کے حاشیہ میں اس اختلاف کو تحریر فرمایا ہے، ملاحظہ

فرمائیں:

اختلفوا فی هذه المسئلة فقال مالک یجوز جمیع التصرفات فی غیر الطعام قبل القبض، لورود التخصیص فی الأحادیث بالطعام وقال أحمد: إن کان المبیع مکیلا أو موزوناً أو معدوداً لم یجز بیعه قبل القبض، وفی غیره یجوز، وقال زفر ومحمد والشافعی لا یجوز بیع شیئ قبل القبض طعاما کان أو غیره، لإطلاق الأحادیث وذهب أبو حنیفة وأبو یوسف إلی جواز بیع غیر المنقول قبل القبض،لأن النهی معلول بغرر انفساخ العقد بخوف الهلاک، وهو فی العقار وغیره نادر، وفی المنقولات غیر نادر کذا فی البنایة (التعلیق الممجد)۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت امام مالک علیہ الرحمہ کے نزدیک احادیث میں طعام کی قید کی وجہ سے طعام کے علاوہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز رہے گی، اور حضرت امام احمد علیہ الرحمہ کے یہاں مکیلات، موزونات اور معدودات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، اور امام محمدؒ، امام شافعیؒ، امام زفرؒ کے نزدیک طعام اور غیر طعام ہر ایک میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، کیونکہ احادیث میں نہ طعام کی قید ہے نہ غیر طعام کی۔

اور شیخین علیہما الرحمہ کے نزدیک عقار میں جائز ہے، کیونکہ عقار میں ''غرر انفساخ العقد'' نادر ہے، اور منقولات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، کیونکہ اس میں ''غرر انفساخ العقد'' نادر نہیں ہے۔

۷: وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہنچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا، اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جب کہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کردے، اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں دوسرا شخص اس کا ضامن نہیں ہوگا، بلکہ تیسرا شخص ضامن ہوگا تو اس صورت کے جواز کی ایک شکل یہ ہے جس کو مفتی العصر صاحب ''احسن الفتاویٰ'' نے تحریر فرمایا ہے کہ اگر مال پہنچانے کا کرایہ خریدار نمبر ایک ادا کرتا ہے تو اس کے اذن سے بائع کا کسی بھی مال بردار کمپنی کی تحویل میں مال دیدینا مشتری کا قبضہ شمار ہوگا، اگرچہ مشتری نے کسی خاص کمپنی کی تعیین نہ کی ہو، کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد بیع جائز ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا منظور احمد قاسمی

۱،۴۔ قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے جو مختلف احادیث مروی ہیں، ان کے پیش نظر جمہور فقہاء کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض ناجائز تو ضرور ہے، لیکن آیا اس کا شمار بیع باطل میں ہے یا بیع فاسد میں یا بیع مکروہ میں؟ اس سلسلہ میں بعض فقہی عبارات سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اشیاء منقولہ میں بیع قبل القبض باطل ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے: وقبل القبض فی المنقول لا ینعقد أصلا (۴۲/۶) کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے بیع اصلاً منعقد ہوتی ہی نہیں۔ چنانچہ بیع باطل کی تعریف فقہاء بھی یہی کرتے ہیں کہ جو بیع اصل ووصف کے اعتبار سے درست نہ ہو۔ الباطل هو ما لا یکون صحیحا أصلا ووصفا (عنایہ علی الفتح ۴۲/۶) اور صاحب البحر الرائق لکھتے ہیں: هو ما لا یکون مشروعا لا بأصله ولا بوصفه (۶۹/۶) اور کفایہ میں ہے: وقبل القبض لا یدری أتم البیع فیصیر بائعا ملک نفسه أم ینفسخ بائعا ملک غیره فلا یصح فتمکن فیه غرر فکان باطلا (کفایہ علی الفتح ۱۳۶/۶) کفایہ کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض باطل ہے۔

نیز یہ تو مسلم بات ہے کہ جن کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض درست نہیں ہے وہ انفساخ عقد کے غرر کی وجہ سے ہے یعنی اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض میں یہ اندیشہ ہے کہ مبیع کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے اول عقد بیع ہی فسخ ہوجائے، گویا بیع قبل القبض غرر ہے۔ اور جس طرح سے آپ ﷺ سے بیع قبل القبض کے متعلق نہی وارد ہے، اسی طرح سے بیع غرر کے متعلق بھی نہی وارد ہے اور التعریفات الفقہیہ میں بیع غرر کی تعریف کرتے ہوئے بہت سے معاملے کو بیع غرر میں شمار کیا ہے، مثلاً آبق کی بیع، مجہول ومعدوم کی بیع، غیر مقدور التسلیم کی بیع اور اس چیز کی بیع جس پر ابھی بائع کی ملکیت تام نہ ہوئی ہو، پھر اس کے بعد صراحت ہے کہ فکل هذا بیعه باطل (قواعد الفقہ ۲۱۴) اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض بیع باطل میں شمار ہوتی ہے۔

رہی بات اشیاء غیر منقولہ میں بیع قبل القبض کی تو یہ ائمہ احناف میں سے امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ دراصل امام محمدؒ نہی مالم یقبض والی حدیث کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہیں، اور وہ فرماتے ہیں کہ غیر مقبوضہ کی بیع مطلق ممنوع ہے خواہ وہ اشیاء منقولہ میں ہو یا غیر منقولہ میں... اور شیخینؒ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث کو معلول بالعلۃ کہتے ہیں کہ اصل میں بیع قبل القبض کی ممانعت مبیع کے

ہلاک ہوجانے سے عقد اول کے فسخ ہوجانے کے اندیشے اور غرر کی وجہ سے ہے اور اشیاء منقولہ کی ہلاکت بہت ممکن ہے، اس لئے انفساخ عقد اور غرر کی علت کی وجہ سے اس میں بیع قبل القبض ممنوع ہے۔ اور چونکہ غیر منقولہ کی ہلاکت نادر ہے اور النادر کالمعدوم ہے، اس لئے اس میں انفساخ عقد اور غرر کی علت معدوم ہونے کی وجہ سے بیع قبل القبض درست ہے۔ چنانچہ کتب فقہ میں اس کی صراحت ہے: ویجوز بیع العقار قبل القبض عند أبی حنیفة وأبی یوسف (ہدایہ ۵۸/۳)۔

وصح بیع العقار لا یخشی هلاکه قبل قبضه من بائعه لعدم الغرر ولندرة هلاک العقار (درمختار علی الشامی ۱۴۷/۵)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عام ہے، اس ممانعت میں اشیاء منقولہ وغیر منقولہ سب داخل ہیں اس دلیل کی بنیاد پر جو اوپر مذکور ہوئی ہے یعنی اطلاق حدیث اور وہ حدیث یہ ہے، جس کو صاحب فتح القدیر نے بیان کیا ہے: لا تبیعن شیئا حتی تقبضه.

اور شیخینؒ کے نزدیک بیع قبل القبض کی ممانعت میں صرف اشیاء منقولہ داخل ہیں، ان حضرات کی دلیل بھی گذشتہ صفحہ پر مذکور ہو چکی ہے۔

اس باب میں امام مالکؒ کا مذہب صاحب فتح القدیر نے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک صرف کھانے کی اشیاء میں بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، بقیہ تمام اشیاء میں خواہ وہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ ہر طرح کا تصرف قبل القبض درست ہے۔ اور امام مالک کی دلیل صاحب فتح القدیر نے یہ ذکر کی ہے کہ: لانه ﷺ خص الطعام بالنهی فی حدیث رواه مالک عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه، اخرجه الشیخان وفی لفظ حتی یقبضه (۱۳۶/۶)۔

شریعت اسلامی میں قبضہ کی کیا حقیقت ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین کی ہے یا نہیں؟ بندہ کو ایسی کوئی صراحت کتاب وسنت میں نہیں مل سکی ہے، البتہ فقہاء کی عبارات اس سلسلہ میں خصوصاً علامہ شامی کی تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قبضہ کی کوئی خاص صورت متعین نہیں ہے، بلکہ مختلف چیزوں کے قبضہ کی مختلف صورتیں ہیں، لیکن اتنی بات تو ضرور ہر چیز کے قبضہ کی حقیقت میں قدرے مشترک ہے کہ بائع مبیع کو ایسے طور پر فارغ کردے اور مبیع کو ایسی پوزیشن میں کردے کہ مشتری کو اس پر قبضہ کرنا بغیر کسی اڑچن وتردد کے ممکن ہو اور وہ مبیع بائع کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو، جیسا کہ درمختار علی الشامی (۵۶۱/۴) میں ہے: ثم التسلیم یکون بالتخلیة علی وجه یتمکن من القبض بلا مانع ولا حائل۔ چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس عبارت کی شرح میں کئی چیزوں پر قبضہ کے تحقق کی مختلف صورتیں لکھی ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ قبضہ کی کوئی خاص صورت متعین نہیں ہے اور نہ ہی ہر چیز میں قبضہ حسی شرط ہے، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے۔ البتہ اتنی

بات تو بہر حال ہر شی کے قبضہ کے سلسلہ میں ملحوظ رہے گی کہ بیع کے بعد وہ شی ایسی حالت میں ہو کہ مشتری اس پر قبضہ بغیر کسی تکلف کے کرلے اور وہ مبیع بائع کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو، کیونکہ اگر قبضہ کی بابت اتنی بات بھی ملحوظ نہ ہو تو قبضہ وتسلیم کا معنی ہی متحقق نہ ہوگا۔

یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ خواہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ دونوں میں ایک معنی مشترک ہوگا جو قبضہ وتسلیم کی تعریف ہے۔ اب اس قبضہ کا تحقق اشیاء منقولہ میں کب ہوگا، اور اشیاء غیر منقولہ میں کب ہوگا؟ تو اس کا تعلق عرف سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسا جس کے بارے میں عرف ہوگا اسی کو اس شی کے متعلق قبضہ شمار کریں گے، اتنی بات بدیہی ہے کہ ساری چیزوں میں قبضہ حسی شرط نہیں ہے۔

۶۔ مذکورہ صورت میں جبکہ خریدار (۱) فیکٹری سے مال خرید کر اس پر قبضہ حسی کرنے سے پہلے خریدار (۲) کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو اگر مبیع خریدار (۲) کے ہاتھ فروخت کرنے سے پہلے خریدار (۱) کے ضمان میں آجاتی ہے تو گویا اس نے مال مضمون کی بیع خریدار (۲) سے کی ہے، اور مال مضمون پر نفع لیا ہے۔ اب یہاں پر گوکہ مال مبیع پر خریدار (۱) کا قبضہ حسی نہیں ہوا ہے لیکن آج کل تجار کے درمیان یہ عرف ہے کہ یہ مبیع خریدار (۱) کے ضمان میں پہونچ جاتی ہے، اس لئے ضمان کو قبضہ حسی سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دینا چاہئے۔ چنانچہ خرید وفروخت کے سلسلہ میں تجار کے درمیان کوئی عرف ہو تو اس کا اعتبار بھی ہوتا ہے، جیسا کہ عرف خاص کی مثال دیتے ہوئے صاحب المدخل نے لکھا ہے: و ذلک کعرف التجار فما یعد عیبا ینقص الثمن فی البضاعة المبیعة أولا یعد عیبا (۸۳۹/۲)۔

تجار کے درمیان کا عرف گوکہ عرف خاص ہے عرف عام نہیں ہے، پھر بھی آج کل مذکورہ صورت میں عرف خاص کا دائرہ بہت وسیع ہے اور دن بدن وسیع تر ہوتا جارہا ہے، اس لئے اس عرف خاص پر قیاس کرنا درست ہے، جیسا کہ آٹھویں فقہی سمینار میں یہ بات علماء کے درمیان تجویز ہوچکی ہے کہ اگر عرف خاص کا دائرہ بہت وسیع ہے تو اس کی بناپر قیاس درست ہے۔ مزید یہ کہ اس صورت کو اگر جائز نہ قرار دیا جائے تو امت مسلمہ کو ضرر لاحق ہوگا کیونکہ آج کل خرید وفروخت کی کچھ صورت حال ایسی ہوتی جارہی ہے کہ اس میں قبضہ حسی کو لازم قرار دینا ضرر کے مرادف ہے، مثلاً آج کل بھاری اور بڑی تجارتیں اور متعاقدین کے درمیان بہت دور دراز کا فاصلہ ہونا۔ اس لئے "الضرر یزال" اور "الضرورات تبیح المحظورات" کے پیش نظر بھی یہ صورت جائز ہونی چاہئے۔

۷۔ وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے اور مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، تو اگر یہ مال مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں آجاتا ہے تجار کے عرف میں، تو پھر اس مال مضمون کی فروخت مشتری کے لئے جائز ہونی چاہئے، اس دلیل کی وجہ سے جو چھ نمبر کے سوال کے جواب میں گذری۔ اور اگر اس مشتری نے جبکہ مال ابھی سمندر میں ہو تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا تو یہ فروخت کرنا تو درست ہے، لیکن چونکہ تیسرے شخص کے ضمان

میں اس مال کے پہونچنے کی کوئی علامت نہیں ہے، اس لئے اس مال کے ضائع ہوجانے پر تیسرے شخص کا ضامن ہونا درست نہیں معلوم ہوتا...البتہ اگر وہ مال مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں نہیں آیا ہے تو ایسی صورت میں مشتری اول نے مشتری ثانی کو بیچ دیا ہے تو یہ بیع درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے گویا قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کر دیا ہے اور ایسی چیز سے نفع حاصل کیا ہے جس کا ضامن نہیں ہوا تھا، اور حدیث میں ربح مالم یضمن کی ممانعت ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق مسائل

مولانا عبداللطیف پالنپوری، گجرات

۱۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت شرعاً ناجائز ہے اور یہ بیع فاسد ہوگی، ومن اشتری شیئا ما ینقل ویحول لم یجز لہ بیعہ حتی یقبضہ لأنہ علیہ السلام نہی عن بیع مالم یقبض (ہدایۃ) والنہی یقتضی الفساد فیکون البیع فاسداً قبل القبض (عنایۃ علی ہامش الفتح ۲۶۵/۵)۔

۲۔ قبضہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسی (۲) حکمی، حسی قبضہ یہ ہے کہ مبیع حقیقۃً مشتری کے قبضہ وتصرف میں آجائے، اور حکمی قبضہ کی صورت تخلیہ ہے، اور "تخلیہ" یہ ہے کہ بائع مشتری کو مبیع اس طرح سپرد کرے کہ مشتری اس کے قبضہ پر بغیر کسی حائل ومانع کے قادر ہو، یعنی مبیع سامنے حاضر ہو اور غیر کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو، اور بائع مشتری کو اس کے قبضہ کی اجازت دیدے، پس اگر مشتری کو قبضہ کی اجازت نہیں دی، یا اجازت دی لیکن وہ مبیع دور تھی تو بھی قبضہ صحیح نہ ہوگا۔

ثم التسلیم یکون بالتخلیۃ علی وجہ یتمکن من القبض بلا مانع ولا حائل وشرط فی الأجناس شرطا ثالثا وہو أن یقول: خلیت بینک وبین المبیع فلو لم یقلہ أو کان بعیداً لم یصر قابضا، والناس عنہ غافلون، فإنہم یشترون قریۃ ویقرون بالتسلیم والقبض وہو لا یصح بہ القبض علی الصحیح (درمختار علی ردالمحتار ۴۳/۴)۔

شریعت میں قبضہ کی کوئی صورت متعین نہیں، بلکہ قبضہ کا مدار عرف پر ہے، لیکن یہ عرفی قبضہ اس وقت معتبر ہوگا جب کہ قبضہ حسی، یا حکمی کے دائرے میں آتا ہو، مبیع کا صرف مشتری کے ضمان میں آجانا قبضہ کیلئے کافی نہیں ہے، الا یہ کہ کوئی ایسی چیز ہو کہ اس میں حسی یا حکمی قبضہ ممکن نہ ہو تو ضمان میں آنے سے بھی قبضہ شمار کیا جائے گا۔

۳۔ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہ ہوگا، دونوں میں حسی اور حکمی قبضہ معتبر ہوگا۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور نہی کی دو علتیں ہیں، (۱) قبضہ سے پہلے مبیع کا مقدور التسلیم نہ ہونا، کیونکہ ممکن ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہوجائے جس کی بناء پر بائع مشتری کو قبضہ نہ کرا سکے اور یہ غرر ہے جس کی بنا پر بیع جائز نہیں ہے (۲) دوسری علت یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی اور "ربح مالم یضمن" جائز نہیں، والغرر المنہی عنہ غرر انفساخ العقد، والحدیث

معلول به (هداية) فإن الحديث الأخير حديث عبدالله بن عمرو دل على أن العلة فى النهى عن بيع البيع قبل القبض هى أنه يستلزم ربح مالم يضمن (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے بارے میں ائمہ کے اقوال مختلف ہیں (۱) امام احمدؒ کی ظاہر روایت یہ ہے کہ طعام (غلہ) کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہے، اور اس کے علاوہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے (۲) امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ طعام (غلہ) میں سے مکیلی اور موزونی چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہے (۳) امام شافعیؒ اور احناف میں سے امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ طعام اور غیر طعام، منقول اور غیر منقول ہر ایک کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت حرام ہے (۴) امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تمام منقولات کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہے، اور وہ عقار جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، اور اگر عقار کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، مثلاً سمندر کے کنارے ہو تو اس کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

دلائل:

امام احمدؒ کی دلیل : عن ابن عباس ؓ أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

امام مالکؒ کی دلیل: ابن عباس ؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يكتاله (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

امام شافعی اور امام محمدؒ کی دلیل:

(۱) أخرج أبو داود " عن ابن عمر ؓ قال ..... فإن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم " فقد عمم هذا الحديث الحكم فى سائر السلع.

(۲) عن حكيم بن حزام قال: " قلت يارسول الله إنى أبتاع هذه البيوع، فما يحل لى منها وما يحرم على ؟ قال: يا ابن أخى لا تبيعن شيأ حتى تقبضه ".

(۳) عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال " لا يحل سلف وبيع ولا شرطان فى بيع ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ماليس عندك " فنهى فيه رسول الله ﷺ عن ربح مالم يضمن، والبيع قبل القبض يتضمنه لأن المبيع لا يأتى فى ضمان المشترى حتى تقبضه فإن باعه قبل ذلك بالربح كان ذلك ربحا لما لم يضمنه (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۲)۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل: وبعين هذه الدلائل الثلاثة يستدل أبو حنيفة ؒ وأبو يوسف ؒ غير أنهما يستثنيان العقار من عموم النهى لأن علة النهى منتفية فيه فإن الحديث الأخير، حديث عبد الله بن عمرو، دل على أن العلة فى النهى عن بيع المبيع قبل القلبض هى أنه يستلزم

ربح مالم يضمن وإنما يضمن الإنسان ما يخاف فيه الهلاک وأما العقار فلا يخشیٰ فيه ذلک إلا نادراً حتى لو كان العقار على شط البحر أو كان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض كما في فتح القدير لأن الهلاک فيه غير نادر (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

۶۔ فیکٹری سے خرید کردہ مال براہ راست دوسرے خریدار کے ہاتھ بیچنا صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ مال پر حسی، یا حکمی قبضہ سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے، جب حسی یا حکمی قبضہ ممکن ہو تو ضمان کو قبضہ کے قائم مقام نہیں سمجھا جائے گا، البتہ اس بیع کے جواز کی دوصورتیں ہیں (۱) مال پہونچنے سے پہلے بیع نہ کرے، بلکہ وعدۂ بیع کرے اور بیع مال پہونچنے کے بعد کرے، اس صورت میں جانبین میں سے کوئی انکار کردے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، بیع پر اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ جہاں مال خریدا ہے وہاں کسی مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے اس کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے، اسی طرح اگر مال پہونچانے کا کرایہ خریدار ادا کرتا ہے تو اس کی اجازت سے بائع کا کسی بھی مال بردار کمپنی کی تحویل میں مال دیدینا مشتری کا قبضہ شمار ہوگا، اگرچہ کسی خاص کمپنی کی تعیین نہ کی ہو، کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد بیع جائز ہے۔

قال في الهندية : إذا قال المشترى للبائع ابعث إلى ابنى واستأجر البائع رجلا يحمله إلى ابنه فهذا ليس بقبض والأجر على البائع إلا أن يقول استأجر من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشترى إن صدقه أنه استأجره ودفع إليه وإن أنكر استيجاره والدفع إليه فالقول قوله كذا في التتارخانية (عالمگیری ۱۹/۳) (احسن الفتاوی ۵۲۶/۶)۔

۷۔ اس صورت میں بھی چونکہ قبل القبض بیع کرنا پایا جاتا ہے اس لئے جائز نہیں ہے، قال العبد الضعيف عفا الله عنه وقد ظهرت في زماننا حكمة أخرى لهذا الحكم وهي أن البيع قبل القبض في زماننا يحدث غلاءً في السوق وكثيرا ما يفعله تجار زماننا في التجارة الدولية فنشاهد اليوم أن الباخرة تجرى بالبضائع من اليابان، مثلاً فيبيعه الذى يصدره إلى غيره ثم هو إلى ثان والثانى إلى ثالث وهكذا فتجرى على البضاعة الواحدة بياعات ربما تجاوز عشرة وكل ذلک قبل وصول الباخرة إلى الميناء وينتج ذلک أن البضاعة التى كانت قيمتها بضع ربيات في اليابان لا تصل إلى سوق بلادنا إلا بعد ما تصير قيمته مأة أو أكثر لأن كل تاجر يشتريها قبل الوصول يبيعها بربح إلى غيره وتصير الأرباح كلها بأيدى تجرة معدودين ويصير الغلاء نصيب العامة ولا حول ولا قوة إلا بالله (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۴)۔

فقط والله تعالى أعلم بالصواب .

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مسائل

ابو جندل قاسمی
دار العلوم سعادت دارین، بھروچ

۱۔ آج کل قبضہ سے پہلے بیع عالمی تجارت کا ایک اہم عنصر بن گئی ہے، زیادہ تر تھوک کاروبار کا انحصار ٹیلی فون اور تحریری وثائق پر ہے، بلکہ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ اصل جگہ سے روانہ ہو کر منزل مقصود تک پہونچنے سے پہلے ہی مال کی باقاعدہ بیع در بیع ہو جاتی ہے اور درمیان کا ہر بائع اپنا نفع وصول کر لیتا ہے، اس طرح قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے رواج نے علماء اور مفتیان کرام کے سامنے ایک مشکل کھڑی کر دی ہے، اس لئے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف الفاظ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے ممانعت فرمائی ہے، جیسا کہ بخاری ومسلم میں حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه (بخاری ۱/۲۸۶، مسلم ۲/۵)۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شمار بیع باطل میں ہے یا فاسد میں، تو پہلے بیع فاسد وباطل کی تعریف جان لینا مناسب ہے، چنانچہ تقریباً تمام فقہاء متفق ہیں کہ عقد فاسد وہ عقد ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تو صحیح ہو، لیکن وصف کی کسی نقص اور خرابی کی وجہ سے وہ مشروع نہ ہو، مثلاً مبیع یا ثمن ایسی چیز ہو جو غیر مقدور التسلیم ہو، یا کوئی ایسی شرط عقد میں عائد کر دی جو عقد کے خلاف ہو، یا عقد میں کسی طرح کی جہالت ہو جو مفضی الی المنازعت ہو، وغیرہ وغیرہ۔

اور اگر عقد اپنی ذات اور اصل ہی کے اعتبار سے مشروع نہ ہو بلکہ ذات میں کوئی خلل واقع ہو گیا ہو تو یہ عقد باطل ہے، مثلاً: احد المتعاقدین مجنون ہو، یا ناسمجھ بچہ ہو، یا مبیع مال ہی نہ ہو، یا مال تو ہو لیکن متقوم نہ ہو، جیسے میتۃ اور خمر۔

علامہ عبد الحی فرنگی محلیؒ ہدایہ کے حاشیہ میں فرماتے ہیں:

الفاسد ما يصح أصلاً لا وصفاً، والباطل ما لا يصح أصلاً ووصفا....... فكل ما أورث خللاً في ركنه فهو باطل وكل ما ليس كذلك بل أورث خللاً في غيره كالتسليم والتسلم الواجبين بالعقد..... وغير ذلك فهو فاسد (ہامش الہدایہ ۳/۳۳ باختصار)۔

عقد فاسد وہ ہے جو اصل کے اعتبار سے صحیح ہو، نہ کہ وصف کے اعتبار سے، اور عقد باطل وہ ہے جو نہ اصلاً صحیح ہو اور نہ وصفاً، پس (قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ) ہر وہ چیز جو عقد کے رکن میں خلل انداز ہو تو وہ عقد باطل ہے، اور ہر وہ

عقد کہ جس کے رکن میں کوئی خلل نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ (کسی اور چیز) میں خلل ہو، مثلاً مبیع کو سپرد کرنے اور قبضہ کرنے میں جو دونوں عقد سے واجب ہوتے ہیں، وغیرہ، تو یہ عقد فاسد ہے۔

اب رہی بات یہ کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فاسد ہے یا باطل، تو اس سلسلہ میں دونوں قول ملتے ہیں، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ باطل ہے اور بعض فساد کے قائل ہیں، چنانچہ مفتی ابوالسعود مصریؒ فرماتے ہیں: (قوله ای لا يصح بيع المنقول) نفي الصحة يحتمل ثبوت فساد العقد وبطلانه صرّح بالأول في المواهب وبالثاني في الجوهرة شرنبلاليه ومثل ما في المواهب في الزيلعي (فتح المعين علی شرح الکنز ۲/۵۹۴)۔

نیز صاحب عنایہ فرماتے ہیں:

النهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسداً قبل القبض (عنایہ مع الفتح ۶/۱۳۷)۔

نیز ہدایہ کے مندرجہ بالا حاشیہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع فاسد ہے، اور یہی زیادہ صحیح ہے، اسلئے کہ یہاں رکن بیع میں کچھ خرابی نہیں بلکہ صرف وصفِ بیع میں خرابی ہے جو فساد ہی کا مقتضی ہے، واللہ اعلم۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت اور مفہوم صرف اتنا ہے کہ بائع شئ مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کردے کہ مشتری (خریدار) جب بھی چاہے اس شئ مبیع کو اپنی مرضی سے اٹھا کر لیجا سکے، اور اختیار سے اٹھا کر لیجانے میں اس کو کوئی مانع پیش نہ آئے، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

التسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلّما للمبيع والمشتري قابضا له (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴، ہندیہ ۳/۱۶)۔

خریدار کو مبیع سونپنے اور اس پر قبضہ کرنے کا مطلب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ تخلیہ اور تخلی ہو جائے اور تخلیہ و تخلی کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو مشتری کے لئے اس طرح پیش کرے کہ درمیان سے رکاوٹ اس طرح دور ہو جائے کہ مشتری کو مبیع میں تصرف کرنے پر پوری طرح قدرت حاصل ہو جائے، پس کہا جائے گا کہ بائع نے مبیع سونپ دی اور مشتری نے قبضہ کر لیا۔

ایک موقع پر فرماتے ہیں:

ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقيقة (بدائع الصنائع ۵/۱۴۸)۔

حصول قبضہ کیلئے ہاتھ سے قبضہ کرنا کوئی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کا مطلب صرف یہ ہے کہ مشتری قبضہ پر قادر ہو اور بائع مشتری کے سامان کو چھوڑ دے، اور یہ کہ عرف وعادت میں صحیح معنی میں موانع ختم ہو جائیں۔

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ فرماتے ہیں:

إن معنى التسليم والتسلم يحصل بالتخلية، ولهذا يدخل المبيع في ضمان المشتري بالتخلية نفسها بلا خلاف دلّ أن التخلية قبض (اعلاء السنن ۱۴/۲۴۲، کراچی)۔

معلوم ہوا کہ قبضہ کی حقیقت صرف تخلیہ ہے ہمارے نزدیک، ہاتھ سے قبضہ کرنا یا نقل وتحویل کی قبضہ کے اثبات کیلئے ضرورت نہیں، اگرچہ تصرف کیلئے بعض صورتوں میں ضرورت ہے۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی ایک ہی صورت ہے یعنی تخلیہ۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

ہمارے اصحاب کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ اصل قبضہ تخلیہ سے حاصل ہوجاتا ہے تمام مالوں میں (خواہ وہ اموال منقولہ ہوں، جیسے مکیلی وموزونی وغیرہ اشیاء، یا غیر منقولہ ہوں جیسے زمین وجائداد) (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ لکھتے ہیں:

قال العبد الضعيف: وفي "شرح الوجيز" للرافعي ما نصه في بيان أن القبض بم يحصل؟ فينظر إن كان المبيع مما لا ينقل كالدور والأراضي فقبضه بالتخلية بينه وبين المشتري وتمكنه من اليد والتصرف، وإن كان المبيع من المنقولات.... فقال مالك وأبو حنيفة: إنه يكفي فيه التخلية كما في العقار، وعن رواية حرملة قول مثله، وفيه وجه آخر: أن التحلية كافية لنقل الضمان إلى المشتري غير كافية للتسلط على التصرف (اعلاء السنن ۱۴/۲۴۰)۔

ترجمہ: علامہ رافعی کی کتاب شرح الوجیز میں ہے کہ قبضہ کس طرح حاصل ہوگا؟ تو دیکھا جائے گا آیا مبیع غیر منقول ہے یا منقول، اگر غیر منقول ہے جیسے گھر اور زمین وجائداد، تو اس پر قبضہ مبیع اور مشتری کے درمیان صرف تخلیہ اور قبضہ وتصرف پر قدرت دینے سے ہوجائے گا، اور اگر مبیع منقول ہے، تو اس سلسلہ میں بھی امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عقار کی طرح صرف تخلیہ قبضہ کیلئے کافی ہے، اور حرملہؒ سے بھی اسی طرح کا ایک قول ہے، اور ایک دوسری بات یہ بھی ہے کہ تخلیہ مشتری کی طرف ضمان کے انتقال کیلئے تو کافی ہے، لیکن تصرف پر تسلط کیلئے کافی نہیں ہے۔

تفصیل بالا سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت ایک ہی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں حنفیہ کے نزدیک۔

قبضہ کی قسمیں:

اس موقع پر قبضہ کی قسموں کو بھی بیان کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا، چنانچہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) قبضہ

کامل (۲) قبضہ ناقص۔ قبضہ کامل یہ ہے کہ بائع جب شئ مبیع کو الگ کردے (تخلیہ کردے) اور وہ شئ مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے تو صرف اس قدر سے مشتری اس میں ہر قسم کا تصرف کرسکتا ہے۔

اور قبضہ ناقص یہ ہے کہ صرف بائع کے تخلیہ اور مشتری کے ضمان میں داخل ہونے سے مشتری کیلئے اس میں تصرف کرنے کا کوئی جواز نہ ہو۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت سے متعلق احادیث معلول بالعلت ہیں، اور ممانعت کی علت یہ ہے کہ قبل القبض اگر بیع کی جائے تو ممکن ہے کہ اس سے پہلے ہی وہ مبیع ہلاک ہوجائے اور مبیع کی ہلاکت عقد کو فسخ کردیتی ہے، تو بیع قبل القبض میں قبضہ سے پہلے ہلاکت مبیع کے ذریعہ عقد بیع کے ختم ہوجانے کا غرر ہے اور نبی کریم ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے، جیسا کہ بخاری ومسلم میں حضرت ابوہریرہ کی سند سے مروی ہے (بخاری ۱/ ۲۸۷ مسلم ۲/۲)۔

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانی لکھتے ہیں:

وعلة النهى هو غرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۳۲)۔

مفتی ابوالسعود مصریؒ فرماتے ہیں:

وما رووه معلول بغرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض (فتح المعین ۲/ ۵۹۳، وہکذا فی الأوجز ۶/۵ ۷، فتح القدیر ۶/ ۱۳۸)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام نہیں بلکہ اس میں استثناءات وتخصیصات بھی ہیں، چنانچہ طعام (جس کا ممانعت والی حدیث میں صراحۃً ذکر آیا ہے) کے سلسلہ میں تمام فقہاء متفق ہیں کہ اس کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں، اور طعام کے علاوہ بقیہ اشیاء میں اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں چار مذاہب ہیں:

(۱) یہ ہے کہ مکانات اور زمین وجائداد کے علاوہ بقیہ تمام اشیاء کا حکم بھی وہی ہے جو طعام کا ہے یعنی ان کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں، یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مذہب ہے۔

(۲) طعام وغیر طعام تمام مبیعات کا حکم یکساں ہے خواہ زمین وجائداد ہو یا مکان اور دکانیں وغیرہ، یعنی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی اجازت نہیں، یہ امام شافعی اور امام محمد بن الحسن شیبانیؒ کا مسلک ہے، حضرت ابن عباسؓ کا بھی یہی قول ہے۔

(۳) ماکولات ومشروبات کے علاوہ بقیہ تمام اشیاء کو قبل القبض فروخت کرنے کی اجازت ہے، یہ امام مالکؒ کا مسلک ہے۔

(۴) مکیلی اور موزونی اشیاء کے علاوہ تمام اشیاء قبل القبض فروخت کی جاسکتی ہیں، معدودی اشیاء کا حکم بھی مکیلی وموزونی کی طرح ہے، یہ امام اوزاعی، امام احمد بن حنبل، اسحق، سعید بن المسیب، حسن بصری، حماد اور حکم کا مذہب ہے (بذل المجہود ۴/ ۲۸۴، ہکذا فی الأوجز ۶/۵ ۷، ہکذا فی اعلاء السنن ۱۴/ ۲۳۶)۔

دلائل:

حنفیہ کی دلیل:

شیخین رحمہما اللہ تعالی کے غیر منقول کے استثناء کرنے کے سلسلہ میں دو دلیلیں ہیں، ایک دلیل عقلی اور ایک دلیل نقلی۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت سے ممانعت کی جو علت ہے یعنی قبضہ سے پہلے ہلاکت مبیع کے ذریعہ عقد بیع کے فسخ ہو جانے کا غرر، یہ ہلاکت غیر منقول میں متصور نہیں ہے، مگر شاذ و نادر، اور نادر معدوم کی طرح ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا، لہذا اس کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت علت نہی کے نہ پائے جانے کی وجہ سے جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ زمین ایسی جگہ ہو جہاں اس کی ہلاکت کا خطرہ ہو، مثلاً دریا کے کنارے ہو اور ندی وغیرہ کے کنارے جہاں اس کی ہلاکت کا ہر وقت خطرہ ہے، یا ایسی جگہ ہو کہ ریت کے غلبہ کا خوف ہو تو پھر چونکہ علت نہی پائی گئی، یعنی" ہلاکت مبیع کے ذریعہ غرر انفساخ عقد" لہذا بالاتفاق اس کی بیع بھی قبل القبض جائز نہ ہوگی۔

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ فرماتے ہیں:

واحتج أبو حنيفة بأن الحكم معلل بغرر انفساخ العقد بهلاك المبيع، والهلاك في غير المنقول نادر، والنادر كالمعدوم (إعلاء السنن ۱۴/۲۳۴، ہکذا فی أوجز المسالک ۵/۶۷)۔

نیز دیکھئے: (البحر الرائق ۶/۱۱۶، ہکذا فی فتح المعین ۲/۵۹۳، فتح القدیر ۶/۱۳۸)۔

نقلی دلیل:

نقلی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عثمان غنیؓ نے حضرت طلحہؓ سے مدینہ میں ایک زمین خریدی اپنی ایک زمین کے بدلہ میں جو کوفہ میں تھی، تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے وہ زمین بغیر دیکھے بیچ دی ہے ("بیچ دی ہے" اس لئے فرمایا کہ بدلہ ہوا تھا، گویا دونوں نے بیچی بھی اور خریدی بھی، واللہ اعلم) تو حضرت طلحہؓ نے فرمایا کہ دیکھنے کا خیار مجھے حاصل ہوگا، کیونکہ جس کو آپ نے خریدا (یعنی مدینہ والی زمین) اس کو آپ دیکھ چکے، اور جس کو میں نے خریدا (یعنی کوفہ والی زمین) وہ میں نے نہیں دیکھی، دونوں حضرات حضرت جبیر بن مطعمؓ کے پاس مقدمہ لے گئے، تو انہوں نے بیان سن کر حضرت عثمانؓ کے خلاف اور حضرت طلحہؓ کی موافقت میں فیصلہ صادر فرمادیا، اور دلیل وہی دی کہ انہوں نے (حضرت طلحہ نے) بغیر دیکھے خریدی ہے۔ اس حدیث اور واقعہ میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ عقار کو قبل القبض فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنی کوفہ کی زمین بلا دیکھے بیچی، اور یہ اس سلسلہ میں ظاہر ہے کہ قبل القبض بیچی ہے، کیونکہ قبضہ رؤیت کو مستلزم ہے، اور اگر یہ اشکال کیا جائے کہ ممکن ہے وکیل کے واسطے سے قبضہ کیا ہو، تو اس کا جواب یہ ہے کہ وکیل کا دیکھنا مؤکل کا دیکھنا ہے، حالانکہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا "بعتك ما لم أره" لہذا وکیل کے واسطہ سے دیکھنے کا احتمال بھی باطل ہو گیا (رواہ ابن ابی ملیکہؒ، اعلاء السنن کراچی ۱۴/۲۳۸)۔

اس حدیث سے استدلال میں احقر کو ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ ابھی پیچھے گذرا کہ تمام مالوں میں تخلیہ قبضہ ہے، لہذا یہ تو بہت ممکن ہے کہ اس زمین میں تخلیہ ہو چکا ہو، لہذا قبل القبض بیع نہ رہی، البتہ قبل الرؤیت ہے۔

شوافع کی دلیل:

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے عموم سے متعلق تین دلیلیں پیش کرتے ہیں ، دو نقلی دلیلیں اور ایک قیاس، پہلی نقلی دلیل یہ ہے کہ ممانعت والی حدیث میں اطلاق ہے، چنانچہ حضرت حکیم بن حزامؓ سے مروی کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: لا تبيعن شيئا حتى تقبضه (رواہ النسائی بحوالہ اعلاء السنن ۱۴/ ۲۳۲) نیز ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں حضرت حکیم بن حزامؓ کی یہ حدیث ان الفاظ سے نقل کی ہے: "إذا ابتعت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه" (حوالہ بالا) نیز حضرت ابن عباسؓ سے بخاری ومسلم نے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبضہ سے پہلے طعام کی بیع سے منع فرمایا ہے، اس کے بعد حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ "وأحسب كل شئ مثله" (بخاری ۱/ ۲۸۶ مسلم ۲/ ۵ واللفظ لہ)۔

دوسری نقلی دلیل یہ ہے کہ جب تک کوئی چیز مشتری کے ضمان میں نہ داخل ہو اس وقت تک نبی کریم ﷺ نے اس سے نفع حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے، لہذا عقار کو قبل القبض بیچنے کی صورت میں ربح مالم یضمن لازم آتا ہے لہذا اس کو بھی قبل القبض بیچنے کی اجازت نہیں ہوسکتی، چنانچہ ترمذی وابوداؤد نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن (ترمذی ۱/ ۱۴۸، ابوداؤد مع البذل ۴/ ۲۸۷)۔

تیسری قیاسی دلیل یہ ہے کہ کسی شئ کو قبل القبض اجارہ پر دینا جائز نہیں، لہذا اسی طرح بیع بھی جائز نہیں۔ چنانچہ علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں:

(قوله يجوز بيع العقار...... وقال محمد لا يجوز وهو قول الشافعيؒ (رجوعا إلى اطلاق الحديث) يعني عمومه وهو ما في حديث حكيم بن حزامؓ من قوله ﷺ "لا تبيعن شيئا حتى تقبضه" و للنهي عن ربح ما لم يضمن ، ولو باع العقار بربح يلزم ربح ما لم يضمن ، وصار بيع العقار كإجارته وإجارته قبل قبضه لاتجوز فكذا بيعه (فتح القدیر ۶/ ۱۳۷، ہکذا فی الاوجز ۶/ ۵۷، البحر ۶/ ۱۱۶)۔

مالکیہ کی دلیل:

امام مالکؒ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کو طعام کے ساتھ خاص کرتے ہیں، کیونکہ ممانعت والی حدیثوں میں صرف طعام کا لفظ آیا ہے، لہذا ممانعت حکم طعام ہی کے ساتھ خاص ہوگا، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: أما الذي نهى عنه النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض (حوالہ بالا) ایسے ہی حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتى تستوفيه (رواہ مسلم ۲/ ۶)۔

مذکورہ بالا تمام حدیثوں میں ممانعت کا حکم طعام کے ساتھ خاص آیا ہے، معلوم ہوا کہ طعام کے علاوہ بقیہ

تمام اشیاء کا حکم اس کے برخلاف ہے، یعنی ان کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔

چنانچہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ لکھتے ہیں:

قالوا : التنصيص في هذه الأحاديث يدل على أن غيره بخلافه (اعلاء السنن ۱۴/۲۳۷)۔

شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ لکھتے ہیں:

وفي التعليق الممجد : قال مالكؒ يجوز جميع التصرفات في غير الطعام قبل القبض لورود التخصيص في الأحاديث بالطعام (أوجز المسالک ۵/۷۶)۔

حنابلہ کی دلیل:

طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے ساتھ امام اوزاعی اور امام احمد وغیرہ نے مکیلی اور موزونی اشیاء کو بھی جوڑا ہے، اس لئے کہ پورا قبضہ اور استیفاء جو حدیث میں آیا ہے وہ مکیلی اور موزونی اشیاء ہی میں ہوتا ہے، چنانچہ امام احمدؒ نے مرفوعاً حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من اشترى طعاما اشتراء بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه"۔ ایسے ہی امام ابوداؤد ونسائی نے بھی حضرت ابن عمر ہی سے یہ حدیث ان الفاظ سے نقل کی ہے: "نهى أن يبيع أحد طعاماً اشتراه بكيل أو وزن حتى يستوفيه (اعلاء السنن ۱۴/۲۳۳) ان مندرجہ بالا احادیث سے معلوم ہوا کہ مکیلی اشیاء میں کیل سے اور موزونی میں وزن سے قبضہ شرط ہے (لہذا مکیلی اور موزونی اشیاء کو بھی طعام کی طرح قبل القبض فروخت کرنا جائز ہوگا) (اعلاء السنن ۱۴/۲۳۳)۔

۲۔ اس سے قبل کہ اس سوال کا جواب لکھا جائے بطور تمہید اشیاء مبیعہ منقولہ کی قسمیں اور احکام لکھے جاتے ہیں تاکہ آسانی سے اس صورت کا حکم نکل آئے۔

اشیاء منقولہ کی اولاً دو قسمیں ہیں: (۱) مبیع مثلی، (۲) غیر مثلی۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وجملة الكلام فيه أن المبيع لا يخلو إما أن يكون مما له مثل ، وإما أن يكون مما لا مثل له (بدائع ۵/۲۴۴)۔

چنانچہ اگر مبیع مثلی ہے جیسے مکیلی اور موزونی اشیاء، تو ان اشیاء میں صرف تخلیہ سے مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل تو ہو جائے گی لیکن مشتری کیلئے اس میں تصرف کرنا اور انتفاع بغیر دوبارہ کیل ووزن کے جائز نہیں، کیونکہ تخلیہ سے مکیلی اور موزونی اشیاء میں قبضہ تام حاصل نہیں ہوتا، بلکہ قبضہ ناقص حاصل ہوتا ہے اور قبضہ ناقص میں تصرف کی اجازت نہیں۔

الا یہ کہ بائع بیع کرنے کے بعد مشتری کی موجودگی میں کیل ووزن کردے، یا کیل ووزن سے نہ بیچے بلکہ اندازے اور انکل سے فروخت کرے جس کو فقہاء کی اصطلاح میں "مجازفۃ" کہتے ہیں۔

چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وإن كـان (المبيع) ممـا لـه مثل .... فإن باع مكايلة أو موازنة في المكيل والموزون وخلّى فلا خلاف في أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل في ضمان المشتري........ وكذا لا خلاف في أن لا يجوز للمشتري بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن (بدائع ۴/۲۴۴)۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:

فأما جواز التصرف فيه فيستدعي قبضاً كاملا لورود النهي عن بيع ما لم يقبض والقبض المطلق هو القبض الكامل (بدائع ۵/۲۴۵)

علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں:

وإن كاله أووزنه بعد العقد بحضرة المشتري مرة، فيه اختلاف المشائخ، قال عامتهم: كفاه ذلك حتى يحل للمشتري التصرف فيه قبل كيله ووزنه إذا قبضه وعند البعض لابد من الكيل أو الوزن مرتين احتجاجا بظاهر الحديث والصحيح قول العامة لأن الغرض من الكيل والوزن صيرورة المبيع معلوماً وقد حصل بذلك الكيل واتصل به القبض (فتح القدیر ۶/۱۴۱، ہدایہ مع الفتح ۶/۱۴۱، بدائع ۵/۲۴۵)۔

ایک جگہ ابن الہمام فرماتے ہیں:

أما إذا اشتراه مجازفة مبيع صبرة فله أن يتصرف فيه قبل الكيل والوزن، لأن كل المشار إليه له فلا يتصور اختلاط الملكين (فتح القدیر ۶/۱۴۰، بدائع ۵/۲۴۴)۔

دوسری قسم یہ ہے کہ مبیع غیر مثلی ہو، جیسے مذروعات ومعدودات متفاوتہ، ایسی اشیاء میں صرف تخلیہ سے بالاتفاق قبضہ تام حاصل ہوجائے گا اور بغیر شمار اور پیمائش کئے ہی مشتری کیلئے ہر قسم کا تصرف جائز ہوجائے گا۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف، حتى لو اشترى مذروعا مذارعة أو معدودا معاددة ووجدت التخلية يخرج عن ضمان البائع ويجوز له بيعه والانتفاع به قبل الذرع والعدد بلا خلاف (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

اب رہ گئی بات معدودات متقاربہ کی تو اس میں ہمارے ائمہ کرام مختلف ہیں، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کا حکم مبیع مثلی جیسا ہے، لہذا دوبارہ شمار کئے بغیر مشتری کیلئے ان کی بیع جائز نہ ہوگی، لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک معدودات متقاربہ کا حکم مبیع غیر مثلی جیسا ہے، یعنی صرف تخلیہ سے قبضہ تام حاصل ہوجائے گا، اور مشتری کیلئے ہر قسم کا تصرف جائز ہوگا۔

علامہ علاء الدین کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وأما المعدودات المتقاربة إذا بيعت عددا لاجزافا فحكمها حكم المكيلات والموزونات عند أبي حنيفةؒ حتى لا يجوز بيعها إلا بعد العدّ ، وعند أبي يوسف ومحمد حكمها حكم المذروعات فيجوز بيعها قبل العدّ (بدائع الصنائع ۲۴۵/۵)۔

مندرجہ بالاتفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ مکیلی اور موزونی اشیاء میں اور امام صاحبؒ کے نزدیک معدودات متقاربہ میں بھی تخلیہ سے قبضہ تام حاصل نہ ہوگا، جبکہ جواز تصرف کیلئے قبضہ تام ضروری ہے، اور مذروعات ومعدودات متفاوتہ میں نیز صاحبین کے نزدیک معدودات متقاربہ میں بھی تخلیہ قبض تام ہے، اور تصرف جائز ہوگا۔

صورت مسئولہ:

مندرجہ بالاتفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر اشیاء مبیعہ غیر مثلی ہیں تو فیکٹری کے تخلیہ سے ان اشیاء پر مشتری نمبر (۱) کو قبضہ تام حاصل ہو جائے گا، اور قبل الذرع والعدّ ہر قسم کا تصرف مشتری نمبر (۱) کیلئے جائز ہوگا اگرچہ قبضہ حسی نہیں ہوا ہے، اس لئے کہ تخلیہ ہی قبضہ تام ہے جو جواز تصرف کیلئے شرط ہے۔

ہاں البتہ اگر مبیع مثلی ہے تو فیکٹری کے تخلیہ سے مشتری نمبر (۱) کو قبضہ تام حاصل نہیں ہوا بلکہ قبضہ ناقص ہے جو جواز تصرف کیلئے کافی نہیں، لہذا قبل الکیل والوزن تصرف درست نہ ہوگا۔

الا یہ کہ درمیان کا آدمی کمپنی کا ایجنٹ ہو، تو پھر یہ شخص فیکٹری کیلئے بحیثیت وکیل ہوگا، اور اس کے نفع کو اجرت وکالت قرار دی جائے گی۔

البتہ جواز کی دوصورتیں اور ممکن ہیں (مبیع مثلی میں): (۱) کمپنی اور فیکٹری ہی کو مشتری اول کی طرف سے وکیل بالقبض مان کر (۲) یا مشتری ثانی کو ہی مشتری اول کا وکیل بالقبض مان کر یہ معاملہ دائرۂ جواز میں لایا جاسکتا ہے۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

فلو تصرف فيه البائع قبل قبضه إما بأمر المشتري أو لا ، فلو بأمره وكان أمره أن يهبه من فلان أو يوجره ففعل وسلم صح وصار المشتري قابضا (ردالمحتار ۱۴۹/۵، کراچی)۔

اس صورت میں چونکہ مشتری ایسی چیز سے نفع حاصل کر رہا ہے جس کا وہ ابھی ضامن نہیں ہوا، یعنی ''ربح مالم یضمن'' لازم آتا ہے، جس کا حدیث میں صراحۃً انکار ہے، چنانچہ ترمذی وابوداؤد کی حدیث جس میں ''ربح مالم یضمن'' کی ممانعت ہے، مذہب شوافع کی دلیل کے ذیل میں گذر چکی ہے، اس لئے یہ صورت دائرہ جواز میں آتی ہوئی معلوم نہیں ہوتی۔

والله أعلم وعلمه أتم وأحكم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا ابراہیم بن محمد بڑودوی

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض ناجائز ہے، اس ناجائز بیع کا شمار بیع فاسد میں ہے۔

ما روی أن النبی ﷺ نهی عن بیع ما لم یقبض والنهی یوجب فساد المنهی عنه (احکام المعاملات المالیہ/۲۹۱)۔

اشتری دارا أو عبدا أو عرضا وترکها فی ید البائع فباعها وربح فالبیع باطل فإن أجازه المشتری ففاسد أیضا لأنه بیع المبیع قبل القبض ویجب فسخه (البحر الرائق ۸/۱۱۷)۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت تخلیہ ہے، یہ متفق علیہ بات ہے کہ اصل قبضہ تمام قسم کے اموال میں تخلیہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، جس چیز کے بارے میں لوگوں کے درمیان جو تخلیہ تصور کیا جائے گا وہی قبضہ ہوگا۔

لا خلاف أن أصل القبض یحصل بالتخلیة فی سائر الأموال .

کون سی چیز پر کیسے قبضہ متصور کیا جائے گا اس کی بہترین صورتیں (التنویر والدرر ورد المحتار ۴/۴۸، اور بدائع الصنائع ۵/۲۴۴) میں مذکور ہیں جو عام طور پر مشہور ہیں۔

۳۔ احناف کے نزدیک اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔

التسلیم فی اللغة عبارة عن جعله سالما خالصا یقال : سلم فلان لفلان ای خلص له، قال الله تعالی : (ورجلا سلما لرجل) ای سالما خالصا لا یشرکه فیه أحد ، فتسلیم المبیع إلی المشتری هو جعل المبیع سالما للمشتری ای خالصا له بحیث لا ینازعه فیه غیره وهذا یحصل بالتخلیة فکانت التخلیة تسلیما من البائع والتخلی قبضا من المشتری (احکام المعاملات المالیہ/۲۹۱)۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور علت نہی ہلاکت کا اعتبار کرتے ہوئے عقد کے فسخ ہونے کا غرر ہے، **لا یصح بیع المنقول لنهیه ﷺ عن بیع ما لم یقبض ولأن فیه غرر انفساخ العقد علی اعتبار الهلاک** " (البحر الرائق ۸/۱۱۸)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے اشیاء منقولہ کی بیع بالاتفاق ناجائز ہے، کیونکہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے، لیکن اشیاء غیر منقولہ، یعنی زمین کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام محمدؒ، امام زفرؒ، امام مالکؒ کے نزدیک

جائز نہیں، کیونکہ حدیث نہی مطلق ہے، جس میں منقول وغیرہ کی کوئی تفصیل نہیں، شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، وہ یہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں نہی کی علت یہ ہے کہ ہلاکت مبیع کی صورت میں انفساخ بیع کا احتمال ہے، اور زمین کی ہلاکت نادر الوجود ہے، اور نادر کا اعتبار نہیں ہوتا، پس جب بیع عقار میں علت مذکورہ نہ پائی جائے تو بیع جائز ہوگی، اور علت مذکورہ پائی جائے، مثلاً زمین دریا کے کنارہ پر واقع ہو اور اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو، تو شیخینؒ بھی اس کی اجازت نہیں دیتے (البحر الرائق ۱۱۸/۸، معدن الحقائق ۴۹/۲)۔

۶۔ فیکٹری سے مال خرید کر اس کو دوسرے آدمی کے ہاتھ قبضہ سے پہلے فروخت کرنا اور خریدار (۱) کا مال کی ہلاکت کی صورت میں ضامن بننا اگرچہ "ربح مالم یضمن" کی صورت میں داخل نہیں ہوتا، لیکن پھر بھی قبضہ تام کے مفقود ہونے کی وجہ سے یہ صورت معاملہ ناجائز رہے گی، لہذا ضمان قبضہ حسی کا قائم مقام نہیں سمجھا جائے گا، قبضہ تام کا معنی یہ ہے کہ بائع کے ضمان سے نکلنے کا مترتب ہو۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں جہاز پر مال چڑھانے کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا۔

"ومن اشترى شيئاً مما ينقل ويحوّل لم يجز له بيعه حتى يقبضه" ۔خریدار اول اگر منقول اور محولہ چیز کو خریدنے کے بعد قبضہ سے پہلے بیچے تو جائز نہیں، کیونکہ جب قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجائے تو بیع فسخ ہوجائے گی، اس صورت میں مشتری غیر کی ملک کو بیچنے والا شمار کیا جائے گا، البتہ قبضہ کرلیا تو اپنی ملکیت کا بیچنے والا سمجھا جائے گا، قبضہ سے پہلے معلوم نہ ہوگا کہ بیع تام ہوگئی یا نہیں، اس میں غرر کا امکان ہے، لہذا باطل ہوگی (شرح فتح القدیر ۱۳۸/۸)۔

والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اور اس کے احکام

مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری

۱۔ بیوعات فاسدہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بھی ہے جو حدیث شریف سے ثابت ہے، اور جو بحر الرائق کی عبارت کے مطابق "العجز عن التسليم إلا بضرر" اور "عدم القدرة على التسليم" میں داخل ہے، اس لئے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع مکروہ میں داخل ہے، اور بیع مکروہ کو بھی بیع فاسد میں شمار کیا ہے۔

۲۔ قبضہ کے بارے میں ہمارے فقہاء نے لکھا ہے:

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و لا حائل الخ (درمختار ۴/۴۷) وقال الشامي و حاصله ان التخلية قبض حكماً لو مع القدرة بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (۴/۴۷)۔

علامہ شامی نے حال مبیع کی قید سے حنفی مسلک کی طرف اشارہ کیا ہے، ہمارے ائمہ قبضہ کی یہ تشریح صرف اشیائے منقولہ کے لئے خاص کرتے ہیں، لیکن اشیائے غیر منقولہ مثلاً زمین، مکانات وغیرہ کے بارے میں یہ شرط نہیں ہے۔

وذهب أبو حنيفة و أبو يوسف إلى جواز بيع غير المنقول قبل القبض لأن النهي معلول بغرر انفساخ العقد لخوف الهلاك، وهو في العقار نادر و في غيره غير نادر (اوجز ۵/۷٦)۔

قبضہ کی تعریف میں حال مبیع کی قید سے یہ دلالت ہے کہ عرف اور حالات کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت بدل جاتی ہے جس کو قبضہ حکمی کہنا چاہئے، لہذا کمپنیوں کی شرائط چونکہ واضح ہوتی ہیں کہ مال کو ٹرانسپورٹ کے سپرد کرنے کے بعد اور سامان کا انشورنس ہونے کے بعد کمپنی کا ذمہ ساقط ہوجاتا ہے اور مشتری کا قبضہ ثابت ہوجاتا ہے جبکہ ٹرانسپورٹ بیچ میں انشورنس کی وجہ سے ضامن ہوتا ہے، اس لئے مشتری اول کا مشتری ثانی کو مال فروخت کرنا جائز ہے، البتہ مشتری ثانی ثالث کو فروخت نہیں کرسکتا، کیونکہ مال ابھی مشتری اول کے قبضہ اور اسی کی ضمان میں ہے بتوسط ٹرانسپورٹ، واللہ اعلم بالصواب۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت والی حدیث معلول بعلت انفساخ العقد لخوف الهلاك ہے جیسا

کہ اوپر گذرا جس کا مطلب یہ ہے کہ حتی الامکان بیع قبل القبض نہیں ہونا چاہئے، بعض خصوصی حالات ضرر اور منازعت کی وجہ سے جائز ہے، واللہ اعلم۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو حضرت ابن عباسؓ کے قول کی بنا پر امام شافعی، امام مالک اور امام احمد نے عام رکھا ہے، صرف احناف نے علت انفساخ لخوف الہلاک کی وجہ سے جو مفضی الی المنازعت ہے زمین اور مکانات کو مستثنیٰ کیا ہے۔

۶۔ جواب نمبر (۴) میں آچکا ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

☆☆ ☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اور اس کے چند اہم پہلو

مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، گجرات

۱۔ مبیع پر قبضہ ہونے سے قبل دوسرے کے ہاتھ اس کی فروختگی شریعت میں جائز نہیں ہے، "بیـــع قبـــل القبض" کے بارے میں فرمایا کہ:

ومنها بيع ما هو مملوك له ، لكن قبل القبض. اور بیع فاسد کے مختلف انواع واقسام میں سے ایک یہ ہے کہ مبیع جو مشتری کی ملک ہے قبل القبض فروخت کیا جائے (تحفۃ الفقہاء ۴۸/۳) اور بیع فاسد کے عدم جواز کی وضاحت کرتے ہوئے ایک جگہ علامہ سمرقندی (۵۳۹ھ) رقم طراز ہیں کہ:

ومنها أن المبيع إذا كان لا يقدر على تسليمه وقت العقد ، مثل الطير الذي طار عن يده .... يكون البيع فاسدا، ولو قدر على التسليم في المجلس ، لا يعود إلى الجواز ، لأنه وقع فاسدا (تحفۃ الفقہاء ۴۸/۳)۔

من جملہ بیع فاسد میں سے ایک یہ ہے کہ وہ مبیع کہ عقد کے وقت قبضہ کرانے پر قدرت نہ ہو، مثلاً ایک پرندہ جو بائع کے ہاتھ سے فرار ہو چکا اس کی فروختگی، تو یہ بیع فاسد ہوگی، اور اگر مجلس عقد ہی میں بائع تسلیم پر قادر بھی ہو جائے تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ عقد کا وقوع فساد پر مبنی ہے۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ صاحب مال یعنی مشتری وغیرہ اس پر قابض ہو جائے اور اس پر ہر طرح سے تصرف کر سکتا ہو، چنانچہ حدیث شریف میں اس کی عمدہ وضاحت پائی جاتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه وفي رواية: حتى يستوفيه ، وفي رواية: التفصيل هكذا ، عن ابن عمر قال كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه ، وعنه هكذا: وكنا نشتري الطعام من الركبان جزافا فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه (مسلم شریف ۵/۲)۔

والمعروف أن القبض والاستيفاء بمعنى واحد ، والقبض فهو أن يأتي الشئ بحرزه وضمانه (تکملہ فتح الملہم ۳۵/۱، قواعد الفقہ ۴۲۲)۔

جس نے کھانے کی اشیاء خریدا تو تاوقتیکہ اس پر قابض نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی فروختگی کی اجازت

نہیں ہے، ایک روایت میں "یقبضہ" کے بجائے "یستوفیہ" کا لفظ آیا ہے، اور تفصیلی روایت اس طرح ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے کہ آنحضورؐ کے زمانہ میں ہم غلہ خریدتے (اور بیچتے تھے) چنانچہ آنحضورؐ ہمارے پاس اپنا قاصد بھیجتے جو آنحضورؐ کی طرف سے یہ حکم ہمیں سناتے کہ جس غلہ کو ہم نے جہاں خریدا ہے وہاں سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے بعد ہی ہم اس کی فروختگی کریں، اور حضرت عبد اللہ بن عمر ہی سے اس طرح بھی مروی ہے: ہم سواروں سے غلے جزافاً (کیل ووزن کئے بغیر) خریدا کرتے تھے، پھر آنحضرتؐ نے ہمیں اس سے منع فرمادیا کہ جب تک ہم مبیع کو مقام بیع سے منتقل نہ کرلیں، نہ فروخت کریں (مسلم ۲/۵) اور حدیث شریف میں جو قبض واستیفاء کے دو لفظ آئے ہیں دونوں کے معنی ایک ہی ہیں یعنی کسی شئی کا اپنی حرز وضمان اور ملکیت میں کرلینا۔

متذکرہ عبارت سے دو باتیں ثابت ہوئیں:

۱۔ قبضہ کے معنی، جو حدیث شریف کے لفظ "یامرنا بانتقاله من المكان الذی ابتعناه فیه إلی مكان سواه قبل أن نبیعه" میں موجود ہے، کیونکہ انسان مملوکہ شئی ہی کے فروخت کرنے یا دینے کا حق رکھتا ہے، اور مبیع پر آدمی کا مکمل قبضہ اسی وقت سمجھا جاتا ہے جب مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کے ہاتھ میں اور مکان میں پہنچ جائے، معلوم ہوا کہ قبضہ اسی وقت سمجھا جائے جب کہ انسان پر اس کے تصرف میں کوئی مانع پیش نہیں آئے، اور اس کی صورت یہی ہے کہ اس کے ہاتھ اور مکان میں پہنچ جائے، ورنہ تو ملک کے باوجود "قبض ضعیف" کی وجہ سے آدمی تصرف سے بہرہ مند نہیں ہوتا ہے، اور یہی "قبض ضعیف" فساد کی وجہ ہے جو مبیع قبل القبض کے بیع کی صورت میں پیدا ہوتی ہے، غرض کہ "قبضہ" کی حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کا فلاں کی ملکیت اور تصرف میں ہونا، قواعد الفقہ میں ہے کہ "قبض الشئ أخذه وهذا الشئ فی قبضة فلان أی فی ملكه وتصرفه"، شئی کے قبضہ کے معنی ہیں شئی کا لینا، اور کہا جاتا ہے کہ یہ چیز فلاں کے قبضہ میں ہے، یعنی اس کی ملکیت میں اور تصرف میں ہے۔

۲۔ دوسری چیز جو حدیث مذکورہ سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ کہ قبضہ کی شریعت نے ایک خاص حد مقرر کردی ہے جو مذکورہ حدیث میں مذکور ہے، نمبر ایک کے تحت بھی اس قبضہ شرعی کی پوری پوری وضاحت موجود ہے، اور یہی صحیح بات ہے، کیونکہ اگر لوگوں کے عرف وعادت پر قبضہ کی حد کو باقی رکھنا شریعت کے پیش نظر ہوتا تو حضرت عبد اللہ بن عمرؓ جو اپنے زمانہ کا عمل بتلارہے ہیں کہ "ہم غلہ خریدا کرتے تھے تو آنحضرت ﷺ نے اس پر قبضہ سے قبل فروخت کرنے سے منع فرمادیا"، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت بین التجار اس طرح کا عمل رائج تھا، جس سے آنحضرتؐ نے اپنے صحابہ کو منع فرمایا، معلوم ہوا کہ قبضہ کے باب اور حد میں عرف وعادت کو دخل واثر نہیں، باقی رہا یہ مسئلہ کہ یہ حدیث شریف ہر قسم کی مبیع سے متعلق ہے یا اس سے کوئی خاص بھی ہے کہ جس میں قبل القبض تصرف جائز ہو، سو اس بارے میں پوری تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق ہے، چنانچہ منقولی اشیاء میں بیع قبل القبض باطل ہے،

اور غیر منقولی اشیاء میں احناف میں سے حضرات شیخین کے یہاں اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ عقار کے ہلاک ہونے کا خوف نہ ہو، تفصیلات مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ حضرت امام شافعیؒ اور حضرات احناف میں سے حضرت امام محمدؒ کا قول اس بارے میں یہ ہے کہ جملہ اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، خواہ طعام ہو یا غیر طعام، منقولی ہو کہ غیر منقولی، ان کے قول کا مستدل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے، جو بظاہر ان کے قول کی دلیل بن رہا ہے، روایت یہ ہے کہ: عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه ، قال ابن عباس: وأحسب كل شئ مثله (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

''حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جو کوئی غلہ خریدے تو قبل القبض اس کی بیع نہ کرے، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے اس پر فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ یہ معاملہ جملہ اشیاء میں ہے، یہی وہ بات ہے جس سے حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ استدلال کرتے ہیں، مزید تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

۲۔ حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابویوسفؒ کے یہاں منقولی اشیاء میں بیع قبل القبض جائز نہیں، لیکن غیر منقولی اشیاء میں جس کے ہلاک ہونے کا خوف نہ ہو ایسی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۱ بحوالہ فتح القدیر ۵/۲۲۶) مزید تفصیل ادلہ کے تحت آرہی ہے۔

۳۔ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک سوائے طعام کے دوسری جملہ اشیاء خواہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ قبل القبض مبیع کی بیع جائز ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۱، کتاب الفقہ ۲/۲۳۵) مزید تفصیل ادلہ کے ضمن میں آرہی ہے۔

۴۔ حضرت امام احمد بن حنبل کی سب سے زیادہ ظاہر روایت یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت صرف طعام سے متعلق ہے، باقی اس کے سوا جملہ اشیاء منقولہ ہو کہ غیر منقولہ ہر ایک کی قبل القبض بیع جائز ہے، جیسا کہ مذہب حنبلی کے سب سے بڑے ترجمان ابن قدامہ نے مغنی میں اس کی وضاحت فرمائی ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

ادلۂ مذاہب اربعہ:

حضرت امام شافعی کی دلیل ذیل کی تین روایتیں ہیں:

۱۔ عن ابن عمر قال : ابتعت زيتا في السوق فلما استوجبته لقيني رجل فأعطاني به ربحاً حسنا ، فأردت أن أضرب على يده ، فأخذ رجل من خلفي بذراعي ، فالتفت ، فإذا زيد بن ثابت ، فقال : لا تبعه حيث ابتعته ، حتى تحوزه إلى رحلك ، فإن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تباع ، حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (فقد عمم هذا الحديث الحكم في سائر السلع).

۲. عن حكيم بن حزام قال : قلت : يا رسول الله ! إني أبتاع هذه البيوع ، فما يحل لي منها وما يحرم عليّ؟ قال : يا ابن أخي لا تبيعن شيئاً حتى تقبضه، وفي رواية ابان : إذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه.

۳. عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال : لا يحل سلف وبيع ، ولا شرطان في بيع ، ولا ربح ما لم يضمن ، ولا بيع ما ليس عندک ، أخرجه الترمذي في باب كراهية بيع ما ليس عنده ، وقال هذا حديث حسن.

(۱) حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ میں نے بازار میں زیت خریدی اور جب مکمل طور پر میں اس کا مستحق ہو گیا تو ایک شخص سے ہماری ملاقات ہوگئی جو مجھ سے زیادتی منافع کے ساتھ اس کی قیمت دے کر لینا چاہا، اور میں نے بھی ارادہ کرلیا کہ اس کے ہاتھ ہی فروخت کردوں، اسی اثناء میں جانب خلف سے ایک شخص نے میرے بازو پکڑ لئے، میں نے جو دیکھا تو وہ حضرت زید بن ثابت تھے، انہوں نے فرمایا جس چیز کی تم نے جہاں خرید کی ہے وہاں فروخت نہ کرو تا آنکہ وہ تیری ملکیت میں نہ آجائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ جہاں تم سامان خریدو وہیں بیچو، مگر یہ کہ وہ تیرے پاس منتقل ہو جائے اور تیری ملکیت میں آجاوے۔

اس حدیث شریف سے استدلال اس طور پر ہے کہ یہ حدیث شریف تمام اشیاء و سامان کو عام اور شامل ہے، طعام پر انحصار نہیں، لہذا تمام اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہ ہوگی، خواہ وہ شئی عقار اور غیر منقولی ہو یا غیر عقار اور منقولی ہو۔

(۲) حضرت حکیم بن حزام سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ میں نے آنحضرت ﷺ سے عرض کیا کہ میں اس طرح سے خرید و فروخت کرتا ہوں، سو اس میں کونسی صورت حلال ہے اور کیا حرام ہے؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: او میرے بھتیجے! کسی بھی شئی کی بیع قبل القبض نہ کیا کرو، اور حضرت ابان کی روایت میں ہے کہ جب تو کسی چیز کو خریدے تو قبل القبض اس کی بیع نہ کرو۔

اس حدیث شریف میں بھی قبل القبض کی ممانعت تمام ہی اشیاء کو شامل ہے، جیسا کہ حدیث کا ظاہر کسی سے مخفی نہیں ہے۔

(۳) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ کوئی بیع اور سلف حلال نہیں، اور نہ ہی بیع میں دو شرطیں، اور نہ ہی ایسا منافع جائز ہے جس کا ضمان نہ ہوا ہو، اور نہ ہی ایسی شئی کی بیع جو تیرے پاس نہ ہو، ترمذی کی روایت میں بیع کی کراہت کے باب میں یہ ہے کہ ایسی چیزوں کی بیع درست نہیں جو اس کے پاس نہ ہو۔

اس حدیث شریف سے استدلال اس طور پر ہے کہ آنحضرت ﷺ نے "ربح مالم یضمن" سے منع فرمایا ہے، اور بیع قبل القبض "ربح مالم یضمن" کو شامل ہے، کیونکہ مبیع مشتری کے ضمان میں بعد القبض ہی ہو سکتا ہے، لیکن اگر منافع کے ساتھ قبل القبض فروخت کردیا تو یہ "ربح مالم یضمن" ہو جائے گا یعنی ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا

ضامن نہ ہوا ہو، اور یہ علت قبل القبض کی صورت میں ہر ایک کو عام ہے خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، لہٰذا منقولی اشیاء ہو یا غیر منقولی اشیاء، بیع قبل القبض کسی حال میں درست نہیں (تکملہ فتح الملہم :۲۵۲/۱، ۲۵۳)۔

حنفیہ کے دلائل:

حضرات احناف کے دلائل بعینہ وہی ہیں جو حضرات شوافع کے ہیں، الا یہ کہ حضرات احناف نے عقار کو نہی کے عموم سے مستثنیٰ کیا ہے، کیونکہ نہی کی علت عقار میں منتفی ہے، کیونکہ متذکرہ تین حدیثوں میں اخیر حدیث جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے وہ اس بات پر دال ہے کہ مبیع کے بیچنے کی ممانعت قبل القبض "ربح مالم یضمن" (یعنی ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) کو مستلزم ہے (جو علت نہی ہے) اور انسان پر ہلاکت کی صورت میں ضمان ایسی چیزوں ہی میں تو ہو سکتا ہے، جس کے بارے میں ہلاکت کا خطرہ ہو، اور عقار اور اراضی وغیرہ میں ایسی کوئی بات نہیں ہے، لیکن اگر کوئی عقار کی قسم ایسی نکل گئی جو خطرہ کے دہانے پر ہے، جیسے سمندر کے کنارے جس کے کٹ کر سمندر میں مل جانے کا خطرہ ہے، تو اس صورت میں پھر یہ عقار جو اس صفت مذکورہ کے ساتھ ہو قبل القبض جائز نہیں ہے (تکملہ فتح الملہم ۳۵۳/۱ بحوالہ فتح القدیر ۲۶۶/۵)۔

مالکیہ کی دلیل:

حضرت امام مالک کی دلیل وہ حدیث شریف ہے جس میں بیع ناپنے سے قبل کی ممانعت ہے، اور وہ حدیث شریف یہ ہے: من اشتری طعاما فلایبعه حتی یکتاله (تکملہ فتح الملہم ۳۵۷/۱، کتاب الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۳۳۵/۲)۔

حنابلہ کی دلیل:

حضرات حنابلہ نے اپنی دلیل میں حدیث باب کو پیش کیا ہے جو اولاً مذکور ہوئی اس طور پر کہ اس میں نہی مقصود علی الطعام ہے، آنحضرتؐ کا طعام کی صراحت خود اس بات پر واضح دلیل ہے کہ غیر طعام خواہ منقولی ہو یا غیر منقولی بیع قبل القبض ہے۔

(تکملہ فتح الملہم ۲۵۱/۱، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲۳۶/۲)

۴، ۵۔ ان دونوں سوالوں کے جوابات نمبر ۳ کے تحت تفصیلاً مذکور ہو چکے ہیں اس لئے اعادہ کی حاجت نہیں۔

۶۔ مذکورہ بیع کا طریقہ درست نہیں ہے، اور اگرچہ بائع بعد والے مشتری کیلئے بصورت ہلاکت اشیاء، دوران راہ اپنی ضمانت کے بموجب اس کا بدل پیش کرتا ہے، لیکن ضمانت کو قبضہ حسی کے قائم مقام بوجہ قبضہ کی تعریف کے جو مذکور ہوئی نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ راہ چلتے اشیاء، یعنی مبیع کے ساتھ حادثہ کا پیش آ جانا یہ ایک اتفاقی امر ہے، جس کو قبضہ کے قائم مقام کسی صورت نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے ضمان کو قبضہ حسی نہیں قرار دیا جائے گا (بعض لوگوں نے اس کو قبضہ حکمی قرار دے کر جائز ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، سو راقم کا اس سے اتفاق نہیں ہے، جب کہ قبضہ حسی پایا جانا بہت حد تک ممکن ہے، ہاں اگر دشواری کی صورت ہے تو

گنجائش ہے) اور دوسرے شخص کے ہاتھ اس کی فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا، لیکن یہ بات حضرات شوافع اور احناف کے یہاں ہے، دوسرے مذاہب میں اس کی گنجائش ہے اور معاملات میں ناگوارشئ کو بھی گوارا کرلیا جاتا ہے اس لئے حضرات احناف کے یہاں بھی اس کی گنجائش ملتی ہے، لہذا اس وقت جب کہ اس کا خاصا رواج ہو چکا ہے، جائز قرار دینا چاہئے۔

۷۔ ظاہر ہے کہ بحث منقولی اشیاء سے ہے، لہذا اگر طعام کے قبیل سے ہے تو بالاتفاق ائمہ اربعہ میں سے کسی کے یہاں جائز نہیں ہے طعام کے علاوہ ہے لیکن منقولی ہی ہے، حضرات احناف وحضرات شوافع کے یہاں بالکل جائز نہیں ہے، کیونکہ علت نہی "ربح ما لم یضمن" پائی جارہی ہے، باقی دوسرے مذاہب میں اس کی گنجائش ہے، جیسا کہ پوری پوری وضاحت نمبر ۳ کے تحت آچکی ہے، اب جہاں تک موجودہ دور میں اس کا سلسلہ کچھ زیادہ ہی ہوتا جارہا ہے، ساتھ ساتھ مبیع کے بازار میں پہنچنے سے قبل ہی متعدد مشتریوں کے درمیان میں آجانے کی وجہ سے اشیاء میں گرانی حساب سے زیادہ ہوجاتی ہے۔

باوجود اس کے معاملات کے باب میں ناگوارشئ کو بھی گوار کرلیا جاتا ہے، اس لئے فتوی جائز کا ہونا چاہئے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا اقبال قاسمی، دربھنگہ

۱۔ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث:

اس سے متعلق احادیث دو قسم کی ہیں: ۱۔ مقید، ۲۔ مطلق

۱۔ مقید یہ وہ احادیث ہیں جن میں غلہ کی بیع کا قبضہ سے پہلے عدم جواز مذکور ہے، اور اس قسم کی احادیث کے راوی چھ صحابہ ہیں، حضرت عمرؓ، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، ابوہریرہ، جابر بن عبداللہ اور حکیم بن حزامؓ اور اتحاد مفہوم کے ساتھ سب راویوں کے الفاظ حدیث معمولی اختلاف کے ساتھ تقریباً یکساں ہیں، مفہوم یہ ہے کہ جو شخص غلہ خریدے اور اس کو قبضہ کرنے سے پہلے نہ بیچے، اور جو اس قسم کی خرید وفروخت عہد نبوی میں کرتے تھے ان کو حکم دیا جاتا تھا کہ جب تک غلہ کو خرید کر کسی دوسری جگہ اپنے مکان، یا خیمہ میں یا مارکیٹ سے باہر منتقل نہ کرلیں کسی دوسرے کو نہ بیچیں، وہ روایات یہ ہیں:

" من ابتاع أو اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه حتى يستوفيه، حتى يكتاله، حتى يستوفيه ويقبضه، أنهم كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ إذا اشتروا طعاماً جزافاً أن يبيعوه في مكانه حتى يحولوه، حتى يؤوه إلى رحالهم، وفي رواية كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه" (مسلم شریف: ۵/۲)۔

۲۔ مطلق: یہ وہ احادیث ہیں جن میں طعام (غلہ) کی کوئی قید نہیں ہے، بلکہ مطلقا سامان اور اشیاء کو قبضہ سے پہلے بیچنے کی ممانعت ہے اور اسی فہرست میں ان صحابہ کے اقوال بھی ہیں جو طعام والی روایت کے راوی ہونے کے باوجود نہی کو تمام اشیاء کیلئے عام خیال کرتے ہیں، اور طعام اور غیر طعام میں کوئی فرق نہیں تصور کرتے ہیں، وہ احادیث یہ ہیں:

۱۔ يقول زيد بن ثابت إن رسول الله ﷺ نهانا أن نبيع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم".

"زید بن ثابت بیان کرتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیں اس جگہ سامان کو فروخت کرنے سے منع فرمایا جہاں اس کو خریدا گیا ہے، جب تک تاجر اس کو اپنے مکان میں منتقل نہ کرے"۔

۲۔ " أن حكيم بن حزام قال أخذ النبي ﷺ بيدي فقال إذا ابتعت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه"

''حکیم بن حزام نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ کر فرمایا کہ جب تو کسی چیز کو خریدے تو قبضہ سے پہلے اس کو مت فروخت کر''۔

۳۔ ''عن يعلى بن حكيم بن حزام أن أباه سأل النبي ﷺ فقال: إني اشتريت بيوعاً فما يحل لي منها قال: إذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه''۔

''یعلی حضرت حزام سے روایت کرتے ہیں کہ ان کے باپ نے اللہ کے رسول ﷺ سے دریافت کیا کہ میں چند چیزیں خریدتا ہوں تو میرے لئے اس کو کس طرح بیچنا جائز ہے، تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ جب تو کسی چیز کو خریدے تو اس کو قبضہ سے پہلے مت بیچ''۔

۴۔ ''عن ابن عباس قال: أما الذي نهى عنه رسول الله ﷺ فبيع الطعام أن يستوفى قال ابن عباس: برأيه وأحسب كل شيء مثله'' (شرح معانی الآثار: ۲/۲۰۱۔۲۰۲)۔

''حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اللہ کے رسول نے جس چیز سے منع فرمایا ہے وہ غلہ کو قبضہ سے پہلے بیچنا ہے اور خود میرا خیال یہ ہے کہ ہر چیز غلہ ہی کی طرح ہے''۔

یہ وہ روایتیں ہیں جن میں طعام کی قید مذکور نہیں ہے، اور طعام غیر طعام میں کوئی فرق بیان نہیں کیا ہے''۔

ائمہ کے مذاہب اور ان کے دلائل:

بیع قبل القبض کی بابت بنیادی طور پر ائمہ کے تین اقوال ہیں۔

۱۔ کھانے پینے والی چیزوں میں قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں اور بقیہ چیزوں میں بیع جائز ہے، یہ حضرت امام مالکؒ اور اسحاق بن راہویہ کا مذہب ہے۔

۲۔ مطلقاً ناجائز ہے، چاہے منقول اشیاء ہو، یا غیر منقول، مثلاً کیلی، وزنی چیزیں، یا جائداد مکان وغیرہ، یہ امام شافعی، محمد اور زفر کا مذہب ہے۔

۳۔ منقولی اشیاء، مثلاً غلہ، لوہا، پیتل، سونا، چاندی، کپڑا، خواہ مطعومات ہوں، یا غیر مطعومات ان میں ناجائز اور غیر منقولی اشیاء مثلاً زمین جائداد مکان وغیرہ میں جائز، یہ حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مختار مسلک ہے۔

ان میں سے ہر ایک کے دلائل بالترتیب یہ ہیں:

پہلی دلیل:

حضرت امام مالکؒ کی دلیل پہلی قسم کی احادیث ہیں، جن میں طعام کی قید لگی ہوئی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر غیر طعام کی بیع قبضہ سے پہلے ناجائز ہوتی تو پھر اللہ کے رسول ﷺ طعام کی تخصیص نہ فرماتے گویا ان کے نزدیک یہ احادیث معلول بالعلۃ نہیں ہیں اور بیع کے ناجائز ہونے کا حکم امر تعبدی ہے جس پر دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہیں، یا معلول بالعلۃ القاصرہ ہیں، جو امر تعبدی کے حکم میں ہوتا ہے۔

دوسری دلیل:

حضرت امام شافعی، امام محمد اور امام زفرؒ کی پہلی دلیل دوسری قسم کی احادیث ہے جس میں طعام کی کوئی تخصیص نہیں ہے، اور وہ طعام اور غیر طعام سب کو شامل ہے، چاہے وہ ان چیزوں میں سے ہو جن کو منتقل کیا جا سکے، یا نہ کیا جا سکے، جیسے زمین، جائداد، وغیرہ، دوسری دلیل یہ کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن جابرؓ طعام والی روایتوں کے راوی ہیں اس کے باوجود ان کے نزدیک طعام اور غیر طعام دونوں کا حکم ایک ہے اور صحابہ حدیث کے منشاء اور مفہوم کو زیادہ سمجھتے ہیں، ''نیل الاوطار'' میں یہ عبارت ہے:

الصحابة أعرف بمقاصد الرسول (نیل الاوطار:۵/۱۶۰)۔

''صحابہ منشاء نبوی کو زیادہ پہچانتے ہیں''۔

باقی احادیث میں طعام کی قید تمثیلاً ہے تخصیصاً نہیں، اور نصوص میں بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ مقید ذکر کیا جاتا ہے اور مراد مطلق ہوتا ہے، قرآن پاک میں ''سورہ مائدہ'' میں اللہ نے محرم کو حالت احرام میں عمداً شکار کو قتل کرنے سے منع کیا ہے، اور جو آدمی عمداً ایسا کرے اس کی سزا یہ بیان کی ہے کہ اسی جیسا جانور، یا پرندہ لا کر دینا ہے، ارشاد باری ہے۔ '' ومن قتله منكم متعمداً جزاء مثل ما قتل الخ ، حالانکہ بحالت احرام خطاً قتل کرنے کا بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور عمد کا ذکر خطا کے منافی نہیں ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں:

''أن ذكره العمد لا ينفي الخطأ فكذلك ذكره الطعام في النهي عن بيعه قبل القبض لا ينفي غير الطعام (شرح معانی الآثار:۲/۲۰۲)۔

تیسری دلیل:

شبہ ربا کا تحقق ہے، کیونکہ جب مشتری نے خریدی ہوئی چیز کو قبضہ سے پہلے بیچ دیا تو یہ بالکل روپے کو روپے کے بدلے بیچنے کے مشابہ ہو گیا، مثلاً زید نے ایک سامان کو ایک سو دینار میں خرید کر روپے بائع کے حوالہ کر دیا اور ابھی تک زید نے اس سامان پر قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ اتنے میں وہ سامان ایک سو بیس میں کسی دوسرے شخص کو بیچ ڈالا تو یہ بالکل ایک سو دینار کو ایک سو بیس دینار کے بدلے بیچنے کے مشابہ ہے، اور یہ علت طعام اور غیر طعام سب میں جاری ہوتی ہے، لہٰذا حکم بھی عام ہوگا، اور یہ علت خود حضرت ابن عباس نے حضرت طاؤس سے بیان کی تھی، اور صاحب ''نیل الاوطار'' نے اس علت کو بہت ہی عمدہ کہا ہے۔

'' عن ابن عباس أن طاؤساً سأله عن سبب النهي فأجابه بأنها إذا باع المشتري المبيع قبل قبضه وتأخر المبيع في يد البائع صار كأنه باعه دراهم بدراهم فإذا اشترى طعاماً بمائة دينار مثلاً دفعها إلى البائع ولم يقبض ومنه الطعام ثم باع الطعام من شخص آخر بمائة وعشرين مثلاً صار كأنه اشترى بذهبه ذهبا أكثر منه أي اشتراه بمائة وعشرين .... وهو التعليل أجود ما علل به النهي لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول ''(نیل الاوطار:۵/۱۶۰)۔

چوتھی دلیل:

وہ ہے جس کو امام طحاویؒ نے بیان کیا ہے، وہ یہ ہے کہ طعام کی بیع قبضہ سے پہلے ناجائز ہونے کی علت " ربح مالم یضمن " ہے اور جب قبضہ کرلیا تو اس کے ضمان میں آ گیا، لہذا اب نفع حاصل کرنا درست ہوگا اور اس کی خرید وفروخت کا مکمل اختیار ہوگا اور یہ علت بعینہ دوسری چیزوں میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ کسی بھی خریدی ہوئی چیز کو قبضہ سے پہلے بیچ کر نفع حاصل کرنا مال غیر مضمون سے نفع حاصل کرنا ہے اور اللہ کے رسول نے " ربح مالم یضمن " (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) سے منع کیا ہے اور اس میں طعام اور غیر طعام سب داخل ہیں اور ضامن بننے سے پہلے کسی بھی شخص کیلئے نفع اٹھانا درست نہیں، لہذا وہ تمام خریدی ہوئی چیزیں جس کا نفع خریدار کیلئے مباح ہو اس کو بیچنا بھی مباح ہوگا اور جن کا نفع جائز نہ ہو ان کو بیچنا بھی خریدار کیلئے جائز نہ ہوگا، امام طحاوی کے الفاظ یہ ہیں:

" وفي ذلك حجة أخرى وذلك أن المعنى الذي حرم به على المشتري الطعام بيعه قبل قبضه هو أن لا يطيب له ربح ما في ضمان غيره فإذا قبضه صار في ضمانه فطاب له ربحه فجاز أن يبيعه متى أحب والعروض البيعة هذا المعنى بعينه موجود منها " (شرح معانی الآثار: ۲/۲۰۲)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام یوسفؒ کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱۔ پہلی دلیل آیت باری تعالیٰ: " أحل الله البيع " جو مطلقاً بغیر قبضہ کی قید کے جواز بیع پر دلالت کرتا ہے لیکن خبر آحاد کی بناء پر منقولی اشیاء میں تخصیص کرلی گئی ہے، اور غیر منقولی اشیاء میں آیت کے عموم کے تحت بیع قبل القبض جائز رہی۔

۲۔ دوسری دلیل: دوسری قسم کی احادیث ہیں جن میں طعام کی قید نہیں ہے، اور اس ممانعت کی علت صرف " ربح مالم یضمن " نہیں بلکہ " ربح مالم یضمن " اور " غرر " کا مجموعہ ہے، " ربح مالم یضمن " کی تفصیل گذر چکی ہے اور " غرر " کی شرعی تعریف یہ ہے کہ " غرر " وہ چیز ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو اور اس کے بارے میں یقین کے ساتھ نہ بتایا جاسکتا ہو کہ وہ چیز وجود میں آسکے گی، یا نہیں، بلکہ وجود اور عدم دونوں کا اندیشہ ہو مولانا عبدالحئی صاحب لکھتے ہیں:

" الغرر ما طوى عنك علمه، وفي المبسوط الغرر ما يكون مستور العاقبة وفي المغرب الخطر الذي لا يدري ما يكون أم لا " (حاشیہ ہدایہ: ۴/۳۴)۔

اور قبل القبض بیع کرنے میں غرر یہ ہے کہ بائع اول نے تو یقینی طور پر اپنے سامان کو بیچا ہے، چاہے خریدار کے قبضہ کے بعد بیع تام ہوجائے، یا قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہوکر بیع فسخ ہوجائے اور بائع کی ملکیت لوٹ آئے، لیکن خریدار اگر قبضہ سے پہلے کسی دوسرے شخص کو بیچتا ہے تو یہ اندیشہ اور خطرہ ہے کہ وہ اپنی مملوکہ چیز کو بیچ رہا ہے، یا دوسرے کی مملوکہ چیز کو، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ بائع اول کے پاس وہ چیز ہلاک ہوجائے اور اس کا قبضہ نہ ہوسکے، اس صورت میں بیع فسخ ہونے کی وجہ سے وہ بائع کے سامان کو بیچنے والا ہوجائے گا، اور دوسرے کے مملوکہ چیز کو بلا وکالت اور بلا اصالت بیچنا جائز نہیں، اور

جس بیع میں ایسا خطرہ اور اندیشہ لگا ہوا ہو اس کی بیع جائز نہیں اور قبضہ کرنے کے بعد یہ اندیشہ نہیں ہے، حدیث میں ہے:
نهى رسول الله ﷺ عن بيوع الغرر (ترمذی شریف:۲۳۲/۱)۔

صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

ومن اشترى شيئاً مما ينقل و يحول لم يجز بيعه حتى يقبضه لأنه نهى عن بيع ما لم يقبض ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک "(ہدایہ:۵۸/۳)۔

چونکہ علت مذکورہ ان ہی چیزوں میں متحقق ہوگی جن کا ہلاک ہونا کثیر الوقوع ہے، جیسے منقولی اشیاء، لہذا اس میں قبضہ سے پہلے بیع ناجائز ہوگی اور جن چیزوں کی ہلاکت نادر الوقوع ہے، جیسے غیر منقولی اشیاء زمین، جائداد وغیرہ، تو علت مذکورہ کے پائے جانے کی وجہ سے اس کی بیع جائز ہوگی، جیسے زمین، یا مکان دریا سے قریب ہو اور اندیشہ ہو کہ کہیں وہ زمین دریا بن جائے، یا ریت نہ بھر جائے جس کی وجہ سے قابل انتفاع نہ رہے، ہدایہ میں ہے:

"ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسف ..... ولا غرر فيه لأن الهلاک في العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملاً بدلائل الجواز ، وفي الحاشية قوله نادر حتى قال بعض أصحابنا في موضع لا يؤمن عليه ذلک لا يجوز عنده كذا في المنقول (ہدایہ:۵۸/۳)۔

اور جب علت نہی غرر انفساخ عقد ہے تو جہاں کہیں یہ علت پائی جائے گی وہاں قبضہ سے پہلے تصرف ناجائز ہوگا، جیسے بیع میں مبیع اور اجارہ میں اجرت اگر عین ہو تو اجرت میں تصرف کرنا قبضہ سے پہلے ناجائز ہے، اسی طرح اگر دین کی جانب سے عین پر صلح ہوا ہو تو بدل صلح میں قبضہ سے پہلے تصرف ناجائز ہوگا، کیونکہ مبیع، اجرت، اور بدل صلح پر قبضہ سے پہلے تصرف کرنے میں عقد کے فسخ ہونے کا اندیشہ ہے اور اگر عوض کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد علی حالہ باقی رہتا ہے تو پھر اس میں تصرف کرنا قبضہ سے پہلے اس کو بیچنا، ہبہ کرنا، اجارہ پر دینا اور اس کے علاوہ ہر قسم کا تصرف جائز ہے، یہاں تک کے امام محمدؒ نے تصریح کی ہے کہ جو تصرف قبضہ کے بغیر تام نہیں ہوتا، جیسے ہبہ، صدقہ، رہن اور قرض وہ بھی جائز ہے اور جس کو ہبہ، صدقہ کیا گیا ہے اس کا قبضہ اولاً واہب اور مقرض کا نائب بن کر ہوگا، پھر ثانیاً وہ اپنے لئے قبضہ کرے گا، اسی کو علامہ شامی "فتح القدیر" کے حوالے سے ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

وقال في الفتح: الأصل أن كل عقد ينفسخ بهلاک العوض قبل القبض لم يجز التصرف في ذالک العوض قبل قبضه كالمبيع في البيع والأجرة إذا كانت عينا في الإجارة وبدل الصلح عن الدين إذا كان عينا لا يجوز بيع شيء من ذالک ولا أن يشرک فيه غيره، وأما لا ينفسخ بهلاک العوض فالتصرف فيه قبل القبض جائز كالمهر إذا كان عينا و بدل الخلع والعتق على مال وبدل الصلح عن دم العمد كل ذلک إذا كان عينا يجوز بيعه وهبته وإجارته قبل قبضه وسائر التصرفات" (ردالمحتار:۱۸۱/۴)۔

۳۔ بیع قبل القبض کی احادیث معلول بالعلۃ ہیں:

فقہاء اصولیین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ نصوص شرعیہ عملیہ میں اصل تعلیل ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے تمام ہی احکام شرعیہ فرعیہ کی بنیاد علتوں پر رکھی ہے، کسی بھی حکم کو بغیر علت کے بیکار مشروع نہیں کیا ہے، عبد الوہاب خلاف لکھتے ہیں:

" أن الأحكام الشرعية العلمية جميعها إنما شرعت لمصالح الناس ولعلل بنيت عليها وما شرع حكم منها عبثاً لغير علة" (اصول الفقہ للخلاف:۶۲)۔

اب علت نہی کیا ہے؟ تو حضرت امام شافعیؒ، امام محمدؒ کے نزدیک مال غیر مضمون سے نفع حاصل کرنا ہے، اور امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مال غیر مضمون پر نفع اور غرر انفساخ عقد کا مجموعہ ہے، جب کہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک طعام کی بیع کا حکم امر تعبدی ہے جس پر دوسری چیزوں کو قیاس کر کے عدم جواز بیع کا حکم نہیں لگایا جا سکتا، علامہ انور شاہ کشمیری تحریر کرتے ہیں:

" وأما الحديث ففيه ذكر الطعام فنقح فيه الشيخان المناط وقررا المناط أن يكون شيئاً منقولا وقصر الحجازيون الحكم على الطعام" (العرف الشذی علی الترمذی:۱/۲۴۳)۔

اور ہم صاحب ہدایہ اور امام طحاویؒ کے حوالہ سے نص کا معلول بالعلۃ ہونا ثابت کر چکے ہیں، لہذا اس کے اعادہ کی کوئی ضرورت نہیں۔

۴۔ بیع قبل القبض باطل ہے یا فاسد؟

قبل اس کے کہ ہم قبضہ سے پہلے بیع کو باطل، یا فاسد ثابت کریں، ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم دونوں کی شرعی تعریف اور حکم بیان کریں تا کہ دونوں کا فرق واضح ہو کر سامنے آجائے اور فاسد، یا باطل کا حکم لگانا ہمارے لئے سہل ہو جائے، چنانچہ مولانا عبدالحئی صاحب لکھنوی "ہدایہ" کے حاشیہ میں بہت جامع اور مختصر انداز میں تحریر فرماتے ہیں کہ بیع باطل وہ بیع ہے جو اصل اور وصف دونوں اعتبار سے ناجائز ہو اور اس کی علامت یہ ہے کہ ارکان عقد اور محلِ عقد میں کوئی نقص اور خلل ہو، مثلاً ایجاب وقبول میں عدم موافقت، ثمن اور مبیع کا مال نہ ہونا، یا بیع کے بعد خریدار کے مالک نہ ہونے کی شرط وغیرہ، اس کا حکم یہ ہے کہ مشتری کی ملکیت خریدی ہوئی چیز پر ثابت نہیں ہوگی، خواہ وہ قبضہ کرے، یا نہ کرے، لہذا اگر مردار کے عوض غلام کو خرید کر آزاد کر دیا تو آزاد نہ ہوگا، اور بیع فاسد وہ بیع ہے جو اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اس کی علامت یہ ہے کہ نقص اور خلل ارکان بیع میں نہ ہو، مثلاً ایسے شرائط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں، اور ان سے بیع کی افادیت پر زد پڑتی ہو، یا عوضین کے لینے دینے میں بیجا شرط لگانا، اس کا حکم یہ ہے کہ مبیع پر جب مشتری قبضہ کرلے گا تو وہ مالک ہو جائے گا، اگر چہ اس قسم کے عقد کو فسخ کرنا بائع اور مشتری کے اختیار میں ہے اور فاسد میں مبیع پر قبضہ کر لینے سے چونکہ ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اس لئے اگر غلام کو شراب کے بدلے خرید کر آزاد کر دیا تو آزاد ہو جائے گا، مولانا عبدالحئی صاحب لکھتے ہیں:

"والباطل فلا يصح أصلاً ووصفاً ولا يفيد الملك بوجه...... والفاسد ما يصح أصلاً ووصفاً وهو يفيد الملك عند اتصال القبض به...... فكل ما أورث خللاً في ركنه فهو باطل وكل ما ليس كذلك بل أورث خللاً في غيره...... فهو فاسد" (حاشیہ ہدایہ:۳۳/۳)۔

اس تفصیل کے بعد ہم اصل بحث کو شروع کرتے ہیں کہ قبضہ سے پہلے بیع فاسد ہے، یا باطل؟ ہم جواب دیں گے کہ اس بارے میں کتب فقہیہ میں دونوں طرح کی عبارتیں ملتی ہیں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ باطل ہے، جیسا صاحب درمختار نے جوہرہ کے حوالہ سے لکھا ہے۔

"بخلاف بيعه قبله فإنه باطل مطلقاً، جوهرة" (درمختار:۱۸۲/۴)۔

جبکہ زیادہ تر عبارتوں سے اس کے فاسد ہونے کا پتہ چلتا ہے، چنانچہ خود صاحب "درمختار" نے گذشتہ عبارتوں سے متصل "مواہب" کے حوالہ سے بیان کیا ہے:

"وفي المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه (ایضاً)"۔

علامہ نوویؒ شرح مسلم میں "كانوا يضربون إذا باعوه" کے تحت لکھتے ہیں:

"هذا دليل على أن ولي الأمر يعزر من تعاطى بيعاً فاسداً" (شرح للنووی علی المسلم:۵/۳)۔

"عہد نبوی میں بیع قبل القبض پر پٹائی ہونا دلیل ہے اس پر کہ حکومت کے ذمہ داران بیع فاسد کرنے والوں کی تعزیر کر سکتے ہیں"۔

صاحب فتاوی ہندیہ بیع کی شرائط صحت کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ومنها القبض في بيع المشتري المنقول وفي الدين فبيع الدين قبل قبضه فاسد كالمسلم فيه" (ہندیہ ۳/۳۔۔ ردالمحتار:۱۸۲/۴)۔

"خریدار کیلئے منقول اشیاء اور دین کو بیچنے کی ایک شرط قبضہ کرنا ہے، لہذا دین کو قبضہ سے پہلے بیچنا فاسد ہے، جیسا کہ مسلم فیہ کو بیچنا"۔

اور جن فقہاء نے لا یصح کا لفظ استعمال کیا ہے وہ اگر چہ فساد اور بطلان دونوں کو جامع ہے لیکن فساد کا معنی مراد لینا زیادہ درست معلوم ہوتا ہے، کیونکہ فساد کی علت "غرر" ہے، جو خارجی شی ہے اور صلب عقد میں داخل نہیں ہے، اور بیع کے تمام ارکان، ایجاب وقبول متعاقدین کی اہلیت اور عوضین کی مالیت اس میں پائے جارہے ہیں، صرف ایک خارجی چیز قبضہ مفقود ہے اور جس بیع میں تمام ارکان موجود ہوں اور ان کے صلب میں کوئی نقص اور خلل نہ ہو، بلکہ نقص اگر کسی خارجی چیز میں ہو تو وہ بیع فاسد ہوتی ہے، باطل نہیں، لہذا اس کو باطل قرار دینا درست معلوم نہیں ہوتا، علامہ ابن عابدین شامیؒ صاحب "درمختار" کے قول "ونفي الصحة يحتمله" کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"قوله ونفي الصحة.. أي الواقع في المتن يحتملهما أي يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن العلة الفساد الغرر مع وجود ركني البيع (ردالمحتار:۱۸۲/۴)۔

باقی جن لوگوں نے باطل کہا ہے تو ان کے کلام کو فاسد پر محمول کیا جا سکتا ہے، کیونکہ فساد اور بطلان ایک دوسرے کی جگہ پر بہت کثرت سے مستعمل ہوتے ہیں، صاحب ہدایہ نے فاسد کی تفسیر باطل سے کی ہے۔

" وبيع أم الولد والمدبر والمكاتب فاسد معناه باطل" (ہدایہ: ۳/۳۴)۔

اور" ردالمحتار" میں اس کی تصریح ہے:

" وكثيرا ما يطلق الباطل على الفاسد" (ردالمحتار: ۴/۱۸۲)۔

۵۔ قبضہ کی حقیقت:

کسی چیز پر قبضہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہاتھ سے قبضہ کر کے بائع کے یہاں سے منتقل کرلیا جائے ، بلکہ قبضہ کی حقیقت تخلیہ اور تسلیم ہے کہ بائع مبیع کو اپنے مال سے اس طرح خالی کر کے الگ کر دے کہ خریدار جب چاہے اپنی مرضی سے بلا روک ٹوک اس پر تصرف کرنے پر قادر ہو جائے، نیز مبیع کے ساتھ کسی دوسرے کا حق وابستہ نہ ہو جس کی وجہ سے وہ روک ٹوک کر سکے اور ہر چیز پر قبضہ اور قدرت تسلیم اس کے مناسب حال ہوا کرتی ہے اور اس کی کوئی ایسی تحدید نہیں کی جا سکتی ہے جو تمام چیزوں میں یکساں صادق آئے، چنانچہ مثلی، غیر مثلی، منقولی اور غیر منقولی ان سب پر قبضہ کی الگ الگ شکلیں ہیں، مثلاً بجلی کا کرنٹ اور میٹر، وغیرہ جو خریدار کے گھر میں لگایا جاتا ہے، یہ اس کے مناسب قبضہ اور تسلیم ہے اور مشتری کا زمین میں بیج ڈالنا، سینچائی کرنا، جوتنا، رجسٹری کرانا، یہ زمین کے مناسب قبضہ ہے، منقولی اشیاء کو اپنے برتن میں ڈالنا، بائع کے مکان سے منتقل کرالینا، اپنے وکیل کو سامان اٹھا لینے کا حکم دینا وغیرہ، یہ منقولی اشیاء پر قبضہ ہے، بدائع میں ہے:

" ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادة حقيقة" (بدائع: ۵/۱۴۸)۔

"انگلی کے پوروں سے قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کی حقیقت قدرت دینا، سامان کو خریدار کے سامنے چھوڑ دینا اور عرفاً، عادۃً حقیقۃً رکاوٹ اور موانع کا دور ہو جانا ہے۔"

ردالمحتار میں ہے:

" وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة اكن يختلف بحسب حال المبيع" (ردالمحتار: ۴/۴۷)۔

" خلاصہ یہ ہے کہ تخلیہ حکماً قبضہ ہے اگر وہ اس پر بغیر مشقت کے قادر ہو لیکن وہ ہر خریدی ہوئی چیز کے مناسب حال مختلف ہوتا رہے گا"۔

قبضہ سے متعلق بعض اہم مسائل:

۱۔ اگر کسی دوکاندار سے کہا کہ یہ تیل کی شیشی میرے گھر بھیج دینا اس نے بھیج دیا، وہ شیشی راستہ میں گر کر ٹوٹ گئی تو یہ نقصان کس کا شمار ہوگا؟ اس بارے میں شیخ ابوبکر محمد بن فضل نے تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا

ہے کہ اگر خریدار نے کہا تھا کہ میرے غلام کے ہاتھ سے بھیج دینا اس نے ایسا ہی کیا تو یہ مشتری کا نقصان ہوا، اور اگر کہا تھا کہ اپنے غلام کے ہاتھ سے بھیج دینا اور اس نے اپنے غلام کے ہاتھ ہی سے بھیجا تو یہ نقصان دوکاندار کا ہوگا، کیونکہ مشتری کا غلام مشتری کے درجہ میں ہے اور بائع کا غلام بائع کے درجہ میں ہے (ہندیہ)

۲۔ خریدار نے دوکاندار سے ایک برتن دے کر کہا کہ اس میں اتنا تیل وزن کر کے اپنے غلام کے ہاتھ، یا میرے غلام کے ہاتھ سے بھیج دینا اس نے حکم کے مطابق تیل بھیج دیا، راستہ میں گر کر برتن ٹوٹ گیا تو یہ نقصان دوکاندار کا ہوا، ہاں اگر مشتری نے یہ کہا کہ میرے غلام کو، یا اپنے غلام کو دیدینا اور اس نے دیدیا تو ٹوٹ جانے کی صورت میں نقصان خریدار کا ہوا، کیونکہ یہ الفاظ وکالت کے ہم معنی ہیں، اور وکیل کو دیدینا مؤکل (خریدار) کو دینے کی طرح ہے (ہندیہ)۔

۳۔ خریدار نے بیچنے والے سے کہا یہ سامان میرے لڑکے کے پاس بھیج دینا بائع نے ایک آدمی کو مزدور رکھ کر اس کے لڑکے کے پاس بھیج دیا تو یہ قبضہ نہیں ہوا اور مزدور کی مزدوری بائع پر لازم ہوگی ہاں اگر یہ کہے کہ میرے لئے ایسے شخص کو مزدوری پر رکھ لینا جو اس کو لے جائے تو مزدور کا قبضہ خود خریدار کا قبضہ شمار ہوگا اگر خریدار تائید وتصدیق کر دے کہ ہاں میں نے اس کو کرایہ پر رکھ کر سامان حوالہ کیا ہے اور اس صورت میں مزدوری خریدار کے ذمہ ہوگی (ہندیہ)۔

۴۔ ایک شخص نے گائے یا بکری خرید کر بیچنے والے سے کہا کہ اس جانور کو لے کر اپنے گھر چلے جانا میں بعد میں آکر اس کو اپنے گھر لے آؤں گا، بیچنے والا اس کو اپنے گھر لایا اور اس کی موت ہوگئی تو یہ نقصان بیچنے والے کا ہوا اور ایسی صورت میں اگر وہ جانور کو سپرد کر دینے کا دعویدار ہو اور اس کے پاس گواہ نہ ہو تو خریدار کی بات معتبر ہوگی اور اس سے قسم لیا جائے گا (ہندیہ)۔

۵۔ ایک شخص نے بیچنے والے کے مکان پر بیمار جانور خرید کر کہا کہ رات بھر نہیں رہے گا اور تم مطمئن رہو کہ اس کو بیچ کر اگر جانور کی موت واقع ہوگئی تو میرا جانور مرے گا اس کے بعد وہ جانور مر گیا تو شرعی اعتبار سے بائع کا جانور مرا ہے مشتری کا نہیں (ہندیہ)

۶۔ ایک شخص نے کپڑا خریدا لیکن نہ قبضہ اور نہ روپے دیا اور کہا کہ مجھے آپ پر اعتماد نہیں کہیں آپ دوسرے کو نہ بیچ دیں اس لئے وہ کپڑا افلاں کو دیدیجئے میں آکر روپے دے دوں گا، بائع نے وہ کپڑا افلاں کو دیدیا اس کے پاس سے کپڑا ضائع ہو گیا تو وہ کپڑا بائع کا ضائع ہوا، کیونکہ جس شخص کو کپڑا دیا گیا ہے، وہ بائع کی خاطر ثمن کو وصول کرنے کیلئے کپڑے کو روکے ہوئے ہے اس لئے اس کا قبضہ خود بائع کا قبضہ شمار ہوگا (ہندیہ)۔

۷۔ بائع نے خریدی ہوئی چیز مشتری کے اہل وعیال کو دے دیا تو ان کا قبضہ مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا اور ہلاک

ہونے کی صورت میں بیع فسخ ہوجائے گی (اور ثمن مشتری پر لازم نہ ہوگا) (ہندیہ)۔

۸۔ مشتری نے بائع کو مبیع پر قبضہ کرنے کا حکم دے دیا تو بائع کا قبضہ مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا اسی طرح اگر خرید کر بائع ہی کو ودیعت، عاریت، اجارہ پر دے دیا تو اس کو مشتری کا قبضہ شمار نہیں کریں گے اور اجرت واجب نہیں ہوگی، یہ سب اہم مسائل عالمگیری میں ہیں (فتاویٰ ہندیہ: ۱۹/۳-۲۰)۔

۹۔ ایک چیز کو خریدا لیکن قبضہ نہیں کیا، یہاں تک کہ بائع نے کسی اور شخص کو زیادہ روپے میں بیچ دیا اور مشتری نے اس کی اجازت دے دی تو یہ جائز نہیں، اس لئے کہ یہ قبضہ سے پہلے بیچا ہے (شامی ۱۸۲/۴)۔

۶۔ منقولی اور غیر منقولی اشیاء پر قبضہ کی نوعیت:

احناف کے نزدیک منقولی اور غیر منقولی اشیاء میں قبضہ کے اعتبار سے کوئی ایسا فرق نہیں ہے جس کو حد فاصل قرار دیا جائے، بنیادی چیز تخلیہ اور تسلیم ہے اور اس کی حقیقت کو بیان کرنا معتذر اور مشکل ہے اور ہر چیز کا قبضہ اس کے مناسب حال ہوگا اگر زمین ہو تو اس کا قبضہ زمین کو خالی کر دینا جوتنا، سینچائی کرنا بیج ڈالدینا، اس کے علاوہ ہر وہ تصور جس سے بائع کا قبضہ ختم ہوجائے اور اس زمانے میں رجسٹری کو اصل قبضہ کو تصور کیا جاتا ہے، اور رجسٹری کے بعد گرچہ مشتری نے کسی بھی قسم کا تصرف نہ کیا ہو اس کے قبضہ میں کوئی فرق نہیں پڑتا، حالانکہ شریعت اسلام میں رجسٹری کی کوئی حیثیت نہیں ہے، لیکن عصر حاضر میں احتیاطاً رجسٹری ضرور کروالینی چاہئے، تاکہ بعد میں کسی بھی قسم کا بائع دعویدار نہ ہوسکے اور مفاسد کا سد باب ہوسکے، اور دوکان کا قبضہ یہ ہے کہ بائع اپنے سامان کو خالی کردے اور چابی مشتری کے حوالہ کردے، یا گھر روم خالی کردے اور چابی مشتری کے حوالہ کردے، یا وہ اپنا کوئی سامان رکھ دے، یا اس کی مرمت قلعی وغیرہ کرادے یہ اس کے مناسب قبضہ ہے، اور کیلی یا وزنی چیزوں کو کیل کرکے، یا وزن کرکے مشتری کے برتن میں ڈال دے، اس کے ہاتھ میں پکڑا دے، یا وہاں سے منتقل کرالے، یہ کیلی ووزنی چیزوں کا قبضہ ہے، ایک غلام کو خرید کر کہا کہ میرے ساتھ چل وہ اس کے ساتھ چلا قبضہ ہوگیا، اسی طرح دوکاندار نے کپڑا اپھاڑ کردے دیا تو قبضہ ہوگیا ان سب مسائل میں بنیادی چیز بائع کا مشتری کو مکمل قدرت دے دینا ہے۔

البتہ حنابلہ کے نزدیک اگر مبیع دنانیر یا دراہم ہوں تو اس کا قبضہ ہاتھ سے لے لینے سے ہوگا اور کپڑے کو منتقل کرنے اور حیوان کو اپنی جگہ سے ہٹا دینے اور چلا دینے سے ہوجائے گا اور زمین وجائداد کا قبضہ ہر قسم کی رکاوٹ کو ختم کردینے سے ہوگا۔

۷۔ بیع قبل القبض کی بعض مروجہ شکلیں:

عصر حاضر میں قبضہ سے پہلے بیع عالمی تجارت کا ایک اہم عنصر بن گئی ہے، بلکہ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ اصل جگہ سے روانہ ہوکر منزل مقصود تک پہونچنے سے پہلے ہی مال کی باقاعدہ بیع در بیع ہوجاتی ہے اور درمیان کا ہر بائع اپنا نفع وصول کرلیتا ہے، اس بیع قبل القبض سے ممانعت فرمائی ہے، بیع قبل القبض کی مروجہ شکلوں میں وہ دو شکلیں بھی بہت عام اور کثیر الوقوع ہیں جو مرسلہ سوالوں میں درج ہیں اور ان کے جواب یہ ہیں: ۱۔ اگر ایک شخص کسی فیکٹری سے مال

خرید کر اپنے قبضہ میں لینے سے پہلے کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردے اور معاملہ یہ طے پائے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر۲۔ کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری خریدار نمبر۱۔ پر آئے گی، تو اس صورت کے جواز کی شرعاً کوئی گنجائش نظر نہیں آتی ہے، اور یہ بیع فاسد ہوگی، لیکن جب خریدار نمبر۲۔ کے قبضہ میں آجائے گی تو شرعاً اس کی ملکیت متحقق ہوجائے گی، کیونکہ یہ معاملہ زیادہ سے زیادہ بیع فاسد کا ہے جس میں قبضہ کرنے کے بعد ملکیت آجاتی ہے، لیکن اگر خریدار نمبر۱۔ فیکٹری کے مالک سے یہ کہے کہ وہ مال کسی کو مزدور رکھ کر، یا مال بردار کمپنی کے ذریعہ ہمارے پاس بھیج دینا، چنانچہ مالک فیکٹری نے وہ مال کسی شخص کو مزدور رکھ کر اس کی، یا مال بردار کمپنی کی تحویل میں دیدیا اس کے بعد خریدار نمبر۱۔ خریدار نمبر۲۔ کو بیچ دیتا ہے تو یہ درست ہے، اور اس صورت میں مزدوری، یا مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض قرار دیں گے۔

"إذا قال المشترى للبائع ابعث إلى ابنى واستأجر البائع رجلا يحمله إلى ابنه فهذا ليس بقبض والأجر على البائع إلا أن يقول استأجر على من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشترى (ہندیہ: ۳/۱۹)۔

۲۔ اگر مشتری نے مال خریدنے کے بعد بائع سے یہ کہا کہ میرا مال مال بردار جہاز کے ذریعہ بھیج دینا، اور کسی خاص جہاز کی تعیین بھی نہ کی اور جہاز خرچ اپنے ذمہ لیا اور بائع نے حکم کے مطابق جہاز پر مال چڑھا دیا تو ایسی صورت میں مال کی وصولی سے قبل اور مال بردار جہاز کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد کسی تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کرنا اور اس کو ضامن بنانا شرعاً جائز اور درست ہے اور مال بردار جہاز کمپنی وکیل بالقبض ہوگی، جیسا کہ فتاوی ہندیہ کے حوالہ سے ابھی گذرا۔

۸۔ بیع قبل القبض کی جائز شکلیں:

مال پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں، لہذا وہ منافع بھی حلال نہیں، اس کی تصحیح کی دو صورتیں ہیں:

ا۔ جہاں مال خریدا ہے وہاں کسی کو، یا مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے، اس کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے، جیسا کہ عالمگیری میں ہے:

۲۔ مال پہنچنے سے قبل بیع نہ کرے بلکہ وعدۂ بیع کرلے بیع مال پہنچنے کے بعد کرے اس صورت میں جانبین میں سے کوئی انکار کردے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، مبیع پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا۔

ائمہ اربعہ میں سے امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ مطعومات کے علاوہ باقی سبھی منقولات، غیر منقولات میں بیع قبل القبض جائز ہے اور اگر مطعومات کو بھی تول اور وزن کے بجائے اندازے سے بیچا جائے تو ان کی بیع بھی قبل القبض جائز ہے۔

" المالكية قالوا: يصح للمشترى أن يتصرف فى المبيع قبل قبضه بالبيع سواء كان المبيع أعيانا منقولة أو عيناً ثابتةً كالأرض والنخيل ونحوهما إلا الطعام كالقمح والفاكهة فإنه لا

یصح بیعہ قبل قبضہ إلا إذا اشتراہ جزافاً بدون کیل أو وزن أو عد" (الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۲/۲۳۵)۔

امام مالکؒ کے اس قول پر عمل کرنے سے بھی کافی حد تک معاملہ آسان ہوجاتا ہے، اور حضرت امام بخاریؒ کے نزدیک بیع قبل القبض جائز ہے اور اس میں تخلیہ کی بھی ضرورت نہیں ہے، نفس ایجاب وقبول ہی کو وہ قبضہ کے درجہ میں رکھتے ہیں، چنانچہ فیض الباری میں ہے:

"إذا علمت هذا فاعلم أنه يعلم من تراجم البخاري أن القبض عنده لا يحتاج إلى التخلية ولا إلى النقل وإن تصرف المشتري يصح عنده قبل قبض المبيع" (فیض الباری ۳/۲۰۶)۔

فیصلہ کے وقت آج کے حالات کو سامنے رکھ کر حضرت امام مالکؒ اور امام بخاریؒ کے مذہب کی طرف بھی نگاہ رہنی چاہئے، نیز یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ بیع قبل القبض چونکہ فاسد ہے اور فاسد پر قبضہ کرنے سے ملکیت متحقق ہوجاتی ہے، اس لئے خریدار نمبر۲۔ قبضہ کے بعد مالک ہوجائے گا اور اس کے بعد اس کیلئے ہر قسم کا تصرف درست رہے گا۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا تنویر احمد قاسمی

۱۔ شرعاً قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اگر اشیائے مملوکہ میں ہے تو یہ بیع غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ''بیع فاسد'' میں داخل ہے۔ھو كل بيع فاته شرط من شرائط الصحة (بدائع ۲۹۹/۵، مطبع رشیدیہ پاکستان) لیکن اگر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اشیائے مملوکہ میں نہیں ہے تو اس وقت مبیع مال متقوم کے علاوہ مباح الاصل ہے، تو ایسی شکل میں شرائط انعقاد میں سے ''شرط محلیہ'' مفقود ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہوگی، وأما البيع الباطل فهو كل بيع فاته شرط من شرائط الانعقاد من الأهلية والمحلية وغيرها (بدائع ۳۰۵/۴)۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: (قوله لبطلان بيع المعدوم) إذ من شرط المعقود عليه أن يكون موجودا مالا متقوما مملوكا في نفسه وأن يكون ملك البائع فيما بيعه لنفسه (شامی ۱۰۵/۴ مطبوعہ بیروت)۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ بائع مشتری کو مبیع پر قابو دیدے اور مبیع پر قابو پانے کیلئے جو موانع من جانب البائع ہو سکتے ہوں اسے دور کردیا جائے، گرفتگی کے سلسلہ میں یہ رفع موانع عرفاً اور عادۃً جس طریقہ سے متصور ہوں سبھی صورتوں میں قبضہ شرعی متحقق ہوگا، قبضہ کی حقیقت صرف قبضہ حسی ہی نہیں ہے، بلکہ مبیع اس طرح ہو کہ دوسرے کے حق میں مشغول نہ ہو، بلکہ وہ مبیع مفرز یعنی علاحدہ اور جدا ہو۔

ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي، وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً (بدائع ۱۴۸/۵) وقوله بلا مانع، بأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره وفي الملتقط ولو باع داراً وسلمها إلى المشتري وله فيها متاع قليل أو كثير لايكون تسليما حتى يسلمها فارغة وكذا لو باع أرضا وفيها زرع (شامی ۴۳/۴)

۳۔ مبیع دو طرح کے ہوتے ہیں: اشیاء منقولہ، اور غیر منقولہ۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قبضہ کی نوعیت اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں جدا جدا ہے یا ایک ہی ہے، اس سلسلہ میں باوجود تتبع وتلاش کے کوئی صریح نص فقہی پر واقفیت اور کامیابی نہیں مل سکی، تاہم علامہ شامی نے درمختار کی عبارت " ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع وحائل " کے تحت قبضہ کی حقیقت وماہیت کی وضاحت وصراحت میں اشیائے منقولہ وغیر منقولہ دونوں طرح کی مثال تحریر فرمائی ہیں، جس سے بطریقہ ظن غالب کہا جا سکتا ہے کہ قبضہ کی نوعیت منقولہ وغیر منقولہ دونوں میں یکساں ہیں، مثلاً:

مبیع پر قبضہ شرعی اس وقت ہوگا جبکہ وہ مبیع جدا اور علاحدہ اس طور پر ہو کہ دوسرے کا حق مشغول نہ ہو، بلکہ وہ مبیع دوسرے کے حق سے خالی وعاری ہو، لہذا اشیاء غیر منقولہ میں صاحب مکان، یا صاحب ارض مبیع دار یا مبیع ارض کو مشتری کے حوالہ اس طور پر کیا کہ اس مکان میں بائع کا یا کسی اور کا، کسی قسم کا نجی سامان (خواہ وہ قلیل ہو، یا کثیر) موجود اور رکھا ہوا ہے، یا اس زمین میں بائع کی فصل آباد اور لگی ہوئی ہے، تو اس طرح کی بیع غیر کے حق سے جدا نہ ہونے اور غیر کے حق میں مشغول ہونے کی وجہ سے اسے تسلیم مبیع اور قبضہ علی المبیع نہیں کہہ سکتے۔

(قوله بلا مانع) بأن يكون مفرز غير مشغول بحق غيره، وفي الملتقط ولو باع دارا و يسلمها إلى المشتري وله فيها متاع قليل أو كثير لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة وكذا لو باع أرضا وفيها زرع (شامی ۴/۴۳)۔

ایسا ہی اشیاء منقولہ میں پرندہ یا گھوڑا وغیرہ، بائع نے اس طرح فروخت کیا کہ وہ مبیع بند دروازہ میں ہے، مشتری نے بائع کی طرف سے قبضہ کی اجازت مل جانے پر دروازہ کھولا، دروازہ کھولنے کے بعد بغیر دوسرے کی معونت کے اور بغیر کلفت وتکلیف، یعنی حیلہ کے مشتری بذات خود مبیع کو پکڑ سکتا ہے تو اس اجازت کو شرعی حیثیت سے قبضہ شرعی قرار دیا جائے گا، لیکن اگر دروازہ کھولنے کے بعد آسانی خود نہیں پکڑ سکتے، بلکہ حیلہ وتدبیر یا دوسرے شخص کی معونت پر گرفتگی موقوف ہو تو اس طرح کی اجازت کو قبضہ شرعی قرار نہیں دیا جاسکتا۔

ولو اشترى طيرا أو فرسا في بيت وأمره البائع بقبضه ففتح الباب فذهب إن أمكنه أخذه بلا عون كان قبضا وتمامه في البحر وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة (شامی ۴/۴۳)۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق جو احادیث وآثار صحابہ ہیں وہ معلول بالعلت ہیں، وہ علت "غرر اور خطر" ہے، کیونکہ مشتری کا قبل القبض فروختگی عین ممکن ہے کہ معقود علیہ کے تلف واتلاف کے موجب عقد اول فسخ ہو جائے اور وہ مبیع پر قبضہ دلانے سے عاجز رہ جائے، تو پھر مشتری کا یہ تصرف "غرر اور خطر" کے علاوہ چہ معنی دارد۔

صاحب "فتح القدیر" نے ہدایہ کی عبارت " قوله ولا يجوز بيع السمك في الماء " کے سلسلہ میں مختلف شکل یعنی سمک مملوک اور غیر مملوک قبل القبض اور اس کا حکم تحریر فرمانے کے بعد حضرت عمر فاروقؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کا قول نقل کر کے علت "غرر اور خطر" ہی کی طرف رہنمائی فرمائی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وقال أبو يوسف ؒ في كتاب الخراج رخص في بيع السمك في الآجام أقوام فكان الصواب عندنا في قول من كره، حدثنا العلاء ابن المسيب بن رافع عن الحرث العكلي عن عمر بن الخطاب ؓ قال: لا تبايعوا السمك في الماء فإنه غرر، وأخرج مثله عن ابن مسعود ؓ، ومعلوم أن الأجمة قد يؤخذ منها السمك باليد، والغرر الخطر، وغير المملوك على خطر ثبوت الملك وعدمه فلذا جعل من بيع الخطر (فتح القدیر ۶/۱۹، مکتبہ رشیدیہ پاکستان)۔

چنانچہ علامہ کاسانی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

(ومنها) القبض في بيع المشتري المنقول فلا يصح بيعه قبل القبض كما روى أن النبي عليه السلام نهى عن بيع مالم يقبض ، والنهي يوجب فساد المنهي ، ولأنه بيع فيه غرر الإنفساخ بهلاك المعقود عليه لأنه إذا هلك المعقود عليه قبل القبض يبطل البيع الأول فينفسخ الثاني لأنه بناه على الأول وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع فيه غرر، وسواء باعه من غير بائعه أو من بائعه ، لأن النهي مطلق لا يوجب الفصل بين البيع من غير بائعه وبين البيع من بائعه وكذا معنى الغرر لا يفصل بينهما فلا يصح الثاني (بدائع ۵/۱۸۰)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام نہیں ہے بلکہ اس میں کچھ استثناءات اور تخصیصات بھی ہیں جس میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صرف ''صحت'' کا عدم ہوگا ، نہ کہ نفاذ بیع اور لزوم بیع کا۔

وہ اشیاء مستثنیٰ یہ ہیں: عقار یعنی اشیاء غیر منقولہ ، مہر ، بدل خلع ، بدل عتق ، بدل صلح عن دم العمد ، میراث ، حق ، تدبیر ، استیلاء ، وصیت۔

مشتری کا قبل القبض عقار فروخت کرنا امام شیخینؒ کے نزدیک جائز اور صحیح ہے ، جبکہ امام محمدؒ ، زفرؒ اور امام شافعی علیہم الرحمۃ کے نزدیک ناجائز ہے ، ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ''روى أن النبي عليه الصلوة والسلام نهى عن بيع ما لم يقبض ، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع فيه غرر '' اور اس جیسی روایتیں ہیں۔

امام شیخین علیہما الرحمۃ کی دلیل: '' أحل الله البيع '' اور ''إذا قضيت الصلوة فانتشروا في الأرض '' وغیرہ جیسی آیتوں کی تعمیم ہے ، جس تعمیم کو خبر واحد کے ذریعہ تخصیص وتقیید نہیں کر سکتے ، یا خبر واحد اور آیتوں کے درمیان یوں تطبیق دی جائے کہ خبر واحد سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کو اشیاء منقولہ پر ، اور آیتوں کی تعمیم کو اشیاء غیر منقولہ پر حمل کر کے دفع تعارض کر لیا جائے۔

ان تمام باتوں کے باوجود امام شیخین علیہما الرحمۃ بھی مشتری کا قبل القبض عقار فروخت کرنا استحساناً یعنی قیاس خفی کی بنیاد پر جائز فرماتے ہیں ، ورنہ قیاس جلی کو مدنظر رکھتے ہوئے اس طرح کی بیع کو یہ دونوں حضرات بھی ائمہ ثلاثہ کی طرح ناجائز کہتے ہیں ، وجہ استحسان یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت بر بنائے ''غرر'' ہے ، وہ غرر یہ ہے کہ معقود علیہ کی ہلاکت کی وجہ سے انفساخ عقد کا احتمال ہے ، اور یہ اشیاء منقولہ ہی میں متصور ہے ، اسلئے اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے ، اور جبکہ اشیاء غیر منقولہ میں اس قسم کا احتمال غرر متصور ہے ہی نہیں ، فثبت أن بيع المشتري العقار قبل القبض جائز (بدائع ۵/۱۸۱)۔

ایسا عقد جو احتمال نقض وفساد رکھتا ہے یعنی اگر بائع نقض بیع کرے تو وہ معاملہ وعقد ٹوٹ سکتا ہے ، خواہ یہ نقض و فساد اس وقت ہو جبکہ مشتری قبل القبض مبیع میں تصرف وغیرہ کرے ، یا بعد القبض تصرف کرے ، لیکن یہ قبضہ بدون اذن البائع ہو ، تو اس قسم کے عقود میں مشتری کے تصرفات کے سلسلہ میں امام شیخین اور محمدؒ وزفرؒ وغیرہ کا باہم اختلاف ہوا ہے۔

لیکن وہ عقود اگر اس طرح کے ہیں کہ مشتری کی طرف سے کئے گئے تصرفات احتمال نقض رکھتے ہی نہیں، جیسے تصرف عتق، تدبیر، استیلاء وغیرہ، تو ایسی صورت میں بالاتفاق مشتری کے یہ تصرفات صحیح اور درست قرار پائیں گے، خواہ یہ تصرف قبل القبض ہو، یا بعد القبض بدون اذن البائع ہو، ہمارے اس دعوی کی دلیل علامہ شامیؒ کی یہ عبارت ہے:

(قوله صح بيع عقار) اى عندهما و قال محمدؒ لا يجوز .... الخ إلى أن قال . و كذا كل تصرف يقبل النقض إذا فعله المشترى قبل القبض أو بعده بغير إذن البائع فللبائع إبطاله بخلاف ما لا يقبل النقض كالعتق والتدبير والاستيلاء ، بحر (شامی ۴/۱۶۲، مطبوعہ بیروت)۔

ہر وہ عقد جو عوض کی ہلاکت کے سبب عقد ٹوٹ سکتا ہے، تو اس قسم کے عوض میں مالک کو قبضہ سے پہلے کسی قسم کے تصرف کا حق و جواز نہیں، لیکن تمام وہ عقود جو عوض کی ہلاکت سے نفس عقد باطل اور زائل نہیں ہو پاتا، تو اس قسم کے عوض میں قبل القبض مالک کو تصرف کا حق جواز حاصل ہے، بشرطیکہ ان عقود کا عوض متعین فی الخارج ہو، جیسے مہر، بدل خلع، عتق علی مال، بدل صلح عن دم العمد۔

ان دونوں شکلوں (ہلاکت عوض سے فسخ عقد اور عدم فسخ عقد) میں سے پہلی شکل میں قبضہ سے پہلے تصرف کی ممانعت اور دوسری شکل میں تصرف کی اجازت، ان سبھی امور میں امام ابو یوسف اور امام محمد علیہما الرحمۃ متفق اور متحد ہیں، لیکن امام محمدؒ پہلی شکل میں صرف صدقہ، رہن، قرض، ان تصرفات کے جواز کے قائل ہیں جو تصرفات قبضہ کے بعد ہی تام اور مکمل ہوتے ہیں، جبکہ امام ابو یوسفؒ پہلی شکل میں مطلقاً بشمول تمام تصرفات کو حتی کے ہبہ کو بھی ناجائز ہی قرار دیتے ہیں، معلوم نہیں اس مقام پر دیگر ائمہ کرام کا کیا مسلک و مذہب ہے، ملاحظہ ہو شامی کی پوری تفصیلی عبارت:

قال في الفتح الأصل أن كل عقد ينفسخ بهلاک العوض قبل القبض لم يجز التصرف في ذلک العوض فالتصرف فيه قبل القبض جائز كالمهر وإذا كان عيناً يجوز بيعه و هبته و إجارته قبل قبضه وسائر التصرفات في قول أبي يوسفؒ ثم قال محمدؒ كل تصرف لايتم إلا بالقبض كالهبة والصدقة والرهن والقرض فهو جائز قلت: وحيث مشى المصنفؒ على قول محمد كان ينبغي للشارح ذكر الأصل الثاني أيضا لأنه يظهر مما ذكرنا أن الأصل الأول غير خاص بقول أبي يوسف إلا أن الشق الأول منه وهو ما ينفسخ بهلاک العوض قبل القبض كالبيع والإجارة لا يجوز التصرف قبل القبض في عوضه المعين عند أبي يوسف مطلقا وأجاز محمد فيه كل تصرف لا يتم إلا بالقبض كالهبة ونحوها لأن الهبة لما كانت لا تتم إلا بالقبض صار الموهوب له نائبا عن الواهب (شامی ۴/۱۶۲-۱۶۳)۔

قبضہ سے پہلے ملک موروث میں وارث اور مال موصی بہ میں موصی لہ تصرفات کا مکمل اختیار رکھتا ہے اور اس کے تصرفات صحیح ہوں گے، بدائع میں ہے:

وكذلک الميراث يجوز التصرف فيه قبل القبض لأن معنى الغرر لا يتقرر فيه ولأن

الوارث خلف الميت في ملك الموروث وكذلك الموصى به بأن أوصى إلى إنسان بشئ ثم مات الموصي فللموصى له أن يتصرف قبل القبض لأن الوصية أخت الميراث ويجوز التصرف في الميراث قبل القبض فكذا في الموصى به(بدائع ۱۸۱/۵،مطبوعہ پاکستان)

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر (۲) کو روانہ کر دیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہو جائے تو اس نقصان کی ذمہ داری اسی شخص (خریدار) نمبر (۱) کا نقصان قرار پاتا ہے، یہ صورت معاملہ اگرچہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حقیقی قبضہ نہیں ہوا، لیکن وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہونچنے سے پہلے اس کی ضمانت میں رہا، سوال یہ ہے کہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے دوسرے شخص کے ہاتھ اس فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے، یا ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا؟

سوال مذکور میں جب بائع نے مشتری سے مال فروخت کر دیا، اور بائع نے یا وکیل بائع یا ولی بائع نے براہ راست خرید شدہ مال کو مشتری آخر کے پاس بھیج دیا، یہ پتہ دے رہا ہے کہ بائع نے تمام موانع اور رکاوٹ کو دور کر دیا ہے، جس کے نتیجہ میں مشتری خرید کردہ مال کو مشتری ثانی کے پاس بھیج رہا ہے، جو عین قبضہ پر دال ہے، مشتری اول کا مشتری ثانی کے پاس مال بھیج کر مبیع میں تصرف کرنا بعد القبض ہے نہ کہ قبل القبض، جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر مال راستہ ہی میں ہلاک ہو جائے تو اس مال کا ضمان مشتری اول پر عائد ہوتا ہے، خرید وفروخت کے باب میں حسًا قبضہ لازم نہیں ہے، بلکہ دراصل وہی قبضہ معتبر ہے جسے عرف عام میں قبضہ کہا جاتا ہو، جس کی تشریح پیچھے گذر چکی ہے۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں جب یہی عرف وشرط ہو کہ جہاز پر مال چڑھانے کے بعد، وہ مال بائع کے قبضہ سے نکل کر مشتری کے قبضہ واحراز میں چلا آتا ہے، اگر وہ مال دریا میں غرق ہو جائے تو مال کا خسارہ صرف مشتری کو برداشت کرنا پڑتا ہے، اس کے باوجود جبکہ وہ مال سمندر میں ہے، مشتری اول اس مال کو مشتری ثانی کی معرفت فروخت کر دیتا ہے، اور یہ بھی طے ہو جاتا ہے کہ اگر مال ہلاک ہو جائے تو ضمان مشتری ثانی کو برداشت کرنا پڑے گا، تو یہ معاملہ مشتری اول کا مشتری ثانی سے کرنا فی نفسہ جائز ہے، کیونکہ مشتری اول کیلئے مبیع مقبوض ہے، لیکن ابھی اس مال پر مشتری ثانی کا قبضہ متحقق نہیں ہے، اسلئے ہلاکت کی صورت میں مال مذکور کا ضمان مشتری ثانی پر ہرگز عائد نہیں ہوگا۔

واللہ اعلم بحقیقۃ الحال

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شرعی حکم

مولانا خلیل احمد قاسمی
جودھپور، راجستھان

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق موصول شدہ سوالنامہ میں سات سوالات ہیں، ان کے جوابات اختصار کے ساتھ پیش کرنے سے پہلے چند اصولی تمہیدی سطور عرض ہیں، جن کی روشنی میں تمام سوالات کے جوابات انشاء اللہ آسان ہوں گے، فقہاء کرام کے یہاں کچھ اصول ایسے مسلمہ ہوتے ہیں، کہ جن میں کسی کا اختلاف نہیں ہوتا ہے، اسی لئے تعریفات کے لئے جو الفاظ ذکر کئے جاتے ہیں وہ بہت محدود ہوتے ہیں، یعنی نہ ان میں ایسی وسعت ہوتی ہے کہ غیر معرف بھی داخل ہوجاتے اور نہ ایسا اختصار ہوتا ہے کہ جس کی وجہ سے معرف کے کچھ افراد تعریف سے خارج ہوجاتے ہیں، البتہ کچھ جزئیات ایسے ہوتے ہیں جن میں حکم بیان کرتے وقت مسلمہ اصول کے الفاظ جو مقید ہوتے ہیں ان کی تشریح میں اختلاف ہونے کی وجہ سے کچھ اختلافات پیدا ہوتے ہیں، لیکن انہیں اختلاف میں ایک بات غور طلب ہے کہ کسی قید کی جب کہیں تشریح موجود ہوتی ہے تو وہ اکثر شرح عبارت، یا مسئلہ کے مقابلہ میں اصولاً زیادہ راجح قرار پائے گی یعنی وہ اختلاف جس میں استدلال قید مشرح سے کیا جائے وہ راجح ہوگا، اس قول پر جس میں استدلال قید غیر مشرح سے کیا جارہا ہو، یہ بات اس لئے تحریر کی گئی ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مسئلہ پر قبضہ کی جو مسلمہ تعریف ہے، اس میں جو قیود لگائی گئی ہیں ان سے زیر بحث مسئلہ پر حکم کے اعتبار سے ضرور روشنی پڑے گی۔

حسب سے پہلی بات یہ ہے کہ نفس بیع کے انعقاد میں قبضہ کی کیا حیثیت ہے، کیا قبضہ اگر نہ ہو تو بیع بھی منعقد نہ ہوگی، یا بیع تو منعقد ہوگی لیکن مشتری کو فسخ کا اختیار ہوگا؟

بدائع الصنائع کی عبارت سے یہ بات بالکل صاف ہوجاتی ہے کہ بیع مطلق کے صحیح ہونے کیلئے قبضہ ضروری نہیں ہے، ''لأن التقابض فی البیع المطلق لیس بشرط لصحة العقد'' (۲۱۶/۵)۔

لیکن یہ مسئلہ الگ ہے کہ کسی شی کے بیع وشراء کا معاملہ ہوا، ابھی مشتری نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا لیکن مشتری مبیع غیر مقبوض میں تصرف کرے یعنی کسی اور کے ہاتھ فروخت کرے تو کیا اس کیلئے یہ فعل درست ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ کی وضاحت سے پہلے قبضہ کی تعریف جو مسلم ہے اس کو بیان کرنا ضروری ہے اور اس میں جو قیود لگائی گئی ہیں ان سے پیش کردہ سوالات کے جوابات میں کافی مدد ملے گی، صاحب بدائع الصنائع نے نفس قبضہ کی تعریف یہ کی ہے: ولا یشترط القبض بالبراجم لأن معنی القبض هو التمکین والتخلی وارتفاع الموانع عرفا وعادة حقیقة۔

یعنی حصول قبضہ کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ "یداً بید" یا مکمل طور پر حسی گرفت ہو، جیسا کہ لفظ براجم سے سمجھا جارہا ہے، بلکہ مفہوم یہ ہے کہ بائع کا مشتری کے سامنے رکھ دینا یا، اپنی حفاظتی گرفت سے خارج کرنا کہ جس پر مشتری اپنا تصرف کر سکے، یعنی مشتری کی گرفت اس مبیع پر جس حیثیت سے ہو اسی حیثیت سے ان کا قبضہ عرفاً مانا جاتا ہو، اور عادۃً لوگوں میں مشتری کا قبضہ متصور ہو، البتہ یہ تصور حقیقۃً ہو نہ کہ مجازاً، یعنی لوگوں میں مثلاً عادۃً جس حیثیت سے قبضہ مانا جاتا ہو اسی حیثیت سے ہونا ضروری ہے، نہ تاویلاً، یا ارادہ وغیرہ، اور مشتری اس پر تصرف کرنے پر قادر ہو، نیز مشتری کے تصرفات میں کسی طرح کی بائع کی طرف سے رکاوٹ نہ ہو، اور مکمل تخلیہ ہو، مراد اس سے یہ ہے کہ بائع کا حق تصرف اس سے ختم ہو گیا ہو اور مشتری کی اس پر تمکین ہو چاہے یہ تمکین "من حیث الأخذ بالید" ہو، یا رفع حائل و موانع سے ہو، جو بھی عرف میں معتبر مانا جاتا ہو یہ حقیقۃً ہو، یا حکماً، درحقیقت بات یہ ہے کہ ایسے تخلیہ کو شرعاً قبضہ کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے کہ علامہ شامی نے شرائط التخلیۃ کو بیان کرتے ہوئے اس بات کی صراحت کی ہے، البتہ یہ مبیع کی حالت کے اعتبار سے مختلف بھی ہوتا ہے، عبارت یہ ہے:

وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (۵۶۲/۴)۔

مگر تخلیہ کے اندر یہ بات ملحوظ ہونی چاہئے کہ مبیع اتنی قریب ہو کہ اس پر اگر قبضہ حقیقی کرنا چاہے تو کوئی دشواری پیش نہ آئے اور اگر فی الحال مبیع اتنی دوری پر ہو کہ اگر اس پر قبضہ حقیقی کرنا چاہے تو بہت مشکل ہو، یعنی قبضہ حقیقی دوری کی وجہ سے غیر متصور ہو، تو ایسی صورت میں تخلیہ قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا، چونکہ خانیہ کے حوالہ سے علامہ شامی نے یہ ذکر کیا ہے، جس کا ابھی ترجمہ ہوا عبارت یہ ہے:

وفي الخانية والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية لأنه إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض أما إذا كان بعيدا لا يتصور القبض في الحا ل فلا تقام التخلية مقام القبض (۵۶۳/۴)

لیکن علامہ شامی نے اس مذکورہ عبارت کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

قلت: لكن نقل ابن المصنف في زواهر الجواهر عن بيوع فتاوى قارى الهداية أنه متى مضى مدة يتمكن من الذهاب إليها والدخول فيها كان قابضا وإلا فلا قنية۔

یعنی اوپر کی عبارت میں یہ کہا گیا ہے کہ دوری اگر ایسی ہے کہ اس میں فی الحال قبضہ حقیقی غیر متصور ہے تو تخلیہ قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا، اس کی تشریح یہ کی ہے کہ دوری اگر ایسی ہے کہ وہاں تک رسائی ہو سکتی ہے، اس پر قدرت ممکن ہے تو ایسی دوری بھی تخلیہ کو قبضہ حقیقی کے قائم مقام ہونے سے نہیں روکے گی، اور قبضہ کا حاصل ہونا تخلیہ کے ذریعہ یہ تمام اموال کے اندر ہے، کسی کی کوئی تخصیص نہیں ہے:

ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال (بدائع

۲۴۴/۵)۔

اور قبضہ کی جو تعریف کی گئی ہے اور تفصیل گذر چکی ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے حکم کو بیان فرمایا گیا ہے کہ قبضہ وہ تخلیہ ہی ہے، لہذا بائع اگر مال مبیع کو مخلی کر دے تو اسے مسلم یعنی سونپ دینے والا کہا جائے گا، اور مشتری کو قابض، یعنی قبضہ کرنے والا کہا جائے گا۔

فالتسليم والقبض عندنا سوا التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا له (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)

اب بات یہ رہ جاتی ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ کے اعتبار سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں کوئی فرق ہے، یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں بات یہ ہے کہ اشیاء غیر منقولہ کے اندر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہے، یعنی زمین، جائداد، مکان، دوکان وغیرہ کی بیع ہونے کے بعد ہی بغیر کسی طرح کے قبضہ کے اس میں تصرف چاہے بیعاً ہو، یا ہبۃً ہو وغیرہ، درست ہے، اور یہ قول طرفین رحمہما اللہ کا ہے، اگر چہ اس میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے لیکن فتوی طرفین کے قول پر ہے طرفین کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا صدور اہل بیع، یعنی عاقل، بالغ ہونا اور محل یعنی مال مملوک میں ہوا ہے، اور اس میں کوئی غرر بھی نہیں ہے، اس لئے کہ زمین وغیرہ کی ہلاکت بہت نادر ہوتی ہے، البتہ اشیاء منقولہ کا حکم اس سے جداگانہ ہے،

اور قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت والی حدیث معلول بالعلۃ ہے، یعنی غرر کی وجہ سے آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے، لہذا جہاں غرر کا امکان ہے وہاں یہ ممانعت ہوگی، اور جہاں غرر نہیں ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہے، اور زمین میں غرر نہیں ہے اگر ہے بھی تو نادر ہے، اور نوادر عام حکم کا مدار نہیں ہوتے ہیں۔

ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسفؒ وقال محمد لا يجوز رجوعاً إلى إطلاق الحديث واعتباراً بالمنقول، ولهما أن ركن البيع صدر من أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاک في العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهي عنه غرر إنفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز (ہدایہ ۵۹/۳)۔

البتہ اشیاء منقولہ کے اندر مبیع پر قبضہ کا ہونا جواز بیع کیلئے ضروری ہے، اور یہ حکم بالاجماع ہے۔

ولا يجوز التصرف في المبيع المنقول قبل القبض بالإجماع (بدائع الصنائع ۲۳۴/۵)۔

لہذا قبضہ کی جو تفصیل اوپر گذری ہے اگر اس کے مطابق قبضہ نہ ہو تو ایسی صورت میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنا جائز نہیں ہے اور یہ عدم جواز کا تعلق نہ بیع باطل سے ہے اور نہ فاسد سے، البتہ اس کا تعلق کراہت سے ہے، چونکہ احتمال غرر کا ہے اور ایسا احتمال جہاں ہوتا ہے وہاں کراہت کا اطلاق ہوگا نہ کہ فساد کا، اس لئے کہ فساد کا تعلق عموماً قطعیت کے ساتھ ہوتا ہے لیکن احتمال ناشی عن دلیل ہے تو اس کا بھی شمار فساد میں ہوتا ہے۔

خلاصہ:

مذکورہ بالاتحریرات وعبارات کی روشنی میں نمبروار سوالات کے اختصار کے ساتھ جوابات عرض ہیں:

۱۔ اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں اوراس کا شمار بیع مکروہ میں ہے۔

۲۔ جس عرف میں قبضہ کا جو بھی تصور متصور ہے وہی قبضہ شرعاً بھی معتبر ہے۔

۳۔ فرق ہے مختصراً یہ کہ اشیاء منقولہ میں تخلیہ عرفی کا اعتبار ہے۔

۴۔ احادیث النہی عن القبضہ سے پہلے خرید وفروخت معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی احتمال غرر ہے۔

۵۔ تخصیصات ہیں، آراء ائمہ مذکورہ بالاتحریر میں ہیں۔

۶۔ جائز قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ دلیل ضمان علامت قبضہ ہے۔

۷۔ مشتری جب فروخت کرنے سے پہلے ضامن تھا بعد میں البتہ نہیں رہا تو یہ صورت شرعاً جائز ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد اختر قاسمی

۱۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، حدیث میں اس کی ممانعت موجود ہے، لقولہ علیہ السلام: نهى عن بيع ما لم يقبض، خرید شدہ مال پر قبضہ حاصل کرنے سے پہلے اس کا سودا کرنا بحیثیت مالکانہ بیع فاسد ہے، اصول فقہ کے مشہور ضابطہ کے تحت اس کا شمار بیع فاسد میں ہونا چاہئے، ضابطہ یہ ہے کہ نہی افعال شرعیہ میں قبح لغیرہ وصفی پر محمول ہوتی ہے، اور تمام بیوع فاسدہ اور اموال ربویہ وغیرہ پر یہی حکم لگتا ہے۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، قبضہ ہر شئی کا اس کے مناسب حال ہوتا ہے، قبضہ کبھی قانونا ہوتا ہے، کبھی حسی معتبر ہوتا ہے اور کبھی حکمی، یعنی جب وہ چیز ضمان میں آجائے تو اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہو جائے گا۔

۳۔ منقولات میں سے جو چیز خریدے، جب تک وہ اپنے قبضہ میں نہ آجائے (یعنی اپنے تصرف میں) مالکانہ تصرف جائز نہیں، ہاں جب ضمان وتصرف میں آجائے تو اب مالکانہ تصرف کا حق حاصل ہو گیا، جیسے چاہے کرے، اور اشیاء غیر منقولہ میں کاغذی کارروائی مکمل ہو جانے کے بعد ہی حق تصرف حاصل ہوتا ہے، پس حسی قبضہ کرنے سے پہلے بھی تصرف کرنا جائز ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلت ہیں" لقوله عليه السلام: نهى عن بيع الغرر الخ. لأن فيه غرر انفساخ العقد" غرر اور ہلاکت مبیع کے اندیشہ پر ممانعت ہے۔

۵۔ **كل عوض ملك بعقد ينفسخ بهلاكه قبل قبضه فالتصرف فيه غير جائز فما لا فجائز.** (البحر الرائق ۶ر۱۲۷) امام مالک کے نزدیک بیع اور غیر بیع میں تصرف کرنا قبضہ سے پہلے جائز ہے، امام مالک کے نزدیک طعام کا استثناء ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک ہبہ اور صدقہ میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے اور ائمہ حنفیہ کے نزدیک منقولات میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں، شیخین کے نزدیک زمین کی بیع حسی قبضہ سے پہلے بھی جائز ہے، کیونکہ زمین کی ہلاکت نادر ہے۔

۶۔ ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ بائع کی ذمہ داری عرف میں جہاں تک ہے وہاں تک مبیع بائع کے ضمان میں متصور ہوگی، اور وہی ہلاکت پر ضامن ہوگا، اور جب اس کے عرفی ضمان وذمہ داری سے نکل جائے گی تو مشتری کا ضمان شروع ہوگا، اب اگر وہ سامان ضائع وہلاک ہوتا ہے تو مشتری ضامن ہوگا، یہی حال مشتری ثانی وثالث وغیرہ کا ہوگا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اور چند جدید مسائل

مولانا احمد نادر القاسمی

بیع قبل القبض جائز ہے یا ناجائز؟

بیع وشراء کی صحت اور عدم صحت کا مدار اصل میں قبضہ پر ہے، اسی لئے اسلامی شریعت نے قبضہ کو غیر معمولی نگاہ سے دیکھا ہے، ظاہری بات ہے کہ جو چیز انسان کے قبضہ وقدرت میں نہیں اسے فروخت کرنا کیونکر درست ہوسکتا ہے، خواہ اشیاء منقولہ ہوں، یا غیر منقولہ، فرق اتنا ہے کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ حسی ضروری ہے اور غیر منقولہ میں قبضہ حسی ضروری نہیں ہے، بلکہ عام لوگ جس کو قبضہ تصور کرتے ہیں وہ اس کا قبضہ شمار ہوتا ہے، اس لئے یہ بات پوری طرح بے غبار اور عیاں ہے کہ بیع قبل القبض نبی پاکؐ کے اس ارشاد "**نهى عن بيع مالم يقبض**" کی وجہ سے ناجائز اور باطل ہے، رہا اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں علماء کا اختلاف، تو یہ اختلاف بھی احقر کے خیال کے مطابق حقیقتاً جواز اور عدم جواز کا اختلاف نہیں بلکہ قبضہ کے تعین کا اختلاف ہے جو ائمہ مذاہب سے منقولات اور غیر منقولات، مطعومات اور غیر مطعومات کی تفصیلات کے ساتھ فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے، حکیم ابن حزام کی روایت جسے بیہقی نے نقل کیا ہے اس طرح ہے:

عن حكيم بن حزام قال: قلت يا رسول الله إني أبتاع هذه البيوع فما يحل لي منها وما يحرم عليّ قال: يا ابن اخي لا تبيعن شيئا حتى تقبضه هذا إسناد حسن متصلا۔

حکیم ابن حزام سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے آپؐ سے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں مختلف چیزوں کی خرید وفروخت کرتا ہوں ان میں سے کونسی چیز میرے لئے حلال ہے اور کون حرام؟ فرمایا کہ ان میں سے کوئی چیز اس طرح نہیں بیچی جائے گی جب تک اس پر قبضہ نہ ہوجائے، امام بیہقی کہتے ہیں: حدیث کی یہ سند حسن اور متصل ہے۔ (السنن الکبری للبیہقی ۳۱۳/۵، نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع ۱۸۰/۵، کتاب الام محمد بن ادریس الشافعی ۶۹/۳، المغنی لابن قدامہ ۹۱/۴، فتح القدیر ۵۱۱/۶، المجموع شرح المہذب ۲۶۴/۹، شرح زرقانی ۲۸۹/۳، مختصر طحاوی/ص ۸۴)۔

البتہ بیع کے اندر جب معاملہ بائع اور مشتری کے درمیان طے پاجاتا ہے تو گویا بیع متحقق ہوجاتی ہے، لیکن چونکہ جب تک سپردگی نہیں ہوتی اس وقت تک اس کا التزام نہیں ہوتا، جس سے یہ معلوم ہوا کہ ثمن ادا کرتے ہی مشتری کا مبیع پر معنوی قبضہ ہوجاتا ہے، حسی قبضہ نہیں ہوتا ہے: جس کی وجہ سے بیع پوری طرح قضاءً بھی ثابت ہوجائے؟ لہذا اس نوعیت سے جبکہ معنوی قبضہ اور معنوی ملکیت ثابت ہوچکی ہے، حسی نہیں ہوئی ہے، اگر مشتری اس مرحلہ میں مبیع کو کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو ظاہر ہے عدم قدرت علی التسلیم فی الفور کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی، باطل نہیں ہوگی،

کیونکہ معاملہ بیع فوری مبیع کی سپردگی کا تقاضہ کرتا ہے، جو بظاہر موہوم ہے، اس لئے کہ بیع قبل القبض اصل میں بیع غرر ہی سے عبارت ہے، جس میں بائع اول کی طرف سے سپردگی اور عدم سپردگی مبیع دونوں کے امکانات رہتے ہیں، جو معاملہ بیع کے منافی ہے، چنانچہ صاحب عنایہ ابن محمود بابرتی لکھتے ہیں:

وتقريره في البيع قبل القبض غرر انفساخ العقد الأول على تقدير هلاک المبيع في يد البائع والغرر غير جائز۔

اور بیع میں غرر کا تحقق اس طرح ہے کہ عقد اول کے ختم ہونے کا اندیشہ ہے، مبیع کی ہلاکت بائع کے قبضہ میں متحقق ہونے کی صورت میں، اور غرر جائز نہیں (شرح العنایۃ مع الفتح ۶/۵۱۲)۔

نیز علامہ عبدالرحمن جزیری لکھتے ہیں:

قالوا: من البيع الفاسد بيع الأعيان المنقولة قبل قبضها سواء باعها لمن اشتراها منه أو لغيره فإذا اشترى حيوانا أو قطيعا أو ثيابا أو نحو ذلک ثم باعها لمن اشتراها منه أو لغيره كان البيع الثاني فاسدا۔

فقہاء کہتے ہیں کہ بیع فاسد میں سے ایک منقولہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بھی ہے، خواہ مشتری خود بیچنے والے شخص سے اس کو بیچے، یا اس کے علاوہ کسی اور سے، لہذا جب کسی نے جانور خریدا، یا جانوروں کا ریوڑ، یا کپڑا اور اس قسم کی کوئی اور چیز، پھر اس کو اسی سے بیچ دیا جس سے خریدا تھا، یا کسی اور سے فروخت کر دیا تو دوسری بیع فاسد ہوگی (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۱۱)۔

علامہ ابن عابدینؒ نے باطل اور فاسد کے احتمال کو ختم کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر (ردالمحتار ۴/۱۸۲، المغنی لابن قدامہ ۶/۵۱۲)۔

علامہ شامی کہتے ہیں کہ: مصنف کی پیش کردہ عبارت میں بیع کے بطلان اور فساد دونوں کا احتمال ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اس سے مراد ثانی یعنی (فساد) ہے اس لئے کہ یہاں فساد کی علت غرر ہے۔

قبضہ کی حقیقت:

مبیع اور ثمن پر قبضہ کے سلسلہ میں ایسی کوئی روایت یا نص موجود نہیں ہے جس سے کہ قبضہ کی کوئی خاص نوعیت معلوم کی جاسکے اور اس کو تعیین قبضہ کا مدار قرار دیا جائے، ایک روایت ہے بھی تو اس سے قبضہ کی کوئی حد متعین نہیں ہوتی، کتب احادیث اور فقہ کے عمومی جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ زمانہ اور حالات کی رفتار اور عادات ومحاورات کا تغیر ہر دور میں جداگانہ طور پر وقوع پذیر رہا ہے، اس لئے شریعت نے قبضہ کو لوگوں کے رواج اور تعامل پر چھوڑ دیا ہے، اس لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ حقیقتاً قبضہ کا مدار ارتفاع موانع ہے کہ بیع وشراء کے بعد نہ مشتری کو مبیع پر قبضہ کرنے میں رکاوٹ اور دقت ہو، اور نہ بائع کو ثمن پر، چونکہ ارتفاع موانع امور اضافیہ میں سے ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اس کا مدار

عرف ورواج ہی پر ہوگا، مگر اس میں اشیاء کی حقیقتوں کے اعتبار سے ائمہ کے یہاں تھوڑا سا فرق نظر آتا ہے، وہ یہ کہ مالکیہ نے صرف اشیاء منقولہ کے قبضہ کو عرف ورواج پر چھوڑا ہے، چنانچہ مشہور مالکی عالم احمد دردیر قمطراز ہیں:

وقبض العقار بالتخلية وقبض غيره اى غير العقار من عروض وأنعام و دواب بالعرف الجارى بين الناس۔

زمینوں کا قبضہ تخلیہ کے ذریعہ مانا جائے گا اور اس کے علاوہ سامان، جانور، چوپایہ وغیرہ کے قبضہ کی نوعیت وہ ہوگی جو عرف لوگوں کے درمیان رائج ہو (الشرح الکبیر مع دسوقی لاحمد الدردیر ۱۴۵/۳)۔

تاہم حنفیہ اور حنابلہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے قبضہ کا مدار مطلقاً عرف کو قرار دیا ہے، منقولات کے قبیل کی چیز ہو یا غیر منقولات کے، چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلى و ارتفاع الموانع عرفا و عادة حقيقة۔

اسلئے کہ قبضہ کا معنی مشتری کو مبیع پر قدرت دینا، تخلیہ اور عرفی وحقیقی طریقہ سے حائل رکاوٹوں کو دور کرنا ہے (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵)۔

نیز ابن قدامہ نے اسی حقیقت کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

لأن القبض مطلق فى الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كا لإحراز والتفرق۔

اس لئے کہ قبضہ شریعت میں مطلقاً بیان کیا گیا ہے، لہذا اس سلسلہ میں عرف کی طرف مراجعت ضروری ہوگی، جیسے کسی چیز کی حفاظت اور علاحدگی کا تصور عرف پر مبنی ہوتا ہے (المغنی لابن قدامہ ۹۱/۴)۔

منقولی اور غیر منقولی اشیاء کے قبضہ کی نوعیت:

قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے منقولی اور غیر منقولی اشیاء میں احادیث اور ائمہ کی تشریحات کے مطابق خاصا فرق نظر آتا ہے، اور حقیقت بھی یہی ہے کہ دونوں میں بنیادی فرق ہے، وہ اس طرح کہ اشیاء غیر منقولہ میں بعد المعاملہ بائع اور مبیع کے درمیان اس طرح تخلیہ اور مبیع کی حوالگی ہوجائے کہ مشتری مبیع پر پوری طرح شرعی اور عرفی اعتبار سے بغیر کسی موانع اور دقت کے تصرف پر قادر ہوجائے۔ چنانچہ علامہ کاسانی نے تخلیہ کی حقیقت ان الفاظ میں واضح کی ہے:

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلى وهو أن يخلى البائع بين المبيع و بين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا له۔

رہی سپردگی اور قبضہ کی تفسیر، تو سپردگی اور قبضہ کی نوعیت ہمارے یہاں تخلیہ ہے، اور تخلیہ کہتے ہیں مبیع اور بائع کے درمیان حائل رکاوٹوں کے اس طرح ختم ہوجانے کو کہ مشتری پوری طرح مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو جائے، تو بائع سپرد کرنے والا اور مشتری قابض سمجھا جائے گا (بدائع ۲۴۴/۵)۔

نیز ابن قدامہ حنبلی نے غیر منقولی اشیاء عقار وغیرہ میں قبضہ کی نوعیت تخلیہ قرار دیتے ہوئے اس بات کی

وضاحت کی ہے کہ تخلیہ کے ذریعہ قبضہ اس وقت متصور ہوگا جب عرف میں لوگ اس کو قبضہ مان لیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

وإن كان مما لا ينتقل ويحول فقبضه التخلية بينه و مشتريه لا حائل دونه لأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق والعادة في قبض هذه الأشياء۔

اور اگر ایسی چیز ہو جو اپنی جگہ سے منتقل نہیں ہوتی تو اس کا قبضہ مبیع اور بائع کے درمیان اس طرح کا تخلیہ ہے کہ مبیع اور مشتری کے مابین کوئی چیز حائل اور رکاوٹ نہ ہو، اس لئے کہ شریعت نے قبضہ کو مطلق بیان کیا ہے اس کی کوئی خاص نوعیت ذکر نہیں کی ہے، لہذا اس میں عرف ورواج ہی کی طرف رجوع ضروری ہوگا، جس طرح کسی چیز کی حفاظت اور اس سے علاحدگی کا تصور عرف پر مبنی اور ان اشیاء کے قبضہ کا رواج ہے (المغنی لابن قدامہ ۴/۹۰)۔

نیز امام شافعیؒ کے یہاں بھی قبضہ کی نوعیت میں غیر منقولی اشیاء میں تخلیہ کو کافی قرار دیا گیا ہے، علامہ نووی قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اپنا مذہب نقل فرماتے ہیں:

قد ذكرنا أن مذهبنا أن القبض في العقار ونحوه بالتخلية وفي المنقول بالنقل وفي التناول باليد التناول۔

ہم اس سے پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ ہمارا مذہب بھی یہی ہے کہ عقار اور اس قسم کی دیگر اشیاء میں قبضہ کا مدار تخلیہ ہے اور منقولی چیزوں میں انتقال اور ہاتھ سے لی جانے والی چیزوں میں دست بدست سپردگی ہے (المجموع شرح المہذب ۹/۲۸۳)۔

اور منقولی اشیاء کے قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ اگر عددی چیز ہے تو اس کی گنتی کردے اور کیلی چیز ہے تو اس کی کیل کردے، اس کے بعد مشتری کو اس میں تصرف پر بغیر کسی رکاوٹ اور موانع کے قدرت حاصل ہو جائے تو اس کو قبضہ تصور کیا جائے گا، البتہ بعض روایات میں انتقال کا تذکرہ بھی آیا ہے لیکن وہ مجمل اور مطلق ہے، مگر صحیح بات یہ ہے کہ وہ عرف پر مبنی ہے اگر صرف کیل اور وزن نیز گنتی کو عرف میں قبضہ تصور کیا جاتا ہو تو اسے ہی قبضہ قرار دیا جائے گا اور انتقال ہی قبضہ متصور ہو تو اسی کو قبضہ مانا جائے گا، جیسا کہ روایات اور ان کی تشریحات سے معلوم ہوتا ہے، تاہم حنفیہ نے اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں کو قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے یکساں گردانتے ہوئے محض تخلیہ کو قبضہ کے لئے کافی شمار کیا ہے اور دست بدست اور انتقال کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، جیسا کہ بدائع کی عبارت سے معلوم ہوا، نیز علامہ ابن ہمام نے بڑی تفصیل کے ساتھ اس حقیقت کو واضح کیا ہے، وہ رقمطراز ہیں:

لابد من معرفة التسليم والتسلم الموجب للبراءة في التجريد، لتسليم المبيع أن يخلي بينه و بين المبيع على وجه يتمكن من قبضه من غير حائل وفي الأجناس يعتبر صحة التسليم ثلاثة معان: أن يقول خليت بينك و بين المبيع و أن يكون المبيع بحضرة المشتري على صفة يتأتى فيه الفعل من غير مانع وأن يكون مفرزاً غير مشغول بحق غيره۔

کسی چیز کے سپرد کرنے اور سپرد ہونے میں جو بری الذمہ ہونے کا سبب ہے اس کی حقیقت کا جاننا ضروری ہے، چنانچہ تجرید میں ہے کہ مبیع کی سپردگی یہ ہے کہ مبیع کا بائع اور مشتری کے درمیان اس طرح تخلیہ ہو جائے کہ مشتری بغیر کسی رکاوٹ کے مبیع کے قبضہ کرنے پر قادر ہو، اور اجناس میں سپردگی کی صحت کا اعتبار تین طرح سے ہوتا ہے: پہلی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں مبیع اور تمہارے درمیان ملکیت کی بندش سے دستبردار ہوتا ہوں، اور دوسرے مبیع مشتری کے سامنے اس ہیئت اور مرحلہ میں ہو کہ مشتری کو بغیر کسی کلفت کے تصرف کا اختیار ہو جائے، تیسرے یہ کہ مبیع غیر کے کسی بھی حق سے آزاد ہو (فتح القدیر ۶/۲۹۷)۔

مگر راقم الحروف کے خیال کے مطابق قطعی اور صحیح بات یہی ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ کے قبضہ کی نوعیت میں خاصا فرق ہے، جیسا کہ مذکورہ تشریحات سے معلوم ہوا، نیز روایات وشواہد بھی اسی پہلو کو اجاگر کرتے ہیں، چنانچہ عبداللہ بن عمر کی روایت جس کو بیہقی نے بھی روایت کیا ہے مؤطا امام مالک میں ہے:

عن عبد الله بن عمر أنه قال كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه۔

حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم لوگ عہد نبوی میں غلے خریدتے اور بیچتے تھے تو آپ ؐ نے ہمارے یہاں قاصد بھیجا جس نے ہمیں حکم دیا منتقل کرنے کا دوسری جگہ اس جگہ سے جہاں ہم نے اس کو خریدا ہے، ان غلوں کو بیچنے سے پہلے (مؤطا امام مالک ۲/۲۶۴، صحیح مسلم ۲/۵)۔

دوسری روایت جو بخاری میں ہے:

قال رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ إذا ابتاعوا طعاما جزافا يضربون أن يبيعوه في مكانهم حتى يؤووه إلى رحالهم۔

ابن عمر کہتے ہیں کہ میں نے عہد نبویؐ میں دیکھا کہ جب غلے تجار انکل سے خریدتے تو ان کی اس بات پر پٹائی اور سرزنش ہوتی کہ وہ اسے اس کی جگہ فروخت کریں جہاں انہوں نے خریدا ہے بالا یہ کہ اسے اپنی سواریوں اور کجاوے تک منتقل کرلیں (بخاری ۱/۲۸۶-۲۸۷)۔

کیا بیع قبل القبض سے متعلق احادیث معلل بہ ہیں؟

بیع قبل القبض کی روایتوں اور اس بارے میں پیش کردہ علماء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس باب کی تمام روایتیں کسی نہ کسی علت پر ضرور مبنی ہیں، مثلاً غرر انفساخ عقد، ربح مالم یضمن، شبہ ربا، ملکیت غیر کی فروختگی وغیرہ، مگر ان میں غرر انفساخ عقد زیادہ ہے، یعنی اس بات کا امکان ہے کہ بائع اول اس کو فسخ بھی کرسکتا ہے، یا مبیع ہلاک بھی ہوسکتی ہے جس کی وجہ سے بیع باطل ہو جائے، ظاہر ہے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس سلسلے کی نصوص علت غرر یا خدشہ ہلاکت مبیع پر مبنی ہیں تو جہاں بھی یہ علت پائی جائے گی بیع کی حرمت بھی ثابت ہوگی اور جہاں نہیں پائی جائے گی حلت ثابت ہوگی۔

حدیث کے معلل بالعلۃ ہونے ہی کی وجہ سے احناف نے منقولات کی بیع قبل القبض کو ناجائز اور غیر منقولات کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، اسی طرح حنابلہ نے مطعومات اور دیگر مکیلات اور موزونات کے قبیل کی اشیاء کی بیع کو ناجائز اور مالکیہ نے مطعومات کے علاوہ تمام کی بیع کو جائز گردانا ہے، البتہ شوافع اس باب کی تمام احادیث کو غیر معلل یہ مان کر تمام ہی اشیاء میں قبل القبض بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں، چنانچہ مشہور حنفی عالم علامہ شہاب الدین احمد چلپی روایات نہی کے مخصص اور معلل ہونے کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

إن القياس أن يجوز بيع المنقول قبل القبض أيضا لدلائل جواز البيع من الكتاب والسنة والاجماع إلا أنه ترک القياس بالحديث فلم يجز بيعه قبل القبض و علل الحديث بغرر انفساخ العقد بهلاک المبيع لأن العام إذا لم يكن إجراء ه على العموم حمل على أخص الخصوص۔

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ قبل القبض منقولات کی بیع بھی کتاب وسنت اور اجماع سے منقول دلائل جواز بیع کی وجہ سے جائز ہو مگر احادیث رسول کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا گیا ہے، لہذا منقولات کی بیع قبل القبض جائز نہیں، رہی حدیث میں مخالفت تو احادیث عقد بیع کے فساد کے خدشہ سے معلل ہے جو کہ مبیع کی ہلاکت سے متعلق ہے، اس لئے کہ عام جب اپنی عمومیت پر باقی نہ رہے تو اس کو خاص پر محمول کیا جاتا ہے (حاشیہ چلپی مع التبیین لعثمان الزیلعی ۸۰/۴، فتح القدیر ۵۱۴/۶، المغنی ۸۸/۴، المدونۃ الکبری)۔

اور ماضی قریب کے جلیل القدر فقیہ اور حنفی عالم مولانا ظفر احمد تھانوی حنفیہ کی طرف سے وکالت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

إلا أن أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص بالمنقول لعلة النهي وهو غرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض واحتج أبو حنيفة بأن الحكم معلل بغرر انفساخ العقد بهلاک المبيع والهلاک في غير المنقول نادر و النادر كالمعدوم۔

مگر یہ کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے نصوص کو منقولات کے ساتھ ممانعت کی علت کی وجہ سے خاص کیا ہے، اور وہ قبل القبض مبیع کی ہلاکت کی وجہ سے عقد کے ختم ہونے کا خدشہ ہے، اور امام ابوحنیفہ نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ (ممانعت) کا حکم مبیع کی ہلاکت سے بیع کے ختم ہونے کا خطرہ سے معلل ہے، اور غیر منقول اشیاء میں یہ اندیشہ نادر ہے جو کالعدم ہے (إعلاء السنن ۲۲۵/۱۴)۔

البتہ دور حاضر کے مشہور فقیہ وہبہ زحیلی نے بیع قبل القبض سے متعلق احادیث کو معلل یہ قرار نہ دے کر انہوں نے نہی کی علت ''ربا'' کا شبہ قرار دیا ہے، جو اصل میں غرر ہی کا لازمی نتیجہ ہے (الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۴۷۶/۴)۔

غرض یہ حدیثیں معلل بہ ہیں اور علت غرر انفساخ عقد (بیع اول کے دوران معاملہ ختم ہوجانے کا خدشہ) ہے۔

بیع قبل القبض کی ممانعت اور اختلاف ائمہ:

کتب فقہ اور ائمہ کے اقوال، نیز مذاہب اربعہ کی آراء سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت علی الاطلاق اور عام نہیں ہے، بلکہ ان میں تخصیصات واستثناءات بھی ہیں، بعض ائمہ کے یہاں تو صرف اشیاء خوردنی اور بعض کے یہاں منقولی اور بعض کے یہاں خورد ونوش کی اشیاء میں بھی مکیلی اور موزونی، نیز دوسرے بعض حضرات کے یہاں منقولی اور غیر منقولی دونوں کی ممانعت کی صراحت ملتی ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ سے متعلق ائمہ کی آراء ان کے دلائل اور نقاط نظر علاحدہ علاحدہ ذکر کردیئے جائیں۔

حنفی نقطہ نظر:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے منقولی اشیاء کے اندر بیع قبل القبض کو ناجائز اور غیر منقولی میں جائز قرار دیا ہے، اور حنفیہ کے یہاں مختار قول یہی ہے، البتہ امام محمدؒ نے اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں کو ناجائز قرار دیا ہے، چنانچہ ابوجعفر طحاوی مسلک احناف کی ترجمانی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ولا يجوز بيع مالم يقبض من الأشياء المبيعات إلا العقار فإن أبا حنيفة كان يجيز بيعه قبل قبضه وأما أبو يوسف و محمد فكانا لا يجيزان بيع ذلک أيضا حتى يقبض وبه نأخذ ثم رجع أبو يوسف عن ذلک إلى قول أبي حنيفة ولا يجوز لمن اشترى شيئاً كيلا وإن قبضه أن يبيعه حتى يكتاله و كذلک حتى يعده إن كان اشتراه عددا۔

خریدی اور بیچی جانے والی چیزوں میں سے کسی کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں سوائے زمین کے، امام ابو حنیفہ نے عقار کی بیع قبضہ سے پہلے جائز قرار دی ہے، امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے منقولی اشیاء کی بیع قبل القبض نادرست قرار دی ہے، اور میں اسی کو اختیار کرتا ہوں، پھر امام ابو یوسفؒ نے امام صاحب کی طرف رجوع کرلیا، لہذا کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ وہ کیلی چیز خرید کرلے اور اس کی کیل سے پہلے اس کو فروخت کرے اگر چہ اس پر قابض ہو جائے، اسی طرح عددی چیز گنتی سے قبل فروخت کرے (مختصر طحاوی ۸۴، بدائع ۲۳۴/۵، فتح القدیر ۵۱۰/۶)۔

دلائل:

حنفیہ نے غیر منقولی اشیاء کی قبل القبض بیع کی ممانعت اور عقارات کے قبیل کی چیزوں کے جواز پر مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کیا ہے، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ منقولی اشیاء میں چونکہ فسخ عقد کا احتمال رہتا ہے، اور غیر منقولی اشیاء میں یہ احتمال نہیں رہتا، اس لئے ان کی خرید وفروخت جائز ہے، البتہ اگر غیر منقولی چیزوں میں بھی یہ احتمالات پیدا ہوجائیں تو ان کی بیع بھی قبل القبض جائز نہ ہوگی۔

فإن هلاک العقار نادر و لا يبنى الفقه باعتباره فلا يمنع الجواز وهذا لأنه لا يتصور هلاكه إلا صار بحرا أو نحوه حتى قال بعض المشائخ إن جواب أبي حنيفة في موضع لا يخشى عليه أن يصير بحرا أو يغلب عليه الرمال فأما في موضع لا يؤمن عليه ذلک فلا يجوز كما في

المنقول ذكره المحبوبي حتى لو كان على شط البحر أو كان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض۔

کیونکہ عقار کا ہلاک ہونا شاذ ونادر ہوتا ہے اور شذ ووپر فقہ کی بنیاد نہیں ہوتی ،لہذا یہ جواز بیع کے لئے بھی مانع نہیں ہوگا ،اور یہ اس لئے ہے کہ اس کا ہلاک ہونا متصور نہیں ہوتا الا یہ کہ وہ زمین بحر یا نہر بن جائے ، یہاں تک کہ بعض مشائخ احناف نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا جواب ان جگہوں کے بارے میں ہے جہاں اس بات کا اندیشہ نہ ہو کہ وہ بحر میں تبدیل ہو جائے گی یا اس پر ریت غالب آ جائے گی ،مگر وہ مقام جہاں اس سے مامون نہ ہو تو اس کا فروخت کرنا بھی قبضہ سے قبل منقولی اشیاء کی طرح جائز نہیں ، اسی کو محبوبی نے ذکر کیا ہے کہ اگر مبیع بحر کے کنارے ہو یا مکان وغیرہ کا اوپری حصہ ہو تو اس کا قبل القبض بیچنا جائز نہیں (فتح القدیر ۵۱۳/۶)۔

مزید چند روایات جو حنفیہ کے نقطۂ نظر کی مؤید ہیں ،زیب قرطاس کی جاتی ہیں

عن حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله إني أبتاع هذه البيوع فما يحل لي منها وما يحرم علي قال: يا ابن أخي لا تبيعن شيئا حتى تقبضه، هذا إسناد حسن متصل۔

حکیم بن حزام سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے نبی ﷺ سے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ میں مختلف قسم کی چیزوں کی بیع کرتا ہوں اس میں سے میرے لئے کیا حرام اور کیا حلال ہے؟ فرمایا: اے بھتیجے! یہ چیزیں اس طرح نہیں بیچی جائیں گی ، جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے ، حدیث کی یہ سند صحیح اور متصل ہے (السنن الکبریٰ للبیہقی ۳۱۳/۵)۔

دوسری روایت جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ہے جو مسلم اور دیگر صحاح میں ہے۔

عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه قال ابن عباسؓ وأحسب كل شيء مثله۔

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا جو شخص غلہ خریدے اس کو ہرگز نہ بیچے جب تک اس پر قبضہ نہ کر لے ،ابن عباس کہتے ہیں کہ اس قسم کی تمام اشیاء کے بارے میں حکما میں یہی گمان کرتا ہوں (مسلم شریف ۵/۲، مؤطا امام محمد ۳۳۲)۔

احناف کے یہاں تخصیص منقولات کی وجہ:

اس سے پہلے تفصیل سے یہ بات گذر چکی ہے کہ احناف نے روایات "نهي بيع قبل القبض" کو معلل بہ قرار دیا ہے اور وہ علت مبیع کی ہلاکت یا دیگر کسی اور وجہ سے انفساخ عقد کا خدشہ ہے اور جہاں تک غیر منقولی اشیاء کے جواز کی بات ہے تو اس بنا پر جائز قرار دیا ہے تا کہ کتاب اللہ میں جو بیع کی حلت آئی ہے اس کی عمومیت باقی رہے ،اس لئے کہ قرآن کریم کی آیت کا تقاضا تو یہ تھا کہ منقولی اور غیر منقولی دونوں اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہو ،مگر چونکہ احادیث میں بعض اشیاء کی بابت ممانعت آئی ہے اس لئے اس کو معلل بہ مان لیا تا کہ احادیث پر بھی عمل ہو

جائے، اور آیت کی عمومیت بھی باقی رہے، کیونکہ غیر منقولی اشیاء میں وہ اندیشہ نہیں ہے جو منقولی میں ہے۔ هــــذا تطبيق جيد للأحناف۔

چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانیؒ شیخین کی رائے کی توجیہ کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ولهما عموم ات البياعات من الكتاب العزيز من غير تخصيص ولا يجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد عندنا أو نحمله على المنقول توفيقا بين الدلائل صيانة لها عن التناقض ولأن الأصل في ركن البيع إذا صدر من الأهل في المحل هو الصحة والامتناع لعارض الغرر وهو غرر انفساخ العقد بهلاك المعقود عليه ولا يتوهم هلاك العقار فلا يتقرر الغرر فبقي بيعه على حكم الأصل۔

امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کی دلیل بغیر تخصیص کے خرید وفروخت کی اجازت کا عام ہونا ہے، اور ہمارے یہاں اصولی طور پر کتاب اللہ کے عموم کو خبر واحد سے مقید کرنا جائز نہیں ہے، یا یہ کہ اس ممانعت کو ہر منقول چیز پر محمول کریں گے، تاکہ دونوں دلائل میں تطبیق ہو جائے اور تناقض نہ ہو اور اصول یہ ہے کہ جب کوئی رکن اہل بیع وشراء سے صحیح محل میں صادر ہو تو اصل اس کی صحت ہے اور اس کی ممانعت خارجی علت کی بنا پر ہے اور وہ مبیع کی ہلاکت کی وجہ سے عقد بیع کے فسخ کا امکان ہے، اور یہ امکان عقارات میں متصور نہیں، لہذا اس میں غرر بھی ثابت نہیں ہوگا، اور بیع اپنے حکم اصلی (جواز) پر باقی رہے گی (بدائع الصنائع ۱۸۱/۵)۔

شافعی نقطہ نظر:

بیع قبل القبض کے سلسلہ میں شافعیہ کا نقطہ نظر منقولات اور غیر منقولات دونوں میں عدم جواز کا ہے، البتہ ایسے حقوق جن میں بغیر عوض ملکیت ثابت ہوتی ہے، مثلاً وصیت، میراث، غلام کی آزادی، علی اختلاف الأقوال، تو ان میں قبل القبض تصرف دیگر ائمہ کی طرح شوافع نے بھی جائز قرار دیا ہے، چنانچہ ساتویں صدی ہجری کے مشہور شافعی عالم محی الدین ابن شرف نووی تحریر فرماتے ہیں:

مذهبنا أنه لا يجوز بيع المبيع قبل قبضه عقارا كان أو منقولا لا باذن البائع ولا بغير إذنه لا قبل أداء الثمن ولا بعده۔

اس بارے میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ خواہ عقار کے قبیل کی چیز ہو یا منقولات کے قبیل کی، قبضہ سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے، نہ تو بائع کی اجازت سے اور نہ بغیر اس کی اجازت کے، اسی طرح نہ اداء ثمن سے قبل اور نہ بعد (المجموع شرح المہذب ۲۶۴/۹)۔

دلائل:

شافعیہ نے بھی قریب قریب انہیں روایتوں سے استدلال کیا ہے، جن سے دیگر ائمہ مجتہدین نے کیا ہے اور انہوں نے منقولات پر غیر منقولات کو قیاس کیا ہے، وہ اسطرح کہ جب اللہ کے نبیؐ نے اشیاء مطعومات جس کی کہ

انسان ہر وقت ضرورت محسوس کرتا ہے، کی بیع قبل القبض کو ناجائز قرار دیا تو غیر منقولات کی بیع قبضہ سے قبل بدرجہ اولی ناجائز اور باطل ہوگی، نیز اس لئے بھی باطل ہے کہ کسی چیز کی فروختگی کے لئے ضروری ہے کہ اس کی سپردگی پر انسان قادر ہو، اور قبل القبض کی صورت میں مشتری اس سے قاصر ہوگا، نیز شافعیہ کے یہاں بھی علت نہی وہی ہے جو حنفیہ کے یہاں ہے، یعنی غرر انفساخ عقد، چنانچہ امام نووی لکھتے ہیں:

واحتج أصحابنا بحديث حكيم بن حزام أن النبيؐ قال لا تبع مالم تقبضه و بحديث زيد بن ثابت أن النبيؐ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوز ها التجار إلى رحالهم رواه أبو دؤد بإسناد صحيح۔

ہمارے اصحاب نے حکیم بن حزام کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبیؐ نے فرمایا کہ مت بیچو تم کسی چیز کو جب تک اس پر قابض نہ ہو جاؤ، اور دوسری روایت زید بن ثابت کی ہے کہ آپؐ نے اس سے منع فرمایا کہ سامان کو اسی جگہ فروخت کیا جائے جہاں سے اسے خریدا جائے، جب تک اس کو تجار اپنے کجاوے اور سواری تک منتقل نہ کر دیں (شرح المہذب ۹/۲۷۱)۔

حنبلی نقطہ نظر:

امام احمد کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی بیع قبل القبض عقار کے علاوہ تمام مطعومات غیر مطعومات، مکیلات و موزونات میں ناجائز ہے، اور امام ترمذی کی ایک روایت سے پتہ چلتا ہے کہ اشیاء خوردنی کے علاوہ جو کیلی اور وزنی نہ ہوان تمام میں جائز ہے، اور ایک دوسری روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ صرف اشیاء خوردنی اور مشروبات میں ناجائز، باقی تمام چیزوں میں قبل القبض بیع جائز ہے، ابن عبد البر نے اسی تیسری روایت کو اصح قرار دیا ہے، چنانچہ محقق ابن قدامہ حنبلی (متوفی ۶۲۰ھ) نقل فرماتے ہیں:

ونقل عن أحمد أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه سواء كان مكيلا أو موزونا أو لم يكن وهذا يقتضي أن الطعام خاصة لا يدخل في ضمان المشتري حتى يقبضه فإن الترمذي روى عن أحمد أنه رخص في بيع ما لا يكال ولا يوزن مما لا يوكل ولا يشرب قبل قبضه... وما أشبه من ما كول و مشروب فلا يبعه حتى يقبضه قال ابن عبد البر الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذي يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام۔

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اشیاء خوردنی کی بیع قبل القبض جائز نہیں خواہ مکیلی یا موزونی ہو یا نہ ہو، اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ اشیاء خوردنی خاص کر مشتری کے ضمان میں داخل نہ ہوں گی جب تک قبضہ نہ کر لیا جائے، امام ترمذی نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ امام موصوف نے غیر مکیلی اور موزونی جو اشیاء خورد و نوش نہیں ان کی بیع قبل القبض کے جواز میں رخصت دی ہے، ابن عبد البر کہتے ہیں کہ امام احمدؒ کی صحیح روایت صرف طعام میں قبل القبض عدم جواز کی ہے (المغنی لابن قدامہ ۴/۸۸)۔

دلائل:

حنابلہ کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ حنابلہ نے بھی اس باب کی ذکر کردہ روایتوں سے استدلال کیا ہے تاہم مطعومات کی چونکہ احادیث میں صراحت ہے، اس لئے مفہوم مخالف جس کا کہ حنابلہ کے یہاں کلام شارع میں اعتبار ہے۔اس سے مطعومات کے علاوہ قبل القبض بیع کے جواز پر استدلال کیا ہے، چنانچہ ابن قدامہ کی ایک روایت پیش کر کے اس کے مفہوم مخالف کی تشریح کرتے ہیں:

لأن النبی ﷺ نهی عن بیع الطعام قبل قبضه فمفهومه إباحة بیع ما سواه قبل قبضه۔

اسلئے کہ قبضہ سے پہلے غلہ کی بیع جائز نہیں ہے، لہذا اس کا مفہوم مخالف یہ نکلا کہ اس کے علاوہ چیزوں کی بیع قبل القبض جائز ہے(المغنی ۴/۸۸)۔

عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من اشتری طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه قال کنا نشتری الطعام من الرکبان جزافا فنهانا رسول الله ﷺ أن نبیعه حتی ننقله من مکانه۔

حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ نبیؐ نے فرمایا جو شخص غلہ خریدے، اس کو نہ بیچے جب تک اس کو وصول اور اس پر قبضہ نہ کرلے، ابن عمر کہتے ہیں کہ ہم لوگ سواری سے اٹکل سے غلہ خریدتے تھے، آپؐ نے منع فرمایا اس کے فروخت کرنے سے جب تک اس کو دوسری جگہ منتقل نہ کردیا جائے (صحیح مسلم ۲/۵)۔

مالکی نقطہ نظر:

بیع قبل القبض میں مالکیہ نے صرف اشیاء خوردنی خواہ ربوی ہوں یا غیر ربوی، کو ناجائز قرار دیا ہے، اس کے علاوہ تمام منقولات وغیر منقولات، مکیلات وموزونات کی تمام اجناس کو اس نہی سے مستثنیٰ گردانا ہے، چنانچہ مشہور مالکی علامہ سحنون بن سعید تنوخی لکھتے ہیں:

قلت و ما سوی الطعام والشراب مما سلفت فیه کیلا أو وزنا فلا بأس أن أبیعه قبل أن أقبضه من الذی باعنی أو من غیره قال مالک، لا بأس أن تبیع ما سلفت فیه إذا کان من غیره ما یؤکل و یشرب من غیر الذی علیه ذلک السلف بأقل أو بأکثر۔

میں نے پوچھا اشیاء خورد ونوش کے علاوہ وہ تمام چیزیں جو کیلی اور وزنی ہوں ان میں کوئی حرج ہے؟ کہ اس کی بیع قبضہ سے پہلے کی جائے اس شخص سے کہ جس کے ہاتھ سے میں نے خریدا ہے، یا اس کے علاوہ سے، تو امام مالک نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں ہے کہ تم ان چیزوں کو فروخت کرو جس میں ادھار بیع کی جاتی ہے، جبکہ وہ اشیاء خورد ونوش نہ ہوں اس شخص سے جس سے کہ ادھار خریدا ہے خواہ کم میں خریدا ہو یا زیادہ میں (المدونۃ الکبری ۳/۱۶۵، بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۴)۔

دلائل:

مالکیہ نے مطعومات اور غیر مطعومات میں، نیز عقارات کے درمیان قبل القبض بیع کی ممانعت میں جو عقلی

طور پر فرق کیا ہے، وہ یہ ہے کہ مطعومات قبل القبض ربا کا ذریعہ بن سکتی ہیں اور غیر مطعومات میں چونکہ یہ اندیشہ نہیں ہے اس لئے سدًا للذریعہ غالباً اشیاء خوردنی میں قبضہ سے پہلے بیع ناجائز اور اس کے علاوہ میں جائز قرار دیا ہے، چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی مالکیہ کی طرف سے اسی علت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والعلة فی منع بیع الطعام قبل القبض عند المالکیة هی أنه قد یتخذ البیع ذریعة التوصل إلی ربا النسیئة فهو یشبه بیع الطعام بالطعام نساء یعنی سد الذرائع۔

مالکیہ کے یہاں قبل القبض اشیاء خوردنی کی بیع وشراء کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ وہ ربا نسیہ تک رسائی کا ذریعہ بنتی ہے، جو نسیہ اشیاء خوردنی کی بیع کے مشابہ ہے یعنی مالکیہ نے سدًا للذریعہ اس سے روکا ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴/۴۷۴)۔

عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال من اشتری طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه ویقبضه۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا جو شخص طعام خریدے اس کو نہ بیچے جب تک قبضہ نہ کرے (صحیح مسلم ۲/۵)۔

فیکٹری سے مال خرید کر بغیر قبضہ فروخت کرنا:

مذکورہ بالا بیع وشراء سے متعلق تمام تفصیلات، قیود وشرائط کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ فیکٹری سے

مال خرید کر
کوئی شخص بغیر اس پر قبضہ کئے کسی دوسرے کے ہاتھوں فروخت کر دیتا ہے تو چونکہ کمپنی سے مال خریدنے اور عقد معاملہ کرنے کی وجہ سے معنوی قبضہ ہوگیا تھا، اگرچہ ظاہری نہیں ہوا اور فیکٹری سے خرید کردہ مبیع پر قبضہ آئندہ جب چاہے یقینی ہے، اس لئے محض ضمان کو کسی درجہ میں قبضہ مان کر تعامل ناس کی وجہ سے اس کو فروخت کرنا اور اس سے نفع کمانا جائز ہونا چاہئے، بشرطیکہ کسی قسم کا دھوکہ نہ ہو، اس لئے کہ شریعت نے جو بیع قبل القبض کو ناجائز قرار دیا ہے وہ دو علتوں کی بناپر، ایک علت غرر ہے، اور دوسری ''ربح مالم یضمن'' ہے، یہ دونوں صورتیں زیر بحث مسئلہ میں نہیں پائی جاتیں، اس بناپر کہ تعامل ناس کی وجہ سے غرر بھی غرر یسیر کے حکم میں ہے، اور بائع اول چونکہ ضمان قبول کر رہا ہے اس لئے ربح مالم یضمن بھی نہیں ہوگا، اس لئے اس صورت کے جواز میں کوئی خاص قباحت معلوم نہیں ہوتی۔

شپنگ:

اور شپنگ کی صورت میں چونکہ بائع اس کا ضامن نہیں ہوتا، اس لئے اس طرح کا معاملہ ''ربح مالم یضمن'' کی وجہ سے شرعاً نادرست ہوگا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق مسائل

مولانا محمد ارشد قاسمی

ا۔ شرع اسلامی میں جہاں بہت ساری چیزیں ممنوع اور ناجائز ہیں وہیں ایک بیع قبل القبض بھی ہے، چنانچہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے پر بہت ساری احادیث ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱. عن نافع عن بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (مسلم شریف ۵/۲)۔

۲. عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، قال ابن عباس: وأحسب كل شئ مثله (مسلم شریف۵/۲)۔

۳. عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ من إبتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه قال ابن عباس: وأحسب كل شئ بمنزلة الطعام (مسلم شریف:۵/۲)۔

۴. عن ابن عباس قال رسول الله: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله فقلت لابن عباس لِمَ، فقال ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام مُرجاً ولم يقل أبو كريب مرجاً (مسلم شریف:۵/۲)۔

۵. عن نافع عن ابن عمر قال: كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله في المكان الذي ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه (مسلم شریف۵/۲)۔

۶. عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله قال: من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، قال: وكنا نشترى الطعام من الركبان جزافاً فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه (مسلم شریف۵/۲)۔

۷. عن نافع عن عبد الله ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه ويقبضه (مسلم شریف۵/۲)۔

۸. عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله ومن رواية أبي بكر من ابتاع (مسلم شریف۵/۲)۔

جابر بن عبد الله يقول: كان رسول الله ﷺ يقول: إذا ابتعت طعاماً فلا تبعه حتى يستوفيه (مسلم شریف ۶/۲)۔

۱۰۔ عن سالم عن ابن عمر أنهم كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ إذا اشتروا طعاماً جزافاً أن يبيعوه في مكانه حتى يحوّلوه (مسلم شریف ۵/۲)۔

جب بیع قبل القبض ناجائز ہے تو کیا اس کا شمار بیع باطل میں، یا بیع فاسد میں، یا بیع مکروہ میں ہوتا ہے؟ اس سلسلہ میں جاننا چاہئے کہ بیع قبل القبض ایک وصف ہے نہ کہ اصل، اور بیع فاسد وہ ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہو نہ کہ وصف کے اعتبار سے، لہذا بیع قبل القبض کا شمار بیع فاسد میں ہوگا نہ کہ بیع باطل ومکروہ میں، نیز احادیث میں جو بیع قبل القبض کی ممانعت ہے اس کا بھی تقاضا یہی ہے کہ بیع قبل القبض کا شمار بیع فاسد میں ہو نہ کہ بیع باطل ومکروہ میں، کیونکہ احادیث میں جو بیع قبل القبض کی مخالفت آئی ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ بیع قبل القبض اصلاً ناجائز ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مشتری کو غرر ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ ہوسکتا ہے مبیع بائع اول کے پاس ہلاک ہوجائے، چنانچہ مبیع ہلاک ہونے کی وجہ سے بیع ثانی فسخ ہوجائے گی نہ کہ باطل، چنانچہ امام اکمل الدین محمد بن محمود بابرتی ''عنایہ'' میں لکھتے ہیں:

والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسداً قبل القبض لأنه لم يدخل في ضمانه كما في الإجارة (عنایۃ مع فتح القدیر ۵۱۲/۶)۔

اور نہی فساد کا تقاضا کرتا ہے، پس بیع قبضہ سے پہلے فاسد ہوگی، اس لئے کہ مبیع قبضہ سے پہلے مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوتی، جیسا کہ اجارہ میں ہے۔

وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

والنهي يوجب فساد المنهي عنه ولأنه بيع فيه غرر لتعرضه إلى الانفساخ بهلاك المعقود عليه فيبطل البيع الأول وينفسخ الثاني (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴۱۱/۴)۔

نہی منہی عنہ کے فساد کو ثابت کرتی ہے، اور اس لئے کہ مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے اس بیع کا فسخ ہونا ممکن ہے جو باعث غرر ہے، تو بیع اول باطل اور دوسری بیع فسخ ہوجائے گی۔

۲۔ اسلامی شریعت میں کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی ہے، بلکہ اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً قبضہ مانا جائے گا، چنانچہ ابن قدامہ تحریر کرتے ہیں:

لأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف (المغنی ۹۰/۴)۔

اس لئے کہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے، پس اس میں رجوع واجب ہوگا عرف کی طرف۔

اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت:

اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت تخلیہ ہے، اور تخلیہ کہتے ہیں کہ مبیع اور مشتری کے درمیان کوئی ایسی چیز حائل نہ ہو جو مبیع کیلئے مانع ہو اس طور پر کہ مشتری مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو جائے، گویا بائع مبیع کو سپرد کرنے والا اور مشتری اس کو لینے والا ہو جائے، چنانچہ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى على التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضاً له وكذا تسليم الثمن من المشترى إلى البائع (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

سپردگی اور قبضہ کی تفسیر ہمارے یہاں (حنفیہ) سپردگی اور قبضہ وتخلیہ ہے، اور تخلیہ یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان حائل کو ختم کردے اس طریقے پر کہ مشتری مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو جائے، گویا بائع مبیع کو سپرد کرنے والا اور مشتری اس کو قبضہ کرنے والا ہو جائے، اور ایسے ہی ثمن کی سپردگی ہے مشتری سے بائع کی طرف۔

۴۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق:

اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے مذاہب مندرجہ ذیل ہیں:

احناف کا مسلک:

احناف اور مالکیہ کے یہاں تمام چیزوں میں تخلیہ حکماً قبضہ ہے جبکہ مشتری اس پر بغیر مشقت کے قادر ہو، لیکن قبضہ کی نوعیت مبیع کے اعتبار سے مختلف ہوتی رہتی ہے۔

اشیاء غیر منقولہ میں تخلیہ قبضہ ہے اگر قریب ہو، لیکن اگر وہ دور ہے تو اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر چہ اشیاء غیر منقولہ دور ہو پھر بھی تخلیہ قبضہ سمجھا جائے گا، صاحبینؒ کا مذہب اس کے برخلاف ہے، لیکن امام صاحب کے مذہب کو البحر الرائق میں ضعیف کہا گیا ہے۔

اشیاء منقولہ میں قبضہ کی نوعیت ہر چیز کے اعتبار سے مختلف ہے، اگر گیہوں کو گھر میں فروخت کیا گیا تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری کو چابھی دیدے اس طور پر کہ مشتری گھر کھولنے پر بغیر کسی مشقت کے قادر ہو جائے، اور اگر گھر کو فروخت کیا گیا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری گھر بند کرنے پر قادر ہو جائے، اگر جانور کو چراگاہ میں فروخت کیا گیا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس کو دیکھ لے، یا اس کی طرف اشارہ کردے، اگر مبیع کپڑا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس سے متصل ہو، اگر گھوڑا یا چڑیا کو گھر میں فروخت کیا گیا تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو بغیر کسی مددگار کے لینا ممکن ہو، تیل میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری بائع کو شیشی دے اور بائع مشتری کی موجودگی میں اس میں تیل وزن کردے، اور اگر مبیع مکیلی یا موزونی ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری بائع کو برتن دیدے اور بائع اس میں مشتری کے حکم سے کیل یا وزن کردے، چنانچہ ابن عابدین شامیؒ "رد المحتار" میں تحریر کرتے ہیں:

إن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض اى بأن تكون في البلد فيما يظهر وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض (ردالمحتار ۴/۵۶۲)۔

بے شک تخلیہ حکماً قبضہ ہے اگر اس پر بغیر مشقت کے قادر ہو، لیکن یہ مبیع کی حالت کے اعتبار سے مختلف ہوتا رہتا ہے، پس گیہوں یا اس جیسی چیز اگر گھر میں فروخت کی گئی تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری کو چابھی دیدے جبکہ گھر کا بغیر کسی مشقت کے کھولنا ممکن ہو، اور گھر میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس کو بند کرنے پر قادر ہوجائے، بایں طور کہ وہ شہر میں ہو جس میں وہ ظاہر ہوتا ہو، اور اگر گائے یا اس جیسی چیز چراگاہ میں فروخت کی گئی تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس کو دیکھتا ہو، یا اس کی طرف اشارہ کرتا ہو، اور کپڑا اور اس جیسی چیز میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس سے متصل ہو، اور اگر گھوڑا یا چڑیا یا اس جیسی چیز گھر میں فروخت کی گئی تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس کو گھر سے بغیر مشقت کے لینے پر قادر ہو۔

لو اشترى دهنا ودفع قارورة يزنه فيها بحضرة المشتري فهو قبض، وكذا بغيبته في الأصح، وكذا كل مكيل أو موزون إذا دفع له الوعاء فكاله أو وزنه فيه بأمره، ومنه ما لو غصب شيئاً ثم اشتراه صار قابضاً (ردالمحتار ۴/۵۶۱)۔

اگر کسی نے تیل خریدا اور شیشی بائع کو دیا اور بائع اس میں تیل مشتری کی موجودگی میں وزن کرتا ہے تو یہ قبضہ ہے اور ایسے ہی مشتری کی غیر موجودگی میں اصح قول کے مطابق قبضہ سمجھا جائے گا، اور ایسے ہی ہر مکیلی یا موزونی چیز کہ جب مشتری بائع کو برتن دیدے اور بائع اس میں مشتری کے حکم سے کیل یا وزن کردے تو قبضہ سمجھا جائے گا، اسی میں سے یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز غصب کیا پھر اس کو خریدا تو وہ قبضہ کرنے والا ہوجائے گا۔

وجامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض وإن كان عقاراً بعيداً غائباً عنهما عند أبي حنيفة خلافاً لهما وهو ضعيف كما في البحر، وفي الخانية والصحيح ما ذكرنا في ظاهر الرواية لأنه إذا كان قريباً يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض أما إذا كان بعيداً لايتصور القبض في الحال فلاتقام التخلية مقام القبض (ردالمحتار ۴/۵۶۲، ۵۶۴)۔

اور شمس الائمہ کی جامع میں یہ ہے کہ تخلیہ سے قبضہ درست ہوجاتا ہے، اگرچہ زمین دور غائب ہو بائع ومشتری سے، امام اعظمؒ کے نزدیک، اس میں صاحبین کا اختلاف ہے، اور امام صاحب کا یہ قول ضعیف ہے، جیسا کہ بحر الرائق میں ہے، اور خانیہ میں ہے کہ صحیح قول وہ ہے جس کو ہم نے ظاہر الروایہ میں ذکر کیا ہے کہ جب زمین قریب ہو جس میں قبضہ حقیقی فی الحال تصور کیا جائے تو تخلیہ قبضہ کے قائم مقام ہوگا، اور اگر زمین دور ہو تو فی الحال قبضہ تصور نہیں کیا

جائے گا، چنانچہ تخلیہ قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا۔

حنابلہ کا مسلک:

حنابلہ کے یہاں اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت تخلیہ ہے، باقی اشیاء منقولہ میں قبضہ کی نوعیت مختلف ہے، اگر اشیاء منقولہ ان چیزوں میں سے ہے جس کو کیل یا وزن کیا جاتا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو ہاتھ میں لے لیا جائے، اگر کپڑا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس کی جگہ سے منتقل کردیا جائے، اور اگر حیوان ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس کی جگہ سے چلا دیا جائے، گویا ہر چیز کا قبضہ اس کی جنس کے ساتھ ہوگا، چنانچہ ابن قدامہ تحریر کرتے ہیں:

وقبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلاً أو موزونا بيع كيلاً أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه .... وإن كان الجميع دراهم أو دنانير فقبضها باليد، وإن كان ثياباً فقبضها نقلها، وإن كان حيوانا فقبضه تمشية من مكانه، وإن كان مما لا ينقل ويحول فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه.

ہر چیز کا قبضہ اس کی جنس کے ساتھ ہے، پس اگر کوئی چیز مکیلی یا موزونی ہو، اور وہ کیل یا وزن کر کے فروخت کی جائے تو اس کا قبضہ اس کے کیل یا وزن کے ساتھ ہے، اور اگر مبیع دراہم و دنانیر ہے تو اس کا قبضہ ہاتھ سے ہے، اور اگر کپڑا ہے تو اس کا قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس کی جگہ سے منتقل کردیا جائے، اور اگر حیوان ہے تو اس کا قبضہ اس کی جگہ سے چلا دینا ہے، اور اگر مبیع ایسی چیز ہے جس کو منتقل نہیں کیا جا سکتا ہے، تو اس کا قبضہ تخلیہ ہے، اور تخلیہ نام ہے کہ مبیع اور مشتری کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔

شوافع کا مسلک:

شوافع کے یہاں اشیاء غیر منقولہ اور منقولہ میں قبضہ کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ اشیاء غیر منقولہ میں تخلیہ ہے۔ ۲۔ اگر اشیاء ان چیزوں میں سے ہے جس کو عادۃً منتقل کیا جاتا ہے، مثلاً لکڑی، دانہ اور مچھلی وغیرہ، تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو اپنی جگہ سے منتقل کردیا جائے۔ ۳۔ اور اگر اشیاء منقولہ ان چیزوں میں سے ہے جس کو ہاتھ سے لیا جاتا ہے، مثلاً دراہم و دنانیر، کپڑا اور برتن وغیرہ، اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو ہاتھ میں لیا جائے، چنانچہ امام نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں:

ترجمہ: ہمارے اصحاب نے کہا کہ قبضہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف رجوع کرنا ہوگا، احکام کی تین قسمیں ہیں، ان میں سے ایک زمین اور درخت پر پھل ہے اس کا قبضہ تخلیہ ہے، دوسری قسم وہ چیزیں ہیں جو عادتاً منتقل کی جاتی ہیں، جیسے لکڑی، دانہ اور مچھلی اور اس جیسی دوسری چیزیں، اس کا قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس کی جگہ سے منتقل کردیا جائے، اس سلسلہ میں بائع کی کوئی تخصیص نہیں ہے، برابر ہے کہ وہ مشتری کی طرف منتقل کی جائے، یا غیر آباد زمین کی طرف، یا سڑک کی طرف، یا مسجد کی طرف، یا اس کے علاوہ کی طرف، تیسری قسم وہ ہے جس کو ہاتھ سے لیا جاتا ہے، جیسے دراہم و دنانیر، رومال، کپڑا، وہ برتن جو ہلکا ہو اور کتاب اور اس جیسی دوسری چیزیں، پس اس کا قبضہ ہاتھ سے لینے سے ہے

(شرح المہذب ۹/ ۲۷۵۔۲۷۶)۔

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلت ہیں، اور علت نہی غرر ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمام "فتح القدیر" میں تحریر کرتے ہیں:

إن رسول اللہ ﷺ نہی عن بیع ما لم یقبض.

والحدیث الذی استدل بہ معلول بہ أی بغرر الانفساخ والدلیل علیہ أن التصرف الذی لا یمتنع بالغرر نافذ فی المبیع قبل القبض وہو العتق والتزوج علیہ (فتح القدیر ۶/ ۵۱۴)۔

اس سلسلہ کی مستدل حدیث معلول ہے جس کی علت عقد کے فسخ ہونے کا غرر و اندیشہ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ تصرف جس میں غرر مانع نہیں ہے، تو وہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے نافذ ہوجاتا ہے، مثلاً آزادی، تزوج وغیرہ۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت عام نہیں ہے، بلکہ اس میں استثناءات وتخصیصات ہیں، اس بابت ائمہ کے مذاہب مع دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

احناف کا مسلک:

احناف کے یہاں اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، جائز نہ ہونے کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس میں غرر کا اندیشہ ہے، وہ اس طرح کہ ممکن ہے کہ مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوجائے جس کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے، بطور دلیل کے یہ پیش کرتے ہیں کہ رسول پاک ﷺ نے قبل القبض خرید وفروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، اشیاء غیر منقولہ کے سلسلہ میں خود احناف میں اختلاف ہے، امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، جس طرح اشیاء منقولہ کی بیع جائز نہیں ہے، نیز ان کا کہنا یہ ہے کہ حدیث میں جو بیع قبل القبض کی ممانعت آئی ہے وہ مطلق ہے، اس میں اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ کی کوئی تخصیص نہیں ہے، اس لئے دونوں کی بیع قبل القبض جائز نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا کہنا یہ ہے کہ اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبل القبض جائز ہے، ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ احادیث میں بیع قبل القبض کی جو ممانعت آئی ہے وہ غرر کی وجہ سے ہے، اور غرر اشیاء منقولہ ہی میں ممکن ہے۔

اشیاء غیر منقولہ میں ممکن نہیں ہے، اور اگر کبھی خدانخواستہ غرر ہو بھی جائے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ یہ نادر ہے، اور نادر کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اشیاء غیر منقولہ کی بیع کو قبل القبض جائز اس صورت میں قرار دیا ہے، جبکہ اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو، مثلاً زمین، دریا، یا نہر کے کنارہ ہے، اور امکان اس بات کا ہے کہ وہ دریا کی نذر ہوجائے، تو پھر اس کو قبل القبض فروخت کرنے کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

کسی شخص نے کوئی ایسی چیز خریدی جو منتقل کی جاتی ہے، تو اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، کیونکہ نبی

کریم ﷺ نے بیع قبل القبض سے منع فرمایا ہے، کیونکہ اس میں عقد کے فسخ ہونے کا غرر ہے، اس طور پر کہ مبیع ہلاک ہوجائے، اور زمین کی بیع قبضہ سے پہلے شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے حدیث کے مطلق ہونے کی طرف رجوع کرتے ہوئے، اور منقول پر قیاس کرتے ہوئے، گویا یہ اجارہ کی طرح ہوگیا، شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا رکن اس کے اہل (یعنی عاقل بالغ) سے صادر ہوا ہے، اس کے محل میں، اور اس میں کوئی غرر نہیں ہے، کیونکہ زمین کی ہلاکت شاذ ونادر ہوتی ہے۔ اور نادر کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور نہ فقہ کی بنیاد ایسی باتوں پر ہوتی ہے، اس لئے یہ جواز کے منافی نہیں ہے، ہاں اس کا ہلاک ہونا اس وقت متصور ہوتا ہے جب کہ خوف ہو کہ سمندر وغیرہ ہوجائے، اسی وجہ سے بعض مشائخ نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ایسی ہی جگہوں کے بارے میں ہے جو دریا ہونے یا ریت کے بھر جانے سے مامون ہو، لہذا ایسی جگہ جو مذکورہ باتوں سے مامون نہ ہو تو اس کا حکم شئ منقول کی طرح ہے، اس کو محبوبی نے ذکر کیا ہے، اور اختیار میں ہے کہ اگر زمین دریا کے کنارہ ہو، یا مبیع اونچائی پر ہو تو اس کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے (ہدایہ مع فتح القدیر ۶/۵۱۰۔۵۱۳)۔

شوافع کا مسلک:

شوافع کے یہاں اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں سے کسی کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، ناجائز ہونے کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ اشیاء منقولہ میں سے طعام جس کی ضرورت اکثر پیش آتی ہے، اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، تو اس کے علاوہ جس کی ضرورت اکثر پیش نہیں آتی ہے، خواہ وہ منقولات میں سے ہو یا غیر منقولات میں سے، اس کی بیع قبل القبض بدرجہ اولی جائز نہ ہوگی، اور دلیل میں ابن عباسؓ کی یہ روایت پیش کرتے ہیں:

۱۔ عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، قال ابن عباسؓ: وأحسب كل شئ مثله (مسلم شریف ۲/۵)۔

۲۔ عن ابن عباسؓ قال: قال رسول الله ﷺ: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه، قال ابن عباسؓ: وأحسب كل شئ بمنزلة الطعام (مسلم شریف ۲/۵)۔

قبل القبض کسی چیز کی بیع جائز نہیں ہے، اس سلسلہ میں امام نوویؒ اپنی کتاب شرح مہذب میں تحریر کرتے ہیں:

لا يجوز بيع شئ قبل قبضه سواء جميع المبيعات كما في الطعام قاله الشافعي ومحمد بن الحسن (شرح المہذب ۹/۲۷۰) فإنه إذا النهى عن بيع الطعام مع كثرة الحاجة إليه فغيره أولى (شرح المہذب ۹/۲۷۱)۔

کسی بھی چیز کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، یہ (حکم) ان تمام چیزوں کو عام ہے جو بیچی اور خریدی جاتی ہے، جیسا کہ طعام کا حکم ہے، یہی قول امام شافعی اور محمد بن حسن کا ہے، نیز طعام میں حاجتوں کی کثرت کے باوجود اس کی بیع کو (قبل القبض) ناجائز قرار دیا گیا ہے، تو اس کے علاوہ بدرجہ اولی ناجائز ہوگا۔

حنابلہ کا مسلک:

حنابلہ کے یہاں صرف مطعومات کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اس کے علاوہ جتنی بھی اشیاء ہیں، خواہ وہ منقولات میں سے ہوں، یا غیر منقولات میں سے، اس کی بیع قبل القبض جائز ہے، مطعومات کی بیع کے ناجائز ہونے پر مندرجہ ذیل روایات پیش کرتے ہیں:

۱۔ عن ابن عمرؓ أن رسول اللہ ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا یبعہ حتی یستوفیہ (مسلم شریف ۲/۵)۔

۲۔ عن عبد اللہ بن عمر أن رسول اللہ ﷺ قال: من اشتری طعاماً فلا یبعہ حتی یستوفیہ ویقبضہ (مسلم شریف ۲/۵)۔

غیر مطعومات کے جائز ہونے پر اس روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جابرؓ سے ان کے اونٹ کو خریدا، پھر اس کو قبضہ کرنے سے پہلے حضرت جابرؓ کو ہبہ کردیا۔

واشتری من جابرؓ جملہ ونقدہ ثمنہ، ثم وھبہ إیاہ قبل قبضہ ولأنہ أحد نوعی المعقود علیہ فجاز التصرف فیہ قبل قبضہ (المغنی ۴/۹۱)۔

رسول پاک ﷺ نے حضرت جابر سے ان کے اونٹ کو نقد ثمن کے عوض خریدا، پھر اونٹ کو قبضہ کرنے سے پہلے ہبہ کردیا، اور اس لئے کہ یہ معقود علیہ کے دو قسموں میں سے ایک ہے، پس اس میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے۔

ابن عبد البر امام احمدؒ سے مطعومات کے ناجائز اور غیر مطعومات کے جائز ہونے کے سلسلہ میں روایت کرتے ہیں:

قال ابن عبد البر: الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذی یمنع من بیعہ قبل قبضہ ھو الطعام، وذلک لأن النبی ﷺ نھی عن بیع الطعام قبل قبضہ فمفھومہ إباحۃ بیع ما سواہ قبل قبضہ (المغنی ۴/۸۸)۔

ابن عبد البرؒ نے کہا کہ احمد بن حنبل سے اصح قول طعام کی بیع کا قبضہ سے پہلے ناجائز ہونا ہے، اور یہ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے قبل القبض طعام کی بیع سے منع فرمایا ہے، پس اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ طعام کے علاوہ کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے۔

مالکیہ کا مسلک:

مالکیہ کے یہاں مطعومات کے علاوہ جتنی بھی اشیاء ہیں، خواہ وہ اعیان منقولہ میں سے ہو، یا اعیان ثابتہ میں سے، مثلاً زمین، درخت وغیرہ، اس کی بیع قبل القبض جائز ہے، امام مالکؒ کے نزدیک مطعومات ربوی کی بیع کے قبل القبض ناجائز ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، البتہ مطعومات غیر ربوی کے سلسلہ میں دو روایت ہے، ایک جواز کی

،دوسرے عدم جواز کی ،لیکن عدم جواز کی روایت ان سے زیادہ مشہور ہے،مطعومات کے ناجائز ہونے پر وہی روایت پیش کرتے ہیں ،جس کو امام احمدؒ نے پیش کیا ہے،قبل القبض مطعومات کے ناجائز ہونے اور غیر مطعومات کے جائز ہونے کے سلسلہ میں ابن رشد القرطبی تحریر کرتے ہیں:

وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف فى مذهب مالک فى إجازته وأما الطعام الربوى فلا خلاف فى مذهبه أن القبض شرط فى بيعه، و أما غير الربوى من الطعام فعنه فى ذلک روايتان أحدهما المنع وهى الأشهر..... الرواية الأخرى الجواز (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۴)۔

طعام کے علاوہ قبضہ سے پہلے جس چیز کو فروخت کیا جائے ،امام مالک کے مذہب میں اس کے جائز قرار دینے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے،اور بہر حال طعام ربوی تو اس میں قبضہ شرط ہے،فروخت کرنے سے قبل امام مالکؒ کے مذہب میں اور طعام غیر ربوی کے سلسلہ میں دو روایت ہے،ایک جواز کی ،دوسرے عدم جواز کی ،لیکن عدم جواز کی روایت زیادہ مشہور ہے۔

خلاصہ:

ائمہ اربعہ کے مذاہب پر نظر دوڑانے کے بعد یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تمام اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے،البتہ غیر طعام کے سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے،جیسا کہ معلوم ہوا، بالکل یہی بات ابن منذر نے مغنی کے اندر نقل کی ہے:

وقال ابن المنذر أجمع أهل العلم أن من اشترى طعاماً فليس له أن يبيعه حتى يستوفيه (المغنی ۴/۸۸)۔

اور ابن منذر نے کہا کہ تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے طعام کو خریدا اس کے لئے اس کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہ ہوگا۔

۶۔ سوال نمبر چھ کے تحت جو صورت بیان کی گئی ہے ،اس میں ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا ،جیسا کہ ''مغنی'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی چیز مشتری کے ضمان میں آجائے تو اس کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے،جس طرح قبضہ کے بعد فروخت کرنا اور تصرف کرنا جائز ہے،چنانچہ ابن قدامہ تحریر کرتے ہیں:

ولو دخل فى ضمان المشترى جاز له بيعه والتصرف فيه كما بعد القبض (المغنی ۴/۸۸)۔

اگر کوئی چیز مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے تو اس کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے،جیسا کہ قبضہ کرنے کے بعد جائز ہے۔

نیز حدیث میں ''ربح مالم یضمن'' سے منع کیا گیا ہے،اور مذکورہ صورت میں ''ربح مالم یضمن'' نہیں ہے،

بلکہ ''ربح ما یضمن'' ہے، اس لئے مذکورہ صورت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ سوال نمبر سات کے تحت جو صورت بیان کی گئی ہے کہ سامان ابھی جہاز ہی میں رہتا ہے کہ مشتری اول کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، نیز مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری اول ضامن بھی نہیں ہوتا ہے، یہ شرعاً ناجائز ہے، اور ناجائز ہونے کی چار وجہیں ہیں: ا۔ ''ربح مالم یضمن'' اور حدیث میں ''ربح مالم یضمن'' سے منع کیا گیا ہے، ۲۔ ''بیع قبل القبض'' اور حدیث میں ''بیع قبل القبض'' سے منع کیا گیا ہے، ۳۔ غیر مقدور التسلیم، ۴۔ جہالت، اگر کسی چیز کی بیع میں ان چار وجہوں میں سے کوئی ایک بھی وجہ پائی جائے تو اس کی بیع درست نہیں ہوتی ہے، اور صورت مسئولہ میں مذکورہ چاروں وجہیں پائی جا رہی ہیں، اس لئے اس کی بیع بدرجہ اولی درست نہ ہوگی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد شاہد قاسمی

۲۔۳۔ قبضہ کی حقیقت:

احادیث کے ذخیرے میں کوئی ایسی حدیث نہیں ملتی جس سے قبضہ کی حقیقت واضح ہو جائے، اس لئے اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے اقوال نقل کئے جاتے ہیں:

مسلک حنفی:

احناف کے یہاں تمام اشیاء میں، چاہے منقولہ ہوں، یا غیر منقولہ، تخلیہ کو حکماً قبضہ سمجھا گیا ہے، لیکن ہر تخلیہ قبضہ کے حکم میں نہیں ہے، تخلیہ وہ معتبر ہے جس میں مبیع پر قبضہ بلا مشقت ہو سکے، اور بائع مبیع کو اس طرح مشتری کے حوالہ کرے کہ اس میں کسی کی شرکت نہ ہو اور مشتری بلا کلفت ومشقت تصرف کر سکے، تو تخلیہ کی نوعیت مبیع کے احوال کے اعتبار سے مختلف ہوگی۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

إن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلا فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض (ردالمختار: ۵۶۲/۴)۔

تخلیہ حکماً قبضہ ہے، اگر اس پر قدرت بلا مشقت ہو، لیکن یہ مبیع کے حال کے اعتبار سے مختلف ہوگا، تو گھر میں رکھے ہوئے گیہوں کی بیع میں کنجی دے دینا قبضہ سمجھا جائے گا جب کہ اس کا کھولنا بلا مشقت ممکن ہو، اور گھر جیسی چیز میں، تو اس کے بند کرنے پر قدرت قبضہ ہے۔

اسی طرح کی بات علامہ کاسانیؒ نے فرمائی ہے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

مسلک شافعی:

شوافع کے یہاں بھی قبضہ کی نوعیت مبیع کے احوال کے اعتبار سے ہے، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں:

إن القبض في العقار ونحوه بالتخلية وفي المنقول بالنقل وفي المتناول باليد بالتناول (شرح مہذب: ۲۸۳/۹)

زمین اور ان جیسی چیزوں میں قبضہ کا تحقق تخلیہ سے، منقول میں نقل کر کے اور جو ہاتھ سے لیا دیا جاتا ہو، ہاتھ میں لے کر ہوگا۔

مسلک حنبلی:

حنابلہ کے یہاں بھی قبضہ کی نوعیت تقریباً شوافع کی طرح ہے، چنانچہ ابن قدامہ فرماتے ہیں:

إن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضها باليد وإن كان ثياباً فقبضها نقلها فإن كان حيواناً فقبضه تمشيته من مكانه وإن كان مما لا ينقل ويحول فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه .... ولأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف (المغنی:۴/۹۰)۔

اگر مبیع دراہم، یا دنانیر ہوں تو اس میں قبضہ ہاتھ میں لے کر ہے، اگر مبیع کپڑا ہو تو اس میں قبضہ اس کو منتقل کرنا ہے، اگر حیوان ہو تو اس کا قبضہ اس کو اپنی جگہ سے چلا دینا ہے اور اگر اشیاء غیر منقولہ میں سے ہو تو اس میں قبضہ مشتری اور اس شئ کے درمیان تخلیہ ہے جو بلا واسطہ ہو...... اس لئے کہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے تو اس سلسلہ میں عرف کی طرف لوٹنا واجب ہے۔

تینوں مسالک میں حنابلہ کا مسلک کچھ زیادہ ہی وسیع ہے، چونکہ ان کے یہاں قبضہ کی حقیقت عرف پرمبنی ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں احادیث:

۴۔۵۔ کن اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے اور کس کی جائز ہے، اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کی رائیں مختلف ہیں، پہلے اس سلسلہ کی احادیث نقل کرنے کے بعد فقہاء کرام کے طریقۂ استدلال کو پیش کرتے ہیں۔

۱۔ سمعت ابن عباسؓ يقول أما الذي نهى عنه النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض قال ابن عباسؓ ولا أحسب كل شئ إلا مثله (بخاری شریف:۱/۲۸۶،مسلم شریف:۲/۵)۔

ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے اشیاء مطعومہ کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنے سے منع فرمایا، ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں ہر چیز کو طعام ہی کے مثل سمجھتا ہوں۔

۲۔ من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (بخاری شریف:۱/۲۸۶،مسلم شریف:۲/۵،ابوداؤد ۲/۱۴۵)۔

جو شئ مطعوم کو خریدے تو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے فروخت نہ کرے۔

لفظ طعام کے ساتھ بہت سی احادیث مسلم شریف اور دیگر کتب حدیث میں مروی ہیں، جن میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت ہے، طوالت سے بچتے ہوئے اسے ترک کیا جاتا ہے۔

۳۔ إن حكيم بن حزام قال: يا رسول الله إني أشتري بيوعا فما يحل لي منها مما يحرم قال: إذا اشتريت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه (نصب الرایۃ:۴/۳۲بحوالہ سنن کبری للنسائی و مسند احمد)۔

حکیم بن حزام نے کہا: اے اللہ کے رسولؐ! میں مختلف النوع اشیاء کی خرید وفروخت کرتا ہوں تو خرید

وفروخت کا کون سا معاملہ میرے لئے حلال ہے اور کون حرام ہے، تو فرمایا کہ جب تم کسی چیز کو خریدو تو اسے قبضہ کرنے سے پہلے مت بیچو۔

اس قسم کی بھی کئی احادیث ہیں، جن میں طعام کی قید نہیں اور حدیث مطلق ہے، تو بعض ائمہ کرام نے حدیث کے عموم کو باقی رکھتے ہوئے تمام اشیاء میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو ناجائز قرار دیا اور بعض ائمہ نے ممانعت کو مطعومات کے ساتھ مختص کردیا، اس لئے اب ہم اس سلسلہ میں فقہاء کے مسلک ونظریات کا جائزہ لیتے ہیں۔

مسلک حنفی:

احناف کے یہاں اس سلسلہ میں احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور علت نہی غرر انفساخ عقد ہے، یعنی یہ ممکن ہے کہ مبیع بائع کے پاس رہتے ہوئے ہلاک ہوجائے تو مشتری کا دوسرے سے یہ معاملہ (عقد کا) کالعدم ہوجائے گا، جو باعث غرر ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے غرر کی بیع سے منع فرمایا ہے (مسلم شریف: ۲/۲) گویا حدیث میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت مذکورہ غرر کی وجہ سے ہے، چونکہ اشیاء غیر منقولہ میں اس غرر کا اندیشہ نہیں ہے، اس لئے احناف کے یہاں اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی اجازت ہے اور منقولہ میں ممانعت، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

من اشترى شيئاً مما ينقل ويحول لم يجز له بيعه حتى يقبضه لأنه عليه السلام " نهى عن بيع الغرر ما لم يقبض" ولأن فيه غرر إنفساخ العقد على إعتبار الهلاک فيجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسفؒ (ہدایہ ۵۸/۳)۔

اگر کسی نے غیر منقول شئی کو خریدا تو قبضہ کرنے سے پہلے اسے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبیؐ نے غیر مقبوض شئی کی بیع سے منع فرمایا ہے، اور اس میں ہلاکت کے ممکن ہونے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہونے کا غرر ہے، تو زمین کی بیع شیخین کے نزدیک قبضہ سے پہلے جائز ہوگی۔

نیز علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

لا يجوز التصرف في المبيع المنقول قبل القبض بالإجماع وفي العقار اختلاف (بدائع الصنائع ۲۳۴/۵)۔

احناف کا اتفاق ہے کہ مبیع منقول میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے، اور زمین میں اختلاف ہے۔

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے بیع کی اجازت نہیں ہے، نیز بعض اشیاء ایسی ہیں جس میں تخلیہ، جو قبضہ کے حکم میں ہے، کو کافی نہیں سمجھا گیا، وہ یہ ہے کہ اگر کسی کیلی، یا وزنی شئی کو کیل، یا وزن کرکے خریدا گیا تو مشتری کو دوبارہ کیل ووزن کئے بغیر بیچنے کی گنجائش نہیں ہے، اگر چہ تخلیہ کے ذریعہ قبضہ ہوگیا ہو (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲۴۴/۵) چونکہ حدیث شریف میں دوبارہ کیل ووزن کئے بغیر بیع کے عدم جواز کی صراحت ہے۔

نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان صاع البائع و صاع

المشتری (مجمع الزوائد۴/۹۹)۔

نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع الطعام حتی یکال (مجمع الزوائد۴/۹۸)۔

بعض مشائخ نے اس صورت کو غیر معقول امر یعنی تعبدی قرار دیا ہے اور بعض مشائخ نے تخلیہ کو صرف اس مسئلہ میں قبضہ ناقص قرار دیا ہے اور دوبارہ کیل ووزن کو قبضہ تام۔

اب رہی یہ بات کہ مبیع مشتری کے ضمان میں کب آتی ہے، اگر مطلقاً قبضہ کے بعد آتی ہے تو عقار کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہونی چاہئے، اس لئے کہ ''ربح مالم یضمن'' میں داخل ہو کر ممنوع قرار پائے گی، تو اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ اشیاء منقولہ میں سے ہے تو قبضہ سے پہلے وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آئے گی، یہی وجہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہوجائے تو عقد فسخ ہوجاتا ہے اور مشتری اپنا ثمن واپس لے گا اور اگر ثمن ادا نہیں کیا تھا تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا ہے (ردالمحتار ۴/۵۶۰) اور اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ سے پہلے ہی وہ شئ مشتری کے ضمان میں آجاتی ہے، چونکہ مبیع کا ہلاک ہونا تقریباً محال کے درجہ میں ہوتا ہے تو کسی قسم کا غرر نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ سے پہلے تمامیت عقد کے بعد اس کا مضمون ہونا سمجھا گیا۔

مسلک شوافع مع دلائل:

شوافع کے یہاں کسی بھی شئ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے، چاہے منقولہ ہو یا غیر منقولہ، چونکہ ممانعت والی حدیث عام ہے اور اس کی علت حنفیہ کی طرح غرر انفساخ عقد ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

جس چیز پر ملکیت مستقر نہ ہوئی ہو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے، اس کی دلیل حکیم بن حزام کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں مختلف اشیاء کی بیع کرتا ہوں، تو ان میں سے کون سی بیع میرے لئے حلال ہے اور کون حرام ہے، تو فرمایا کہ غیر مقبوض شئ کی بیع جائز نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس کی ملکیت اس پر مستقر نہیں ہوئی ہے، تو ممکن ہے کہ مبیع ہلاک ہوجائے اور عقد فسخ ہوجائے اور یہ غرر ہے جو بغیر حاجت کے پیش آئی، لہذا جائز نہیں ہے۔ رہے احکام تو ہمارا مذہب یہ ہے کہ مبیع کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں، ہے چاہے غیر منقول ہو، یا منقول۔ (شرح مہذب ۹/۲۶۴)۔

مسلک حنابلہ مع دلائل:

حنابلہ کے نزدیک مطعومات کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے، جب کہ وہ مکیلی، موزونی، یا معدودی ہو، اس کے علاوہ دیگر اشیاء میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی گنجائش ہے، چونکہ حدیث شریف مطعومات کے ساتھ خاص ہے، رہا مکیلی، موزونی اور معدودی کے ساتھ خاص کرنا تو چونکہ ان کے نزدیک یہ تین چیزیں مشتری کے ضمان میں نہیں آتی ہیں، جب تک کہ قبضہ نہ کرلیا جائے اور اس کے علاوہ دیگر اشیاء قبضہ سے پہلے مشتری کے ضمان میں آجاتی ہیں، نیز ان کے یہاں حدیث معلول بالعلۃ ہے اور وہ حنفیہ کی طرح غرر ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷۵، المغنی ۴/۱۳۔۱۱۰)۔

مسلک مالکیہ:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت مطعومات میں ناجائز ہے، اس کے علاوہ میں جائز ہے، چونکہ حدیث شریف مطعومات کے ساتھ خاص ہے، نیز مطعومات میں بھی عدم جواز اس وقت ہے جب کہ کیل، یاوزن کر کے خریدا گیا ہو، اگر جزافاً خریدی ہوئی ہو تو قبضہ سے پہلے اس کی خرید وفروخت بھی جائز ہے، چونکہ جزافاً کی صورت میں مبیع مشتری کے ضمان میں قبضہ سے پہلے ہی آجاتی ہے اور اگر خرید کیل ووزن کے ذریعہ ہوئی ہو تو بغیر قبضہ کئے ہوئے مبیع ضمان میں نہیں آتی ہے، لہذا قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صورت میں ''ربح مالم یضمن'' لازم آئے گا، جس سے آپ نے منع فرمایا ہے، طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ یہ معاملہ ربا نسیئہ کی طرف پہنچنے کا ذریعہ ہے، اس لئے سداً للذرائع اسے ناجائز قرار دیا گیا (الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۴/۴۷۴)۔

نیز الثمر الدانی میں ہے:

غلہ، چاہے ربوی ہو، یا غیر ربوی، کو خریدنے کے بعد اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اس سے منع فرمایا ہے، اور قبل القبض طعام کی بیع کی ممانعت اس وقت ہے جب کہ مشتری نے وزن، یا کیل، یا شمار کر کے خریدا ہو، برخلاف جزاف (کسی چیز کو کیل، یاوزن، یا شمار کئے بغیر فروخت کرنا) کے، چونکہ اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت مشہور قول کے مطابق جائز ہے، اس لئے کہ وہ اس کا مالک عقد کرنے ہی سے ہوگیا، اسی وجہ سے اگر مبیع قبضہ سے پہلے تلف ہوجائے تو اس کا ضمان مشتری کی جانب سے ہوگا۔ (الثمر الدانی/۴۱۹)۔

ا۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا حکم:

شوافع کے نزدیک مطلقاً، احناف کے نزدیک اشیاء منقولہ، مالکیہ کے نزدیک مطعومات، جب کہ خرید کیل، یاوزن کر کے ہو، اور حنابلہ کے نزدیک مطعومات اگر معدودی، مکیلی، یا موزونی ہو، کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے اور اس کا شمار احناف کے یہاں بیع فاسد میں ہوگا، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع باطل میں۔

علامہ عبدالرحمان جزیری فرماتے ہیں:

الحنفية قالوا : من البيع الفاسد بيع الأعيان المنقولة قبل قبضها ، سواء باعها لمن اشتراها منه أو لغيره (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۱۱)۔

حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد ہی میں سے اعیان منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ہے، چاہے اس کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کرے جس سے خریدا ہے، یا اس کے علاوہ کے ساتھ۔

اور ڈاکٹر وہبہ الزحیلی فرماتے ہیں:

وعند غير الحنفية : البيع إما صحيح أو باطل وغير الصحيح لا يفيد الملك أصلاً (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۵۴)۔

حنفیہ کے علاوہ کے نزدیک بیع، یا تو صحیح ہے، یا باطل ہے اور غیر صحیح ملک کا بالکل ہی فائدہ نہیں دیتا ہے۔

۱۔ بندوئے علم میں فیکٹری سے بھیجا ہوا مال عموماً تین طریقے سے مشتری کے پاس جاتا ہے، ایک تو یہ ہے کہ مشتری اپنا آدمی گاڑی کے ساتھ خود بھیجے، یا گاڑی نہ ہو، لیکن سامان خریدنے کے بعد کسی کی گاڑی، خواہ بائع ہی کی کیوں نہ ہو، اجرت پر لے ایسی صورت میں گاڑی پر سوار سامان مشتری کے قبضہ میں سمجھا جائے گا تو بیع وغیرہ سے تصرف کرنا درست ہوگا، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مشتری کے آرڈر دینے کے بعد بائع ہی کی ذمہ داری ہے کہ سامان اپنی گاڑی سے مشتری تک پہنچائے، تو گاڑی پر سوار سامان بائع کے ضمان میں سمجھا جائے، اگرچہ مشتری اپنے آپ کو ضامن سمجھتا ہو، لہذا حنفیہ کے مذہب کے مطابق مشتری دوسرے کے ہاتھ فروخت نہیں کرسکتا (ردالمحتار مع الدر المختار: ۵۶۳/۴)، تیسرا طریقہ یہ ہے کہ فیکٹری والا سامان بک کردے، جس میں بائع ضامن نہیں ہوتا ہے، بلکہ حکومت ہی اپنے ضمان میں لے لیتی ہے، اس صورت میں حکومت بائع کی وکیل ہوتی ہے، وکیل تو اس لئے ہے کہ وہ سامان کو مشتری تک پہنچانے کی ذمہ داری لیتی ہے، اور بائع کی وکیل اس لئے ہے کہ اگر درمیان سفر مبیع میں کسی قسم کی گڑبڑی پیدا ہوجائے، مثلاً ہلاک ہوجائے تو بائع ہی کا حق ہوتا ہے کہ مقدمہ دائر کر کے حکومت سے ضمان لے، مشتری کو کوئی مطلب نہیں رہتا، رہا یہ اشکال کہ وکیل کے پاس سامان بطور امانت رہتا ہے، تو اس سے ضمان نہیں لینا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ حکومت اس امانت کی حفاظت پر اجرت لیتی ہے اور جب مودع حفاظت پر اجرت لے تو ہلاک ہونے پر ضامن ہوتا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

وأما من جرى العرف بأنه يأخذ فى مقابلة حفظه أجره يضمن لأنه وديع بأجرة لكن الفتوىٰ على عدمه (ردالمحتار مع الدر ۶۶۴/۵)۔

بہر حال اس عرف کا جاری ہونا کہ سامان کی حفاظت کے مقابلہ میں مودع اجرت لے تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ ودیعت بالاجرۃ ہے، لیکن فتوىٰ عدم ضمان پر ہے۔

اگرچہ فتوىٰ عدم ضمان پر ہے، تاہم ایک قول یہ بھی ہے کہ مودع کو ضامن ٹھہرایا جائے گا، ساتھ ہی ساتھ حکومت بذات خود اپنے آپ کو ضامن سمجھتی ہے تو اس کا ضامن بننا درست ہوگا۔

اس صورت میں بھی مشتری ضامن نہیں ہوسکتا، اگرچہ اپنے آپ کو ضامن سمجھے، لہذا قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، یہ تفصیلات احناف کے مسلک کے موافق کی گئیں۔

اگر مسئولہ صورت اس ''ضرورت'' کے تحت داخل ہوگئی ہو جو افتاء علی مذہب الغیر کو جائز قرار دے تو مالکیہ کے مسلک پر جواز کی گنجائش ہے، چونکہ ان کے یہاں اگر مبیع غائب ہو تو ایک قول کے مطابق بائع ضامن ہوتا ہے اور دوسرے قول کے مطابق مشتری ضامن ہوتا ہے، اور اگر بائع ضمان کی مشتری پر شرط لگادے تو بہر صورت مشتری ہی ضامن ہوگا، چنانچہ محمد بن رشد قرطبی مالکی فرماتے ہیں:

قال أبو حنيفة والشافعي: لا يضمن المشتري إلا بعد القبض .... أما المبيع الغائب، فعن مالك فى ذلك ثلاث روايات أن الضمان من البائع إلا أن يشترطه على المبتاع والثانية: أنه من المبتاع

إلا أن يشترطه على البائع (بداية المجتهد ۱۸۵/۲)

امام ابوحنیفہ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مشتری قبضہ کرنے کے بعد ہی ضامن ہوتا ہے ....رہی بات مبیع غائب کی تو امام مالکؒ سے اس کے متعلق تین روایات ہیں، پہلی روایت یہ ہے کہ ضمان بائع کی جانب سے ہوگا، سوائے اس کے کہ مشتری پر ضمان کی شرط لگا دے، دوسرا قول یہ ہے کہ ضمان مشتری کی جانب سے ہوگا، مگر یہ کہ بائع پر ضمان کی شرط لگا دے۔

جب مبیع مشتری کے ضمان میں آجائے تو قبل القبض بیع کی گنجائش ہے، خواہ وہ طعام ہی کے قبیل سے کیوں نہ ہو۔

بخلاف الجزاف وهو بيع الشيء بلا كيل ولا وزن ولا عدد فإن بيعه قبل قبضه جائز على المشهور لأنه قد ملكه بالعقد ولذا لو تلف قبل قبضه كان ضمانه من المشتري (الثمر الداني ۴۱۹)۔

برخلاف جزاف کے (اور وہ کیل، وزن اور عدد کئے بغیر کسی چیز کو فروخت کرنا ہے) کہ اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت مشہور قول کے مطابق جائز ہے، اس لئے کہ وہ عقد کرنے سے اس کا مالک ہوگیا، اسی وجہ سے اگر مبیع قبضہ کرنے سے پہلے تلف ہوجائے تو اس کا ضمان مشتری کی جانب سے ہوتا ہے۔

ان عبارات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ مشتری اول کا ضامن بننا صحیح ہے اور ضامن بننے کی وجہ سے قبل القبض بیع کی گنجائش ہے (اگر چہ ضامن بننے کو قبضہ نہیں سمجھا جائے گا)۔

۷۔ حنفی مسلک کے اعتبار سے مذکورہ صورت کی بیع کا عدم جواز ظاہر ہے، خواہ مشتری اول ضامن ہی کیوں نہ بن جائے، مالکی مسلک کے اعتبار سے اس کی تفصیل کی جاسکتی ہے کہ اگر مشتری اول سرے سے ضامن ہی نہ ہوا ہو یعنی مبیع بائع کے ضمان سے نکلنے کے بعد مشتری اول مشتری ثانی کو ضامن ٹھرائے تو یہ صورت "ربح مالم یضمن" کے تحت داخل ہوکر ناجائز ہوگی، شاید کہ سوال کا منشاء یہی صورت ہے، اور اگر مبیع بائع کے ضمان سے نکلنے کے بعد مشتری اول کے ضمان میں آجائے، لیکن مبیع ابھی راستے ہی میں تھی کہ کسی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے تو مسلک مالکی کے موافق درست ہے، جیسا کہ تفصیل سے چھٹے سوال کے جواب میں گذرا۔

واللہ تعالی اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

تجاویز بابت جدید تجارتی شکلیں

دور حاضر میں خرید و فروخت کی بہت سی ایسی صورتیں مروج ہیں جن میں فروخت شدہ شئ پر قبضہ کے بغیر خریدار دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے بیع قبل القبض سے منع فرمایا ہے، اسی پس منظر میں ایسے مروجہ معاملات کی بابت اسلامک فقہ اکیڈمی کے نویں سمینار منعقدہ جامعۃ الہدایہ جے پور میں درج ذیل باتیں طے پائیں:

۱- اصولی طور پر قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، تاہم اگر قبضہ سے پہلے بیع کر دی جائے تو یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل، اور قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔

۲- کتاب وسنت میں قبضہ کی حقیقت اور اس کی کوئی خاص صورت مقرر نہیں کی گئی ہے، گویا شریعت نے اس مسئلہ میں مسلمانوں کے عرف کو اصل قرار دیا ہے، لہذا ہر عہد کے مروجہ طریقوں اور اشیاء کی مختلف انواع کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت متعین ہوگی۔

۳- فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ اصل میں مبیع پر خریدار کے ایسے استیلاء کا نام ہے کہ مبیع پر اس کے تصرف میں کوئی مانع باقی نہ رہے، اسی کو فقہ کی کتابوں میں ''تخلیہ'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔

۴- بیع قبل القبض کی ممانعت ''غرر انفساخ'' کی علت پر مبنی ہے، یعنی جب تک مبیع خریدار اول کے ہاتھ نہ آ جائے اس بات کا اندیشہ موجود ہے کہ مبیع اس کے قبضہ میں آ ہی نہ پائے، اور وہ خریدار دوم کو مبیع کی حوالگی پر قادر نہ رہے۔

۵- بیع قبل القبض کی ممانعت کا تعلق اموال منقولہ سے ہے، اموال غیر منقولہ میں بیع قبل القبض جائز ہے، بشرطیکہ خریدار کے لئے انتفاع سے کوئی قوی مانع نہ پایا جاتا ہو۔

۶- اگر ایک شخص کسی بائع (فیکٹری وغیرہ) سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے، اور ابھی خریدا ہوا مال فیکٹری نے روانہ بھی نہ کیا ہو تو یہ صورت بیع قبل القبض میں داخل ہے اور جائز نہیں ہے۔

۷- اگر ایک شخص کسی فیکٹری وغیرہ سے خرید کر اس کو کسی خاص ذریعہ (جہاز، ٹرانسپورٹ، پرمٹ وغیرہ) سے سامان کی ترسیل کا آڈر دے اور مطلوبہ سامان فیکٹری سے روانہ بھی کر دیا جائے اور نقصان کی صورت میں خریدار اس کا ضامن ہوتا ہو، نیز ترسیل کی اجرت خریدار کے ذمہ ہے، تو جس ذریعہ سے مال روانہ کیا جائے اس کا قبضہ خریدار کی طرف سے وکالۃً قبضہ متصور ہوگا، لہذا اس صورت میں مال پہونچنے سے پہلے خریدار کو فروخت کرنا جائز ہے، اور یہ بیع قبل القبض میں داخل نہیں، البتہ جس شخص نے اس خریدار سے مال خریدا ہے اس خریدار دوم کے لئے مال پہونچنے سے پہلے دوبارہ بیع جائز نہیں اور اگر بیع کرے تو یہ بیع قبل القبض کے زمرہ میں داخل ہوگی۔

☆☆☆☆☆